

*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 turco-mongole, ASTREA), Tito Saronne (Uni-Bologna, slavistica), Mauro Scorretti (Uni-Amsterdam, linguistica), Daniela Boccassini (Uni-Vancouver, filologia romanza), Giancarlo Lacerenza (Uni-Napoli, giudaistica), Giulio Soravia (Uni-Bologna, maleo-indonesistica), 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](mailto:carlo.saccone@unibo.it) [alessandrogrossato@tin.it](mailto:alessandrogrossato@tin.it) [daniela.boccassini@ubc.ca](mailto:daniela.boccassini@ubc.ca)

Per l’abbonamento alla rivista, si prega di contattare l’Editore: [www.ediorso.it](http://www.ediorso.it)

# *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*

III  
(2010)

Umana, divina Malinconia

a cura di Alessandro Grossato



Edizioni dell'Orso  
Alessandria

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

© 2010

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.  
via Rattazzi, 47 15121 Alessandria  
tel. 0131.252349 fax 0131.257567  
e-mail: [edizionidellorso@libero.it](mailto:edizionidellorso@libero.it)  
<http://www.ediorso.it>

Redazione informatica e impaginazione a cura di BEAR ([bear.am@savonaonline.it](mailto:bear.am@savonaonline.it))

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41

ISBN 978-88-6274-254-2

## Indice

INTRODUZIONE	p. I
<i>La malinconia tra opportunità e cura</i> di Alessandro Grossato	1
<i>Il Kalevala e la melanconia</i> di Carla Corradi Musi	9
<i>It is the same for a man and a woman: melancholy and lovesickness in ancient Mesopotamia</i> di Erica Couto-Ferreira	21
<i>La malinconia del mannaro</i> di Carlo Donà	41
<i>Corpi silenziosi sospesi nel sogno. Alle origini di una cosmologia emozionale</i> di Ezio Albrile	65
<i>Il male di Saul: rûah ra 'ah fra malinconia, depressione e demonologia nell'Antico Testamento e nel giudaismo postbiblico</i> di Dorota Hartman	79
<i>Saturnine Traits, Melancholia, and Related Conditions as Ascribed to Jews and Jewish Culture (and Jewish Responses) from Imperial Rome to High Modernity</i> di Ephraim Nissan e Abraham Ophir Shemesh	97
<i>Tristezza – malinconia – accidia nella letteratura patristica</i> di Celestino Corsato	129
<i>Le sezioni sulla malinconia nella Practica, prontuario ebraico di medicina altomedievale</i> di Giancarlo Lacerenza	163

<i>Tristan, le héros triste. La mélancolie dans le Tristan de Gottfried de Strasbourg</i> di Danielle Buschinger	181
<i>La melancholia nella scuola eckhartiana</i> di Stefano Salzani	187
<i>Malinconia e “fantasma dell’amato” nel Canzoniere di Hâfez di Shiraz</i> di Carlo Saccone	213
<i>‘An agreable horror’. Giardini e melancholia nell’opera di Burton e Le Blon</i> di Milena Romero Allué	237
<i>Tra Burton e Hofer. Prolegomeni ad una storia della melanconia in Portogallo</i> di Roberto Mulinacci	265
<i>L’ange et la femme. La douce mélancolie au XVIIIème siècle en Europe</i> di Ilaria Piperno	287
UNA LETTURA TRA ORIENTE E OCCIDENTE	309
<i>Abū Yazīd al-Bistāmī, Colloquio intimo con Dio (munājāt)</i> a cura di Nahid Norozi	311
RECENSIONI	321
BIOGRAFIE E ABSTRACTS	361







# INTRODUZIONE



# La Malinconia tra opportunità e cura

di Alessandro Grossato

“Perciò io dico: in Dio non c’è né tristezza, né sofferenza, né inquietudine. Se vuoi dunque essere libero da ogni inquietudine e sofferenza, fermati e convertiti a Dio solo.”  
(Meister Eckhart)

La bibliografia sul tema della malinconia è ormai assai vasta, in apparenza quasi esaustiva. Perché dunque proporre l’ennesima raccolta di studi su questo argomento? Forse perché fino ad ora mancava un’indagine che iniziasse ad esplorare quelle remote origini della malinconia che affondano nelle culture propriamente religiose e persino sciamaniche del mondo antico, in particolare del Mediterraneo orientale, seguendone quindi con una diversa attenzione e sensibilità intellettuale taluni sviluppi che, attraverso Medioevo e Rinascimento, arrivano sino alla modernità e alle soglie della contemporaneità. E cioè sino a quel fatidico 1789<sup>1</sup>, dopo il quale la malinconia, dopo millenni di ricchissima storia culturale, e passando attraverso la troppo breve reinterpretazione romantica, verrà consegnata definitivamente alla psichiatria, da un lato, e alla psicoanalisi dall’altro, quale semplice malattia mentale.

Eppure, tutte le culture antiche e medievali dell’Eurasia avevano considerato l’uomo come contraddistinto da una triplice modalità di esistenza: corporea, psichica e spirituale. La stessa triplicità che contraddistingueva anche il Cosmo<sup>2</sup>. Una distinzione di livelli che rimane dunque fondamentale anche per il ricercatore, se si vuole comprendere appieno la complessa e raffinata articolazione dell’approccio antico e medievale al problema della malinconia, sia in generale che nei suoi casi specifici. La malinconia, così intesa, non è fra l’altro più solo una disposizione fisiologica che produce degli effetti a livello psicologico, o inversamente, una disposizione psicologica che stimola degli effetti a livello fisiologico. Ma può essere anche, molto più raramente, l’occasione di una dolorosa e profonda trasformazione spirituale. Una trasformazione che è fra l’altro

---

<sup>1</sup> Emblematica, da questo punto di vista, ci sembra la bella “Testa di genio funebre” eseguita da Antonio Canova proprio nel 1789, e che Ilaria Piperno ha qui inserito fra le immagini che illustrano il suo interessante contributo.

<sup>2</sup> Cfr. Cyrill von Korvin Krasinski, *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni*, Rusconi, Milano, 1973.

esemplificata anche *in divinis*, come documentano talune rare iconografie religiose, sia orientali che occidentali. Ma di questo diremo in conclusione.

### 1. Tristitia saeculi. *La malinconia come malattia del corpo e dell'anima*

È davvero impressionante constatare come già nell'antica Mesopotamia sia esistita una "Babylonian psychiatry", così la definisce Kinnier Wilson, che studiava le misteriose affezioni dell'anima umana. Come documenta Maria Erica Couto-Ferreira, appoggiandosi su testi cuneiformi a partire dall'età sumerica, il termine sumero *zarah* e l'accadico *nissatu* esprimevano in particolare l'idea di depressione e di tristezza. Secondo gli Assiri, erano comunque gli dèi ad abbandonare improvvisamente l'essere umano che, privato così della loro protezione, poteva venire colpito da ogni male e sfortuna possibile, compreso l'insorgere della depressione. Era dunque una sorta di svuotamento spirituale che predisponneva a questa grave affezione dell'anima, anche nella forma dell'invasamento, persino quello licanthropico. Già Wilhelm Roscher aveva ipotizzato l'esistenza di un antichissimo legame fra le patologie melancoliche estreme, come appunto la licanthropia, e il mondo oscuro dei morti, dei loro residui psichici.



Fig. 1

E proprio in merito al rapporto fra malinconia e licanthropia, Carlo Donà è riuscito a raccogliere un dossier davvero completo e approfondito, che fra l'altro ci rinvia ancora alla religione sumera, attraverso l'inquietante figura della dea Inanna-Ishtar, capace di trasformare in lupo o in altri animali i suoi amanti,

dopo averne goduto. In ambito greco troviamo Lyssa, la dea della rabbia e della follia, il cui nome è palesemente connesso con quello del lupo, e che viene addirittura raffigurata con una testa di cane o di lupo che le fuoriesce dalla sommità del capo, come una sorta di cimiero<sup>3</sup>. Viene a questo punto spontaneo chiedersi se la presenza del cane accovacciato nella famosa stampa *Melancholia II* di Albrecht Dürer (fig. 1), fra i suoi vari significati non possa simbolicamente alludere anche all'arcaico rapporto stabilito fra rabbia canina e malinconia-follia. Come ci ricorda Dorota Hartman, questo tema è presente anche nell'Antico Testamento, con la metamorfosi ferina di Nabucodonosor, descritta nel quarto capitolo del *Libro di Daniele*. Ma nel suo interessante contributo, la Hartman si sofferma soprattutto sul rapporto stabilito tradizionalmente, fin nel Giudaismo postbiblico, fra malinconia, depressione e demonologia. L'esempio addotto è quello del male di Saul, punito da Dio per la sua disobbedienza: "Quindi lo spirito del Signore si allontanò da Saul, e lo terrorizzò con uno spirito cattivo (proveniente) dal Signore." (1 Sam 16: 14). È interessante ricordare come secondo Tommaso d'Aquino i melancolici, in caso di fallimento delle terapie mediche consigliate, avevano di fronte a sé come unica soluzione il suicidio, salvo ricorrere ai benefici della preghiera o appunto, in casi estremi, all'esorcismo.

Con l'avvento del Cristianesimo, la trattatistica relativa alla malinconia giunge già ad una sorta di parziale scissione dell'aspetto psicofisico da quello più propriamente spirituale: se da un lato il male oscuro diviene l'oggetto di una sempre più ricca trattazione medica, arricchita dall'apporto specifico in questo campo che arriva sia dalla cultura ebraica che da quella islamica, dall'altro esso sarà investito da una valutazione di tipo prevalentemente morale, inerente sia la vita religiosa del comune credente che, ancor più, quella del monaco. Nel primo caso, documentato anche dalla *Practica*, un prontuario ebraico di medicina dell'XI secolo che viene qui esaminato da Giancarlo Lacerenza, la malinconia diviene sempre più la malattia causata dall'eccesso di bile nera che, salendo fino al cervello, può far degenerare sia la mente che il corpo, conducendo nei casi estremi fino alla pazzia. Nel secondo caso, fin dalla letteratura patristica, la malinconia si presenta prevalentemente con il volto della tristezza e della accidia, come ci illustra il contributo di Celestino Corsato. È in particolare la vita monastica a poter ingenerare sentimenti malinconici, per il disagio delle celle umide e fredde, per il digiuno e soprattutto a causa della solitudine, come scrive esplicitamente San Girolamo nel suo epistolario. Ma non tutti i monaci sono uguali, e per qualcuno, certamente pochi, la malinconia è stata invece un'occasione di sviluppo spirituale.

---

<sup>3</sup> Secondo il mito, è Lyssa ad aizzare i cani di Diana contro Atteone, facendolo sbranare.

## 2. Tristitia secundum Deum. *La malinconia come opportunità spirituale*

È singolare constatare quanto raramente la malinconia venga ormai considerata per il suo, almeno potenziale, aspetto positivo, oltreché per quello negativo, tranne forse per quanto riguarda la ‘genialità artistica’, soprattutto rinascimentale<sup>4</sup>. E questo neanche quando il tema viene specificamente affrontato in un ambito propriamente religioso. Eppure, come sottolinea acutamente Carla Corradi Musi nel suo contributo dedicato alla malinconia nel *Kalevala*, “La temporanea chiusura al mondo per rifugiarsi nella propria tristezza, in genere, comporta un rafforzamento della personalità di chi soffre [...] Ma questo sentimento “di confine”, se supera i propri limiti, sfocia in una sorta di dissociazione della coscienza che può essere foriera di nuova vita o di morte”.

È questa, precisamente, la situazione spirituale di un grande personaggio della letteratura medievale, il Tristano malinconico quale è descritto da Gottfried von Strassburg nel suo romanzo, e di cui qui si occupa Danielle Buschinger. Il nome stesso, Tristano, denota, quasi come un destino, la propensione al prevalere dell’umore melancolico. E il suo sarà un destino tragico, nel quale finirà coinvolta anche l’amante clandestina, Isotta. Come scrive giustamente la Buschinger, “Gottfried ha inventato questa aristocrazia dei «cuori nobili», capaci di coniugare gioia e tristezza nel loro amore. La morte è infatti il coronamento inevitabile e assoluto della loro vita. D’altronde, nel filone letterario della *Fin’amor*, il tema della malinconia viene non solo direttamente connesso all’idea della morte, ma è addirittura lo sprone positivo che sospinge due amanti in direzione di un’unione più mistica che carnale la quale, per essere perfetta, richiede necessariamente l’oltrepassamento definitivo della vita terrena. Non siamo poi tanto lontani dalle nozioni espresse nella poesia persiana medievale, ad esempio nel *Canzoniere* di Hâfez di Shiraz di cui si occupa Carlo Saccone: la *mâlikhuliyâ*, traslitterazione persiana del termine greco, e la *sawdâ’*, termine arabo derivante da una radice connessa con l’idea di “nerezza”. Quest’ultimo termine, che in persiano si pronuncia *sowdâ’*, corrisponde infatti a quello stato d’animo malinconico che subentra in assenza dell’oggetto del proprio desiderio e della propria passione, quindi soprattutto in assenza dell’amato.

In una chiave puramente mistica si sviluppò il tema della *melancolia* all’interno della scuola eckhartiana, sviluppatasi lungo il corso del Reno fra il XIII e il XIV secolo. In essa, si distinguevano tre fasi della manifestazione della malinconia: quella iniziale, caratterizzata da tristezza e malinconia disordinata, che

---

<sup>4</sup> Vedi Rudolf e Margot Wittkower, *Nati sotto Saturno. La figura dell’artista dall’antichità alla rivoluzione francese*, Einaudi, Torino, 1968.

precede la conversione dell'anima; la mediana, caratterizzata da un senso di oppressione; e infine il doloroso soggiogamento "che ha come fine l'estinzione di quanto separa dalla deiformità." È stato questo l'iter spirituale percorso dai principali continuatori di Meister Eckhart, quali Susone, Taulero e Rulmann Merswin, forse il più interessante di tutti. Come giustamente ipotizza Stefano Salzani nel suo contributo, importante per questa scuola è stato anche il contributo semantico fornito da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. In particolare va ricordato che Alberto Magno "riconosce un *typus melancholicus* straordinario, caratterizzato dal genio". Del resto, come ricorda ancora Salzani, già Costantino Africano aveva distinto due categorie di melancolici, ovvero il lettore di filosofia e i religiosi, considerando decisamente migliori questi ultimi, perché spinti dal desiderio di fare esperienza del sommo bene.

### 3. Tristitia Dei. *La malinconia divina del Buddha e di Cristo*

Esiste in Asia una rara iconografia sia del Buddha che dei *Bodhisattva* ritratti con la testa reclinata ed appoggiata ad una mano (fig. 2). Immagini di questo tipo sono state prodotte in una vasta area, che dall'India arriva fino in Cina e Giappone, ma si sono affermate particolarmente in Corea tra il sesto ed il settimo secolo. È il cosiddetto 'Pensive Buddha'<sup>5</sup> e 'Pensive *Bodhisattva*'<sup>6</sup>, sul quale ancora troppo poco è stato scritto, e certamente nulla di veramente conclusivo. La principale difficoltà ermeneutica scaturisce dal fatto che non esiste nessun riscontro testuale a questa particolare postura, anche se i primi esempi figurativi sono comunque molto antichi. Una statua in questa posa, proveniente da Mathura in India e assegnabile al II o III secolo d.C., costituisce il più antico esempio. In ogni caso, si tratta di un'iconografia che con ogni evidenza rientra in pieno in quella categoria di immagini che Aby Warburg, padre dell'iconologia, definisce *Pathosformeln*, e in particolare si tratta di un perfetto esempio orientale della *Pathosformel* del tipo melancolico quale è stata descritta da Panofsky e Saxl, nel loro classico studio del 1923, ampliato nella successiva edizione con il contributo anche di Klibansky<sup>7</sup>. Negli esempi appartenenti all'arte del Gandhara studiati dalla Quagliotti, gli episodi in cui il Buddha appare così ri-

---

<sup>5</sup> Vedi Anna Maria Quagliotti, "Mahākārunika", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, Napoli, 49, 4, 1989, p. 337-370.

<sup>6</sup> Vedi J. Lee, "The Origin and Development of the Pensive Bodhisattva Images of Asia" in *Artibus Asiae* n. 53 (3/4), 1993, pp. 311-353.

<sup>7</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Einaudi, Torino, 1983.

tratto sono quelli della ‘Prima meditazione di Siddharta’, della ‘Grande rinuncia’, e della ‘Grande partenza’. Afferiscono cioè tutti al Principe Siddharta non ancora divenuto il Buddha, l’Illuminato, che medita malinconico su malattia, vecchiaia e morte.



Fig. 2. Statua di *Bodhisattva* malinconico in schisto grigio, proveniente dal Pakistan. Arte kushana, III sec. d.C. Art Gallery of the New South Wales, Sydney, Australia.

Singolare *pendant* cristiana di quest’immagine buddhista, è quella del cosiddetto “Cristo in vincoli” o “Cristo in carcere”, anch’essa piuttosto rara e pochissimo nota. Queste immagini del Cristo con la testa reclinata ed appoggiata sull’una o sull’altra mano, apparvero per la prima volta nella scultura lignea tedesca tra la fine del XV e l’inizio del XVI secolo. L’immagine più bella, è certamente il dipinto attribuito dalla critica ad Albrecht Dürer, raffigurante “Cristo nel sepolcro” che, risorto, medita in posa malinconica sulla propria vicenda terrena, ma con una serenità del volto e dello sguardo che sembra già rivolto all’eternità del Cielo (fig. 3). Nei secoli successivi tali immagini si diffondono nei paesi dell’Europa orientale, fino a raggiungere l’area cristiano ortodossa. È soprattutto nel XVIII secolo, che in diverse regioni dell’Impero russo si diffondo-



no numerose sculture di questo “Cristo malinconico”, come ci sembra preferibile definirlo.<sup>8</sup>



Fig. 3. “Cristo nel sepolcro”, attribuito ad Albrecht Dürer. Karlsruhe, Staatliche Kunsthalle.

Dettaglio iconologico curioso, ma assai significativo, queste singolari raffigurazioni russe del Cristo hanno un numero differenziato di costole a destra e a sinistra, esattamente come avviene nell’iconografia bizantina di Adamo risalente al X-XI secolo, per ricordare l’origine di Eva<sup>9</sup>. Il corpo del “Cristo malinconico” è reso così simbolicamente identico a quello triste e mortale del capostipite dell’umanità.

---

<sup>8</sup> Vedi Anna V. Ryndina, “La scultura lignea nel tempio russo. Significati sacrali ed evoluzione stilistica”, in *Scultura lignea dalle terre russe. Dall’Antichità al XIX secolo*, a cura di C. Pirovano con A. V. Ryndina e G. V. Sidorenko, Electa, Milano 2006, pp. 38-40, fig. 14; 163-165, tavv. 49-51.

<sup>9</sup> *Ibid.*, ma in particolare p. 59, fig. 13.



## *Il Kalevala e la melanconia*

di Carla Corradi Musi

Il senso di melanconia che emerge dai runi dell'epopea nazionale finnica affonda le sue radici nella visione mitica e magica del mondo su cui si basa l'antica tradizione sciamanica finnico-careliana. La melanconia dei personaggi del *Kalevala*<sup>1</sup> scaturisce dalla loro aspirazione a varcare i confini dell'arcano, a conoscere il non conoscibile, a sentire il sovrasensibile, ben simboleggiata dalla ricerca del misterioso Sampo, intorno a cui ruotano le vicende del poema. Lo stato melanconico dell'anima, che nasce dalla triste consapevolezza dei propri limiti, diventa per l'uomo il motore delle sue scelte. Egli spesso si rifugia nella natura, che è capace di rinnovarsi in eterno, e in questa ritrova spesso la forza interiore per dare un senso alla propria precarietà e al "viaggio" della propria vita.

Pure la nostalgia delle origini e dell'armonia primordiale accompagna l'itinerario iniziatico dell'esistenza dei vari protagonisti che presuppone una serie ininterrotta di metamorfosi. Questi momenti di "passaggio" sono inevitabilmente velati di melanconia in quanto essi rappresentano un distacco, necessario a ogni rigenerazione.

La temporanea chiusura al mondo per rifugiarsi nella propria tristezza, in genere, comporta un rafforzamento della personalità di chi soffre: i difficili momenti di "transizione" diventano occasioni di crescita. Ma questo sentimento "di confine", se supera i propri limiti, sfocia in una sorta di dissociazione della coscienza che può essere foriera di nuova vita o di morte, intesa come premessa di una futura *renovatio*.

Nelle concezioni sciamaniche l'esistenza è priva di soluzioni di continuità: la morte non rappresenta una fine definitiva, ma una momentanea, naturale tappa, che precede la reincarnazione dello spirito immortale o "doppio". La morte e la rinascita in nuove forme sono esse stesse metamorfosi a cui l'essere umano è

---

<sup>1</sup> La prima edizione del *Kalevala* di Elias Lönnrot, uscita nel 1835 in sole 500 copie, è detta "Antico *Kalevala*" (*Vanha Kalevala*); a questa fece seguito nel 1849, la seconda, chiamata "Nuovo *Kalevala*" (*Uusi Kalevala*), uscita a Helsinki presso la Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, più ampia, ripubblicata più volte, soprattutto nel Novecento, e tradotta in moltissime lingue. Nel presente lavoro facciamo riferimento a questa seconda versione.

soggetto, allo stesso modo delle altre creature della terra<sup>2</sup>. Nell'immaginario popolare di stampo sciamanico le anime dei morti prendono le fattezze d'uccelli o di pesci per raggiungere l'aldilà, in volo lungo la Via Lattea o a nuoto, lungo il "fiume del mondo"<sup>3</sup>.

Una struggente melanconia colpisce Aino, promessa come moglie al vecchio cantore Väinämöinen dal fratello di lei Joukahainen. La fanciulla rifiuta queste nozze e cade in uno stato di profonda tristezza.

Il matrimonio indesiderato è fonte ricorrente di melanconia, tra l'altro, anche nelle fiabe. Ricordiamo, in particolare, il pianto di Mignolina che, come si legge nell'omonima fiaba di Andersen, dopo aver rischiato di sposare un rospo, riesce solo all'ultimo momento a evitare il matrimonio con un noioso talpone che non le piace per niente. Disperata di dover rinunciare per sempre al sole, è salvata da una rondinella e, infine, trova la felicità sposando il re dei fiori (Andersen 2009, 27-35).

Tornando ad Aino, ella stessa si lamenta con queste parole:

"Mitenpä poloisten mieli,  
kuten allien ajatus?  
Niinpä on poloisten mieli,  
niinpä allien ajatus,  
kuin on hanki harjun alla,  
vesi kaivossa syvässä.

"Qual'è l'animo dei mesti,  
è come il pensiero della folaga?  
Così è l'animo dei mesti,  
così è il pensiero della folaga,  
come la neve presso il giogo montuoso,  
l'acqua nel pozzo profondo.

Usein nyt minun utuisen,  
use'in, utuisen lapsen,  
mieli kulkevi kulossa,  
vesakoissa viehkuroivi,  
nurmessa nuhaelevi,  
pensahassa piehtarovi;  
mieli ei tervoa parempi,  
syän ei syttä valkeampi."

Assai spesso ora di me triste,  
spesso, di me fanciulla, il pensiero  
va per i campi inariditi,  
si aggira tra i cespugli,  
va indugiando nel prato  
vaga in mezzo agli arbusti;  
pensiero non migliore della pece,  
cuore non più bianco del carbone."

(IV, vv. 203-216)

Dopo giorni di dolore e d'inconsolabile pianto, Aino, rifiutando la propria sventura, passa dalla tristezza allo sfinimento, dalla prostrazione al vaneggiamento, e, alla fine, precipita nel mare e annega (IV, vv. 21-372).

---

<sup>2</sup> In quest'ottica anche il suicidio non è una scelta di morte assoluta, ma di cambiamento di stato, in vista di una rinascita in condizioni migliori.

<sup>3</sup> Sulle metamorfosi dei defunti in uccello o in pesce cfr. Corradi Musi 2008, 33-35.

Ci ritorna in mente, per l'affinità dell'evolversi del tormento interiore, l'acuta melanconia che, secondo la fiaba pisana *La figlia del Sole*, prova il figlio del Re, poiché deve sposare donne scelte dai genitori e non la fanciulla di cui è innamorato. Il giovane si ammala, smette di ridere, si astiene dal mangiare e guarisce solo quando ottiene il permesso di sposare l'amata (Calvino 1991, 363-367).

Per quanto concerne Aino, nell'acqua il suo spirito diventa parte della natura e si trasforma in un eccezionale salmone, in grado di parlare con Väinämöinen (V, vv. 53-143)<sup>4</sup>. Ne discende che è possibile ai morti comunicare con i viventi: il confine tra la morte e la vita è superabile, e non definitivo. Dalle parole del pesce s'intuisce che l'infelice Aino, affrontando il suo percorso iniziatico, preferisce essere sposa del mare piuttosto che di un vecchio che non ha scelto.

Un'originale visualizzazione dello stato d'animo della fanciulla, sincera nei sentimenti anche da defunta, è offerta dal celebre pittore Akseli Gallén-Kallela. Al centro del suo famoso trittico (risalente al 1889-1891), in cui raffigurò la drammatica storia di Aino, egli dipinse lo spirito diafano della ragazza mentre si fa riconoscere da Väinämöinen, dopo che il pesce in cui ella si è trasformata è sfuggito dalle mani del cantore ed è caduto di nuovo in acqua (V, vv. 59-133) (fig. 1). La gamma dei colori freddi dà rilievo alla melanconia di Aino e alla pu-



Fig. 1

---

<sup>4</sup> Questa metamorfosi, che non compare nell'“Antico *Kalevala*”, si riallaccia all'arcaica tradizione finnica della pesca della Vergine di Vellamo (Pentikäinen 1999, 43-44).

rezza del suo corpo nudo, straordinariamente legato alla natura circostante. Aino sembra uno spirito acquatico, una sirena misteriosa e sfuggente che si è momentaneamente tolta la coda, per farsi meglio identificare dal vecchio saggio. Ormai la fanciulla abita il triste mondo del “sotto”, in attesa di un rinnovato ritorno sulla terra.

Nel corso della narrazione della vicenda di Aino la melanconia dell’attesa che accomuna i defunti trova un’eloquente espressione simbolica nelle figure di tre cuculi che stanno cantando con le loro gole d’oro: ciascuno di essi è appollaiato su una betulla posta su una rupe, da cui scende una cascata creata da un ruscello formato dalle lacrime della madre di Aino che piange la figlia annegata (IV, vv. 435-488).

Il primo cuculo canta per tre mesi: “Amore, amore” per Aino senza amore, morta nel mare. Il secondo cuculo canta per sei mesi: “Corteggiatore, corteggiatore” per lo sventurato, melanconico Väinämöinen. Il terzo canta per sempre: “Gioia, gioia” per la madre che piange senza fine (IV, vv. 489-504).

Il loro commovente canto interpreta il sentimento di melanconia provato dai singoli personaggi. Nell’ascoltare, la madre di Aino afferma:

“Kun käki kukahtelevi,  
niin syän sykähtelevi,  
itku silmähän tulevi,  
ve’et poskille valuvi,  
hereämmät herne-aarta,  
paksummat pavun jyveä:  
kyynärän ikä kuluvi,  
vaaksan varsi vanhenevi,  
koko ruumis runnahtavi  
kuultua kevätäkösen.”

“Quando il cuculo canta,  
il cuore batte con trepidazione,  
esce dagli occhi il pianto,  
le lacrime scivolano sulle gote,  
si rotolano come piselli,  
sono più grandi di fave:  
passa del tempo, un’auna,  
lo stelo invecchia di una spanna,  
tutto il corpo si raggrinza  
quando canta il cuculo di primavera.”

(IV, vv. 509-518)

Il canto dei cuculi si vela di una melanconia cosmica se pensiamo che essi rappresentano le anime dei defunti che aspettano sull’“albero del mondo” il momento della reincarnazione. Il riferimento all’oro delle loro gole accentua l’appartenenza dei cuculi alla dimensione iniziatica dell’aldilà<sup>5</sup>.

L’importanza emblematica di questi cuculi è stata appieno compresa dagli artisti della Scuola di Pavel Filonov che illustrarono l’edizione del *Kalevala* in russo del 1933 (Moskva-Leningrad, Academia)<sup>6</sup>. Essi raffigurarono Aino morta

<sup>5</sup> Sull’oro, simbolo al tempo stesso dell’aldilà e della luminosità solare, cfr. Propp 1977, 308-310. Il sole che ogni giorno muore per rinascere è simbolo iniziatico per eccellenza.

<sup>6</sup> Sulle illustrazioni di quest’edizione cfr. Mislér e Bowlt 1983, 42, 130-131, n. 41.

in balia delle onde, con il volto rivolto al cielo, e la madre accasciata in pianto, separate dalle tre citate rupi oltremondane sulle quali gli uccelli, “cantori” per eccellenza<sup>7</sup>, sono posti in particolare evidenza (fig. 2).



Fig. 2

Uno dei motivi centrali della triste vicenda di Aino è quello delle lacrime versate dalla fanciulla e dalla madre, simbolo sciamanico della rigenerazione che si ottiene mediante la sofferenza, espressione di una fatale, iniziatica melanconia.

Väinämöinen soffre molto per il rifiuto di Aino, ma si fa forza e, invece di chiudersi in se stesso, chiede consigli alla madre morta (V, vv. 164-219). Egli possiede l’invidiabile forza della saggezza: riesce a trovare una soluzione al dolore e a vincere la melanconia, evitando la trappola del delirio d’amore, che coglie tanti personaggi della tradizione, anche letteraria. Tra essi, Amleto dell’omonima tragedia di Shakespeare che, respinto da Ofelia, cade nella tristezza, e

---

<sup>7</sup> Sulla voce nel mondo animale cfr. Cadonici 1987, 119-123.

successivamente nel digiuno, nella veglia, nella pazzia (come rileva Polonio nella scena II dell'atto II).

Pure la mitica madre di Lemminkäinen va fuori di sé, invasa dalla melanconia, quando non si dà pace per la morte del figlio.

Dopo aver capito che Lemminkäinen è morto dal fatto che il pettine di questi gocciola sangue, angosciata, la donna parte per Pohjola (la terra nordica dei morti), dove il giovane si è recato per chiedere in sposa la figlia di Louhi, la signora del paese. Quest'ultima la informa delle prove iniziatiche a cui ha sottoposto Lemminkäinen, affermando che di lui non sa più nulla (XV, vv. 1-114). La madre fra i lamenti comincia a cercarlo ovunque senza mai fermarsi. Come si legge nei versi:

Juoksi suuret suot sutena,  
kulki korvet kontiona,  
ve'et saukkona samosi,  
maat käveli mauriaisna,  
neuliaisna niemen reunat,  
jäniksenä järven rannat.  
Kivet syrjähän sytäsi,  
kannot käänti kallellehen,  
risut siirti tien sivuhun,  
haot potki portahiksi.

Per grandi paludi va come lupa,  
passa per foreste solitarie come orsa,  
le acque solca come lontra,  
cammina sulle terre come formica,  
attraversa i lidi delle penisole come vespa,  
le rive dei laghi come lepore.  
Spinse i sassi in disparte,  
girò i ceppi di traverso,  
mise i rami secchi sui bordi della strada,  
dalla legna presa a pedate fece gradini.

(XV, vv. 117-126)

La melanconia risveglia nella madre di Lemminkäinen una forza prodigiosa, che le consente di non soccombere al dolore. Rimpiangendo il figlio perduto, la donna interroga gli alberi, i sentieri, la luna e il sole. Da quest'ultimo apprende che il figlio è morto nella cascata di Tuoni. Allora, singhiozzando, si reca presso il fabbro Ilmarinen e gli chiede di fare per lei un rastrello; con questo, raggiunto il fiume di Tuonela, lacrimando, ella recupera il corpo smembrato di Lemminkäinen, lo ricompone sulla sponda, infine lo resuscita con le sue formule magiche e con un balsamo divino portatole da un'ape (XV, vv. 127-556). In quest'esempio d'iniziazione nell'acqua la madre funge da maestra-sciamana, che guida il candidato sciamano nel suo percorso di rinascita. L'episodio rappresenta l'apoteosi della creatività scaturita dalla melanconia e dalla sofferenza iniziatica e, al tempo stesso, di quella simbiosi tra madre e figlio che si rivela capace di vincere anche la più mortale delle depressioni. Per recuperare il figlio, la madre di Lemminkäinen non esita a recarsi nell'aldilà.

Ci ritorna alla memoria, per l'analogia del "viaggio", la discesa agli inferi di Baudelaire, necessaria per portare agli uomini la poesia<sup>8</sup>. Il tormento come prez-

---

<sup>8</sup> Vedi la poesia *Au lecteur* nella raccolta *Les fleurs du mal* (Baudelaire 1986, 28-30).



zo da pagare per il raggiungimento di un fine prezioso trova riscontro anche nel mito: un esempio indicativo è quello di Prometeo, condannato a soffrire per aver donato il fuoco agli uomini.

Nel *Kalevala* è ben rappresentata la melanconia della sposa che deve abbandonare la propria famiglia per trasferirsi nella casa del marito. È questo un motivo ricorrente nella letteratura popolare ugrofinnica, che riflette un comune rituale delle tradizioni di nozze. La figlia della signora di Pohjola, concessa in matrimonio a Ilmarinen, viene preparata dai suoi alla partenza: le ricordano i bei giorni trascorsi nella dimora paterna, da cui si dovrà allontanare per vivere in una famiglia forestiera, agli ordini della suocera, che apprezzerà le proprie figlie più di lei; la inducono a piangere e, alla fine, la consolano (XXII). Giunto ormai il momento di salire sulla slitta del marito, la giovane sospira, singhiozza e pronuncia queste parole:

“Lässäp’ on nyt muien lähtö,  
liki saanut muien liitto,  
minun lähtöni lähemmä,  
minun liittoni likemmä,  
vaikk’ on läyli lähteäki,  
erota tukala tunti  
tästä kuulusta kylästä,  
kaunihista kartanosta,  
jossa kasvoin kaunihisti,  
ylenin ylen ehosti  
kaiken kasvantoikäni,  
lapsipuolen polveani.

Enkä tuota ennen luullut  
enkä uskonut ikänä,  
en mä luullut luopuvani,  
uskonut eroavani  
tämän linnan liepeheltä,  
tämän harjun hartiolta.  
Jo nyt luulen, jotta luovun,  
jopa uskon ja eroan:  
ero- on tuopit tyhjettynä,  
ero- juotuna oluet,  
kohta korjat käännettynä  
päin ulos, perin tupahan,  
lappe’in ison latohon,  
kalten karjahuonehesen.”

“È vicina la partenza,  
s’ appressa il matrimonio degli altri,  
per me più vicina la partenza,  
per me il matrimonio più s’ appressa,  
anche se è difficile andarmene,  
e distaccarmi, un momento di sofferenza,  
da questo villaggio ben noto,  
da questa mia dolce casa,  
dove crebbi bella fanciullina,  
crebbi abbastanza bene  
tutto il tempo giovanile  
e il periodo dell’infanzia.

Non ho prima mai pensato  
e non ho mai creduto,  
non pensavo che mi sarei distaccata,  
non credevo che mi sarei allontanata  
dai confini di questo bastione,  
dai pendii di questa collina.  
Già penso che partirò,  
ormai lo credo e mi distacco:  
i boccali della separazione sono vuotati,  
bevuta la birra del congedo,  
già è la slitta rivoltata  
il timone verso l’esterno, il dietro verso la casa,  
un lato verso il fienile del padre,  
l’altro verso la stalla.”

(XXIV, vv. 301-326)

La sposa, con gli occhi pieni di lacrime, ringrazia la madre, il padre, gli altri parenti e rivolge il suo pensiero ai dolci luoghi che si appresta a lasciare, di cui altri potranno godere. Si sente triste come chi parte in una notte d'autunno o sul ghiaccio in primavera senza che resti traccia né di slitta né di piede. Pensa al fatto che se mai un giorno ritornerà a casa, la riconosceranno solo il cappio della palizzata, che lei stessa da fanciulla ha annodato, e il palo in fondo al campo che lei stessa ha piantato. Forse nel cortile dietro il letamaio o sui campi ancora nevosi anche la vecchia mucca, il decrepito cavallo e l'attempato cane, che da bambina cibava, da ragazza governava, capiranno che lei è figlia di quella casa. Pronuncia, quindi, il suo addio alla cara cameretta, al porticato, ai sorbi del cortiletto, alle selve piene di bacche, ai viottoli con i fiori, alle lande ricoperte d'eriche, ai laghi con tante isolette, ai golfi pieni di pesci, ai colli alberati e alle valli ricoperte di betulle (XXIV, vv. 333-462).

Anche la melanconia della sposa è legata al viaggio iniziatico dell'esistenza e al "passaggio" di stato che il matrimonio rappresenta: è una melanconia inseparabile dal sentimento di dolcezza provato per le persone di famiglia e per i luoghi dell'infanzia, idealizzati nella loro bellezza, nel momento del distacco.

La melanconia segna tutta la vita di Kullervo, lo sventurato eroe dal drammatico destino, che, afflitto per lo sterminio della sua famiglia e dilaniato dai sensi di colpa per l'involontario incesto con la sorella, pone fine alla propria esasperazione con il suicidio (XXI-XXXVI). Lottando in prove assai dolorose, egli riesce più volte a vincere la tristezza procurata dalle sue disgrazie: venduto come servo a Ilmarinen dal terribile Untamo, suo zio, non esita a vendicarsi contro la maligna moglie del suo padrone, e, più tardi, muove guerra contro lo stesso Untamo, acerrimo nemico di suo padre Kalervo (XXXIII, vv. 99-296; XXXVI, vv. 1-250). Nel frattempo, nonostante la sua indole impetuosa e il suo animo temprato dalle sofferenze, in fuga dalla casa d'Ilmarinen, prima di venire a sapere dalla vecchia del bosco che i suoi genitori, suo fratello e sua sorella vivono ancora, cade in uno stato di forte melanconia per le umiliazioni e i soprusi subiti. Come si narra nel poema:

Itse Kullervo käveli,  
astui eelle jonnekunne,  
päivän korpia kovia,  
hiien hirsikankahia.  
Illan tullen, yön pimeten  
päätyi maahan mättähälle.

Siinä istuvi isotoin,  
armotoin ajattelevi:  
"Mikä lie minunki luonut,

Lo stesso Kullervo camminava,  
faceva passi qua e là,  
tutto il giorno per i boschi selvaggi,  
per le selve tenebrose di Hiisi.  
Alla sera, a notte oscura  
per terra infine fa sosta.

Là siede, il ragazzo senza padre,  
disgraziato, pensa:  
"Chi mai mi procreò,

kuka kurjaisen kuvannut  
kuuksi päiväksi kululle,  
iäkseen ilman alle?

chi me misero generò  
per errare con la luna e il sole,  
tutta la mia vita sotto il cielo?

Kotihinsa muut menevät,  
majoillensa matkoavat:  
mull' on korvessa kotini,  
kankahalla kartanoni,  
tulessa tulisijani,  
satehessa saunan löyly.”

Gli altri ora vanno a casa,  
camminano verso le loro dimore:  
la mia casa è nella foresta,  
il mio maniero è nelle selve,  
nel vento è il mio focolare,  
sotto la pioggia è la mia sauna.”

(XXXIV, vv. 37-54)

Credendosi orfano, Kullervo si lamenta del suo triste destino di fanciullo privato dei genitori, lasciato con scarpe di ghiaccio, calze di neve su vie ghiacciate, su un ponte vacillante con il rischio di cadere nel pantano (XXXIV, vv. 55-86).

Ma quando, vinto Untamo, torna in patria e trova la propria casa deserta è invaso in maniera irreparabile da una melanconia che gli toglie la forza di reagire. Piange per un giorno intero e un altro ancora; poi, su consiglio della madre morta, egli va a cacciare nel bosco in cerca di cibo, accompagnato dal suo vecchio cane nero Musti, l'unica creatura vivente rimasta in quella contrada. Camminando, giunge nel mezzo di un boschetto, proprio nella radura in cui ha sedotto la sorella: là, dove anche il prato lacrima e i fiori sono inariditi, ormai Kullervo si chiude in se stesso; egli non riesce più a entrare in sintonia nemmeno con la natura circostante, ma solo con la spada con cui tronca i suoi infelici giorni (XXXVI, vv. 303-346). Rimane la voce del silenzio che nessuna arma può eliminare e che sembra riscattare il suo spirito dall'oppressione del corpo, avvicinandolo alla divinità<sup>9</sup>. Questo estremo bisogno di Kullervo di rinnegare ogni cosa terrena ci riporta, tra l'altro, alla memoria il desiderio d'annientamento, perfino dei suoi scritti, espresso da Stig Dagerman nel suo testamento spirituale (Dagerman 2007, 37).

Anche la sorella di Kullervo, già triste per essersi smarrita nel bosco cercando le bacche, trova la morte gettandosi nel fiume, quando scopre di essere stata sedotta dal proprio fratello (XXXV, vv. 11-266). La melanconia provata nella solitudine del bosco, il suo pianto diretto per aver perduto la strada di casa, sono da lei rievocati prima di morire, quasi come un'anticipazione del triste finale della sua vita. La ragazza così confessa:

“Itkin päivän jotta toisen;

“Piansi un giorno e un altro;

---

<sup>9</sup> Su quest'aspetto del silenzio nell'immaginario cfr. Cadonici 2000, 183.

päivänpä kolmantena  
nousin suurelle mäelle,  
korkealle kukkulalle.  
Tuossa huusin, hoilaelin.  
Salot vastahan saneli,  
kankahat kajahtelivat:  
'Elä huua, hullu tyttö,  
elä, mieletöin, melua!  
Ei se kuulu kumminkana,  
ei kuulu kotihin huuto.'

nel terzo giorno  
salii su un grande poggio,  
un alto colle.  
Là gridai, là urlai.  
I monti selvosi le fecero eco,  
le selve rimbombarono:  
'Non gridare, sciocca ragazzina,  
non schiamazzare, dissennata!  
Non è udito il tuo clamore,  
l'urlo non arriva alla tua casa.'

Päivän päästä kolmen, neljän,  
viien, kuuen viimeistäki  
kohennihin kuolemahan,  
heitihin katoamahan.  
Enkä kuollut kuitenkana,  
en mä kalkinen kaonnut!"

Dopo tre o quattro,  
cinque o sei giorni  
già mi preparai alla morte,  
mi lasciai scomparire.  
Né tuttavia sono morta,  
non sono scomparsa, miserella!"

(XXXV, vv. 230-246)

La melanconia della ragazza sperduta nel bosco diventa un vagheggiamento di morte. Ella stessa aggiunge che sarebbe stato meglio per lei morire in solitudine piuttosto che in seguito al terribile incesto. Come il fratello Kullervo, la fanciulla appare predestinata alla sventura. A entrambi non resta altra soluzione al dolore del rimorso che il suicidio.

Nel *Kalevala* alla melanconia dei personaggi si associa quella del ritmo cadenzato dei versi intonati dai *laulajat* (cantori) e quella del suono del *kantele*, lo strumento musicale della tradizione, che li accompagna.

Suonato dal saggio Väinämöinen, l'Orfeo dei Finni, il *kantele* commuove tutti gli esseri del creato, che accorrono ad ascoltare la soave melodia: tra loro ci sono scoiattoli, orsi, aquile, cigni, foche, salmoni, ragazzi e ragazze, spiriti soprannaturali, come Luonnatar, dea dell'aria e del mondo, accompagnata dalle vergini del cielo (XLI, vv. 1-169). Ahto, re delle acque, udendo quel suono, pronuncia queste parole:

"En ole mointa ennen kuullut  
sinä ilmoisna ikänä,  
soitantoa Väinämöisen,  
iloa ikirunojan!"

"Prima, non ne ho mai udito  
uno tale, in nessun tempo,  
come il suonar di Väinämöinen,  
diletto del cantore!"

(XLI, vv. 139-142)

Il vecchio Väinämöinen suona un giorno e un altro ancora e

Ei ollut sitä urosta

Non ci fu qualche uomo

eikä miestä urheata,  
ollut ei miestä eikä naista  
eikä kassan kantajata,  
kellen ei itkuksi käynyt,  
kenen syäntä ei sulannut.  
Itki nuoret, itki vanhat,  
itki miehet naimattomat,  
itki nainehet urohot,  
itki pojat puol'-ikäiset,  
sekä pojat jotta neiet,  
jotta pienet piikasetki,  
kun oli ääni kummanlainen,  
ukon soitanto suloinen.

né qualcuno così forte,  
né un uomo né una donna  
né una fanciulla chiomata,  
che non cominciasse a lacrimare,  
il cui cuor non si sciogliesse.  
Piangono i giovani e i vecchi,  
piangono gli uomini celibi,  
piangono gli uomini ammogliati,  
piangono anche i giovani,  
sia i ragazzi sia le ragazze  
e le serve piccoline,  
essendo il suono inaudito,  
dolce il suonare del vate.

(XLI, vv. 171-184)

Anche dagli occhi di Väinämöinen cadono grosse lacrime, che rotolano in mare, e là si trasformano in belle, rilucenti perle (XLI, vv. 185-266). La straordinaria efficacia del suono nasce dal fatto che il *kantele* interpreta alla perfezione la melanconia “nordica” dei Finni.

La melanconia della condizione umana si associa inevitabilmente nel poema a quella del perenne divenire della storia, della sua temporalità. Ci sovviene, a tal riguardo, l’addio di Väinämöinen che alla fine dell’epopea si ritira in esilio per aspettare tempi migliori. Il bambino che Marjatta, fecondata da una bacca, ha generato, è da un vecchio consacrato re della Carelia; il piccolo, che rappresenta Gesù, diventa il successore di Väinämöinen, il cantore della tradizione. Väinämöinen, adirato e confuso, si dirige lentamente verso la riva del mare e là, per l’ultima volta, innalza un canto di magia. Salito sulla poppa di una barca di rame, sul punto di allontanarsi, predice che, quando la gioia mancherà, si sentirà ancora il bisogno della sua presenza, di un nuovo Sampo e di un nuovo *kantele*. Infine, preso il largo, si spinge fino al punto in cui la terra e il cielo si toccano e là rimane, in attesa di una nuova epoca. Al suo popolo lascia in eredità il melodioso *kantele* e i canti che assicurano un’eterna gioia (L, vv. 1-350, 475-512), perché esprimono i tratti distintivi della cultura tradizionale dei Finni<sup>10</sup>.

In effetti, la trasmissione orale dei miti, da una parte, permette la loro sopravvivenza a ogni genere di censura, dall’altra, continua a fare sentire l’eco del “respiro” originario, di quel fecondo, mitico vento primordiale che i figli ricevono solo attraverso i genitori. Väinämöinen teme che la nuova epoca interrompa troppo bruscamente il naturale fluire, nel corso della storia, della cultura originaria in

---

<sup>10</sup> Nell’Ottocento, il *kantele* divenne lo strumento musicale nazionale e l’emblema della cultura della Finlandia (Lepistö 2007, 52), ben riflessa nel *Kalevala*.

continuo rinnovamento. In realtà, l'opera di cristianizzazione messa in atto in Finlandia ostacolò assai duramente l'evolversi della tradizione degli avi.

L'importanza attribuita da Väinämöinen al *kantele* si spiega, dunque, con lo stretto legame dell'antico strumento con i canti popolari<sup>11</sup>, che danno spazio non alla forza fisica o alle armi, ma ai più intimi sentimenti.

Celebri artisti, non solo pittori e scultori, ma anche compositori musicali, come il famoso Jean Sibelius, si sono ispirati alla tristezza dei personaggi kalevaliani. Negli anni recenti, specialmente la musica finlandese rock e folk si riallacciano alla melanconia kalevaliana come espressione dell'anima finlandese. D'altra parte, come ha affermato Ville Valo, il ritmo finlandese nasce dalla caduta delle lacrime in un bicchiere di birra (Lepistö 2007, 53).

### Riferimenti bibliografici

- Andersen, Hans Christian. 2009. *Fiabe*. Tr. di Alda Manghi e Marcella Rinaldi. Torino: Einaudi.
- Baudelaire, Charles. 1986. *Les fleurs du mal*. [Publ.] par Jean Delabroy, avec la collab. de Laure Allard et Vincent Colonna. Paris: Magnard.
- Cadonici, Paola. 1987. *Il linguaggio della voce: Aspetti storici, espressivi, psicologici, professionali, patologici e riabilitativi*. Firenze: Edizioni CRO.
- . 2000. *La voce. Dall'immaginario al reale. Tra arte, mito e fiaba*. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino.
- Calvino, Italo. 1991. *Fiabe italiane*. Vol. 2. Milano: Mondadori.
- Corradi Musi, Carla. 2008. *Sciamanesimo in Eurasia. Dal mito alla tradizione*. Roma: Aracne.
- Dagerman, Stig. 2007. *Il nostro bisogno di consolazione*. Tr. di Fulvio Ferrari. Milano: Iperborea (I ed. Stockholm 1955).
- Lepistö, Pertti. 2007. Appunti sui motivi kalevaliani nella musica e nella letteratura finlandesi di oggi. In *Simboli e miti della tradizione sciamanica*, a cura di Carla Corradi Musi, 52-57. Bologna: Carattere.
- Misler, Nicoletta; e John E. Bowlit, eds. 1983. *Pavel Filonov: A Hero and his Fate*. Austin, TX-USA: Silvergirl.
- Pentikäinen, Juha Y. 1999. *Kalevala Mythology*. Translated and edited by Ritva Poom. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press (I ed. Helsinki 1987).
- Propp, Vladimir Ja. 1977. *Le radici storiche dei racconti di magia*. Tr. di Salvatore Arcella. Roma: Newton Compton (I ed. Leningrad 1946).

---

<sup>11</sup> Il *kantele* sembra risalire agli albori della storia, anche se solo dal Seicento è citato nei documenti.

## *It is the same for a man and a woman: melancholy and lovesickness in ancient Mesopotamia*

di Erica Couto-Ferreira

### 1. Melancholy: Searching for a definition in Mesopotamia

The term “melancholy”, as the present volume is a good example of, has shown different nuances according to time, space, sphere of knowledge or cultural background. For the ancient Mesopotamian case, there have been few attempts of analysis of the suitability of the term. “Depression” more than “melancholy” has been preferred in a number of works, and the topic has been treated mainly in relation to literary motifs (Gruber 1980; Barré 2001; Kselman 2002; Maier 2009). Nonetheless, Marten Stol (1993, 27-32), in his study on epilepsy, has dedicated a few pages, rich of data and hypotheses, to the topic. He considers that Babylonian ideas on melancholy would fit most Western definitions of the malady, taking as reference the symptoms of melancholy gathered in Burton’s famous *The Anatomy of Melancholy*<sup>1</sup>:

To summarize, a man with a broken heart can be ill-tempered, suspicious, have a nervous breakdown, be full of apprehensions, be worried, or in panic. He could be called a “melancholic” which can include being a hypochondriac and neurotic. (Stol 1993, 31)

Stol (1993, 31-32) has also emphasized the relationship between this disturb, melancholy (understood as “black bile”) and the “black organs”. These “black organs” are mentioned in some cuneiform texts, in correspondence with the Akkadian *ṭulīmu* “spleen” (Sumerian *ša.gi*<sub>6</sub> “black insides, black entrails”), and according to Stol, these organs were understood as areas producing black bile

---

This research has been carried out within the project “Medical systems in transition. The case of the Ancient Near East” of the Cluster of Excellence Asia and Europe in a Global Context, University of Heidelberg.

Sumerian is transcribed in boldface; Akkadian, in italics.

<sup>1</sup> See Burton (1850, 232-40) “Symptoms, or Signs of Melancholy in the Body” and “Symptoms, or Signs of Melancholy in the Mind” for a detailed description of symptoms.

and sad feelings. Although such a relation may have been contemplated by the Mesopotamian scribes, there is no indubitable prove of it, so the following statement the author puts forward should be carefully handled:

The spleen, therefore, a “black/sick heart” in Babylonian thought, was considered to be the site of feelings of unhappiness<sup>2</sup>. According to the Greeks it was the source of black bile and it is “black” itself. We do not hesitate to conclude that the Greeks and the Babylonians had similar ideas on the “dark intestines.” (Stol 1993, 32)

Other attempts to clarify the nature of mental and behavioural disturbs in Mesopotamian cuneiform sources have been carried out in the 1960s by Kinnier-Wilson (1965, 1967). He treated what he called “Babylonian psychiatry”, but he applied a quite misleading methodology, since he took the cases described in the texts as examples of the voice of the patient and not as pieces derived from the intellectual elite. Besides, he interpreted the evidences under the light of contemporary medical theories, and tried to identify ancient accounts of symptoms with modern diseases. A similar methodology has been applied by Scurlock (2005, 367-85).

The term “melancholy” has been used again in a recent article by Maier (2009), who interprets Gilgameš suffering for the death of Enkidu in the *Epic of Gilgameš* as a case of melancholia<sup>3</sup>. The hero, deeply touched by the death of his companion and friend, begins his search for eternal life in a desperate attempt to beat mortality (tablets IX-XI, George 2003, 666-725).

Scholars that have tried to analyse melancholy and depression in Mesopotamia have done it from different perspectives and following different epistemological patterns, which proves the difficulty of the task of touching on the topic of feelings in ancient times. Therefore, in the impossible event of given a word-to-word translation of the term “melancholy” in Mesopotamia, an attempt to depict a suitable definition of melancholy when applied to the Mesopotamian case will follow. A concept of melancholy based on humoral theories can’t be applied to the Mesopotamian case, as far as textual evidences go: we have no written evidences on how weather, environment and diet influence the human body; bile is mentioned in a good number of medical texts, but without reference to its production, distribution, functions or negative impact within the

---

<sup>2</sup> See below, though, for the abdomen and the area of the liver as sites of feeling in Mesopotamia.

<sup>3</sup> The Akkadian term used is *nissatu*. See below for further analysis.



body when over- or underproduce. Neither the cuneiform textual corpus reveals the idea of well-defined personality types based on humoral predominance<sup>4</sup>. In Mesopotamia melancholy is a symptom revealing an external negative influence, and not derived from the inner nature of the person. As can be derived from textual sources, it doesn't originate from bodily causes, but from external influences.

Having this in mind, "melancholy" will be used in this article in reference to feelings, mood and behaviour dominated by sadness, fear and distress in different grades and with several characteristics. But to be able to get some insight on how these realities were referred to and cope with in the texts, as well as understood within the frame of Mesopotamian written tradition, we will proceed to a further analysis of cuneiform sources. The variety of terms is so vast and the nuances so subtle, that it often makes it difficult to translate a due term into our own categories. Some of the traits historically attributed to the realm of melancholy in Western thought can be also observed in Mesopotamia<sup>5</sup>, but because of its cultural dissimilarities and background, and its absence of etymological and aetiological relation with Western ideas, it must be born in mind that the Mesopotamian case represents a reality of its own and that its linking with any Western or Eastern theoretical frame depends on further identification and research of cuneiform sources.

All things considered, melancholy could be loosely applied to the Mesopotamian case in reference to a set of feelings, moods, behavioural modes, and states marked by distress, sadness, panic, antisocial and extravagant behaviour, etc, without linking it with humoral theories. The specific characteristics of these states will be analysed below.

---

<sup>4</sup> For both ideas, as well as for the concept of melancholy as derived from classical Greek thought and later developments, see the volumes by Klibansky; Panofsky; and Saxl (1964) and Flashar (1966).

<sup>5</sup> Definitions of depression and melancholy in contemporary medical works tend to present statements like this:

These accounts [by classical authors] bear a striking similarity to modern textbook descriptions of depression [...]. The cardinal signs and symptoms used today in diagnosing depression are found in the ancient descriptions: disturbed mood [...]; self-castigations [...]; self-debasing behavior [...]; wish to die; physical and vegetative symptoms (agitation, loss of appetite and weight, sleeplessness); and delusions of having committed unpardonable sins." (Alford and Beck 2009, 7).

## 2. The vocabulary of “dark feelings”

Cuneiform written sources lack the discursive progression and explicitness we find in other ancient written traditions. The texts tend to focus on the concrete without formulating general universal explanations or abstract theories. Therefore we find, for example, medical texts on eye problems that gather treatments to cure different pathologies without including any reflection on the anatomy of the eye or how sight works or why the body gets ill and why certain cures are effective<sup>6</sup>. In consequence, expositive theories on how the human body and mind operate are absent of the textual corpus, and only flashes on some kind of theoretical thought can be traced down when taking into account significant groups of written sources. Nevertheless, we know that orality<sup>7</sup> was a key element in practice as well as in transmission of knowledge, so more general and abstract considerations may have been transmitted that way.

When it comes to the research of the concept of melancholy in Mesopotamian cuneiform texts, there are three main textual typologies that are useful: medical texts<sup>8</sup>, literary texts and lexical lists (see n. 13); and two languages: Sumerian and Akkadian. It is difficult to evaluate how these textual sources represent the thought of the period when they were compiled or copied, since, as it has been well attested for the Mesopotamian case, texts hardly ever are dated and, besides, they were handed down within scribal tradition over the centuries (Rochberg-Halton 1984; Verderame 2004 with previous bibliography). In this article we will take into account textual evidences from ca. the eighteenth century to approximately the seventh century B.C. Due to the significant chronological gap among different categories and evidences, it is hard to appreciate the real dimension of continuity, change, adoption and /or innovation in conceptualization and understanding of melancholy feelings in Mesopotamia. For this reason, the results presented here should be handled critically until further evidence comes to light.

---

<sup>6</sup> The same occur in mathematics: the problems proposed deal with everyday cases. Formulas, as abstraction and distillation of thought, were not presented as such in the written tradition.

<sup>7</sup> Verderame 2004, 30-35 II.2.2, esp. 32; Elman 1975. See the collective volume edited by Vogelzang and Vanstiphout (1992) for the relation between orality and literature.

<sup>8</sup> With the label “medical texts”, we allude to those texts that refer to the identification, prevention and cure of diseases, without making any difference among incantations, rituals, drugs, etc. Since differentiation between incantation-based and drug-based remedies are not clear-cut in Mesopotamian cuneiform texts when it comes to their use by different types of healers, we prefer to avoid the term “medico-magical”, as this implies a biased approach to the object of study and emphasizes the point of view of the observer-researcher (etic perspective).

## 2.1. šà / *libbu* and ur<sub>5</sub> / *kabattu* as places of feeling

It is noteworthy that in ancient Mesopotamia psychological and emotional processes take place in and are associated with internal organs. We have clear evidences of the association among thought, feeling and internal organs in the cuneiform textual sources. Reflection, decision, happiness, fear, and sadness are described as originating and developing in the abdomen (lit. “the insides”, Sum. šà; Akk. *libbu*) and the liver (Sum. ur<sub>5</sub>; Akk. *kabattu*<sup>9</sup>), a trait common to many other cultures<sup>10</sup>. This phenomenon is clearly revealed in the construction of a good number of expressions with šà / *libbu* and ur<sub>5</sub> / *kabattu* (and quite often, both terms are mentioned in parallel) that describe feelings and mental processes. Usual Sumerian expressions are<sup>11</sup>: ur<sub>5</sub> ug<sub>7</sub> “to despair, to be sad”, lit. “to die the liver”; ur<sub>5</sub> sag<sub>9</sub> “to cheer up, to calm down, to feel fine, to be happy”, lit. “to be(come) good the liver”; šà-hul “to be bad the insides”, šà-sag<sub>8</sub> “to be good the insides”; šà-húl “to rejoice the belly / insides”.

In Akkadian, *libbu*, and in some cases also *kabattu*, is described as the seat of anger (in combination with the verbs *agāgu*, *ašāšu*, *ezēzu*, *kamālu* “to be furious, to get angry”), happiness (*elēsu*, *gapāšu* “to be happy, to be swollen (with happiness)”, *hadū* “to be happy”, *dekū* “to raise”), fear (*parādu*, *palāhu* “to fear, to revere”) thought (*kapādu* “to plan”; *malāku* “to discuss, to advice”), etc. Most states related to melancholy and depression will consequently be described in association with the insides, often combined with allusions to gestures and body language.

## 2.2. The vocabulary of depression

As we will see in the following sections, depressive states can also include episodes of terror, panic, torpor, dizziness, worry, insomnia, sense of loss, etc. A close analysis of all the terms and expressions used to describe these states would exceed the aims of this article, so we will proceed to point out just a few relevant elements. Nonetheless, readers are invited to consult the final bibliography for further reference.

---

<sup>9</sup> Some authors take *kabattu* as a general term for “insides” (CAD K *sub kabattu*, 11-14).

<sup>10</sup> For further analysis from a cross-cultural perspective, see Heelas (1996); Wierzbicka (1999); Enfield and Wierzbicka (2002).

<sup>11</sup> For more Sumerian examples with šà, see Karahashi (2000, 144-48); Jaques (2006); Couto (2009, 251-56, 263-68).

Many of the terms used to describe melancholy feelings are employed in funereal contexts (Alster 1983; Couto 2009, 83 5.2(a), 86-7 5.2(d), 107 6.1(b) and n.127, 109-10 6.1(h), 130 n. 169, 189 7.3.10.5, and *passim*; Maier 2009), in wailing and lamentation, and in the description of disaster and misfortune, both public and personal. The Sumerian compositions referring the destruction and abandonment of Sumerian cities, the so-called laments, that mourn the devastation of urban centres, constitute a relevant literary example of this<sup>12</sup>.

The Sumerian **zarah** and the Akkadian *nissatu* are two of the main terms to refer to depression, sadness and low mood in these contexts. In lexical examples<sup>13</sup>, the term *nissatu* is equated with other words semantically associated<sup>14</sup> that show it as a concept pertaining to the realm of grief and sadness (CAD N/2 *sub nissatu* A, 274-75). We find equations among Sum. **ér** “tear”, and the Akk. *nissatu* “depression, grief”, *dīmtu* “tear”, *tānēhu* “moaning, distress”, *bikītu* “weeping, mourning”, *gerrānu* “wailing, lamentation”, *šīhtu* (both “laughter” and “weeping, distress”), *tazzimtu* (“complaint”, cfr. *nazāmu*), *tassistu* (“lamentation”), *šigū* (“cry, lamentation”), in the lexical lists Kagal A I 1-6, Diri III 155-161 and Aa I/1 133-144 (Civil 1971, 1979, 2004)<sup>15</sup>.

In the neo-Assyrian (from the tenth to the seventh century B.C.) series *Maqlū* VII 129-132 (Meier 1937, 51)<sup>16</sup>, *nissatu* is mentioned among other diseases in an incantation that lists demons and affections that are to be conjured and expelled. In this text many other Akkadian terms associated with distress, worry and lack of rest are included: *diliptu* “sleeplessness, anxiety”, *qūlu* “silence (of disaster, despair)”, *kūru* “depression, torpor”, *imtū* “loss(es)”, *tānēhu* “moaning, distress”, the two interjections *u’a* “woe!” and *a’a* “alas!”

---

<sup>12</sup> Digital editions with bibliography are available at eTCSL sub “Compositions with a historical background - City laments”. For a general introduction to this literary genre and related compositions, see Krecher (1980-83) and Hallo (1995), with previous bibliography.

<sup>13</sup> A lexical list is an enumeration of words or signs that are organized following thematic, semantic, graphic or practical principles, and whose function in Mesopotamia was basically didactic. For more insight on cuneiform lexical lists, see Cavigneaux (1980-83).

<sup>14</sup> Many of these are learned associations, made possible through knowledge and control of the cuneiform writing system.

<sup>15</sup> For expressions based on **ér** and for an analysis of the term in lamentations, see Jacques (2006, 163-77, 498-505). According to the author, it designates desolation, sadness, tears, weeping, rites of lamentation, etc, both at an individual or collective level.

<sup>16</sup> *Maqlū* or “burning” is a series of nine tablets with incantations and rituals against witchcraft dating from the first millennium B.C. See Abusch (1987-90) for a general introduction.

*huššu* “pain”, *hīp libbi* “breaking of the insides”, *gilittu* “terror”, *pirittu* “terror”, *adirtu* “gloominess, sorrow, fear”. Having in mind the fact that organization, grouping, and classification following thematic principles was one of the key elements in intellectual scribal thought, and considering that these symptoms and disturbs are mentioned together, we can verify their pertaining to the same semantic sphere. What is more: we will find them together in many other textual examples.

Textual evidences also talk about significant changes in the outside appearance of the depressed or melancholy individual. In tablet X, 40-45 (and again in 213-218) of the *Epic of Gilgameš*, the encounter between the hero and the alewife Šiduri is described. By the time he gets to her house, Gilgameš has already gone through a long way, has fought and killed many wild animals and encountered many dangers in his desperate effort to escape death. Šiduri describes him in this way:

[Why are your] cheeks [hollow], your face sunken, [your mood wretched,] your features wasted?

[(Why) is there sorrow] in your heart, your face like one [who has travelled a distant road? (Why is it)] your face is burnt [by frost and sunshine, and] you roam the wild [got up like a lion]? (George 2003, 681)

What Šiduri sees is not only the result of hardship and privation, but also the consequences of sorrow and suffering, of obsession and intolerable fear of death.

External signs and manifestations of depression as present in cuneiform texts also include bending of the head (Gruber 1980, 349), wandering about as a manifestation of restlessness (Barré 2001), changed countenance (Gruber 1980, 358-65; Jacques 2006, 177 n. 393), anger (Gruber 1980, 350-58, 365-79), weeping and crying (Gruber 1980, 384-400), etc. These evidences are combined with expressions referring to what happens within the body (Jacques 2006).

### 3. The wrath of god and goddess

#### 3.1. Literary references and cure through prayer

Next to depression caused by death of a relative, by misfortune or by a

major catastrophe, we also find references to divine wrath (**dingir.šà.dib.ba / kimiltu**)<sup>17</sup> as the main cause behind melancholy states<sup>18</sup>. These physical and mental conditions derive from the quality of the relationship between man and divinity, a topic that has been studied in deep in Assyriology and which constitutes a motif repeatedly found in both literary sources and therapeutic texts. According to Mesopotamian thought, every man can count on the protection of his personal god and goddess. But when the deities, for some known or unknown reason, turn their backs to man, he becomes an easy prey to every evil possible (Jacobsen 1976, 144-164). The fall of man into disgrace usually follows a more or less fixed pattern of misfortunes that can be traced down both in Sumerian and Akkadian literary texts. In the Old Babylonian (from the nineteenth to the sixteenth century BC) Sumerian composition *Man and his god*, the sufferer sees how he loses credibility and respectability before men, he is despised by those who have previously been friends, he starts feeling low and desperate, while he states his unawareness of what has caused this to be<sup>19</sup>:

I am a young man, I am knowledgeable, but what I know does not come out right with me. The truth which I speak has been turned (?) into a lie. A liar has overwhelmed me like the south wind and prostrated me before him. My unwitting arm has shamed me before you. You have doled out to me suffering ever anew. When I

---

<sup>17</sup> Kunstmann 1932: 45-48; Lambert 1974; CAD K *sub kimiltu*, 372-73.

<sup>18</sup> Stol (1993, 29) states that “the wrath of the gods is always its [melancholy] cause”

<sup>19</sup> The causes for divine abandonment can be personal transgression(s) or faults inherited from forefathers. Specific transgressions are mentioned in the form of long lists, in the hope that at least one of them may match the cause of divine anger. See, for example:

[All] my iniquities, all my sins, all my transgressions.

I promised and then reneged; I gave my word but then did not pay.

I did wrong, I spoke improper things,

I repeated [what should not be uttered], improper things were on my lips.

In innocence I went too far. (Lambert 1974, 280 lines 123-127)

I spoke lies, I pardoned my own sins,

I spoke improper things, you know them all.

I committed offence against the god who created me,

I did an abomination, ever doing evil.

I coveted your abundant property,

I desired your precious silver.

I raised my hand and desecrated what should not be so treated.

In a state of impurity I entered the temple.

Constantly I committed a terrible abomination against you,

I transgressed your rules in what was displeasing to you.

In the fury of my heart I cursed your divinity,

I have continually committed iniquities, known and unknown (Lambert 1974, 282 lines 137-148).

go into the house I despair (lit. the liver dies). When I, a young man, go out into the street, I am depressed (lit. the insides are beaten). (*Man and his god*, 28-34 in eTCSL; cfr. Kramer 1955, 173 lines 26-32)

My righteous shepherd has become angry with me, a youth, and looked upon me with hostility. My herdsman has plotted malice against me although I am not his enemy. My companion does not say a true word to me. My friend falsifies my truthfully spoken words. A liar has spoken insulting words to me while you, my god, do not respond to him and you carry off my understanding. An ill-wisher has spoken insulting words to me. He angered me, was like a storm and created anguish. I am wise, why am I tied up with ignorant youths? I am discerning, why am I entangled among ignorant men? (*Man and his god*, 35-45 in eTCSL; cfr. Kramer 1955, 174 lines 33-43)

As a consequence, the man without divine protection falls in a depressed state characterized by:

Tears, lament, anguish (lit. beaten insides) and despair (lit. dead liver) are lodged in the insides. Suffering overwhelms me like a weeping child. In the hands of the fate demon my appearance has been altered, my breath of life carried away. The asag demon, the evil one, bathes in my body. (*Man and his god*, 71-74 in eTCSL; cfr. Kramer 1955, 175 lines 70-73)<sup>20</sup>

The seventh century B.C. Akkadian *Poem of the righteous sufferer* (Lambert 1960, 21-62) is a three-tablet literary composition that describes the process of alienation and strangeness suffered by a nobleman once his god and goddess abandon him. The first tablet tells how all omens carry evil messages for him; he loses strength and possessions; the king and his officers keep him isolated and plot against him; slander and lies are told against him; his friends betray him. The victim is unable to reply, to react, to take the reins of his life, which is surrounded by depression (I 105), lamentation (I 105), wailing (I 106) and gloom (I 106). In tablet II the situation gets worse, the god and goddess don't listen to his prayers, the victim can't find a way to reverse his situation, and diseases and demons keep attacking him (II 49-81), until well-being can be finally restored (tablet III)<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. *Letter from Lugal-nesaĝe to a king radiant as the sun*, version A, 8-15 (Ali 1964, 92-93, 96-97 text B 8).

<sup>21</sup> Because of its relationship with the biblical Job motif, the topic has been repeatedly studied, producing as a consequence a large bibliography. See Kramer (1955), Gordon (1960), Lambert (1960), Jacobsen (1976, 144-64) and Mattingly (1990) for reference.

Healing can be carried out through the performance of different kinds of prayers designed to appease the anger of the gods (Hallo 1995 and previous bibliography), being the main types the **dingir.šà.dib.ba** “god whose interior is burning / anger of the god” (Lambert 1974), **ér.šà.hun.ga** “lament to appease the insides (of a god)” (Maul 1988) and **šu.il.lá** “lifting of the hand” (King 1952; Loretz 1978). They sometimes describe the pitiful state of the sufferer, state that includes signs of depression and behavioural alterations such as bending of the head, weeping as well as crying and incapacity to react:

A mighty storm has bowed my head. Like a bird my pinions have been cut off, I have shed my wings and am unable to fly. Stiffness has seized my arms, impotence has fallen on my knees. I moan like a dove night and day<sup>22</sup>. I am inflamed, weeping bitterly, tears flow from my eyes. (Lambert 1974, 274 lines 7-14).

I am constantly in grief<sup>23</sup>; my god, where are you? (Lambert 1974, 276 line 46).

I am feeble, my fear is much (Lambert 1974, 276 line 56).

Being this the case, the sufferer prays the god or goddess in order to appease them and obtain again their favour. We quote a fragment of a **šu.il.lá** to the goddess Ištar that illustrates this:

I have cried to thee, (I) thy suffering, wearied, distressed servant.  
See me, O my lady, accept my prayers!  
Faithfully look upon me and hear my supplication!  
Say ‘A pity!’ about me, and let thy mood be eased.  
‘A pity!’ about my wretched body that is full of disorders and troubles,  
‘A pity!’ about my sore heart that is full of tears and sobbing,  
‘A pity!’ about my house, kept sleepless, which mourns bitterly,  
‘A pity!’ about my moods, which are steadily of tears and sobbing (Jacobsen 1976: 148-149).

### 3.2. Other healing techniques to treat the anger of the gods

Cases of fear, depression, alienation, material and personal losses, etc related to the anger of the gods can also be treated through other means. In medical texts, symptoms related to mental distress are usually pointed out to be the

---

<sup>22</sup> The same literary image is used in the *Poem of the Righteous Sufferer* I 107 (Lambert 1960, 36).

<sup>23</sup> The verbal form used is *šūdurāku*, literally “I am darked / have become dark, somber”.



results of divine wrath<sup>24</sup> against the patient. Mental distress, alterations of mood and behaviour, nightmares, thoughts or images related to death, and the state of *hīp libbi*<sup>25</sup> are mentioned together as part of a general situation of discomfort and misfortune.

If a man is constantly frightened and worries day and night; losses are suffered regularly by him and his profit is cut off; people speak defamation about him, his interlocutor does not speak affirmatively, a finger of derision is stretched out (i.e. pointed) after him; in the palace where he appears he is not well received; his dreams are confused, in his dreams he keeps seeing dead people; heartbreak (lit. breaking of the insides) is laid upon him; the wrath of god and goddess is upon him, god and goddess are angry with him; witchcraft has been practiced against him; he has been cursed before god and goddess. (Köcher 1963-80 (BAM) 316 ii lines 5'-11', according to Abusch 1999, 87-88)<sup>26</sup>

In this case, a leather bag containing different plants and coral(?) to be hung around the patient's neck together with incantations are prescribed in order to restore the patient's former position. In another example a similar set of symptoms, plus some others, are mentioned:

If he has *hīp libbi* (lit. breaking of the insides) frequently, constantly giving orders with no(one) complying, calling with no(one) answering, the curse of numerous people<sup>27</sup>, he is nervous when lying (in the bed), he contracts paralysis; if he is filled with anger against god and king until his epileptic fit(?); if his limbs often hang limp, and he is sometimes nervous, he cannot sleep by day or night, he constantly sees disturbing dreams; he frequently contracts paralysis, he (has) few bread and beer, he forgets the word he spoke: that man has the wrath of the god and the goddess on him. (BAM 234 lines 4-12; Ritter and Kinnier-Wilson 1980, 24-26; Stol 1993, 29).

In this case, healing is performed through a ritual based on the fastening of figurines in combination with incantations. Farber (1977, 56) edited a similar

---

<sup>24</sup> In some cases, the witch, through slander and other evil means, is able to make the god or goddess turn their back on the victim. See Abusch (1999).

<sup>25</sup> Literally "breaking of the insides", probably to be interpreted as critical distress or panic, translated by Stol (1993, 27) as "heart-break". Scurlock (2005, 710, n. 14) analyses the term *huš hepi libbi* and the interpretation given by different authors (depression, agitation, anguish, emotional disturbance, worry, oppressive pain, etc). For a connection of the expression with the word *hāpu* "to fear", see Stol (1993, 30 and n. 63, with previous bibliography).

<sup>26</sup> A partial duplicate to this text is, for example, BAM 315 iii 1-16. Cfr. Ebeling (1955).

<sup>27</sup> Ritter and Kinnier-Wilson (1980, 24-26) propose a different interpretation: "and striving to achieve his desires while having (at the same time) to look after his household."

text that added more information on the symptoms provoked by the anger of god and goddess: the patient can be taken ill with epilepsy, or be seized by demons, gods and diseases; his ears buzz; he suffers constantly from *hīp libbi*; he forgets what he was going to say; he talks to himself; he is anxious; he loses his thoughts; his physical appearance changes; he has fear and fright; he quarrels within his house and out in the street. Treatment includes an elaborated series of rituals and incantations.

Together with these long, exhaustive descriptions of the suffering provoked by divine anger, we also find more succinct accounts and relatively simple remedies. The text BAM 316, probably to be dated around the eleventh or tenth century BC, is a six-column tablet of this type dealing with treatments for conditions caused by divine wrath or divine abandonment of the patient<sup>28</sup>. Most conditions, as in the examples previously mentioned, are directly linked with sadness, fear, *hīp libbi*, anguish and general unhappiness. In BAM 316 these conditions are mainly treated by leather bags containing *materia medica* of vegetal and mineral origin to be hang around the neck, although potions are also mentioned. In other texts, we find examples of fumigations, stone-amulets or necklaces:

If man suffers (is crushed by) *pain of breaking of his insides* and depression, (if) his insides talk slander, *azallû*, *imhur-līm* in beer, in oil, in a leather bag (BAM 316 iii lines 23'-25').

### 3.3. The *azallû* plant as a cure for depression

At this point it would be convenient to make a brief note on the *azallû* plant (Sum. **a.zal.lá**), which occurs a few times in BAM 316 and in some other healing texts. The *azallû* is mentioned in first millennium botanical texts<sup>29</sup> as “a plant for forgetting woe / depression (**zarah**, *nissatu*)” (BAM 1 i 59) or “to avoid acquiring depression” (BAM 1 iii 35). In order to be effective, it has to be eaten or drunk on an empty stomach (BAM 1 i 59). In the text BAM 316 above-mentioned, the consumption of *azallû* in beer in order to treat *hīp libbi* or “breaking of the insides” seems to confirm the relation between this symptom and the manifestation of depression:

---

<sup>28</sup> In BAM 316 i 20' the god and goddess are said to have “heavy ears”, that is, incapable of hearing the patient's prayers and supplication.

<sup>29</sup> In this kind of texts, contents are usually distributed in three columns. The name of the plant or drug is given, followed by the symptom or disease it cures, plus the right way of preparation and administration.

If the same (= a man suffers constantly from breaking of the insides), you will crush *azallû* plant, he will drink it in beer” (BAM 316 iii 19’).

Univocal identification of most Sumerian and Akkadian plant names is not possible at present. According to cuneiform texts, we know that the *azallû* plant “looks like the *kanašû* plant but it is red” (Thompson 1924, 456 line 19). At the same time, the *kanašû* plant is described by comparison with other plant, *pillû*:

The *kanašû* plant resembles the *pillû* plant, (but) its leaves are small and thin and have a curly fringe (Uruanna I 283-284, according to CAD K *sub kanašû*, 144).

This cross-reference system obviously hinders us from any attempt of approaching identification. Other textual evidences equate *azallû* with *haṭṭi rē’î* lit. “shepherd’s staff”, suggesting that we are dealing with a knotty kind of wood (CAD H *sub haṭṭi rē’î*, lexical section, 156)<sup>30</sup>. Landsberger (1967: 51-2, n. 183) criticizes, on an archaeological and paleobotanical basis, previous translations of the term as “hemp”, as well as the identification of other Akkadian plant names with “opium” (*kanašû*) and “mandragora” (*pillû*) that appear mentioned together with *azallû* in some contexts.

#### 4. On lovesickness in cuneiform texts

A peculiar case within melancholy states as described in Mesopotamian cuneiform texts is that of lovesickness (Akk. *muruş râmi*, lit. “disease of love”), a disturb seldom studied in Assyriology<sup>31</sup>. There are three entries dealing with lovesickness in the diagnostics and prognostics series<sup>32</sup>. These entries are mentioned in tablets describing symptoms caused mainly by witchcraft and illicit sexual relations, except for the third case, which is included in a section on

---

<sup>30</sup> Landsberger (1967: 52, n. 183) proposes the identification with *Polygonum*, which is characterized, as *Equisetum*, by its knots.

<sup>31</sup> Heeßel (2000, 264, comment to lines 6-7) identifies *muruş râmi* with “Liebeskrankheit”, against the interpretation of the term as “Geschlechtskrankheit”. Geller (2002) uses the term “love-sickness”, and quotes two of the passages on the topic that appear in the diagnostic series; cfr. Scurlock (2005, 372-73).

<sup>32</sup> The so-called diagnostics and prognostics is a forty-tablet series, standardized during the eleventh century B.C., although the first evidences date back to Old Babylonian times. Each entry in the series describes a due set of symptoms suffered by the patient (apodosis), followed by both the aetiology, which is usually of a spiritual nature (divine intervention, action of ghosts or demons, witchcraft, etc), and the prognostic “(the patient) will live” or “(the patient) will die”. Therapy is hardly ever included. The texts were edited by Labat (1951) and Heeßel (2000).

fever. The symptoms referred to in this text include gastric and digestive trouble, as well as behavioural disturbs<sup>33</sup>.

Two elements are particularly interesting: the first, the recognition of love as a potential disease; the second, the relevance given to the fact that *muruş râmi* attacks both men and women. This last trait is most unusual in the series, especially if we consider how limited and concise information is in our texts. As far as we can recall, the reference is not mentioned anywhere else so, although not explicitly stated in the text, this clarification must have been included for a reason.

If depression continually falls upon him, his breath is continually short, he eats bread (and) drinks water / beer but it does not agree with him, he says “Ua my belly” and he is depressed, that person is sick with lovesickness; it is the same for a man and a woman. (Heeßel 2000, 258, tablet XXII 8-9; Scurlock 2005, 131, text 6.82 and 372-73, text 16.24)

If he continually ambulates(?), the mouth continually collapses, he continually talks with himself, (and) he continually laughs for no reason: he is sick with lovesickness. It is the same for a man and a woman. (Heeßel 2000, 258, tablet XXII 6-7; Scurlock 2005, 372 text 16.23)

[If his body] has no [fev]er, he has no appetite of eating and drinking, the cry on him is ill(?), he keeps saying “I am upset”, and he is continually depressed: this man is ill with the disease of love. It is the same for the man and the woman. (Heeßel 2000, 218 tablet XVIII 8-9).

We also find sporadic references in literary examples. Most love songs are centered on the praise of female and male beauty, their attractiveness and sex appeal, that is, they depict answered love (Westenholz 1995, with previous bibliography; George 2009, with previous bibliography). They can pertain to the Inanna-Dumuzi cycle as well, in relation with sacred marriage (Sefati 1998), but references to unanswered love is uncommon. However, a small group of Old Babylonian literary texts recently published by George (2009) reveal some interesting features on the topic. In the following text it is a woman who speaks. She describes the charms of his beloved, desperately and begging for his attentions, she cries her suffering for love:

---

<sup>33</sup> This should be confronted with the theories by Diocles of Carystus (Flashar 1966, Ch. 4), who already established a relation between gastric disturbances and nutrition, and the manifestation of melancholy. Van der Eijk has recently published a work with recovered fragments from Dyocles' thought. Cfr. Stol (1993, above), who links the black organs with epilepsy and melancholy.

I kept letting myself forget what I was going to say, speech,  
I had no control of my thoughts<sup>34</sup>, as (in) a dream(?).  
I recalled the one who came before me,  
I who am blooming with health, my god (is) with you,  
I appeal (to you) like a wife, so as not to beg(?).

I think of you constantly,  
I am consumed, convulsed, tortured(?).  
Again I yearned for you, I grew ever more distraught,  
(then) I saw your face, you are a god!  
I implore you, let your heart delight(?) in me. (George 2009, 56-7 lines 9-18)

As for me, during the day they (fem.) kept away from me,  
from their speech my darling is not barred.  
The women who gossip about me,  
they have no cares by night and day.  
May your heart make love(?), may it not believe (their) lies! (George 2009, 56-7,  
58-9 text 9 lines 28-32)

In another text also edited by George (2009, 50-53 text 8) some other features are added to the picture. First of all, it is a man who speaks. Love is represented as something which infests<sup>35</sup>; the man swings from rage and worry to happiness; he is restless and eager for the love of her beloved.

The bulk of cuneiform texts has provided us with examples of incantations (sometimes accompanied by rituals) designed for a woman to gain the love of a man and vice versa, confirming the fact that both men and women can suffer from the impelling necessity of satisfying their affection and sexual appetites. Were love incantations used as a cure for lovesickness? Or what's more, could love incantations have been used to wake up ravaged love on the object of desire, that is, to provoke the "disease of love"? In the Old Babylonian text from Isin IB 1554, published by Wilcke 1985, there are revealing utterances: the married man whose love the woman (an *ēntu* priestess according to Wilcke) wants to gain is impelled to move, to direct his steps towards the woman, and to be unable to rest, being this a trait of lovesickness:

---

<sup>34</sup> CAD *sub* *īēmu*, 3 2', 92, with *šabātu* "to take a decision". Cfr. BAM 59: 23 "(if a man drinks beer and) keeps forgetting his words, cannot make a decision", and *passim* in cuneiform texts.

<sup>35</sup> The author takes the forms *muhattitam* and *muhattitu* as participles from *huttutum* "to infect", a verb which describes people infected by lice or vermin. The entry in CAD H *sub* *huttutu*, 264 only quotes examples from lexical lists, with any mention of the term in literary contexts.

Be sleepless at night!  
At daytime don't rest!  
At night don't sit down! (Wilcke 1985, 200 lines 38-40).

For a different interpretation of the text published by Wilcke, see Scurlock (1989-90). She interprets the text not as a love incantation but as a text to gain “economic control over an adversary” (Scurlock 1989-90, 108). Other examples of remedies to gain the love of man and woman include phylacteries for a woman to recover the love of her angry husband (Scheil 1921, text n. 17), and incantations and rituals designed to attract a woman in particular so as to have sexual intercourse with her (Biggs 1990; 1967, 70-78; George 2009, 67-70).

## 5. Conclusions

We hope we have been able to show in what sense the term “melancholy” can be applied as a category of analysis to the Mesopotamian case. The variety of the terms and expressions used in the cuneiform texts to describe attitudes, feelings and behaviour dominated by somberness, fear and ill-humour reveal a complex perception of the self. Depressive states in Mesopotamia always develop from external causes, and there is a clear association among depression, insomnia, nervousness and agitation, feeling of alienation, abandonment, material and human losses, and bad luck. The recognition of lovesickness as a disease itself that can affect equally both men and women will surely interest the historians of medicine, and we hope it will inspire a fruitful cross-cultural debate that will take into account what cuneiform sources have to say.

### Titled works cited

- Abusch, T. 1987-90. Maqlû. *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7: 346-51.
- . 1999. Witchcraft and the Anger of the Personal God. In *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, edited by T. Abusch; and K. van der Toorn, 81-121. Groningen: Styx Publications.
- Alford, B. A.; and A. T. Beck. 2009. *Depression: Causes and Treatment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ali, F. A. 1964. *Sumerian Letters: Two Collections from the Old Babylonian Schools*. PhD. Diss., University of Pennsylvania.
- Alster, B. 1983. The Mythology of Mourning. *Acta Sumerologica* 5: 1-16.
- 1956-. *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago (CAD)*. Vols. 1-21. Chicago: Oriental Institute.

- Barré, M. L. 2001. "Wandering about" as a Topos of Depression in Ancient Near Eastern Literature and in the Bible. *Journal of Near Eastern Studies* 60(3): 177-187.
- Biggs, R.D. 1967. *ŠÁ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations*. Locust Valley, NY: J. J. Augustin.
- Biggs, R. 1987-90. Liebeszauber. *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archaologie* 7: 17-18.
- Burton, R. 1850. *The Anatomy of Melancholy*. Philadelphia and New York: J. W. Moore, John Wiley.
- Cavigneaux, A. 1980-3. Lexikalische Listen. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archaologie* 6: 609-41.
- Civil, M. 1971. *Izi = isatu, Ká-gal = abullu and Níg-ga = makkuru*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- . 1979. *Ea A = nâqu, Aa A = nâqu, with Their Forerunners and Related Texts*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- . 2004. *The Series DIRI = (w)atru. MSL 15*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- Couto Ferreira, M. E. 2009. *Etnoanatomía y partonomía del cuerpo humano en sumerio y en acadio: El léxico Ugu-mu*. PhD. diss., Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- Ebeling, E. 1955. Ein neuassyrisches Beschwörungsritual gegen Bann und Tod. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 51: 167-179.
- Eijk, Ph. van der. 2000. *Diocles of Carystus: A Collection of the Fragments with Translation and Commentary. Vol. 1-2*. Leiden - Boston - Köln: Brill.
- Elman, Y. 1975. Authoritative Oral Tradition in Neo-Assyrian Scribal Circles. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 7: 19-32.
- Enfield, N.J.; and A. Wierzbicka, A. 2002. The Body in Description of Emotion. *Pragmatics & Cognition* 10(1-2): 1-25
- eTCSL: Electronic Text Corpus of Sumerian Literature <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/edition2/etcslbycat.php>
- Farber, W. 1977. *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*. Wiesbaden: Steiner.
- Flashar, H. 1966. *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. De Gruyter: Berlin.
- Geller, M. J. 2002. Mesopotamian Love Magic: Discourse or Intercourse. In *Sex and Gender in the Ancient Near East/1*, edited by S. Parpola; and R. M. Whiting, 129-39. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- George, A. W. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic/1*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection. CUSAS 10*. Bethesda, MD: CDL Press
- Gordon, E. I. 1960. A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad (Review of J. van Dijk. 1953. *La sagesse suméro-accadienne*). *Bibliotheca Orientalis* 17: 122-52.

- Gruber, M. I. 1980. *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East. Vols. 1-2*. Rome: Biblical Institute Press.
- Hallo, W. W. 1995. Lamentations and Prayers in Sumer and Akkad. In *Civilizations of the Ancient Near East* Vol. 3, edited by J. M. Sasson, 1871-81. New York: Scribner.
- Heelas, P. 1996. Emotion Talk Across Cultures. En *The emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*, edited by R. H. W. Parrott, 171-99. London: Sage.
- Heeßel, N.P. 2000. *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Jacobsen, T. 1976. *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*. New Haven - London: Yale University Press.
- Jaques, M. 2006. *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherche sur le lexique sumérien et akkadien*. Münster: Ugarit Verlag.
- Karahashi, F. 2000. *Sumerian Compound Verbs with Body-Parts Terms*. PhD diss., University of Chicago.
- King, L. W. 1952. *Babylonian Magic and Sorcery Being "The Prayers of the Lifting of the Hand"*. Leiden: Brill.
- Kinnier-Wilson, J. V. 1965 An Introduction to Babylonian Psychiatry. In *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*, edited by H. G. Güterbock, 289-98. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1967. Mental Diseases of Ancient Mesopotamia. In *Diseases in Antiquity: A Survey of the Diseases, Injuries and Surgery of Early Populations*, edited by D. Brothwell; and A. T. Sandison, 723-33. Springfield, Illinois: Charles C. Thomas.
- Klibansky, R.; E. Panofsky; and F. Saxl. 1964. *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London: Nelson.
- Köcher, F. 1963-1980. *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen. Vol. 1-6*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kramer, S. N. 1955. Man and His God: A Sumerian Variation on the "Job" Motif. In *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East Presented to Professor Harold Henry Rowley*, edited by M. Noth; and D. W. Thomas, 170-82. Leiden: Brill.
- Krecher, J. 1980-1983. Klagelied. *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 6: 1-6.
- Kselman, J. S. 2002. "Wandering about" and Depression: More Examples. *Journal of Near Eastern Studies* 61(4): 275-77.
- Kunstmann, W. G. 1932. *Die babylonische Gebetsbeschwörung*. Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung.
- Labat, R. 1951. *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*. Paris: Académie internationale d'histoire de sciences.
- Lambert, W. G. 1960. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1974. Dingir.šà.dib.ba Incantations. *Journal of Near Eastern Studies* 33(3): 267-322.
- Landsberger, B. 1967. *The Date Palm and its By-products According to the Cuneiform Sources*. Graz: Weiner.



- Loretz, O. 1978. *Šu-ila-Gebete Supplement zu L. W. King, Babylonian magic and sorcery*. Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker.
- Maul, S. M. 1988. "Herzberuhigungsklagen", *Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Maier, J. 2009. A Mesopotamian Hero for a Melancholy Age. In *The Healing Power of Ancient Literature*, edited by S. Bertman; and L. Parker, 23-44. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Meier, G. 1937. *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*. Berlin: Weidner.
- Ritter, E. K.; and J. V. Kinnier Wilson. 1980. Prescription for an Anxiety State: A Study of BAM 234. *Anatolian Studies* 30, *Special Number in Honour of the Seventieth Birthday of Professor O. R. Gurney*: 23-30.
- Rochberg-Halton, F. 1984. Canonicity in Cuneiform Texts. *Journal of Cuneiform Studies* 36(2): 127-44.
- Scheil, F. V. 1921. Catalogue de la Collection Eugene Tisserant. *Revue d'Assyriologie et Archaeologie orientale* 18: 21-27.
- Scurlock, J. A. 1989-1990. Was There a "Love-Hungry" Ēntu-priestess Named Eṭirtum? *Archiv für Orientforschung* 36: 107-12.
- Scurlock, J. A.; and B. R. Andersen. 2005. *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*. Urbana: University of Illinois Press.
- Sefati, Y. 1998. *Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the DUmuzi-Inanna Songs*. Rāmat-Gan: Bar-Ilan University Press.
- Stol, M. 1993. *Epilepsy in Babylonia*. Groningen: Styx.
- Thompson, R. C. 1924. A Babylonian Explanatory Text. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 3: 452-57.
- Verderame, L. 2004. *Il ruolo degli "esperti" (ummānu) nel periodo neo-assiro*. PhD diss., Università La Sapienza, Roma.
- Vogelzang, M. E.; and H. L. Vanstiphout (eds). 1992. *Mesopotamian Epic Literature. Oral or Aural?* Lewiston, Queenston and Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Wierzbicka, A. 1999. *Emotions Across Languages and Cultures. Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilcke, C. 1985. Liebesbeschwörungen aus Isin. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 75: 188-209.



## *La malinconia del mannaro*

di Carlo Donà

1. La malinconia<sup>1</sup> è uno dei sentimenti che conosciamo meglio. Grazie a un'elaborazione culturale plurimillenaria, che dai trattati greci giunge, senza vere soluzioni di continuità, sino alla ricchissima saggistica moderna (cfr. per es. Kristeva 1987), siamo perfettamente in grado di distinguere le sue varie ipostasi storiche, cogliendo da un lato la continuità che le lega, dall'altro le sfumature e le differenze che intercorrono fra l'una e l'altra: la sindrome atrabiliare degli antichi, l'insidiosa malattia amorosa del Rinascimento e del Barocco, la morbida affezione preromantica, la cupa nevrosi moderna, ci sono note in quasi tutti i loro particolari.

Qualche singolo aspetto della ricca stratificazione culturale della malinconia resta tuttavia ancora piuttosto oscuro. È il caso, in particolare, del legame che, per secoli, si istituì fra l'affezione malinconica e la licanthropia, sempre ignorato dalla letteratura specialistica, o, al massimo, ricordato cursoriamente e con evidente imbarazzo: nella bella antologia di testi melanconici curata da Jenifer Radden, per esempio, l'unica allusione al male lupino si ha all'interno di una citazione (Radden 2000, 8); mentre nel grande *Saturno e la melancolia*, esso affiora solo in un inciso di tre righe, e non compare neppure nell'indice analitico (Klibansy, Panofsky, Saxl 1983, 19). Sull'altro versante, del resto, anche la saggistica licanthropica ha trascurato l'argomento, preferendo insistere su prospettive e particolari di maggior effetto drammatico, come la metamorfosi ferina, la crudeltà insaziabile, i corpi straziati e sanguinolenti delle vittime. Le eccezioni sono davvero pochissime: a parte qualche breve cenno, l'unico testo che dedica qualche minimo spazio al problema è l'ottimo *A Lycanthrophy Reader* curato da Charlotte F. Otten, la cui prima sezione, significativamente intitolata *Medical Cases. Diagnoses. Descriptions* (Otten 1986, 19-48), affronta almeno tangenzialmente il rapporto licanthropia-malinconia, citando *in extenso* le due dottissime paginette che al tema dedicò, nel secondo quarto del Seicento, il grande Robert Burton.

Nelle pagine che seguono cercherò, dunque, per quanto ne so per la prima

---

<sup>1</sup> Di seguito userò "malinconia" e "malinconico" per riferirmi al sentimento e alla turba psichica; "melanconico" e "melancolia" per l'umore e per l'affezione che ne deriva.

volta, di raccogliere un dossier in proposito, il più possibile completo e approfondito.

2. Montague Summers, autore, nei primi anni Trenta del '900, di un volume sulla licanthropia tutt'ora insuperato per ricchezza e completezza, riteneva la credenza nella licanthropia "...as old as time and as wide as the world" (Summers 1933, 1). L'espressione è certo enfatica, ma non troppo lontana dal vero, poiché la credenza nella metamorfosi lupina è attestata in un'area vastissima (comprendente tutta l'area di diffusione del *Canis lupus*: l'Eurasia, l'America del Nord e parte dell'Africa), e compare sin dalle origini stesse della tradizione letteraria. Ho dimostrato altrove che la ritroviamo già nell'antichissimo racconto di Gilgamesh, laddove l'eroe accusa Inanna-Ishtar di aver tramutato in lupo il suo amante-pastore (Donà 2006a: 127). È verosimile, tuttavia, che credenze di questo genere fossero molto, molto più antiche, dal momento che già una scultura gravettiana, risalente a più di 30.000 anni or sono – il cosiddetto uomo di Hohlenstein-Stadel – raffigura quello che diventerà poi il tipo classico del licanthropo: un uomo semiferino, con una testa da belva carnivora (in questo caso, un leone)<sup>2</sup>.

Un fenomeno culturale di così straordinaria diffusione, nello spazio e nel tempo, presenta naturalmente una *Gestalt* complessa e si manifesta attraverso molte forme diverse, tra cui non è facile mettere ordine. Semplificando un poco, credo che nella documentazione si possano distinguere all'ingrosso sei strati culturali principali, distinti ma variamente ibridati.

1. I licanthropi mitici, esseri semilupini che appartengono a un mondo essenzialmente sacro, hanno natura non puramente umana, e sono spesso dotati di poteri straordinari; nella maggior parte dei casi si tratta di dèi lupini, o di fondatori mitici della stirpe, come nel caso di Licaone.
2. I licanthropi letterari, figure di fantasia che vivono essenzialmente nei racconti della tradizione folklorica e letteraria, come, per il Medioevo, Bisclavret, Melion, o Gorgolag.
3. I licanthropi demoniaci o magici: esseri umani reali, che, si ritiene, divengono metamorfi per effetto di una qualche maledizione, o di un incantesimo, come due abitanti dell'Ossory di cui ci parla Giraldo Cambrense (1147-1223) nella sua *Topographia Hibernica*, o i molti lupi mannari della tradizione folklorica.
4. I guerrieri, che assumono ritualmente natura, aspetto e comportamenti lupini, come gli *ulfedhnar* norreni, o i *saka haumavarga* persiani, o i cinocefali longobardi descritti da Paolo Diacono, che bevono il sangue dei nemici uccisi.

---

<sup>2</sup> Cfr. [http://en.wikipedia.org/wiki/Lion\\_man\\_of\\_the\\_Hohlenstein\\_Stadel](http://en.wikipedia.org/wiki/Lion_man_of_the_Hohlenstein_Stadel)

5. I licanthropi estatici, che vivono in forma lupina allorché abbandonano il corpo, come accadeva, nell'alveo di tradizioni sciamaniche, ai lupi mannari livoni, che usavano combattere in estasi contro le streghe.<sup>3</sup>
6. I licanthropi patologici, cioè malati psichici e/o fisici che, delirando, credono di trasformarsi periodicamente in forma lupina.

Queste varie categorie trascolorano ovviamente l'una nell'altra, e nella documentazione possono variamente fondersi, ma, in se stesse, mantengono una sostanziale indipendenza, perché hanno origini culturalmente distinte e appartengono a tempi e luoghi diversi; perché hanno uno statuto ontologico contrapposto, in quanto i primi tre gruppi appartengono all'ambito dell'immaginario, gli altri sono invece ben attestati nella realtà; e, infine, perché presuppongono scenari metamorfici differenziati. Nelle prime tre forme si suppone infatti che la metamorfosi sia fisica e corporea, nasca da poteri divini o magici, e produca quell'ibrido umano e lupino che siamo abituati a vedere nei film sui mannari; nelle altre tre, la metamorfosi è artificiale o allucinatoria, indotta da droghe, simulata da travestimenti, ovvero mimata da riti appositi; e porta a un mutamento dello stato mentale, che forse poteva dar luogo anche ad alterazioni fisiche (sappiamo per certo, per esempio, che i guerrieri lupini nella loro belluina esaltazione si mostravano quasi indifferenti alle ferite), ma che si manifestava essenzialmente a livello comportamentale.

Io credo che si debba assumere *in toto* il rischio di questa complessità (Donà 2006b)<sup>4</sup>. Non serve cercare di poterla a forza – per esempio, come fanno alcuni studiosi, distinguendo i mannari 'veri' da quelli 'finti' (anche nel senso letterale di *ficti*) –, perché la stratificazione e la ramificazione costituiscono in sé l'elemento più saliente del fenomeno licanthropico. Nell'analisi di un complesso culturale plurimillenario e multietnico non è lecito mettere ordine semplicemente gettando via tutto ciò che è difforme rispetto ai nostri preconcetti: è opportuno, piuttosto, cercar di comprendere le intime ragioni della sua varietà di aspetti; sforzarsi di cogliere le costanti, le analogie, o le omologie, che collegano le diverse forme attraverso cui il fenomeno si manifesta; e, infine, tentare di ricostruire il percorso storico e propriamente evolutivo che ha portato ad esse.

Nel nostro caso specifico, la disordinata sovrapposizione fra le diverse sottospecie di mannari non solo provocò in passato (e, aggiungerei, provoca oggi), una gran confusione nelle ricerche e nelle elucubrazioni dedicate a questi metamorfi, ma alimentò anche un acceso e plurisecolare dibattito fra ragione e super-

---

<sup>3</sup> Cfr. C. Peucer, *Commentarius de praecipuis generibus divinationum...*, Witebergae, 1580, pp. 133v-134r.

<sup>4</sup> L'articolo è disponibile on-line a [www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/7-Donà.pdf](http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/7-Donà.pdf)

stizione, che vedeva contrapposti quanti credevano fermamente nella realtà della metamorfosi lupina (e, per estensione, nella metamorfosi animale), e quanti invece, più ragionevolmente, ritenevano la licanthropia una condizione esclusivamente patologia o allucinatoria. Questo dibattito si svolse appunto attorno al tema delle radici melancoliche della licanthropia, e riguardò non soltanto, accademicamente, il problema dell'esistenza dei mannari, ma anche, e soprattutto, il trattamento da riservare a quanti soffrivano di licanthropia, che secondo gli uni, in quanto malati, meritavano cure, comprensione e pietà, secondo gli altri, in quanto esseri orrendi e demoniaci, a metà strada fra umanità e ferinità, andavano trattati con spietata durezza, e condannati allo sterminio – solitamente per mezzo del fuoco – senza troppe esitazioni.

3. La differenza fra queste due posizioni si può cogliere al meglio attraverso una storia, di una semplicità quasi archetipica, che ha il pregio di mostrare bene come nascano le tradizioni relative ai licanthropi. Essa viene riferita per la prima volta da Job Fincel († 1582), umanista e medico tedesco, autore di raccolte di *mirabilia*, i *Wunderzeychen. Warhafftige beschreybung und gründlich verzeichnuß schröcklicher Wunderzeichen und Geschichten*, di cui uscirono almeno tre volumi fra il 1556 e il 1567. Nel 1541, narra Fincel, nei pressi di Padova, un contadino, credendosi un lupo, assalì parecchie persone; quando, finalmente, fu catturato, l'uomo affermò di essere un lupo vero e proprio, ma col pelo sotto la pelle; i suoi catturatori, “ancor più pazzi di lui”, per accertare la cosa gli procurarono quindi delle ferite che in qualche giorno, nonostante l'intervento dei medici, portarono il poveretto alla morte.<sup>5</sup>

Dubito che la storia nasca da una vicenda realmente accaduta: manca qualsiasi traccia archivistica, e tutti i testimoni a me noti rinviano al solo Fincel, che a sua volta non menziona alcuna fonte.<sup>6</sup> Probabilmente, dunque, ci troviamo di fronte a un falso, l'equivalente cinquecentesco di una leggenda metropolitana, forse costruito a partire da un racconto su Pietro Pomponazzi (1462-1525), che a Padova studiò (laureandosi, fra l'altro, in medicina nel 1487), e insegnò a lungo.

---

<sup>5</sup> Fincel 1559, ad an. 1541: “In selben Jar 1541 hat sichs begeben bey der Stadt Patauium das ein Bawersman, in die gedancken komen er were ein Wolff, hat viel Leute auff dem Felde feindlich angefallen und sie umgebracht. Endlich da er mit grosser mühe von den Leuten ist gefangen worden, hat er sie bereden wollen er were ein rechter Wolff, denn die Haut were umbgekeret, und were inwendig rauch. Diese sind noch törichter, denn der arme Mann hawen im Arm und Bein abe zu erfahren ob es also were wie er sagt da sie es aber nicht funden haben sie inen den Arzten uberantwortet: Ist aber nach wenig tagen gestorben.”; ringrazio qui il dott. Christian Hogrefe della Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, che mi ha messo a disposizione il testo, introvabile in Italia.

<sup>6</sup> Ve detto però che i fondi dell'archivio giudiziario criminale di Padova furono in parte distrutti da un incendio nel 1737. Colgo l'occasione per ringraziare la dottoressa Francesca Fantini d'Onofrio, direttrice dell'Archivio di Stato di Padova, e la dottoressa Claudia Salmi, dell'Archivio di Stato di Venezia, che mi hanno aiutato nelle ricerche.

A Pietro Pomponazzi, medico un tempo celebre in Italia, fu una volta consegnato un malato sofferente di licanotropia, che dei contadini avevano trovato per caso sotto del fieno, e che avevano preso perché dichiarava di essere un lupo, e li invitava a fuggire via, per non essere da lui stesso divorati. Questi contadini avevano cominciato a scorticarlo, per vedere se si trattava di un versipelle, cioè se gli crescevano i peli al contrario [= sotto la cute] (di ciò erano infatti convinti secondo l'errore popolare); ma per intercessione di Pomponazzi egli fu lasciato libero, e venne curato con le medicine appropriate. [Majoli 1608, 325]<sup>7</sup>

Gli elementi, come si noterà, sono esattamente gli stessi – il contadino folle che si crede un lupo, l'antichissima credenza nel versipelle, la stolta credulità degli scorticatori, l'intervento dei medici –, ma in questo secondo racconto sono declinati in modo così modesto e realistico da apparire verisimili. La vicenda del licanthropo padovano si diffuse tuttavia solo nella più tragica versione di Fincel, soprattutto grazie al volume di Johan Wier (1515-1588) *De Praestigiis Daemonum* (1563<sup>1</sup>), che tradusse e divulgò il racconto dei *Wunderzeychen* all'interno di un'ampia trattazione del fenomeno licanthropico. Medico di vastissima cultura e di grande umanità, e uomo di pasta simile a quella di Montaigne o di Thomas Browne, Wier, con un equilibrio e un'intelligenza affatto eccezionali, tentò di dimostrare che i licanthropi erano o insani affetti da forme maniacali, ovvero poveri illusi (“mera profecto sunt deliria, et plusquam nugae, immo insaniam.” Wier 1567: 707) che, se non erano preda di patologie mentali gravi, unendosi per provocare la metamorfosi con pomate contenenti piante tossiche e allucinogene, cadevano in sonni pieni di visioni. In questo quadro, egli tradusse fedelmente la storia di Fincel, che si adattava perfettamente alle sue tesi, appena accentuandone i colori.<sup>8</sup>

Da medico, Wier giudicò la vicenda tipica di “quel tipo di malinconia [...] che i greci chiamano licanthropia, altri malinconia lupina”, e fece del licanthropo padovano un caso classico, che tutta l'amplessima letteratura sul tema citò e discusse, rielaborando però liberamente la storia. Per un verso, a partire dalla tra-

---

<sup>7</sup> Non sono purtroppo riuscito a trovare la fonte di Majoli; la storia, però, era nota, e viene riferita da altri autori dell'epoca. Il tema del mannaro come *versipellis*, cioè come lupo col pelo all'inverso, è antichissimo (lo troviamo per esempio già nel racconto di Nicerote nel *Satyricon* di Petronio), e perdura nella tradizione popolare sino alla modernità.

<sup>8</sup> Wier 1577, l. IV, cap. XXIII, *De λικανθρωπία morbo, quo se in lupos conuertunt credunt homines*, col. 474-476 “Adhaec Patavii lupus sibi uidebatur agricola, anno millesimo quingentesimo quadragesimoprimum multosque in agris insiliit, trucidauitque. Tandem non sine multa difficultate captus, incidenter asseuerauit se uerum esse lupum, discrimen solum existere in pelle cum pilis inuersa. Quapropter quidam omnem exuti humanitatem, vereque lupi truces voracesque, tibias & eius brachia gladio feriunt amputantque ueritatem rei exploraturi: cognita uero hominis innocentia, eum chirurgis tradunt curandum, sed post dies non multos expirauit.” Sulla figura e l'opera di Wier cfr. M. Valente, *Johan Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003.

duzione francese dell'opera di Wier (1567) essa fu infatti spostata, apparentemente senza ragione, a Pavia;<sup>9</sup> per l'altro, il contadino padovano divenne, fra i molti nemici di Wier (che in quanto medico, difensore delle streghe, allievo di Agrippa di Nettesheim, e di religione riformata, era in odor di eresia)<sup>10</sup> addirittura un inconfutabile esempio della concreta realtà della metamorfosi lupina.

L'artefice di questo sorprendente mutamento fu Jean Bodin (1529-1596), membro del parlamento parigino, professore di diritto a Tolosa, consigliere di Enrico III, poi procuratore del re, che, nel 1580, scrisse uno dei più oscuri trattati sulla stregoneria, l'infame *Démonomanie des Sorciers*, in cui non solo sosteneva, contro il medico brabantino, la piena realtà della stregoneria in tutte le sue forme, propugnando l'uso della tortura e lo sterminio degli adepti alle arti oscure, ma, in particolare, in un lungo, delirante capitolo, dipingeva i licantropi come belve demoniache perennemente assetate di sangue. In Bodin la nostra storia appare così:

“E Giob Fincel al libro XI delle marauiglie scrive che era parimente un Lycanthropo a Padoua, che fu trapolato, & le sue zampe di lupo gli furono tagliate, & nel medesimo instante si trovò le braccia, & i piedi tagliati...” [Bodin 1587: 173]<sup>11</sup>

Il contadino, in altre parole, è diventato un lupo vero e proprio; il taglio della zampa provoca il suo improvviso ritorno alla forma umana; e il popolo folle e crudele che lo mutila scompare nel nulla: il malato è sparito, e al suo posto è comparso il mostro, essere del tutto inumano, che suscita orrore e non merita nessuna pietà.

Come sapeva Goya, *El sueño de la razón produce monstruos*. Purtroppo, però, i mostruosi deliri di Bodin non ebbero affatto l'evanescenza dei sogni; le sue teorie sulle streghe influirono infatti a lungo sulle pratiche inquisitoriali, e il suo libro conobbe un largo successo: ebbe ventitre edizioni, e fu tradotto in latino, italiano e tedesco. Si trattò, beninteso, più di una fortuna di pubblico che di stima: la superstiziosa credulità del giudice francese circa la metamorfosi lupina fu infatti generalmente diletteggiata dai dotti, e non trovò fra loro molti seguaci,

---

<sup>9</sup> *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables...* par Jean Wier, Paris, Jacques Chouet, 1569, p. 436 “Il y ust aussi a Pauie, l'an mil cinq cens quarante & un un villageois qui pensoit estre loup...”; di qui parte un ramo della tradizione di questa piccola leggenda, che ritroviamo in un considerevole numero di opere erudite.

<sup>10</sup> Cfr. per es. Garzoni 1613: 761: “...Giovanni Vuiero, huomo sacrilego, & diabolico, difensore à spada tratta, & protettore alla libera de' maladetti Stregoni...”

<sup>11</sup> Si noti quel curioso “libro XI” (ed or. “au livre XI des Merveilles” p. 473): un II reinterpretato come 11, e quindi reso latinamente XI?



anche perché, nel 1594, la *Démonomanie* fu inserita nell'*Index librorum prohibitorum*. E se Bodin ebbe la ventura di avere qualche difensore (come il dotto Johan Friderich, che nel 1591 pubblicò un *De lycanthropis* “pro sententia Ioannis Bodini adversus dissentaneas aliquorum opiniones”), molto più numerosi furono però i suoi detrattori, come Jean De Nynauld, non a caso “docteur en medecine”, che dedicò un intero capitolo del suo *De la Lycanthropie* (1615) alla *Refutation des opinions & arguments que Bodin allègue au 6. chapitre de sa Démonomanie pour maintenir la realité de la Lycanthropie des Sorciers* (De Nynauld 1615: 82 ss.), e smontò uno dopo l'altro i suoi argomenti “mostruosi e puerili” (De Nynauld 1615:105).

Con tutto ciò, la versione bodiniana della storia del licantropo padovano, per quanto assurda ed evidentemente mendace, fu ripetuta spesso e volentieri, soprattutto in ambito pretesco, e sia pure con qualche cautela. Fra gli altri, dal vescovo Simone Majoli [Majoli 1608: 326], dal canonico Tommaso Garzoni [Garzoni 1613: 762], dal gesuita Caspar Schott [Schott 1662: I, 119], dal giurista Johann Georg Godelmann [Godelmann 1676: 23], dal parroco (riformato) Bartholomaeus Anhorn von Hartwiss [Anhorn von Hartwiss 1674: 577]; dal teologo vicentino Strozzi Cicogna [Cicogna 1605: 541] e via dicendo. Fatti e documenti costituiscono evidentemente solo la materia con cui ciascuno tesse, a suo modo, un discorso tramato a partire dai suoi propri pregiudizi

4. Il perdurante successo di questa favoletta è istruttivo e piuttosto stupefacente. La storia, suppongo, si diffuse in questa forma perché solo così appariva in perfetta sintonia con la tradizione, cioè con quello che dei licantropi si pensava (e, nella cultura popolare dei film e dei fumetti si pensa ancora). Lo si può dimostrare confrontando il testo di Bodin con quello che fu, probabilmente, il suo modello, una vecchia storia degli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury (1155-1234).

Una cosa so, che presso i nostri era faccenda di tutti i giorni: il destino di alcuni uomini era tale per cui certuni, secondo i cicli lunari, si tramutavano in lupo. Sappiamo per esempio che in Alvernia, nel vescovado di Clermont, Pons de Capdeuil [il trovatore, † 1227], uomo nobile, aveva tempo fa diseredato Raimbaut de Pouget, soldato fortissimo, ed esercitato nell'uso delle armi. Questi, divenuto ramingo e profugo sulla terra, allorché una notte, come una fiera, si aggirava solo per selve e luoghi remoti, turbato da un eccessivo timore, si trasformò in lupo perdendo l'intelletto, e apportò alla patria una tale rovina, che obbligò parecchie famiglie di contadini a fuggire dalle loro case. In forma lupina divorava i bambini, ma lacerava con morsi ferini anche i più vecchi. Finché, aspramente attaccato da un carpentiere, per un colpo di scure perse un piede, e così riprese il suo aspetto, e si rivestì di umanità: e in seguito confessò pubblicamente che il taglio del piede gli aveva fatto piacere, perché, aveva perso, insieme a quello, anche quello stato miserabile, e la ferocia, insieme alla dannazione <cui era votato>. Asseriscono infatti coloro che mi hanno narrato queste cose, che il

taglio di un membro libera tali uomini da questo genere di disgrazia.” [Gervaise of Tilbury 2002: 812]<sup>12</sup>

Questa pagina eccezionale, fondata su una tradizione orale, rispecchia da vicino la concezione popolare del male lupino, quella concezione che possiamo considerare un poco come il grado zero della licanthropia, e che si colloca esattamente a metà strada fra la prospettiva razionalistica dei medici come Wier, e quella metamorfica degli inquisitori come Bodin. Qui infatti la licanthropia appare come un destino, piuttosto diffuso, che si manifesta come una malattia mentale (“...cotidianum esse, quod sic fatis hominum currentibus...”), ed è legato a fasi calendariali fisse (“... quidam per lunationes mutantur in lupos...”); questa disgrazia (“infortunius”) sembra avere cause psichiche ma concreti effetti metamorfici (“nimio timore turbatus, cum mentis alienacione in lupum uersus...”), cessa con una terapia, estrema ma efficace (il taglio del piede) e, come accade per una malattia vera e propria, non provoca alcuna colpevolizzazione del licanthropo che, guarendo, si libera non solo della forma lupina, ma anche, si direbbe, dei delitti commessi.

Nel folklore europeo tutti questi elementi restano pressoché stabili. Mutano, s’intende, i particolari: per esempio, nell’Italia del Sud, l’ammalato guarisce se, pungendolo in fronte, si riesce a far fuoriuscire il sangue avvelenato che provoca la trasformazione, caratterizzato da un colore nerastro. Ma i licanthropi sono comunque dei *lunatici* che, per un destino avverso (sono settimi figli, nascono la notte di Natale, hanno i denti alla nascita ecc.) soffrono di una malattia grave; sono pericolosi, ma possono essere curati; e, soprattutto, non sono responsabili di ciò che commettono durante le loro crisi: una volta guariti, rientrano infatti a tutti gli effetti nella comunità.

L’idea che la licanthropia sia una particolarissima malattia mentale connessa coi lupi, giunge a Gervasio e alla tradizione folklorica da una tradizione antichissima, che possiamo seguire sin dai tempi del mito. Λύσσα, è, in Grecia, la dea della rabbia e della follia, e non solo il suo nome è sicuramente connesso con quello del lupo (λύκος),<sup>13</sup> ma la dea viene raffigurata con un cane (o un lupo?) che le esce dalla testa, ha miticamente a che fare coi cani (per esempio, li

---

<sup>12</sup> Il capitolo, III, cxx, è intitolato *De hominibus qui fiunt lupi*, ma in tre manoscritti (CXQ) il titolo suona, significativamente, *De gerulfis et eorum lunationibus*.

<sup>13</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. III, Paris, Klincksieck, 1974, p. 651; B. Lincoln, Homeric λύσσα “Wolfish Rage”, *Indogermanische Forschungen*, 1975 (80): 95-108; A. IVANČIK, Les guerriers-chiens. Loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure, *Revue de l’Histoire des Religions*, CCX -3 (1993): 305-329, 324 s.

aizza contro Atteone, provocando lo sbranamento dell'eroe), e in termini tipicamente 'canini' è espresso il concetto che la definisce. In *Iliade* VIII, 293 Teucro chiama Ettore 'cane affetto da lyssa', κύνα λυσσητήρα, mentre λύσσα nel senso di "furore lupino" (del guerriero) è termine applicato a Ettore (*Iliade* IX, 239, 305; XIII, 53) e ad Achille (*Iliade* XXI, 542-43); lo stesso termine, inoltre, indicava la rabbia dei cani (Senofonte, *Anabasi* IV, 7. 26; Aristotele, *Historia Animalium* 8, 2).



Cratere attico a campana a figure rosse, da Vico Equense, c. 440 a. C., Lyssa che aizza i cani contro Atteone, part. Boston, Museum of Fine Arts, n. 00. 346

Lo afferma esplicitamente un frammento di Marcello di Side, nativo della Pamfilia vissuto nel secondo secolo dopo Cristo, autore di un apprezzatissimo poema medico in esametri greci. Del poema, perduto, ci sono rimasti solo due brandelli, uno, più lungo, intitolato Ἱατρικὰ περὶ Ἰχθύων, *De Remediis ex Piscibus*, e l'altro, più breve appunto dedicato al nostro tema, Περὶ Λυκανθρώπου, *De Lycanthropia*. Preservato in prosa nelle *Collectiones* di Oribasio, medico di

A una malattia 'canina' (detta κύων), peraltro di problematica natura, allude inoltre uno scoliaste a *Odissea*, XX, 66 a proposito delle figlie di Pandareo [Roscher 1896: 32], e anche la follia delle menadi, che lacerano animali vivi e si cibano della loro carne palpitante, è usualmente descritta in termini canini o lupini (es. Euripide, *Baccanti*, 73, 977, 872, 1189). Questa malattia lupina, che si presenta in un certo senso come la più tipica delle forme di pazzia, è, appunto, la licantropia (viene chiamata λυκάνθρωπος νόσος, λυκανθρωπία ma anche, in breve, λυκάων ο κύων).

5. Rielaborando a suo modo i dati della tradizione popolare, la teoria medica classica inserisce questa follia lupina nel quadro dello schema umorale, e la considera essenzialmente come una forma di patologia malinconica.

Giuliano l'Apostata,<sup>14</sup> da Ezio di Amida, (IV o V secolo) nei Βιβλία Ἰατρικὰ Ἐκκαίδεκα, da Paolo di Egina (625 ca. - 690 ca.) nel *De re Medica* e da altri medici bizantini,<sup>15</sup> il frammento ebbe una lunghissima fortuna, e va a buon diritto considerato come il fondamento teorico, e pratico, della teoria medica sulla licanthropia malinconica. Il testo, che cito nella versione di Ezio Amideno, è il seguente.

La follia lupina, o canina, come viene chiamata secondo Marcello [di Side]. Coloro che sono affetti dal morbo chiamato lupino o canino, escono di casa di notte, in febbraio, e in tutto imitano i lupi o cani; fino all'alba si aggirano fra le tombe, che aprono. Si riconoscono da questi segni: sono pallidi, con espressione ebete, occhi secchi e infossati, e non lacrimano. Hanno la lingua secca, non secernono affatto saliva, e sono assetati. Hanno le tibie esulcerate in modo non medicabile, per le cadute continue, e i morsi dei cani, che cercano carne. È opportuno sapere che questo morbo è un tipo di malinconia [lat: *Nosse vero oportet melancholiae speciem esse hunc morbum*]; si può trattare quando iniziano i sintomi, incidendo una vena, e togliendo sangue sino allo svenimento, nutrendo il malato con cibi ricchi di buoni succhi, e confortandolo con bagni dolci. Il paziente viene successivamente purgato con colochintide, come proposto da Rufo, Archigeno o Iusto, e ripetendo il trattamento a intervalli, più volte. Dopo la purga, si deve utilizzare anche la teriaca viperina, e le altre cose che si utilizzano per la melanconia, come si è riferito più sopra. Verso sera, invero, quando il morbo riappare, è bene indurre il sonno con irrigazioni del capo, e con i soliti aromi; si può anche iunsufflare dell'oppio nelle narici. A volte, si possono anche somministrare dei sonniferi nelle bevande. [Aetius Amidenus. 1950: 151]<sup>16</sup>

Il brano di Marcello venne ripreso, con minime variazioni, da una lunghissima tradizione medica, che va dal *Canone* di Avicenna<sup>17</sup> – il manuale medico più illustre e autorevole sino alle soglie della modernità –, al *Kitāb kāmīl al-sinā'a al-ṭibbiyya* di 'Alī ibn 'Abbās al-Majūsī;<sup>18</sup> dal *De Methodo Medendi* di Giovanni Attuario,<sup>19</sup> al *Carmen de re medica* di Michele Psello;<sup>20</sup> dal *Continens*

---

<sup>14</sup> I. Raeder, *Oribasii Synopsis ed Eustathium, Libri ad Eunapium*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1926, p. 250.

<sup>15</sup> Aëtius Amidenus, ii, 2, 11; Paulus Aegineta, III, 16. Sull'insieme di questa produzione cfr. Roscher 1896, che fornisce una ricostruzione comparativa del brano, corredandolo di un dottissimo commento, e la recente, rapida, sintesi di Poulakou-Rebelakou E., C. Tsiamis, G. Panteleakos, D. Ploumpidis. 2009.

<sup>16</sup> La traduzione, mia, come tutte quelle che seguono, tiene conto anche delle versioni latine antiche del testo, e in particolare di *Aetii Medici graeci contractae ex veteribus medicinae tetrabiblos*, Basileae: Froben, 1543, II, cap. XI, pp. 280-8.

<sup>17</sup> Avicenna 1490 iii, i, 5, 22

<sup>18</sup> Theor. ix, 7, Pract. v, 24.

<sup>19</sup> Ideler 1841, I: 16

<sup>20</sup> Ideler 1841, I: 227

di Abu Bakr al-Razi,<sup>21</sup> al *Kitab al-Tasrif* di Qasim Khalaf Ibn Abbas Al Zahrawi.<sup>22</sup> Tutti i classici della medicina, dunque, dal IX al XVII secolo, considerarono la licanthropia una forma di follia (*morbus, insania*) grave ma in qualche misura curabile, derivante da un disordine umorale, cioè da una pericolosa congestione cerebrale degli umori atrabiliari, e sino al pieno XIX secolo il Περὶ Λυκανθρώπου costituì un'*auctoritas* indiscussa: il noto trattato di patologia interna di Joseph Frank, tradotto in tutte le principali lingue europee, usa ancora le sue parole per descrivere la follia licanthropica.<sup>23</sup>

In questa forma, la teoria medica della licanthropia si diffuse anche al di fuori della tradizione strettamente medica. Per esempio la ritroviamo nella *Dutchess of Malfi* di John Webster, evidentemente contaminata col racconto del licanthropo padovano,<sup>24</sup> e persino nella voce 'Lycanthropie' dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, che cita letteralmente tutto il brano di Marcello Sidete.

6. A questa teoria, che potremmo chiamare bizantina, si affiancò, già prima del Mille, un'altra prospettiva, specificamente arabo-persiana, che fu codificata, in modo peraltro un poco confuso, da Avicenna. Nel *Canone*, egli riprende quasi letteralmente il brano di Marcello di Side, ma, differenziandosi dai suoi predecessori, vi cancella ogni riferimento a cani e lupi:

“La malattia *cutubut* – Vi è un tipo di malinconia che per lo più si manifesta in febbraio, e fa sì che l'uomo ami fuggire dagli uomini vivi, e desideri stare in prossimità dei morti e dei sepolcri; ed è un male che si manifesta repentinamente. L'uomo <affetto da tale malattia> esce di notte, mentre di giorno torna e si nasconde; e ama la solitudine, e sta lungi dagli altri uomini...”<sup>25</sup>

Il passo continua seguendo la descrizione del Περὶ Λυκανθρώπου, ma, considerando la patologia una *melancolia errabunda*, caratterizzata soprattutto da un moto incessante e frenetico, non la connette coi canidi, ma con un irrequieto insetto che corre rapidissimo sulla superficie dell'acqua, detto, appunto, *cutubut* o, secondo altre versioni, *chatrab*: se non erro, dovrebbe essere qualcosa di

---

<sup>21</sup> Divis. 10, Cont. i.

<sup>22</sup> Pract. i, 2, 28

<sup>23</sup> J. Frank, *Traité de Pathologie Interne*, Bruxelles, Établissement encyclographique, 1837, p. 106.

<sup>24</sup> *The Dutchess of Malfi*, Act V, Scene ii. (Webster, 1623): “In those that are possess'd with't [lycantrhop] there overflows / Such melancholy humour, they imagine / Themselves to be transformed into wolves. / Steal forth to churchyards in the dead of night, / And dig dead bodies up: as two nights since / One met the Duke, 'bout midnight in a lane / Behind St. Mark's church, with the leg of a man / Upon his shoulder; and he howl'd fearfully: / Said he was a wolf: only the difference / Was, a wolf's skin was hairy on the outside, / His on the inside: bad them take their swords, / Rip up his flesh, and try: straight I was sent for, / And having minister'd to him, found his Grace / Very well recovered.”

<sup>25</sup> Avicenna 1490, lib. III, fen. 1, tract. V c. xx, *De cutubut*.

equivalente ai gerridi o alle idrometre nostrani, anche se i traduttori latini di solito rendono il termine con *tipula*.

Questa rimozione del tema lupino è curiosa, ma non implica in effetti alcuna presa di distanza dalla prospettiva licanthropica: le due patologie vengono infatti completamente assimilate, come dimostra, per esempio, il commento di Wier al caso del licanthropo padovano:

Non c'è dubbio che fosse affetto da quel tipo di malinconia che dagli Arabi è detta *chatrab*, nome derivato da quello di una bestiola che vaga qua e là senza ordine in moto irrequieto sulla superficie dell'acqua. [...] I Greci la chiamano *λυκανθωπίαν*, cioè metamorfosi degli uomini in lupi; alcuni, seguendo Marcello, la chiamano malinconia lupina, o anche follia lupina; molti *λυκάωνα*, altri *κυνηθωπίαν*. Coloro che sono affetti da questo male, per la fuligine dell'atra bile, si credono trasformati in lupi, o in cani. [Wier 1577: 475]

Del resto, la traduzione seicentesca del *Canone* di Avicenna dovuta a Pierre Vattier ristabilirà pienamente l'equivalenza fra *cutubut-chatrab* e male lupino, titolando senz'altro il passo citato *De Lycanthropia*.<sup>26</sup>

Questa curiosa innovazione, nell'ambito di una tradizione fortemente conservativa, ha delle cause precise. Avicenna mutò la terminologia perché, trattando di altre affezioni malinconiche, aveva già giocato, e più di una volta, la carta lupina (e canina), in un brano degno del massimo interesse.

La manifestazione della mania è il *demonium lupinum*. La mania canina è invero una specie di malinconia, con ira mista a gioia, e a una specie corrotta di inquisitiva ricerca, così com'è in un certo senso la natura dei cani. E sappi che la materia che produce il *demonium lupinum* è nella sostanza della materia che produce la malinconia: entrambe infatti sono di natura malinconica. E invero, la causa che produce questo demonio è melancolia che è stata riarsa, composta o dalla collera, o dalla malinconia della peggior specie, mentre ciò che produce la malinconia <vera e propria> è l'abbondanza di melancolia naturale, o di melancolia riarsa. [...] La melancolia non è altro che la mania con ciò che da essa deriva, situata nella parte anteriore del cervello. [...] E la malinconia, comporta errore di giudizio, e pensieri malsani, e fobie, ed ebetudine, e appare priva di agitazioni veementi. La mania, invece, è tutta agitazione, e movimento scomposto, e ricerca di qualcosa, e lupinità [*lupositas*], e comporta un aspetto non assimilabile a quello degli uomini. Piuttosto, la cosa a cui più è simile è l'aspetto dei lupi. [Avicenna 1490: lib. III, fen. 1, tract. V, c. xv, *De mania canina* ]

---

<sup>26</sup> Abugallii filii Sinae sive, ut vulgo dicitur, Avicennae, *De morbis mentis tractatus*, interprete Petro Vatterio, Parisiis, 1659, cap. XIII, *De Lycanthropia*: "Lycanthropia melancholiae species est, februario mense potissimum invadens..."

Dunque, se non fraintendo, l'umor malinconico, per Avicenna, produce vari tipi di patologie, e, fra queste, da un lato la malinconia propriamente detta e, dall'altro, la mania, che nasce da un umore di qualità diversa, in cui la bile è mista di collera, e come consunta da un interno fuoco; si situa in una zona diversa del capo, e invece di produrre uno stato quieto e triste, dà luogo a un'agitazione frenetica, a un'aggressività scomposta, al punto che stravolge l'aspetto umano nel paziente, trasformandolo in una specie di belva. Le carte in tavola sono sempre le stesse, ma vengono disposte diversamente. Resta assolutamente intatta, però, quella connessione originaria e primordiale tra follia, malinconia e lupinità che costituisce, evidentemente, l'impronta di Lyssa, o, se si preferisce, il *logos spermatikòs* di questo insieme di concezioni.

7. La contrapposizione fra mania e malinconia, dunque, costituisce una specificazione della teoria generale, e non una sua refutazione. La mania è a tutti gli effetti un tipo particolare, furioso e scomposto, di malinconia, e tale resterà nella medicina e nella filosofia occidentali, sino alle soglie della modernità, come dimostra, per esempio, il commento di Sillano de Nigris (fine del XIV sec.) al *Liber nonum ad Almansorem* di Mohammed Rhasis, di cristallina chiarezza scolastica.

Bisogna per prima cosa osservare [...] che 'malinconia' si può intendere in modo duplice. In una prima accezione, per l'umore melancolico; in un'altra accezione per una certa malattia cerebrale che viene così chiamata. In senso proprio qui si tratta nella seconda accezione. In secondo luogo si noti che, nella seconda accezione, 'malinconia' può essere <pure> considerata da un doppio punto di vista. Innanzitutto generalmente, e allora è il nome generico per la mania canina e lupina, ovvero demoniaca, e per la malinconia propriamente detta; ma in seconda battuta la si può intendere soltanto per la malinconia propriamente detta. [...] La mania lupina e la melanconia canina sono prodotte dalla melanconia causata dalla collera riarisa; in esse si ha rissa, furia, agitazione; gli indotti dicono che un demone entra nel corpo <del malato>; ed è una malattia difficile da curare." [Sillanus de Nigris 1497: *De Melanconia*, f. 19 v]

Dunque, quando ci si imbatte in autori che, come Robert Burton nell'*Anatomy of Melancholy*, sembrano negare la natura melanconica della licanthropia ("Lycanthropia, which Avicenna calls *Cucubuth*, other *Lupinam insaniam* or Wolfe Madnesse... Aetius and Paulus call it a kinde of *Melancholy*, but I should rather referre it to *Madnesse*, as most doe...") [Burton 1989: Part. I, sec. I, memb. 1, subs. 4, p. 133], bisogna ben comprendere che ciò significa soltanto che il male lupino è un'affezione melanconica di tipo maniacale, cioè furiosa e atrabiliare. Per dirla con i maestri della scuola salernitana, "...la mania si ha nella parte anteriore del cervello, la malinconia in quella mediana, ma entrambe

procedono da uno stesso umore. [...] La mania crea gli iracondi; la malinconia i timorosi.”<sup>27</sup>

Altrimenti detto: per due millenni, la medicina vede nei licantropi dei malinconici che soffrono di un grave scompenso umorale; e, per contro, intravede nel malinconico l’ombra oscura del licantropo. Che parli di melancolia o di mania, di follia lupina, di *cutubut*, di *chatrab*, di frenesia o di *demonium lupinum*, la psichiatria antica, seguendo inconsapevolmente gli immemoriali insegnamenti del mito, discerne in queste patologie l’inquietante traccia di Lyssa.

**8.** In virtù della sua irrefrenabile violenza, la *mania canina* o *lupina* è una forma di alienazione, in cui il paziente perde il senso del sé e regredisce al ferino. Questa alienazione si manifesta come una sorta di possessione, innanzitutto nel comportamento (dove quella geniale *lupositas* coniata, a quanto credo, da Gherardo di Cremona, traduttore di Avicenna) e quindi nell’aspetto.

La mania o il *demonium lupinum* proviene dalla materia collerica riarsa, o dalla melancolia riarsa. Ed è un’affezione cerebrale, soprattutto della facoltà immaginativa; e coloro che ne soffrono non hanno aspetto umano, ma piuttosto di lupo. Hanno infatti aspetto orrido, con gli occhi accesi, a causa dell’inflammazione degli spiriti visibili, e per l’elevazione degli spiriti o dei vapori agli occhi. La si chiama anche *demonium lupinum*, perché in questa mania si ha inquietudine, e moto, e ira, e rapacità lupina, a causa della materia riarsa, che incita a male azioni... [Jacopo da Forlì 1547: part. III, q. lviii, a. xxi, fol. 172]

La curiosa persistenza dell’elemento lupino si spiega dunque innanzitutto con le caratteristiche della malattia; caratteristiche, si noti, non esclusivamente comportamentali: Avicenna nota per esempio fra i sintomi dell’affezione malinconica la *multitudo pilorum*, cioè quell’ipertricosi che, da sempre, ha fornito il modello formale del licantropo.

Ho tuttavia l’impressione che ci sia anche dell’altro. Per dirla nel modo più disadorno, la Lyssa greca prova che il discorso sulla follia furiosa sembra essere intrinsecamente e inestricabilmente legato alla sfera dei canidi sin dai tempi più lontani. E non può essere certo un caso, da questo punto di vista, che in un gran numero di testi la trattazione di questi temi appaia contigua a quella sulla rabbia. Così accade, fra l’altro, nelle *Observationum et curationum Medicinalium* di Pieter van Foreest, nella dottissima *Practica Medicinae* di Daniel Sennert, per cui, esplicitamente, rabbia e idrofobia appaiono “tipi di delirio che sono affini in parte alla malinconia, in parte alla mania”,<sup>28</sup> o nella *Introductio in*

---

<sup>27</sup> *Glosulae Quatuor Magistrorum super Chirurgiam Rogerii et Rolandi*, Liber III, Cap. I, p. 658 in *Collectio Salernitana*, a cura di S. De Renzi, vol. II, Napoli, Filatre-Sebezio, 1853.

<sup>28</sup> Pieter van Foreest, *Observationum et Curationum Medicinalium*, in *Opera Omnia in quatuor tomis*



*Universam Medicinam* (1718!) di Michael Alberti, che addirittura tratta insieme *lycanthropia* e *rabies*.<sup>29</sup> D'altro canto, che queste affezioni siano riunite sotto il segno della comune caninità basta a dimostrarlo il fatto che, secondo l'immaginario popolare moderno (si noti: non nella tradizione dotta, né in quella mitica, né in quella letteraria), licanthropia e rabbia si propagano esattamente nello stesso modo, grazie a un'infezione trasmessa col morso di un animale (o di un uomo) ammalato.<sup>30</sup>

Come supponeva il vecchio Roscher, questo intrinseco, antichissimo, legame con l'ambito della caninità (e, *a fortiori*, della lupinità) con ogni probabilità esprime innanzitutto e soprattutto la connessione fra le patologie melancoliche estreme e il mondo oscuro dei morti: non per nulla, i cani sono per eccellenza le bestie di Ecate; il lupo è, da sempre, l'animale del sovrano dell'Orco, e i nostri licanthropi passano il loro tempo vagando frenetici fra sepolcri e cadaveri.<sup>31</sup> D'altro canto, le poche testimonianze equilibrate che abbiamo sui licanthropi antichi inducono a credere che la loro tanatofilia fosse autentica, e venisse anche tollerata con una certa larghezza di vedute, come dimostra il caso del malato in cui si imbatte il medico napoletano Donato Antonio Altomare (ca. 1506-1566?).

... lo conoscevo già da prima, e un certo giorno, mentre era in preda a una crisi della malattia, mi si fece incontro per la strada; avendo paura di lui, mi feci indietro, ed egli, guardandomi un poco, passò via; era con lui una moltitudine di genti, ed egli portava in spalla la coscia intera e la tibia di un cadavere; alla fine, curato, si ristabilì..." [Altomare 1563: cap. IX, *De lupina insania*, pp. 96-97]

È appunto questo legame col mondo oscuro dei morti che viene essenzialmente espresso dal termine *mania*, che in origine indicava la dea etrusco-romana della morte, madre dei Lari e delle *Larvae*, *id est Manes*.<sup>32</sup> Una certa oscura

---

*digesta*, vol. I, Rothomagi, Iohan & David Berthelin, 1653, l. X, Observatio XXV, *De Lycanthropia, seu lupina insania*, pp. 440-441, XXVI, *De cynanthropia, sive canina insania*, p. 441; XXVII *De hydrophobia, seu insania ex morsu canis rabidi*, pp. 441 s.; Daniel Sennert, *Practica Medicinæ*, in *Operum*, t. II, Lugduni, Huguetau & Ravaud, 1650, lb. I, part. II, *De actionibus cerebri laesis*, cap. XI-XII, p. 392-407, *De Melancholia*; cap. XIV, *De Melancholia Errabunda*, Arabibus Kutubuth dicta, p. 407-408; cap. XV, *De Mania*, pp. 408-415; c. XVI, *De Rabie & Hydrophobia*, p. 415-421. Nel complesso la trattazione di Sennert è una delle più accurate che conosca.

<sup>29</sup> Michael Alberti, *Introductio in Universam Medicinam*, Halae Magdeburgicae, Litteris & impensis Orphanatrophei, 1718, pp. 410-11.

<sup>30</sup> Così diventano mannari il Lawrence Talbot di *Wolfman* (1941 e 2010), il Will Randal di *Wolf* (1994) o il Remus Lupin di *Harry Potter e il prigioniero di Azkaban* (1999 e 2004).

<sup>31</sup> Roscher 1896: *passim*.

<sup>32</sup> Su *Mania* cfr. G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster, Aschendorff, 1965, s. v.; l'equiparazione fra *Larvae* e *Manes* risale a Festo, p. 114, 19 L.

coscienza di questa connessione sembra essersi del resto conservata sino al pieno Medioevo; la ritroviamo ancora in uno dei più reputati testi medici del XIII secolo, il *Compendium Medicinae* di Gilberto Anglico (1180 ca.- 1250 ca.).

La mania è un'infezione delle cellule anteriori del capo, con una compromissione dell'immaginazione. È detta 'mania' quasi che fosse 'insania di mente', o da 'mantos' che vale divinazione, o, forse, dai Mani, gli dei infernali: sembra infatti che in essa parlino dei demoni, e si vaticinino le cose nascoste. La malinconia è una infezione delle cellule mediane, con una compromissione della ragione. Queste due malattie non differiscono se non per la posizione della materia. [Gilbertus Anglicus 1510: Liber II, fol. cii v° ss.]

9. Non stupisce, dunque che, trasposta nell'universo postclassico, questa connessione originaria e primaria, tinga la licantropia di demoniaco: cosicché dietro al laido mannaro spunta quell'inquietante *demonium lupinum* che Avicenna si contenta di evocare.

Si rischia però a questo punto di fraintendere i testi. In Avicenna e nei suoi successori la formula mi sembra infatti possedere solo un significato puramente connotativo: non denota la traccia di una reale presenza demoniaca, ma allude semplicemente allo stravolgimento delle forme e delle facoltà umane, e alla profonda alienazione che rendono il licantropo tanto simile a un indemoniato. Però, come notava Sillano de Nigris nel brano citato più sopra: "*a vulgaribus dicitur quod demon intrant corpus eius*"; in altri termini, il popolo prendeva la designazione *au pied de la lettre*, perché vedeva nella licantropia una possessione.

Avicenna, probabilmente, si limitò in questo caso a utilizzare una formula desunta dalla lingua popolare; è tuttavia evidente, dal seguito, che col suo "*demonium lupinum*" egli non voleva in alcun modo coinvolgere degli esseri spirituali nell'eziologia delle affezioni malinconiche, e che temeva, a ragione, che qualcuno avesse la tentazione di farlo.

"A qualche medico è sembrato che la malinconia abbia a che fare col demonio; ma a noi non interessa, dal momento che insegniamo fisica, se dipenda dal demonio o no, poiché diciamo che, quand'anche dipendesse dal demonio, ci basta che muti la complessione verso la collera nera, e che è la collera nera la causa della malinconia, sia essa collera causata o meno da un essere demoniaco." [Avicenna 1490: lib. III, fen. 1, tract. V, c. xvii, *De Melancholia*]

Seguendo Avicenna, la tradizione medica successiva considerò il *demonium lupinum* come meramente metaforico, e, di conseguenza, ritenne sempre la licantropia malinconica una patologia pura, con cause razionali e determinate, e con cure naturali. Non a caso, le parole del grande maestro persiano vennero più

volte ripetute per contrassegnare, con un certo giusto orgoglio, le fragili ragioni della ragione contro le fumose approssimazioni della superstizione.<sup>33</sup> L'espressione era però, in sé, piuttosto infelice, in quanto apriva la strada a fraintendimenti d'ogni genere, che, beninteso, ci furono sin dal pieno Medioevo.<sup>34</sup>

10. Ora, questi fraintendimenti erano tanto più probabili in quanto, su una diversa linea di pensiero, la licanthropia appariva come il tipo stesso della malattia da possessione, il marchio osceno e inconfutabile della presenza demoniaca, dal momento che i sintomi della malattia quali li aveva descritti Marcello di Side si accordavano a meraviglia con la storia evangelica degli indemoniati di Gadara o Gerasa, di cui narrano Matteo 8-28-34, Luca, 8, 26 ss., e Marco 5, 1-20.

Giunsero all'altra riva del mare, nel paese dei Geraseni. Appena Gesù fu smontato dalla barca, gli venne subito incontro dai sepolcri un uomo posseduto da uno spirito immondo, il quale aveva nei sepolcri la sua dimora; nessuno poteva più tenerlo legato neppure con una catena. Poiché spesso era stato legato con ceppi e con catene, ma le catene erano state da lui rotte, e i ceppi spezzati, e nessuno aveva la forza di domarlo. Di continuo, notte e giorno, andava tra i sepolcri e su per i monti, urlando e percotendosi con delle pietre...[Marco 5, 1-5]

La furia bestiale, la permanenze fra i sepolcri, la forza più che umana, l'aggressività (in Matteo "erano tanto furiosi che nessuno poteva più passare per quella strada"), la nudità, la stessa molteplicità della possessione (i demoni 'sono legione', come la malinconia, che è tipicamente plurima), rendono questi indemoniati pressoché indistinguibili dai licanthropi di Marcello Sidete e della successiva tradizione medica. E, in effetti, essi vennero tradizionalmente ed esplicitamente equiparati ai licanthropi dai commenti scritturali più al corrente di cose mediche, come l'ammiratissimo *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris* di Francisco Vallés (1524-1592), medico personale di Filippo II, secondo

---

<sup>33</sup> Si veda, per esempio, il *Lilium medicinae* (1305) di Bernard Gourdon, grande professore di medicina all'università di Montpellier, nel cui secco latino scientifico sentiamo vibrare tutta la composta superiorità dell'intelletto sulle *inanes fabulae* dei creduli e dei *superstitiosi*. "E Avicenna afferma che a volte si dice che questa passione proviene dal demonio. E dice che, insegnando fisica, di ciò non deve occuparsi: perché comunque stia la cosa, la causa immediata è sempre melanconica, da qualsiasi cosa essa derivi." Gordonius, *Lilium Medicinae*, Lugduni, apud Guilelmum Rouillium, 1559, cap. XIX, De Mania & Melancholia, p. 204.

<sup>34</sup> Cfr. per es. *Glosulae Quatuor Magistrorum super Chirurgiam Rogerii et Rolandi*, Liber III, Cap. I, in *Collectio Salernitana* 1853: 658: "Dicit Serapio quod in melancholia est aliquid ex demonio... Et dicitur mania demonium lupinum". Anche in Serapione – Yuhanna Ibn Sarabiyun (IX sec.), autore di un notissimo *Breviarium Medicinae* – il termine 'demonio' sembra indicare semplicemente una forma di alienazione; i maestri medievali, però, lo franitendono. Cfr. *Practica Johanni Serapionis dicta breviarium*, Lib. I, cap. XXI, De Mania, e cap. XIII, De Melancholia, Venetiis, Impensis Octaviani Scoti Linis per Bonetum Locatellum, 1497, fol. 16 r°.

cui dalla narrazione evangelica di Luca “chiunque poteva agevolmente dedurre che quell’uomo [sc. l’indemoniato di Gerasa] era tormentato da quel genere di mania che i medici chiamano Lycanthropia, o follia lupina.” [Vallés 1592: cap. 28, 223].<sup>35</sup>

Con queste premesse, è chiaro che la teoria umorale della licanthropia, ai religiosi, non poteva piacere molto, perché conteneva *in nuce* una pericolosa contraddizione col dettato evangelico, e apriva la via a un diretto conflitto di competenza fra medicina e teologia. Già Guglielmo d’Alvernia, nel *De Universo* (1230-36) si dimostra chiaramente consapevole di questo pericolo, e attacca apertamente quanti pretendevano di attribuire a cause naturali malattie soprannaturali, giungendo infine a rovesciare del tutto la posizione razionalistica di Avicenna, anche se, con una sorta di metonimia non del tutto ingiustificata, la attribuisce ad Aristotele.

A volte si ha un morbo, a seguito del quale qualcuno crede di essere un lupo: e ciò avviene nondimeno a seguito di una suggestione diabolica (“... & fit nihilominus ex suggestione diabolica”). Si trova infatti nelle narrazioni miracolose dei cristiani la storia di un tale, che un demonio agitava e vessava in tal modo, per cui, in determinati periodi, a lui sembrava di divenire lupo, e gli pareva di correre contro gli uomini, e di atterrirli, e che essi fuggissero da lui, come da un lupo; finché non fu sanato e liberato da un certo santo; e si trovò allora il suo corpo, quasi esanime in una macchia; e si vide uscir da lì un lupo, che correva via, quel lupo che egli riteneva di essere. [...] Aristotele invero e i suoi seguaci interpretano come malattie le vessazioni demoniache [...]: lo stesso morbo che i medici chiamano *demonium lupinum* [Aristotele] credette che fosse non un vero demonio, ma piuttosto una malattia; e dei lunatici, e di coloro che soffrivano di simili mali, pensava che non patissero per opera dei demoni o per causa loro, ma che fossero vessati da determinate malattie. È dunque cosa non poco stupefacente, il fatto che a un così grande filosofo abbia potuto sfuggire una cosa tanto palese come la malignità demoniaca, che infuria per il mondo tutto.” [Guillelmus Alvernius 1675: I, 878b - 883b]

Alla luce di questa posizione si può comprendere meglio credo, anche la posizione di Bodin e dei demonologi. Storie come quella del contadino padovano vennero falsificate non solo, banalmente, per impressionare e terrorizzare i

---

<sup>35</sup> La questione della licanthropia degli indemoniati evangelici venne del resto più volte trattata dai teologi: si veda in particolare G. Ader, *Enarrationes de aegrotis et morbis in Evangelium*, Tolosae, Typis Raymundi Colomerii, 1523, n. 5, *De Lycanthropicis, gallice loups garous*, pp. 31-41, e il dotto contributo di P. Zorn, *Dissertatio de Daemoniacorum in sepulcretis habitantium lykantropia quam Christus curavit*, Miscellanea Duisburgensia, t. II, fasc. II, Amstelodami et Duisburgi, Apud A. Wod & J. G. Böttiger, 1734, pp. 221-230, che contiene una panoramica completa della plurisecolare discussione in proposito.

lettori, ma anche al fine di dimostrare per loro tramite la concreta realtà dell'intervento diabolico, intervento che, naturalmente, si rivelava nel modo più incontrovertibile e chiaro proprio in quanto suscitava un evidente antimiracolo come la metamorfosi, fisicamente inesplicabile, razionalmente insostenibile, e dunque sicuramente ascrivibile a una forza metafisica. Sentiamo ancora Bodin:

“Molti medici veggendo una cosa tanto strana, né sapendone la ragione, per mostrare di sapere ogni cosa, hanno lasciato scritto, che la Lycanthropia è una infirmità d'huomini, indisposti, che pensano d'essere Lupi, & vanno correndo per li boschi. Et di questo parere è Paolo Egineta, ma ci bisognarebbono molte ragioni, & testimonij, per mentire tutti i popoli del mondo, & tutte le historie, & massime l'istoria sacra, la quale Theostrato Paracelso, & Pomponatio, & specialmente Fernelio, uno de' primi medici, & filosofi, che siano stati a tempo loro, & di molti secoli hanno tenuto la Lycanthropia per cosa certissima, vera & indubitabile. Et per ciò è cosa molto ridicola il volere misurare le cose naturali con le cose soprannaturali, & le attioni de gli animali con le attioni de gli spiriti, & demonij. Ancora è maggiore absurdità l'allegare la malattia, che non sarebbe se non nella persona del lycanthropo, ma non già in coloro, che veggono l'huomo cangiarsi in bestia, & poi ritornare nella sua figura... Et nondimeno tutti quelli, che hanno scritto della lycanthropia, antichi, & moderni, concordano, che la figura humana si cambia, restando lo spirito, & la ragione nel solito stato.” [Bodin 1587: 181].

11. Nell'età delle persecuzioni contro le streghe, fra XVI e XVII secolo, i medici che difesero l'eziologia esclusivamente umorale della licantropia furono, per quanto ne so, piuttosto pochi: merita di essere ricordato, fra essi, un curiosissimo dialogo degli inizi del '600 in cui un *Physiologus* convince un *Lycanthropus* che è un malato, e la che sua trasformazione ferina, che egli ritiene reale e demoniaca, è invece puramente allucinatoria.

PHYSIOLOGUS - You are called *Lycanthropus*: that is, a man transformed to a wolfe: which name is verie fitlie derived from the verie disease it selfe that disorders your braine, called *Lycanthropia*. Which word, some *Physitions* do translate *Daemonium Lupinum*, that is, a woolvish *Demoniacke*: others *Lupina melancholia*, and *Lupina insania*, that is a woolvish *melancholie*, or a woolvish *furie* and *madnes*. And it is nothing else in effect, but an *infirmitie arising upon such phantasticall imaginations, as do mightily disorder and trouble the braine*. [Deacon, Walter 1601: 162]<sup>36</sup>

Per lo più, tuttavia, il conflitto con la teologia venne evitato, e si distillò una specie di macchinosa teoria della doppia verità, secondo la quale la licantropia

---

<sup>36</sup> Cit. in Otten 1986, pp. 129-133.

poteva essere tanto di matrice diabolica quanto puramente naturale. Nel primo caso essa competeva agli inquisitori, poteva, secondo alcuni, implicare la metamorfosi (reale o illusoria), e andava comunque estirpata con la violenza; nel secondo caso, invece, competeva ai medici e doveva comunque essere curata con opportune terapie; era allora una malattia puramente mentale, ma come abbiamo visto, poteva anch'essa implicare più circoscritte trasformazioni fisiche, come insegna la *Fisionomia* di Giambattista della Porta, secondo cui

“Nella Cinantropia e Licanthropia... il volto si muta in cane, gli occhi divengono infocati, con grigni minacciosi, e naso acuto; escono di notte, vanno intorno i sepolchri, ne si sente altro da loro, che latrare, ringhire, & altre cose che racconto Aetio, e Paulo Egineta.” [Della Porta 1652: 9-10].

Su questa posizione compromissoria si schierarono sia testi di taglio medico, come il *De la lycanthropie* di De Nynauld (cap. VI, *De la lycanthropie naturelle*, pp. 64 ss.), il già citato Daniel Sennert; sia dissertazioni accademiche, come quella di Ambrosius Fabricius (*Lycantropia*, Argentorati, 1649) o quella di Anton Deusing (*De Lycanthropia*, Groningae, 1656), che distinsero nettamente le due categorie trattandole, con professorale esaustività, una dopo l'altra.<sup>37</sup> Anche gli scrittori del versante religioso, però, aderirono a questa posizione intermedia: Caspar Schott, per esempio nella deliziosa *Physica curiosa* (1662), dopo aver trattato a lungo della metamorfosi licanthropica, dedicava un intero capitolo alla questione *An Lycantrhopi et lunatici sint energumeni*, cioè, secondo il lessico dell'epoca, se licantropi e lunatici siano o no dei posseduti, giungendo alla salomonica conclusione che:

“Coloro che soffrono del morbo licanthropico, qualora non siano presenti altri segni di possessione, non devono essere ritenuti dei demoniaci, e non devono essere curati come tali; però tutti coloro che presentano i sintomi di questa malattia non devono essere esclusi dalla categoria dei posseduti senza un esame preventivo e approfondito” [Schott 1662: 547]

12. Con questo ragionevole accomodamento, il conflitto fra la licanthropia melanconica dei medici e quella demoniaca dei religiosi si compose, in realtà, senza vincitori né vinti. Queste due prospettive, d'altronde, erano contrapposte, ma anche coetanee, complementari e apparentate: nacquero infatti insieme dal robusto e tenace fondo delle antiche *superstitiones* sui mannari, diffuse nella

---

<sup>37</sup> Anton Deusing, *De Lycanthropia*, che io ho visto in Antonii Deusingii *Fasciculus Dissertationum Selectarum*, Groningen, Typis Johannis Colleni, 1660, pp. 104-146.

cultura popolare e conservate nella memoria condivisa. I medici cercarono di elaborare un discorso razionale, che identificava delle cause naturali e prescriveva delle terapie; mentre i religiosi, insistendo sulle cause soprannaturali, alimentarono di fatto la paura e l'odio del mostro, e produssero una sorta di psicosi collettiva, che sfociò nell'attività degli inquisitori, ed ebbe anche momenti di vera frenesia. Ma tanto gli uni che gli altri videro in questa patologia la traccia, più o meno sbiadita, di una possessione, e riconobbero in essa l'oscura traccia di una lupinità necrofila e furente.

La modernità, apparentemente, ha fatto giustizia sommaria di entrambe le posizioni. Ma, da un lato, non è ancora giunta a una chiara visione della licanthropia, di volta in volta collegata a malattie fisiche, come la porfiria, l'ergotismo, la rabbia,<sup>38</sup> o considerata come una grave forma psicotica, di natura peraltro piuttosto nebulosa.<sup>39</sup> Dall'altro lato e soprattutto, l'immaginario non rinun-

---

<sup>38</sup> L. Illis, On Porphyria and the aethiology of werewolves, *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 57, 1964, pp. 23-26; H. Sidky, *Witchcraft, Lycanthropy, Drugs and Disease: An Anthropological Study of the European Witch Hunts*, New York, Peter Lang, 1997; J. Gomez-Alonso, Werewolf legend: another consequence of rabies?, *American Academy of Neurology*, 1999, pp. 52-73.

<sup>39</sup> S. Arieti, *Manuale di psichiatria*, Torino, Boringhieri, 1969, vol. I, pp. 755-756; M. Bénézech, J. De Witte, J. J. Etchepare, M. Bourgeois, A propos d'une observation de lycanthropie avec violences mortelles, *Annales Médico-Psychologiques*, Vol. 147, no 4 (1989), pp. 464-470; M. Bénézech, J. De Witte, J. Etchepare, M. Bourgeois, A lycanthropic Murderer, *American Journal of Psychiatry*, 146/7 (1989), 942; M. Bénézech, La lycanthropie, *Gazette médicale de France*, 97/8 (1990), pp. 12-13; M. Bénézech, S. Chapenoire, Lycanthropy: Wolf-men and Werewolves, *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 111 (1) (2005), 79-79; H. Boisseaux, J. Ballereau, H-P. Moutet, De l'urticaire à la lycanthropie. La conversion dans tous ses états. A propos d'un cas, *Psychologie médicale* 1992, vol. 24, n° 13, NS, pp. 1341-1422; P. G. Coll, G. O. O'Sullivan, P. J. Brown, Lycanthropy lives on, *British Journal of Psychiatry*, vol. 147 (1985), pp. 201-2; W. M. Davis, Lou Garew, H. G. Wellwuff, O. U. Kydd, Psychopharmacology of Lycanthropy, *Journal of Pharmacology Teaching*, 3/3, January 1993, 71-86; T. R. Dening, A. West, Multiple serial lycanthropy. A case report, *Psychopathology*, 22/6 (1989), 344-347; Miles E. Drake, Medical and Neuropsychiatric aspects of lycanthropy, *Journal of Medical Humanities*, 13/1 (March 1992), pp. 5-15; Georges Dumas, Les loups-garous, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 4, 1907, pp. 225-239; T. A. Fahy, Lycanthropy: a review, *Journal of the Royal Society of Medicine*, 82/6 (Jun 1989), pp. 379-80; P. Garlipp, T. Godecke-Koch, H. Haltenhof, D. E. Dietrich, Lycanthropy/zooanthropism - Discussion of a psychopathological phenomenon, *Fortschritte der Neurologie, Psychiatrie*, 69(5), 2001, pp. 215 -220; P. Garlipp, T. Godecke-Koch, D. E. Dietrich, H. Haltenhof, Lycanthropy- psychopathological and psychodynamical aspects, *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 109/1 (gennaio 2004), pp. 19-22; P. Garlipp, Lycanthropy, *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 115/2 (Febbraio 2007), p. 161; T. Godecke-Koch, P. Garlipp, H. Haltenhof, D. E. Dietrich, Lycanthropy: 2 case reports, *Canadian Journal of Psychiatry- Revue canadienne de Psychiatrie*, 46 (7), 2001, pp. 659 - 659; P. M. Jackson, Another case of lycanthropy, *American Journal of Psychiatry*, 135/1 (Jan. 1978), pp. 134-135; P. E. Keck, H. G. Pope, J. I. Hudson, Sl. L. Mc Elroy, A. R. Kulick, Lycanthropy: alive and well in the twentieth century, *Psychological Medicine*, 18/1 (febbraio 1988), pp. 113-20; K. Köhler, H. Ebel, D. Vartzopoulos, Lycanthropy and demonomania: some psychopathological issues, *Psychological Medicine*, 20 (1990), pp. 629 - 33; A. R. Kulick, H. G. Pope, P. E. Keck, Lycanthropy and self-identification, *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1990; 178: 134 - 7; Ali-Reza Moghaddas, Mitra Nasserli, Lycanthropy in Depression: A Case Report, *Archives of Iranian Medicine*, 7/2,

cia all'amato incubo della belva umana villosa e zannuta, assetata di sangue e dotata di forza e vitalità incoercibili: donde il successo del licantropo nella cultura popolare dei film, dei fumetti e dei romanzi dozzinali. Certo, per noi questa figura ha ben poco a fare con il malinconico classico, come, poniamo, Amleto o il Jaques di *As You Like it*. Ma spero di aver dimostrato in queste pagine che, fino alle soglie del mondo moderno, il pensoso principe di Danimarca e l'irsuto, ringhiante, mannaro furono allo stesso titolo espressioni della patologia malinconica; d'altronde, come ben sapeva Shakespeare, "melancholy is the nurse of frenzy".<sup>40</sup>

## Bibliografia

- Aetius Amidenus. 1950. *Aetii Amideni Libri Medicinales, V-VIII*, edidit Alexander Olivieri. Berlin: Akademie Verlag (Corpus Medicorum Graecorum, VIII, 2).
- Altomare, Donato Antonio. 1563. *De Medendis Humani corporis malis: Ars Medica*, Lugduni: Apud Ioannem Frellonium.

---

2004: 130 – 132; H. F. Moselhy, J. F. MacMillan, Lycanthropy, mythology and medicine, *Irish Journal of Psychological medicine*, 11/4 (1994), pp. 168-170; H. F. Moselhy, Lycanthropy: New evidence of its origin, *Psychopathology*, 32/4, 1999, pp. 173-176; H. F. Moselhy, A. Nasr, Lycanthropy: A dangerous reverse intermetamorphosis. Review of 23 cases with the syndrome of lycanthropy, *European Journal of Psychiatry*, 13(3), 1999, pp. 145 - 150; A. G. Nejad, K. Toofani, Co-existence of lycanthropy and Cotard's syndrome in a single case, *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 111/3 (ottobre 2004), pp. 250-252; A. G. Nejad, Belief in transforming another person into a wolf: could it be a variant of lycanthropy?, *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 115 (2) (2007); Irma Jacqueline Ozer, Why not a werewolf? The wandering epileptic: Response to Miles e Drake, Jr., M. D., "Medical and Neuropsychiatric Aspect of Lycanthropy", *Journal of Medical Humanities*, 13/1 (March 1992), pp. 17-19; K Rao, B. N. Gangadhar, N. Janakiramiah, Lycanthropy in depression: Two case reports, *Psychopathology*, 32(4), 1999, pp. 169 - 172; J. Rojo Moreno, M. Rojo Moreno, C. Valdemoro García, M. Rojo Sierra., El delirio de transformacion licantropico, *Actas luso-españolas de neurología, psiquiatría y ciencias afines*, 18/5 (1990): 327-31; H. A. Rosenstock, K. R. Vincent, A case of Lycanthropy, *American Journal of Psychiatry*, 134, 1977, pp. 1147-1149; J. A. Silva, D. V. Derecho, G. B. Leong, A case of partial lycanthropy, *Canadian Journal of psychiatry - Revue canadienne de psychiatrie*, 45(2), 2000, pp. 201 - 202; J. Arturo Silva, Gregory B. Leong, Lycanthropy and delusional misidentification, *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 111 (2) (2005), pp. 162-162; F. Surawicz, R. Banta, Lycanthropy revisited, *Canadian Psychiatric Association Journal*, 20 (1975), pp. 537-542; C. Védie, F. Poinso, F. Hemmi, G. Katz, Anorexie et lycanthropie: grandeur et décadence, *Annales médico-psychologiques*, 151/3 (1993), pp. 285-289; C. Védie, Métamorphose animale et métamorphose sexuée: de la lycanthropie au transsexualisme, *Cliniques méditerranéennes*, 61 (1999), pp. 203-218; H. Verdoux, J. De Witt, M. Bénézech, M. Bourgeois, La lycanthropie: une pathologie contemporaine? *Annales de psychiatrie*, 1989, vol. 4, n° 2, pp. 176-179; Verdoux and Bourgeois, A partial form of lycanthropy with hair delusion in a maniac-depressive patient, *The British Journal of Psychiatry*, 163 (1993): 684-686; A. A. Younis, H. F. Moselhy, Lycanthropy alive in Babylon: the existence of archetype, *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 119/2 (febbraio 2009), pp. 161-4, disc., 164-5.

<sup>40</sup> *The Taming of the Shrew*, Induction, II, 130.



- Anhorn von Hartwiss, Bartholomaeus. 1674. *Magiologia* Basel, Johann Heinrich Mever.
- Avicenna. 1490. *Liber canonis quem princeps Aboali Abinsceni de medicina edidit / translatus a magistro Gerardo Cremonensi, Venetiis: per Dionysium Bertocum.*
- Bodin, Jean. 1587. *Demonomania de gli stregoni, cioè Furori, et malie de' demoni, col mezo de gli huomini*, tradotta dal D.r Hercole Cato, Venezia: Aldo [Manuzio].
- Borgna, Eugenio. 1992. *Malinconia*. Milano: Feltrinelli.
- Bowring, Jacky. 2008. *A Field Guide to Melancholy*. Harpenden: Oldcastle Books.
- Burton, Robert. 1989. *The Anatomy of Melancholy*. Vol. I, ed. By T. C. Faulkner, N. K. Kiessling, R. L. Blair. Oxford: Oxford UP.
- Cicogna, Strozzi. 1605. *Del palagio de gl'incanti, et delle gran meraviglie de gli Spiriti, & di tutta la natura loro*. Brescia: Pietro Maria Marchetti.
- Collectio Salernitana*. 1853. Vol. II, a cura di S. De Renzi. Napoli, Filiale-Sebezio.
- Deacon, John; John Walter. 1601. *Dialogicall discourses of spirits and divels*, Londini, Impensis Georg Bishop.
- De Nigris, Sillanus. 1497. *Expositio in IX librum Rhazis ad Almansorem*. Venetia: Otinus de Luna.
- De Nynauld, Jean. 1615. *De la lycanthropie, transformation et extase des Sorciers*. Paris: Iean Millot.
- Della Porta, Giambattista. 1652. *La fisionomia dell'uomo et la celeste*. Venezia: Sebastiano Combi & Giovanni La Nouè
- Donà, Carlo. 2006a. Mogli, fate e lupi mannari. *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni, Atti del VII Convegno Internazionale del Laboratorio Etno-antropologico*. Alessandria, Edizioni dell'Orso: 117-130.
- Donà, Carlo. 2006b. Approssimazioni al lupo mannaro medievale. *Studi Celtici*, 4: 105-153.
- Fincel, Job. 1559. *Wunderzeichen: Wahrhafftige Beschreibuyng und gründlich verzeichnus schrecklicher Wunderzeichen und geschichten...*, t. 2, *Der ander teil Wunderzeichen*, Leipzig: Christian Rödinger.
- Garzoni, Tommaso. 1613. *Il serraglio degli stupori del mondo*. Venezia: Ambrosio e Bartolomeo Dei.
- Gervase of Tilbury. 2002. *Otia Imperialia, Recreation for an Emperor*, Edited and translated by S. E. Banks and J. W. Binns. Oxford; Clarendon Press.
- Gilbertus Anglicus. 1510. *Compendium Medicinae Gilberti Anglici*. Lugduni: impensis Vincentij de Portonarijs.
- Godelmann, Johann G. 1676. *Tractatus de magis, veneficis et lamiis recte cognoscendis et puniendis*. Norimbergae: Sumptibus Johannis Danielis Tauberi.

- Guillelmus Alvernus. 1675. *Opera*. Parisiis: ad Andream Pralard.
- Ideler, Ludwig. 1841-42. *Physici et medici graeci minores*. 2 voll. Berlin: Reimer.
- Jacopo da Forlì. 1547. *Super aphorismos Iacobi Foroliviensis in Hippocratis Aphorismos et Galeni super eisdem commentarios, expositio et quaestiones*. Venezia : Giunta.
- Klibansky, Raymond; Erwin Panofsky; Fritz Saxl. 1983. *Saturno e la melanconia*. Trad. di R. Federici. Torino: Einaudi.
- Kristeva, Julia. 1987. *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Paris: Gallimard.
- Majoli, Simone. 1608. *Colloquiorum seu Dierum Canicularum continuatio & supplementum*. Coloniae: Impensis Iohannis Theobaldi Schönwetteri.
- Otten, Charlotte. 1986. *A Lycanthropy Reader. Werewolves in Western Culture*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Poulakou-Rebelakou E., C. Tsiamis, G. Panteleakos, D. Ploumpidis. 2009. Lycanthropy in Byzantine Times. *History of Psychiatry* 20/4: 468-479
- Radden, Jenifer. 2000. *The Nature of Melancholy from Aristotle to Kristeva*. Oxford: Oxford U.P.
- Roscher Wilhelm. 1896. *Das von der "Kynanthropie" handelnde Fragment des Marcellus von Side*, Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Classe, Bd. xvii. Teil 3, 3-92.
- Schott, Caspar. 1662. *Pshysica Curiosa, sive mirabilia naturae et artis, libris XII comprehensa*. Herbipoli [= Würzburg]: Sumptibus Iohannis Andreae Endteri.
- Summers, Montague. 1933. *The Werewolf*, London: Kegan Paul, Trench, Tubner & Co.
- Vallés, Francisco 1592. *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de Sacra Philosophia*. Lugduni: Fratres de Gabiano.
- Wier, Johann. 1577. *De Praestigiis Daemonum, & incantationibus ac ueneficiis libri sex*. Basileae: ex officina Oporiniana.

*Corpi silenziosi sospesi nel sogno  
Alle origini di una cosmologia emozionale*

di Ezio Albrile

«Ferma è l'antica voce  
odo risonanze effimere,  
oblio di piena notte  
nell'acqua stellata».

(S. Quasimodo, *Isola di Ulisse*)

1. Pensare gli umori

C'è chi ha visto nel fiorire dell'antica medicina, a cavallo fra il VI e il V secolo a.C., le origini della moderna psichiatria<sup>1</sup>. Il tutto scaturirebbe dalla dottrina dei quattro umori (χυμοί), il fondamento nello studio delle interazioni fra anima, corpo e una peculiare affezione che da esso deriva, la *melancholia*<sup>2</sup>. Gli albori di tale insegnamento sono forse da ricercare nei pitagorici e nella loro ossessione per la tetradè<sup>3</sup>. Al quattro, ritenuto numero perfetto, i pitagorici attribuirono un contenuto fisico, postulando una distinzione quaternaria della realtà, sulla base della quale Empedocle (ca. 485-435 a.C.) formulò la dottrina dei quattro elementi. Partendo da questo insegnamento egli, distinguendosi dagli altri presocratici, personificò le quattro «radici» (ρίζωματᾶ)<sup>4</sup> del tutto in una tetradè (Sole, Terra, Cielo e Mare) di quelli che da Democrito in poi saranno chiamati στοιχεῖα, «elementi».

Dalla loro combinazione dipende l'esistenza di tutte le cose, compresi i caratteri degli uomini. Una perfetta combinazione («complessione») si dirà più

---

<sup>1</sup> Cfr. P.L. CABRAS-D. LIPPI-F. LOVARI, *Due millenni di melancholia. Una storia della depressione*, Bologna 2005, pp. 11-12.

<sup>2</sup> CABRAS-LIPPI-LOVARI, *Due millenni di melancholia*, pp. 14 ss.

<sup>3</sup> Cfr. Aezio I, 3, 8 (*Doxographi Graeci*, p. 280 [DIELS] = M. GIANGIULIO [cur.], *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, I, Milano 2000, pp. 96-97).

<sup>4</sup> Più dettagliatamente R. KLIBANSKY-E. PANOFKY-F. SAXL, *Saturno e la melanconia* (Saggi Einaudi 657), trad. it. R. Federici, Torino 1983 (ed. or. London 1964), p. 10.

tardi)<sup>5</sup> produce l'uomo di più vasta intelligenza e di spirito più acuto; al contrario, se gli elementi non sono presenti in egual misura, si genera un uomo sciocco, oppure un uomo triste e letargico o di sangue caldo ed entusiasta, se la proporzione fra gli elementi è troppo grande o troppo piccola. Una migliore combinazione degli elementi in una parte del corpo rispetto ad un'altra sviluppa una particolare attitudine come quella dell'artista o dell'oratore, se le parti rispettivamente implicate sono le mani o la lingua<sup>6</sup>.

In questo modo Empedocle compiva una prima incursione in quel misterioso mondo che vincola il corpo alla mente, tentando di formulare quella che per gli strizzacervelli contemporanei è la teoria psicosomatica del carattere. Applicando la dottrina dei quattro elementi alla fisiologia umana, si riteneva ognuno di essi legato e prevalente in una specifica parte del corpo: il sangue all'acqua, i polmoni all'aria, le ossa alla terra, l'anima al fuoco. Il Sole, la Luna e gli astri sono anch'essi composti di una sostanza affine al πῦρ, al fuoco. Di lassù proviene l'identità spirituale dell'uomo e lassù quindi ritorna.

Con i successori di Empedocle<sup>7</sup>, la dottrina degli elementi si ibridò con l'insegnamento sulle quattro qualità (caldo, freddo, umido e secco), mescolabili in una logica combinatoria fatta di caldo e umido, caldo e secco, freddo e umido, freddo e secco. A poco a poco prese forma una visione più dinamica degli elementi, dando vita a un modello fluido del corpo da cui trasse origine la dottrina umorale descritta nel trattato pseudoippocrateo Περὶ φύσιος ἀνθρώπου («Sulla natura dell'uomo»), che rappresentò il tentativo di coniugare la dottrina dei quattro elementi con quella delle quattro qualità.

Nel *Corpus Hippocraticum* viene infatti elaborata una visione del corpo umano raffigurato come una sorta di vaso, le cui secrezioni possono essere scomposte ed esaminate al fine di stabilirne lo stato di salute o di malattia<sup>8</sup>. Si definì così un modello fluido del corpo<sup>9</sup>, secondo il quale la salute era concepita nei termini di un equilibrio qualitativo e quantitativo di liquidi. Un equilibrio di essenze «umorali» identificate nel sangue, nella bile nera, nella bile gialla e nel flegma; i fluidi che costituiscono il corpo umano e che combinati in un equilibrio armonico determinano la μάλιστα ὑγιαίνει, la «migliore salute»<sup>10</sup>, anche in senso mentale<sup>11</sup>. I differenti elementi del corpo, in particolare i fluidi, sono

---

<sup>5</sup> KLIBANSKY-PANOFKY-SAXL, *Saturno e la melanconia*, p. 17.

<sup>6</sup> KLIBANSKY-PANOFKY-SAXL, *Saturno e la melanconia*, pp. 7 ss.

<sup>7</sup> KLIBANSKY-PANOFKY-SAXL, *Saturno e la melanconia*, p. 11.

<sup>8</sup> KLIBANSKY-PANOFKY-SAXL, *Saturno e la melanconia*, pp. 19-40.

<sup>9</sup> Cfr. CABRAS-LIPPI-LOVARI, *Due millenni di melancholia*, p. 16.

<sup>10</sup> Cfr. Hipp. *Aphor.* 6, 2 (JONES, London-Cambridge [Mass.] 1931).

<sup>11</sup> Cfr. Plat. *Theaet.* 190 c.

l'esito della mescolanza fra le qualità primarie di caldo-freddo e secco-umido: il sangue è caldo umido, il cervello freddo umido, la bile nera fredda secca, il flegma freddo umido, lo *pneuma* vitale caldo secco. Il dualismo fra elementi corporei e qualità era collocato in una prospettiva biologica e, diremmo oggi, «olistica» dell'essere umano, secondo cicli ternari e settenari.

In base al mutare del rapporto esistente fra le diverse qualità, si manifestava una condizione interiore in divenire all'origine della volubilità di raziocinio, emozioni e comportamento. Ippocrate aveva riconosciuto nei quattro umori lo sfondo biologico dei quattro temperamenti fondamentali (sanguigno, melanconico, collerico e flemmatico), con un'intuizione che trådiva un'insegnamento misterico. Tenendo presente la dottrina umorale, non si può quindi prescindere dallo scenario culturale e culturale ad essa implicito.

Il punto di partenza in questa indagine comparativa è il frammento di Eraclito che parla del piacere che proverebbero le anime nel «divenir umide» (22 B 77 DK). L'asserto di Eraclito è giunto sino a noi poiché tenuto in grande considerazione nelle cerchie neopitagoriche e neoplatoniche: esso fa parte del materiale esegetico utilizzato da Numenio di Apamea (Fr. 35 [THE DINGA]) e ripreso da Porfirio<sup>12</sup>. Nella raccolta di Diels-Kranz, il testo è così trascritto: ὄθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆισι φάναι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆισι γενέσθαι. Secondo questa versione il piacere e la morte sarebbero all'origine di una conseguita fluidità dell'anima, rorida degli umori mondani. In un successivo intervento di Diels, che emenda ἢ θάνατον in μὴ θάνατος, «non morte»<sup>13</sup>, il pensiero originario di Eraclito sembra formulato per descrivere il godimento che trarrebbero le anime nel diventar liquide. Questo e altri frammenti di Eraclito<sup>14</sup> dipingono un modello fluido del cosmo in cui l'anima è collocata in un ritmo di perenne scambio fra gli elementi<sup>15</sup>, anima → acqua → terra → acqua → anima, i quali a loro volta non sono altro che mutazioni del fuoco (22 B 31 DK), in una sorta di πυρομαγεία che secoli più tardi metterà sulla bocca di un Hermes apocrifo, cioè Trismegisto, i famosi versi sul «ciò che sta in alto e che è identico a ciò che sta in basso»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> *De antro* 10 (= L. SIMONINI [cur.], *Porfirio. L'antro delle Ninfe* [Classici Adelphi 48] Milano 1986, p. 50, 24-25).

<sup>13</sup> Cfr. G. COLLI, *La sapienza greca*, III: *Eraclito*, Milano 1980, p. 148.

<sup>14</sup> 22 B 36 DK; 22 B 60 DK.

<sup>15</sup> Per questo vd. il commento della SIMONINI, p. 123.

<sup>16</sup> J. RUSKA, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberg Akten der Von-Portheim-Stiftung 16/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft IV), Heidelberg 1926, pp. 28 ss.

## 2. Relazioni pericolose

Logico ritrovare questa visione liquida dell'universo applicata ai corpi e all'uomo. Il frammento di Eraclito aveva già suscitato una interpretazione orfica da parte di Sesto Empirico, che leggeva in esso come la vita e la morte rappresentino rispettivamente la nostra morte e la nostra vita «perché quando noi viviamo, le nostre anime sono morte e sepolte in noi; ma nel momento del trapasso le nostre anime tornano alla vita e vivono»<sup>17</sup>. È la dottrina orfica sull'anima raccontata da Platone nel *Cratilo* (400 c): il corpo è σῆμα (= tomba, segno) dell'anima, poiché «significa» (σημαίνει), esprime come essa sia sepolta nel σῶμα (= corpo). L'anima paga la pena delle colpe anteriori, «custodita» (σώζεται) nel corpo. La morte per il myste, il teleste orfico, non è il ritorno al non essere, alla notte dell'Ade; viceversa, come se ponesse fine (τελέται) ad una fase preparatoria dell'esistenza, la morte gli dischiude la strada per la libertà, quale nascita in una nuova e imperitura forma di vita<sup>18</sup>. La morte non è negazione della vita, ma una forma particolare di vita. Un tragitto intravisto da Euripide, che in un'opera perduta (Fr. 68 [NAUCK]) proponeva l'arcano dilemma: «Chi sa se vivere non è morire e morire vivere?»<sup>19</sup>. Ciò che nell'uomo è transeunte sfiorisce, così come il fiore dell'albero lascia il posto al frutto; il myste passa da uno stadio di esistenza all'altro<sup>20</sup>.

Neopitagorici e neoplatonici rivivono questa vicenda in una dimensione psicagogica: l'anima è pura «essenza intellegibile» (νοητὴ οὐσία), a sua volta racchiusa in un involucro ineffabile, lo πνεῦμα ψυχικόν, il «soffio dell'anima», il suo «veicolo» (ὄχημα)<sup>21</sup>. Secondo Porfirio lo ὄχημα è l'entità pseudocorporea a metà fra anima e involucro somatico<sup>22</sup>, il baccello dell'anima o anima irraziona-

---

<sup>17</sup> *Pyrrh. hypot.* 3, 230.

<sup>18</sup> Vd. inoltre J. E. HARRISON, «The Meaning of the Word Telete», in *Classical Review*, 38 (1914), pp. 36-38.

<sup>19</sup> È il celebre verso riportato da Platone nel *Gorgia* (492 e), da mettere in rapporto con la citata dottrina orfica sull'anima raccontata sempre da Platone nel *Cratilo* (400 c), cfr. W.K. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study on the Orphic Movement*, London 1952<sup>2</sup>, p. 264.

<sup>20</sup> Il motivo sarà riletto e fatto proprio dal cristianesimo: per il martire il *dies natalis*, il «giorno della nascita» si trasformerà nel «giorno della morte», la sua esistenza è infatti tutta protesa verso questa esperienza ultima. Un'escatologia dualistica che ha lasciato una forte traccia anche in Seneca (*Ad Lucil.* 102, 26) che scrive come il giorno della morte sia per l'uomo il «giorno natale nei confronti dell'eternità»; un punto di contatto importante con i seguaci di Cristo, se pensiamo che l'esistenza del martire corre a esaurirsi in punto: la morte, che coincide con la *nativitas caelestis*.

<sup>21</sup> Cfr. la messa a punto di M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose* (Symbolon 19), Catania 1998, pp. 42 ss. e *passim*.

<sup>22</sup> *De regr. anim.* Fr. 2 (BIDEZ, p. 28, 6); DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 112-116.

le, il guscio onirico attraverso cui l'invisibilità del νοῦς comunica con il corpo<sup>23</sup>.

I neoplatonici, in particolare Porfirio e Proclo, si riferiscono ad esso come a uno πνεῦμα, ma questo «spirito» nulla ha che vedere con lo πνεῦμα totalmente immateriale degli Γνωστικοί<sup>24</sup>. I neoplatonici, infatti, conserverebbero il concetto originario di πνεῦμα<sup>25</sup>, un significato che si può cogliere nel *Corpus hermeticum*, secondo il quale lo πνεῦμα sarebbe un aggregato psichico di natura eterica, legato agli influssi planetari<sup>26</sup>.

Il «veicolo» o «corpo astrale» è acquisito dall'anima durante la discesa dal cielo: così Porfirio<sup>27</sup> spiega la natura e le funzioni dello πνεῦμα, un composto di αἰθήρ che transitando nei Pianeti si ispessisce e si oscura assorbendo umidità dallo spazio atmosferico circostante<sup>28</sup>. Macrobio, nel «Commentario al sogno di Scipione», parlando della quintessenza luminosa = αἰθήρ – sostanza base dell'anima in Critolao ed Eraclide Pontico –, asserirà che secondo Eraclito essa sarebbe una frazione, una scintilla *stellaris essentiae*<sup>29</sup>. L'essenza celeste che, discesa nel mondo terreno, si mescola agli influssi psichici, trasformandosi in πνεῦμα ψυχικόν o «anima pneumatica»<sup>30</sup>.

Nei frammenti sopravvissuti del *De regressu animae*, Porfirio fa esplicito riferimento ad un'«anima spirituale» contrapposta ad un'«anima intellegibile»; una distinzione, ripeto, che non ha nulla a che vedere con il significato che diamo oggi al termine «spirito»: qui πνεῦμα è inteso come un aggregato corporeo, invisibile e psichico, collegato alle mutazioni plastiche dell'immaginazione (φαντασία), un insegnamento che, vedremo oltre, trova le sue radici in Platone<sup>31</sup>. L'anima pneumatica è una forma di anima inferiore che è all'origine della conoscenza sensibile e della vita passionale. Attraverso di essa si configurano i molteplici legami con il mondo della materia.

Nel momento del trapasso, quando l'anima si separa dal corpo, essa ritrova il veicolo pneumatico o corpo astrale<sup>32</sup>, al quale resta congiunta sino al ritorno

<sup>23</sup> Così anche Sinesio, *De insomn.* 137 a.

<sup>24</sup> DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 41-42, che percepisce la smaterializzazione dell'idea di πνεῦμα a partire da Filone Alessandrino.

<sup>25</sup> DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 26 ss.

<sup>26</sup> *Corp. herm.* 10, 13-16.

<sup>27</sup> *Sent.* 29 (LAMBERZ, p. 18); *Ad Gaur.* 11, 3 (KALBFLEISCH, p. 49, 18).

<sup>28</sup> *De abst.* I, 33, 2-3; 34, 4; 38, 2; 46, 1; 47, 2; 55, 1.

<sup>29</sup> *Macr. In Somn. Scip.* I, 14, 19.

<sup>30</sup> Cfr. inoltre Procl. *El. Theol.* 209; *Macr. In Somn. Scip.* I, 11, 8 ss.

<sup>31</sup> DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 50 ss.

<sup>32</sup> *Sent.* 29 (LAMBERZ, p. 18).

alle sfere planetarie<sup>33</sup>. Pochi eletti, grazie a peculiari doni noetici sviluppati nella contemplazione e nella quiete, riusciranno nella ἐπιστροφή, conseguendo la revulsione dal piano dell'esistenza somatica, cioè la liberazione definitiva; agli altri non resteranno che le pratiche teurgiche per agire sullo πνεῦμα ψυχικόν e liberare dalle parti più gravi il veicolo dell'anima, conducendolo alle soglie della risalita astrale<sup>34</sup>. È l'insegnamento impartito nel *De regressu animae*, nel quale Porfirio (lontano dalla noesi plotiniana) riconosce validità ai riti teurgici, efficaci però solo sullo πνεῦμα ψυχικόν.

Il destino dello πνεῦμα dopo la morte dipende dalla condotta seguita nell'esistenza terrena. Una vita trascorsa nella continenza e nella contemplazione porta l'anima a indossare nel *post mortem* uno πνεῦμα eterico, quasi incorporeo. Chi più si è maculato in vita con la ὕλη, rimarrà vincolato ad essa, in una sequela di esistenze oscure prive della gnosi divina.

In un passo del *Fedone* Platone parla dell'anima in termini di πνεῦμα<sup>35</sup>. È un indizio importante, poiché permette di rintracciare lo sviluppo di un'idea di anima molto concreta e molto corporea<sup>36</sup>: l'anima è il respiro cosmico che nutre la vita individuale, essa si identifica con il vento che spira nelle antiche teogonie di un Ferecide Siro (Fr. 60 [SCHIBLI]) o di un mitico Orfeo. Sono i frammenti orfici, i più vicini al sentire neoplatonico, che parlano di uno πνεῦμα λάβρον<sup>37</sup>, un impetuoso soffio cosmogonico che è tutt'uno con il «sapiente impulso» iniziale di cui parla un frammento trascritto da Didimo Alessandrino<sup>38</sup>, che nello πνεῦμα orfico vede l'anticipazione della trinità cristiana<sup>39</sup>, forse anch'essa debitrice delle triadi neoplatoniche. Un insegnamento trascritto fedelmente negli *Oracoli caldaici*, summa del sapere teurgico antico<sup>40</sup>.

---

<sup>33</sup> Sines. *De insomn.* 140 d; cfr. inoltre W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942, pp. 42 ss.; DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 157 ss.

<sup>34</sup> DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 251 ss.

<sup>35</sup> *Phaed.* 70 a.

<sup>36</sup> Cfr. F. MOLINA MORENO, «Ideas órficas sobre el alma», in A. BERNABÉ-F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reecuentro*, I, Madrid 2008, pp. 611-612.

<sup>37</sup> *Orph. fr.* 285 (KERN = 778 F [BERNABÉ II/2, p. 318]); K. ZIEGLER, s.v. «Orphische Dichtung», in *PWRE*, XVIII/1, Stuttgart 1942, col. 1405; A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944, pp. 110 ss.

<sup>38</sup> *Orph. fr.* 340 (KERN = 853 F [BERNABÉ II/2, p. 377]) = Didym. Alex. *De trin.* 2, 27 [PG 39, 756 A]); cfr. A. OLIVIERI, «Pneuma, cuore e cervello nell'orfismo», in V.E. ALFIERI-M. UNTERSTEINER (cur.), *Studi di filosofia greca. Pubblicazione in onore di R. Mondolfo*, Bari 1950, pp. 3 ss.

<sup>39</sup> M. HERRERO, «Orfismo y cristianismo», in BERNABÉ-CASADESÚS, *Orfeo y la tradición órfica*, II, p. 1569.

<sup>40</sup> Sono gli *Oracoli caldaici*, raccolta di duecentoventisette piccoli componimenti quasi esclusivamente esametrici, in cui compare la prima attestazione del termine «teurgo», cioè «creatore di dèi» o, in un senso più attenuato, «esecutore di operazioni divine». Questa singolare silloge, notevolmente apprezzata da neoplatonici e mistici della tarda antichità, ci è purtroppo pervenuta in condizioni frammentarie, in tradizione



È un teurgo il «vecchio Caldeo» che, probabilmente agendo sullo πνεῦμα ψυχικόν di una fanciulla, la riporta in vita prima che sia inumata nel sepolcro. L'episodio è narrato nei *Babyloniaka* di Giamblico (scrittore del II sec. d.C. distinto dall'omonimo e più famoso neoplatonico), un'opera purtroppo giunta solo in epitome nella *Biblioteca* di Fozio<sup>41</sup>: schegge sapienziali che danno al romanzo antico una specifica connotazione misterica<sup>42</sup>.

Già Proclo notava che Porfirio aveva fatto propria la dottrina caldea del veicolo dell'anima, acquisito nella discesa dal mondo celeste<sup>43</sup>. Questo ὄχημα è composto di etere, di Sole, di Luna e di aria, ingredienti che vanno a configurarsi in un involucro corporeo<sup>44</sup>, il «sottile veicolo dell'anima», come recita il fr. 120 (DES PLACES) degli *Oracoli caldaici*<sup>45</sup>.

I neoplatonici, al pari del *Poimandres* ermetico<sup>46</sup>, ritengono gli aggregati dell'anima riflesso di un'attività psichica autonoma. Sta all'anima, secondo Porfirio, scegliere un corpo etero disponendosi nella purità; un corpo solare, passando dal ragionamento all'immaginazione; un corpo lunare, indulgiando nei piaceri, effeminandosi nel bruciante desiderio per le forme; vanificate queste scelte, all'anima non rimane altro che il corpo terreno, cioè la caduta in un involucro prodotto dalla condensazione di un'atmosfera satura di vapori umidi<sup>47</sup>.

Porfirio utilizza il verbo ῥέπειν, «inclinare», e il sostantivo ῥοπή per desi-

---

indiretta, attraverso le citazioni di autori neoplatonici e cristiani. Soprattutto questi ultimi hanno largamente contribuito al diffondersi della confusione tra magia e teurgia, una volta privata quest'ultima di ogni valenza salvifica e della capacità di conferire doti straordinarie; cfr. l'edizione di E. DES PLACES, *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1971; e ID, *Les Oracles chaldaïques*, in *ANRW*, II. 17. 4, Berlin-New York 1984, pp. 2299-2335; H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Nouv. éd. par M. Tardieu, Paris 1978<sup>3</sup>, *passim*; S. LILLA, s.v. «Teurgia», in A. DI BERARDINO (cur.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Casale Monf. (AL) 1983, coll. 3438-3439.

<sup>41</sup> Cfr. Q. CATAUDELLA (cur.), *Il romanzo antico greco e latino*, Firenze 1973, p. 257.

<sup>42</sup> Cfr. R. MERKELBACH, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin 1962, pp. 178-191, che legge i *Babyloniaka* in chiave mithraico-iranica.

<sup>43</sup> In *Plat. Tim.* 3 (DIEHL I, p. 234, 26); per i legami fra neoplatonismo e teurgia, cfr. E.R. DODDS, «Theurgy and its Relationship to Neoplatonism», in *Journal of Roman Studies*, 37 (1947), pp. 55 ss. (repr. in *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, tr. it., *I Greci e l'irrazionale*, Appendice II: *La Teurgia*, Firenze 1978, pp. 335-369); H.D. SAFFREY, «Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques», in *Revue des études augustiniennes*, 27 (1981), pp. 209-225; ID., «La théurgie comme phénomène culturel chez les Néoplatoniciens (IVe-Ve siècles)», in *Koinonia*, 8 (1984), pp. 161-171; M. DI PASQUALE BARBANTI, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania 1932, pp. 146 ss.

<sup>44</sup> LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, pp. 178-184; 413-417.

<sup>45</sup> La problematica è ampiamente sviluppata in O. GEUDTNER, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, Meisenheim am Glan 1971.

<sup>46</sup> *Corp. herm.* I, 25-26.

<sup>47</sup> Cfr. *Ad Gaur.* 6, 1 (KALBFLEISCH, p. 42, 9); *De abst.* 2, 42.

gnare il protendersi dell'anima verso il corpo, verso la molteplicità della ὕλη, un tracollo che produce l'allentarsi dei freni inibitori la ragione<sup>48</sup>. L'espressione utilizzata, ῥοπή πρὸς τὴν γένεσιν, «inclinazione verso la generazione», risale al *Fedro* platonico<sup>49</sup>. Un monito ripetuto negli *Oracoli caldaici*, che mettono in guardia l'anima dal «protendersi verso il basso» (κάτω νεῦσις), declinando verso un mondo baluginante tenebre, sospeso sull'abisso (Fr. 163 [DES PLACES]).

Riaffiora l'ispirazione eraclitea sul godimento che le anime trarrebbero dall'umido, il piacere della procreazione: le anime, per Porfirio, sono naturalmente legate alla generazione<sup>50</sup> e una volta discese nella ὕλη smarriscono la nozione del mondo noetico che esse contemplavano<sup>51</sup>. Il godimento (τέρψις) è quello del corpo: le emozioni e il fascino della sessualità soffocano l'anima nel fango delle passioni corporee. È l'anelito eiaculativo che deriva dal contemplare ossessivamente l'universo femminile (τὸ θῆλυ).

Il legame fra generazione e umido fonda il coito quale scambio di fluidi fisiologici, nel momento in cui i recessi del corpo femminile, cioè la ὕλη, si lasciano inondare dai fiotti della γένεσις spermatica, immersi nelle correnti del divenire. Un motivo che sarà fatto proprio dal puritanesimo cristiano, propenso a ritrovare nell'«acqua del demonio» lo stigma della nascita e della concupiscenza<sup>52</sup>. In piena sintonia con il frammento orfico che sostiene come per «le anime l'acqua rappresenti la morte», c'è il timore fobico che l'umidità dissolva le anime disincarnate, facendole germinare, scagliandole nuovamente nel ciclo cosmico<sup>53</sup>; un tremore che gli Gnōstikoi di fede «sethiana» rivivono nella ὕδωρ φοβερόν, l'«acqua spaventosa»<sup>54</sup>, procreatrice di uteri femminili. La natura calda e umida dello sperma è, secondo gli scritti aristotelici<sup>55</sup>, all'origine di tutte le creazioni: una cosmogonia, assieme a quella sethiana, conforme ai modelli iranici<sup>56</sup>.

L'umore che ha più affinità con lo πνεῦμα ψυχικόν è la bile (nera o gialla)<sup>57</sup>, fonte di vita, essenza sottile ed eterea, in stretto rapporto con tutto ciò che nell'anima non è elemento divino<sup>58</sup>, secondo un modello antroposofico codifi-

<sup>48</sup> *Sent.* 28; 30; 32 (LAMBERZ).

<sup>49</sup> *Phaedr.* 247 b.

<sup>50</sup> *Apud Stob.* 1, 49, 67 (WACHSMUTH I, p. 457, 19).

<sup>51</sup> *De abst.* 1, 33, 2.

<sup>52</sup> Cfr. Metodio, *Symp.* 11; Iustin, *Apol.* I, 61, 10.

<sup>53</sup> *Orph. fr.* 226 (KERN).

<sup>54</sup> *Hipp. Ref.* V, 19, 5.

<sup>55</sup> Pseudo-Arist. *Probl.* 4, 28, 880 a; Arist. *De anim.* 405 b.

<sup>56</sup> Cfr. GH. GNOLI, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), pp. 121 ss.

<sup>57</sup> Pseudo-Arist. *Probl.* 30, 953 b; Galeno 15 (KÜHN, p. 637).

<sup>58</sup> Cfr. P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1972<sup>2</sup>, pp. 192-199.

cato nel *Timeo* platonico. Per Platone, come per tutto il pensiero antico, il corpo dell'uomo è un mondo in miniatura, un microcosmo nel quale ogni singola parte è il riflesso di qualcosa di più grande (divino o meno) presente nell'universo (visibile o invisibile). L'encefalo è sede della parte più divina, il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , principio immateriale a cui si deve l'ordinamento del tutto. Per tenere separata questa parte divina (l'anima noetica) dal resto del corpo, il demiurgo platonico ordina agli dèi di creare nel torace una cavità, sigillata dal diaframma<sup>59</sup>, ove collocare l'anima irascibile, cioè la parte mortale dell'anima che avrà sede nel cuore. Più in basso trova infine posto l'anima appetitiva, la frazione più aspra e selvaggia dell'anima, la cui sede è il fegato. Il fegato è nel microcosmo uomo lo specchio in cui si riflettono le realtà intellegibili, è un tramite fra l'alto e il basso.

La bile è funzione di questa reciprocità e comunicazione fra l'alto (l'anima noetica) e il basso (l'anima appetitiva), poiché la forza dei ragionamenti che proviene dal  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  giunge al fegato come riflessa in uno specchio che ricevendo dall'alto le impronte ne rende visibili le immagini<sup>60</sup>. In ragione di ciò il fegato è ritenuto psicagogo<sup>61</sup> e strumento di visione: in esso, come in uno specchio, prendono forma le immagini del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  (l'anima noetica).

Espressione della parte divina dell'anima, lo  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$   $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$  rende in immagini le intuizioni che provengono per ispirazione dal mondo noetico. La bile (nera e gialla) ha quindi un ruolo determinante in questa percezione plastica della realtà. Per questo il fegato nelle ore del sonno notturno diventa strumento di divinazione, in quanto non partecipa del ragionamento e del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , realtà queste completamente immateriali<sup>62</sup>.

La bile ha la facoltà di sconvolgere e di modificare la vita immaginativa: agendo sullo  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$   $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$  e sul sangue, lascia affiorare immagini alterate e sfigurate in ragione di un mutato rapporto tra bile nera e bile gialla, cioè fra amaro e dolce, un labile equilibrio sul quale si diffonde dettagliatamente il *Timeo* platonico<sup>63</sup>. Una circostanza fisiologica che viene interpretata ritualmente: nelle evocazioni dei morti effusioni di bile assieme a sangue costituirebbero il nutrimento dello  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$   $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$ ; le anime diventerebbero visibili proprio per un eccesso di  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  umido che le addensa.

I teurghi usano uno stratagemma analogo nutrendo i demoni con  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$   $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$ , cioè sangue di animali, di cui sono ghiotti, per allontanarli e favorire

---

<sup>59</sup> *Tim.* 69 e; 70 a.

<sup>60</sup> *Tim.* 71 b.

<sup>61</sup> *Tim.* 71 a.

<sup>62</sup> *Tim.* 71 d.

<sup>63</sup> *Tim.* 71 b-d.

la manifestazione del dio<sup>64</sup>. Ma, s'è detto, lo πνεῦμα ψυχικόν è il «veicolo» fondamentale nell'itinerario di discesa e di risalita dell'anima. Se è contaminato e impuro, resta pesante e conduce una misera vita agli inferi sotto forma di εἶδωλον, un fantasma<sup>65</sup>. Tutti i demoni sono quindi anime e hanno un corpo aereo o igneo<sup>66</sup>: in quanto corpi oscuri e sottili sono invisibili<sup>67</sup>, ma possono diventare visibili, mutare la loro forma e apparire come dèi o anime dei morti nutrendosi di vapori saturi, di fumo e di sangue, ingredienti che hanno reso celebre una rituarìa i cui antefatti sono da ricercarsi nella Νέκυσια omerica<sup>68</sup>.

Le anime che, vinte dalla ἀναθυμίασις<sup>69</sup>, provano diletto nelle libagioni nutrendo la loro parte pneumatica e corporea con i vapori saturi delle carni immolate e bruciate<sup>70</sup>, non appartengono poi certamente a un rango elevato, non sono quelle dei *teleioi*, addestrati, iniziati a liberarsi dai lacci del desiderio mondano.

### 3. Specchi liquefatti

L'anima, sintesi di luce e di consapevolezza, tramite il «veicolo», lo πνεῦμα ψυχικόν, è causa materiale ed efficiente del mondo, quindi contiene in sé tutti i possibili e gli universali allo stato di conazione; mentre è presente in ogni fase della manifestazione del mondo, del suo mantenimento e riassorbimento. L'anima diventa visibile attraverso un «vestimento di splendore»: è il mistero celato in testi gnostici come la *Pistis Sophia*, che trasfigurano l'abito luminoso quale tramite del conseguimento celestiale<sup>71</sup>, dell'ascesa verso i misteri ultimi.

Sono proprio i principî, le «idee» o «categorie» universali, attraverso cui essa attua la «grande illusione», il «gioco» cosmico che è lo specchio sul quale il Demiurgo platonico (e in parte gnostico) realizza la propria manifestazione. Proprio in ragione di questo gli universali, i principî, smarriscono ubiquità, eternità e onnipotenza, rapprendendosi nelle cose; a queste corrispondono soggetti empirici altrettanto limitati, i comuni individui, «i più» (οἱ πολλοί), che pongono le cose quali oggetti di conoscenza. È l'aurora del piccolo, illusorio

---

<sup>64</sup> Porph. *De phil. ex orac.* 2 (WOLFF, p. 147).

<sup>65</sup> Sines. *De insomn.* 137 a.

<sup>66</sup> Plot. *Enn.* III, 5, 6, 37; Iambli. *De myst.* 1, 8; Procl. *In Plat. Tim.* 1 (DIEHL I, p. 142); Porph. *De abst.* 2, 39, 1; Psell. *De op. daem.* 18.

<sup>67</sup> *De abst.* 2, 37, 1; 39, 2.

<sup>68</sup> *Od.* 11, 36; cfr. Plut. *Symp.* 740 e.

<sup>69</sup> Il lessico è sempre eracliteo (DK 22 B 12); cfr. anche Plut. *De Is. et Osir.* 365 e.

<sup>70</sup> Cfr. Porph. *De phil. ex orac.* 2 (WOLFF, p. 147); Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 13, 4.

<sup>71</sup> PSI, 11 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 20, 21-23); I, 12 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 21, 20-24).

«io», che impedisce all'uomo comune di rendersi conto che in ogni atto cognitivo, per quanto banale esso sia, lampeggia un potere assoluto di γνῶσις. In questo senso, un organo corporeo, il fegato, strumento cognitivo, diventa lo specchio, nel microcosmo uomo, in cui si riflettono l'alto e il basso, mondo noetico e universo nutritivo. Metafrasi fisiologica di una vicenda che gli iniziati rivivono nello specchio di Dioniso.

Secondo il mito di Narciso reinterpretato dai neoplatonici, l'anima cadrebbe nel mondo contemplando se stessa come in uno specchio<sup>72</sup>. Plotino rivive il mito in chiave orfica: le anime degli uomini, contemplando le proprie «immagini», εἰδῶλα, come nello «specchio di Dioniso», sono calamitate in basso, ma non per questo perdono la loro figliazione celeste e noetica<sup>73</sup>; anche cadendo ulteriormente nei livelli più infimi del cosmo, legate alle catene delle morti e delle rinascite (metempsicosi), esse mantengono la originaria inclinazione verso l'Anima divina.

Il tema proposto da Plotino è arcaico: nel mito orfico Dioniso viene attirato in una trappola mortale dai Titani per mezzo di uno specchio<sup>74</sup>. La curiosità di Dioniso per quest'oggetto fa sì che i Titani possano catturare, uccidere e smembrare il giovane dio. Orribilmente i Titani violano Dioniso, ipnotizzato nel rimirare la propria fittizia immagine riflessa nello «specchio straniante» (ὀπιπεῶν κάτοπτρον)<sup>75</sup>.

La metafora è chiara: lo specchio, simbolo della passione del dio orfico<sup>76</sup>, è ciò che provoca la «caduta dell'anima». Ma per i neoplatonici ciò significa anche e soprattutto che esiste una segreta via, un «riflettersi» nello «specchio di Dioniso», principio demiurgico, che consentirebbe alle anime di restare padrone del proprio destino e di modificare a proprio piacimento il flusso apparentemente omogeneo del divenire, della εἰμαρμένη, una pratica teurgica accennata da alcuni autori. Non a caso nell'antichità cristiana Dioniso verrà spesso identificato con l'*Anima mundi*, la neoplatonica Πηγαῖα ψυχή<sup>77</sup>.

Nella recezione neoplatonica e teurgica lo specchio è figura della «pienezza noetica del tutto» (νοερά ἀποπλήρωσις τοῦ παντός)<sup>78</sup>, emblema della demiurgia di un Dioniso che crea contemplando lo specchio di Efesto, il deforme dio manipolatore del fuoco. Orfeo in seguito plasma come immagini di Dioniso le

<sup>72</sup> Cfr. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, trad. it. M. Riccati di Ceva, Torino 1973, pp. 177 ss.

<sup>73</sup> *Enn.* 4, 3, 12, 1-4 (FAGGIN [Milano 1992], pp. 578-579).

<sup>74</sup> *Orph. fr.* 209 (KERN).

<sup>75</sup> Nonn. *Dionys.* 6, 172-173 (LUDWICH = COLLI, *La sapienza greca*, I, p. 251).

<sup>76</sup> Cfr. V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze 1930, p. 97.

<sup>77</sup> Cfr. R. EISLER, *Orphisch-dionysische Myseriengedanken in der christlichen Antike* (Vorträge der Bibliothek Warburg 2 [1922-1923]/II. Teil), Leipzig-Berlin 1925, pp. 168; 179.

<sup>78</sup> Procl. *In Plat. Tim.* 33 b (DIEHL II, p. 80, 19-24).

cose che governano la generazione e «racchiudono la rappresentazione»<sup>79</sup>: i bagliori riflessi nello specchio si apprendono nelle cose e diventano la banale realtà di tutti i giorni, esperibile con i sensi, mentre le immagini dionisiache sottratte a questo processo coagulatorio sono alla base delle intuizioni divinatrici, il tramite fra l'uomo e gli dèi<sup>80</sup>.

Il motivo dello specchio neoplatonico e teurgico non è una metafora o mero espediente simbolico, ma appartiene a una reale, comune, esperienza visionaria nella quale l'anima compie a ritroso il cammino che l'aveva portata nel mondo<sup>81</sup>. Una vicenda che sembra riprodotta anche in un contesto storico e religioso affine, riflesso nei testi manichei in medio-iranico.

Un frammento manicheo trascrive infatti una tradizione cosmologica di area ellenistico-iranica secondo la quale in uno dei firmamenti celesti sarebbe collocata una lente prismatica, una sorta di specchio attraverso il quale il demiurgo osserverebbe i mondi<sup>82</sup>. Sappiamo come la teurgia neoplatonica attinga parte del suo retaggio simbolico da quella fluida koinè aramaico-iranica usualmente designata come «caldea» o «caldaica»<sup>83</sup> e questo frammento manicheo ne rappresenta un'evidenza.

Una tradizione raccolta e utilizzata da Plauto (250-184 a.C.) narra di una mano fornita di occhi, espediente retorico che allude ad uno strumento visionario. Nell'*Asinaria* il giovane Argirippo è perduto innamorado di Filenia, cortigiana figlia della mezzana Cleareta. Per la figlia la megera pretende da Argirippo la somma di venti mine, altrimenti in giornata la venderà al rivale Diabolo. In un dialogo serrato con quest'ultimo, Cleareta, ansiosa di concludere l'affare, esige il pagamento in giornata, quattrini alla mano, quasi le mani «avessero un paio di occhi spalancati»<sup>84</sup>. L'apparente metafora pecuniaria nasconde un motivo visionario d'eccellenza<sup>85</sup>, ripreso più recentemente nel lungometraggio *Il labirinto del fauno* (tit. orig. *Pan's Labyrinth*), di Guillermo del Toro (Messico-Spagna-USA 2006, 112'), nel quale troviamo una creatura fantastica, un mostro che ha i bulbi oculari posizionati nel palmo delle mani.

Una delle attestazioni più antiche di questo motivo è nella cultura iranica e

---

<sup>79</sup> Procl. In *Plat. Tim.* 29 a-b (DIEHL I, pp. 336, 29-337,1).

<sup>80</sup> Procl. In *Remp.* I, 94, 5-8 (KROLL).

<sup>81</sup> Cfr. D. MEREZHOVSKII, *Giuliano l'Apostata*, Milano s.d., p. 67.

<sup>82</sup> Testo sogdiano *M 178/II/R* trad. E. Provasi, in GH. GNOLI-A. PIRAS (cur.), *Il manicheismo*, III: *Il mito e la dottrina. Testi manichei dell'Asia Centrale e della Cina*, Milano 2008, p. 179.

<sup>83</sup> La tematica è parzialmente affrontata da E. ALBRILE, «Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica», in *Rivista degli Studi Orientali*, 75 (2001), pp. 27-54.

<sup>84</sup> *Asin.* I, 3, 202 (AUGELLO I [Torino 1972], pp. 214-215).

<sup>85</sup> Cfr. W. DEONNA, «Manus oculatae», in AA.VV., *Hommages a L. Herrmann*, Bruxelles 1960, pp. 292-300.

nella sua idea del potere visionario quale «occhio dell'anima», *gyān-wēnišn*, connesso alla *daēnā* (avestico > medio-persiano *dēn* > neopersiano *dīn*)<sup>86</sup>. L'indagine sulla *daēnā*, recentemente ripresa e approfondita da Andrea Piras sulla base di una cospicua documentazione bibliografica<sup>87</sup>, ha assunto tutto il suo significato nell'ambito delle concezioni indo-iraniche sulla visione interiore<sup>88</sup>. I testi avestici raccontano che il supremo dio Ahura Mazdā creò l'uomo attraverso la sua «visione»<sup>89</sup>, la sua *daēnā*.

Per mezzo suo l'uomo può conoscere<sup>90</sup>, per mezzo suo si compiono la scelta iniziale e le azioni che salveranno o perderanno chi le compie<sup>91</sup>: a buoni pensieri, buone parole, buone azioni corrisponde una buona *daēnā*. Perciò nel *post mortem* essa verrà incontro al giusto, come narrato nell'*Hādōxt Nask*<sup>92</sup>, nelle sembianze di una fanciulla, per aiutarlo ad attraversare il ponte Činvat<sup>93</sup>, il ponte situato sia sul cammino dei morti che su quello degli iniziati alla disciplina della visione.

La *daēnā* del ponte appare, agli albori dell'epoca sassanide, nell'iscrizione di Kirdīr a Sar Mašhad (*KSM*): l'intollerante *mowbed* intravede la sua figura, il suo doppio (*hangirb*) nelle fattezze di una leggiadra fanciulla che sorge a Oriente (*KSM* 35)<sup>94</sup>. La *daēnā* è la «coscienza» (*xēm*)<sup>95</sup>, insieme dei «pensieri» (*menišn*), delle «parole» (*gōwišn*) e delle «azioni» (*kunišn*)<sup>96</sup> che fondano il credo zoroastriano e l'uomo quale aggregato emozionale<sup>97</sup>. È l'anima che si

<sup>86</sup> Cfr. M. SHAKI, s.v. «Dēn», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, Costa Mesa 1994, pp. 279 a-281 a.

<sup>87</sup> Cfr. A. PIRAS, *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima* (Serie Orientale Roma LXXXVIII), IsIAO, Roma 2000, pp. 90 ss.

<sup>88</sup> Cfr. anche il lavoro di F.-Th. LANKARANY, *Daēnā im Avesta. Eine semantische Untersuchung* (Studien zur Indologie und Iranistik, Beihefte A, Monographien 10), Reinbek 1985, integrato con la recensione e le precisazioni di GH. GNOLI in *East and West*, 35 (1985), pp. 294-296.

<sup>89</sup> *Yasna* 46, 6.

<sup>90</sup> *Yasna* 51, 19.

<sup>91</sup> Cfr. M. MOLÉ, «Daēnā, le pont Činvat et l'initiation dans le Mazdéisme», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960), p. 163.

<sup>92</sup> Cfr. PIRAS, *Hādōxt Nask*, pp. 52 ss.; vd. anche G. WIDENGREN, *Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam*, Baden-Baden 1961, pp. 172 ss.; Id., *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984, pp. 688-691.

<sup>93</sup> Cfr. anche A. PANAINO, «Figure femminili divine e demoniache nell'Iran antico», in G.L. PRATO (cur.), *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa*, XXXII Settimana Biblica Nazionale (= *Ricerche Storico Bibliche*, VI: 12), Bologna 1994, p. 61.

<sup>94</sup> SHAKI, «Dēn», p. 280 b.

<sup>95</sup> SHAKI, «Dēn», p. 279 b; ma anche *xōg* «natura, abito» (cfr. *Dēnkard*, ed. Madan, II, p. 511).

<sup>96</sup> SHAKI, «Dēn», p. 280 a.

<sup>97</sup> La storia si ripete nell'*Ardā Wīrāz Nāmag* (4; 11; ed. Gignoux, Paris 1984, pp. 48, 157) e nel *Mēnōg ī Xrad* (2, 125; ed. Nyberg, in *A Manual of Pahlavi*, I, Wiesbaden 1974, p. 73); vd. inoltre GH. GNOLI,

costruisce in vita come lo πνεῦμα ψυχικόν di teurgica memoria. L'una e l'altro sono prodotti di una società al crepuscolo che crea i miti a partire dagli oggetti.

---

«Ašavan. Contributo alla studio del libro di Ardā Wirāz», in GH. GNOLI-A.V. ROSSI (cur.), *Iranica* (Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor*, 10), Napoli 1979, pp. 387 ss.



*Il male di Saul: rûah ra'ah fra malinconia, depressione  
e demonologia nell'Antico Testamento e nel giudaismo postbiblico*

di Dorota Hartman

Ma Saúl, ben veggio,  
Non è in se stesso, or da gran tempo: in preda  
Iddio lo lascia a un empio spirito: oh cielo!  
Miseri noi! che siam, se Iddio ci lascia?

Alfieri, *Saul*, I,1,10

Indipendentemente dalla sua definizione in letteratura e nella storia della scienza, la malinconia, intesa come più o meno grave alterazione o patologia dell'umore, o come inclinazione alla tristezza variabilmente duratura, è una condizione abbastanza comune nella storia dell'uomo e, pertanto, non è insolito trovarne casi in una raccolta di testi antica e articolata quale la Bibbia ebraica. Dalla Bibbia, tuttavia, benché vi siano presenti diverse descrizioni o accenni a malattie della mente, non è certo da attendersi descrizioni analoghe a quelle di un trattato di medicina e i riferimenti ai disturbi della mente – come, in genere, a tutte le malattie – sono di norma vaghi o indiretti e, per gli studiosi, non è sempre agevole riconoscere le patologie nominate, descritte, o in qualche modo suggerite dalla narrazione<sup>1</sup>.

I riferimenti alla malinconia o alla depressione nella Bibbia ebraica possono peraltro rientrare o essere meglio compresi entro un contesto più ampio, in particolare dal confronto con la documentazione scritta – medica e letteraria – dell'Egitto e del Vicino Oriente antico. Anche solo da una prima scorsa alla letteratura prodotta entro questo ambito<sup>2</sup>, si evince chiaramente che la sintomatologia che qui definiamo come malinconia/depressione è nota e individuata sin da tempi molto antichi: il che non sorprende, trattandosi di una patologia psichica molto frequente. Essa tuttavia, difficile da riconoscere ancor oggi, in passato è stata designata in modi diversi – l'uso stesso del termine “depressione”

---

<sup>1</sup> La deduzione delle possibili patologie dai sintomi indicati nei testi biblici e nelle fonti rabbiniche, è l'esercizio alla base del manuale classico di Preuss 1911; ma anche di quello più recente, e per molti aspetti dal primo strettamente derivato, di Rosner 1995.

<sup>2</sup> Specifici sulla malinconia/depressione e altre patologie psichiatriche, fra gli altri: Kinnier Wilson 1965, 1967; Barré 2001; Maier 2009.

per descrivere clinicamente una patologia dell'umore non è anteriore al XIX secolo – e uno di questi modi è appunto indicato dalla condizione, più o meno accentuata, di “malinconia”<sup>3</sup>.

Nell'antichità classica, com'è noto, lo stato di malinconia, o di “malattia malinconica”, rimandava a una condizione di prolungato malessere dell'animo provocata, secondo la scuola ippocratica – o meglio, da alcuni testi da essa derivati – dalla convinzione che le malattie sorgessero dallo squilibrio dei quattro umori (χυμοί) presenti nel corpo umano. L'eccesso di bile nera, μέλαινα χολή, atrabile o, appunto, “malinconia”; sarebbe stata all'origine di vari disturbi fisici e psichici<sup>4</sup>. In questi termini, la malinconia – spesso insorgente nel periodo autunnale – era una malattia caratterizzata da sintomi specifici quali ansia, timore, misantropia e attacchi mentali anche gravi; non casualmente con “malinconia” s'intendeva non solo quella condizione di tristezza prolungata o anche cronica, sovente associata all'apatia e spesso oggi associata o identificata con la depressione; ma anche vari altri tipi di disturbi dell'animo, nonché vere e proprie malattie psichiatriche, come la schizofrenia, a lungo non adeguatamente definite e, pertanto, poco riconoscibili. Caratteristica importante della malinconia, già individuata in vari testi d'ispirazione ippocratica, è la frequente incostanza della malattia, che si manifesta in alternanza a periodi di remissione; il che ha ne nascosto a lungo il frequente aspetto patologico dietro un “carattere” o un tipo di personalità<sup>5</sup>.

Una prima, evidente differenziazione fra mondo greco e mondo ebraico nell'approccio all'esistenza stessa delle malattie – sia fisiche che psichiche – consisteva nelle convinzioni, radicalmente diverse, circa le loro origini. Per i greci, come si è visto, molte malattie potevano nascere da cause interne, come risultato dello squilibrio dei quattro umori, o anche per effetto di condizioni esterne, in particolare dell'ambiente<sup>6</sup>; la scuola medica ippocratica pose inoltre speciale cura nella separazione della medicina dalla sfera della religione, lasciando le patologie al solo punto di vista medico-scientifico. Del tutto diversamente, nei testi biblici è generalmente indicato Dio stesso come mandante di varie malattie, spesso (ma non solo) come punizione per il comportamento dell'uomo. Un

---

<sup>3</sup> Per la comparsa del termine ‘depressione’ nell'uso corrente dell'italiano, si veda per es. Battaglia 1966: vol. IV, 215-16 (s.v. ‘depressione’), ma con uso dell'aggettivo ‘depresso’ in senso compiuto già XIV secolo (ivi, pp. 216-17). Per la “scoperta” della depressione come patologia, più in generale cfr. Horvitz - Wakefield 2007.

<sup>4</sup> Sullo sviluppo della teoria umorale in rapporto alla malinconia, prima informazione in Klibansky *et al.* 1964: 3-15 (cap. 1); Flashar 1966: 21-49 (per i testi pseudo-ippocratici).

<sup>5</sup> Kristeva 1993.

<sup>6</sup> Se ne parla nel trattato ippocratico Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων (Sulle arie acque e luoghi; traduzione italiana in Bottin 1986).

passo del Deuteronomio (32:39) indica chiaramente il Signore come responsabile sia della malattia, sia della guarigione: *anî amîṭ wa-ăḥayyeh maḥaṣṭî wa-anî ărpâ*: «Io faccio morire e faccio vivere, io ferisco e risano». È probabilmente per questo che nel testo biblico le figure di medici scarseggiano: gli autori biblici dichiarano o lasciano chiaramente intendere che, nella malattia, un comportamento corretto era invocare l'aiuto del Signore, non di altri uomini<sup>7</sup>.

## Il male di Saul

La Bibbia ebraica offre una certa varietà tipologica di malattie e disfunzioni mentali. Nel libro del Deuteronomio, in uno dei più temibili elenchi di maledizioni della Torah, figura (Deut 28:28-29, 34) la 'pazzia', in ebraico *šigga'ôn* (παροπληξία nella LXX, *amentia* nella Vulgata), un sostantivo raro<sup>8</sup>, la cui radice *šāga'*, anche in base al confronto con altre lingue semitiche, risponde a significati quali 'urlare', 'esprimersi in modo confuso', 'dire cose senza senso' ed è generalmente relazionata all'azione dei profeti<sup>9</sup>. Uno stato mentale alterato si trova più facilmente espresso dalla radice *halal* e da essa deriva per esempio la ben simulata follia (*hôlelah*, *hôlelût*) di David in 1Sam 21:14(13)<sup>10</sup>. Fra le descrizioni di comportamenti estremi, spicca la licanthropia di Nebuḳadneṣar/Nabucodonosor nel libro di Daniele (cap. 4), che può essere stata una manifestazione di paranoia<sup>11</sup>.

Più sfumate nella descrizione, e spesso riconoscibili solo attraverso accenni o manifestazioni indirette, sono le attestazioni degli stati malinconici o depressivi: fra questi, si può ricordare lo stato di abbattimento del profeta Elia, che rifiutava il cibo e desiderava morire (1Re 19); o la reazione, molto simile, del profeta Giona che si augura a più riprese la morte, sentendosi oppresso dagli ostacoli divini (4:1-3, 8-9); lo stesso è stato rilevato per Mosè<sup>12</sup>. È presente la depressione perinatale<sup>13</sup>, mentre un segnale di comportamento da malinconico o depresso è il modo di camminare, presumibilmente strascicato, del re Achab in 1Re 21:27<sup>14</sup>. Un rapporto preciso fra depressione e manifestazioni di violenza è

<sup>7</sup> Per esempio, si veda il comportamento del re Asa di Giuda in 2Cr 16:12.

<sup>8</sup> Anche in 2Re 9:20; Zac 12:4.

<sup>9</sup> Klein 1987: 640.

<sup>10</sup> TWAT 2 (1977): 441-44; Klein 1987: 152.

<sup>11</sup> Preuss 1978: 311 (ed. or. 1911: 356-57).

<sup>12</sup> La malinconia di Saul, Elia, Giona, parrebbe avere lo stesso segno della «malinconia di quelli per cui sarebbe stato meglio non nascere» (Maritain 1928, a proposito di Lutero).

<sup>13</sup> Kruger 2005.

<sup>14</sup> Kruger 2003. Si veda anche Kselman 2001 per altri contesti.

stato indicato nello stato mentale di Caino in Gen 4, espresso dal suo volto abbattuto<sup>15</sup>.

Il caso del male di Saul, per il quale nel testo biblico non si adopera nessuna delle locuzioni indicate negli esempi precedenti, appare un po' diverso, perché se ne dichiarano espressamente non solo le manifestazioni visibili, ma anche la causa: il sopraggiungere di uno 'spirito cattivo' (o 'spirito di malvagità'), in ebraico *rûah ra'ah*<sup>16</sup>.

Prima comparsa e sviluppi del male di Saul sono descritti nel Primo libro di Samuele. Il male appare nel contesto di una situazione difficile: Dio rifiuta il suo unto a causa della disobbedienza mostrata in occasione dello sterminio degli Amaleciti, quando Saul aveva risparmiato il bestiame e la vita del re, contro le istruzioni del Signore, che aveva richiesto uno sterminio completo; così Samuele, lo stesso profeta che in precedenza aveva unto re Saul sul popolo ebraico, lo aveva abbandonato e doveva ungere un nuovo re, David, indicatogli dal Signore (1Sam 15-16:13). È in questa complessa situazione di crisi<sup>17</sup> che Saul cade in un profondo stato malinconico o di depressione. Secondo il racconto biblico, il sopraggiungere della malattia è contraddistinto da un senso di angoscia o di terrore (1Sam 16:14):

וְרוּחַ יְהוָה סָרָה מֵעַם שָׂאֻל וּבָעִתָּתוֹ רוּחַ רָעָה מֵאֵת יְהוָה:

Quindi lo spirito del Signore si allontanò da Saul, e lo terrorizzò uno spirito cattivo (proveniente) dal Signore.

Nella traduzione greca della LXX troviamo un contenuto non molto diverso:

καὶ πνεῦμα κυρίου ἀπέστη ἀπὸ Σαουλ καὶ ἔπνιγεν αὐτὸν πνεῦμα πονηρὸν παρὰ κυρίου

e lo spirito del Signore si allontanò da Saul, e uno spirito cattivo da parte del Signore lo soffocava.

Senonché il verbo πνίγω, qui reso con 'soffocare', significa anche 'strangolare' e parrebbe indicare il senso di oppressione fisica esercitata su Saul dallo spiri-

<sup>15</sup> Gruber 1978 e 1980.

<sup>16</sup> רעה / *ra'ah* (rad. רעע) – essere cattivo, avverso, malvagio – può essere infatti sostantivo o aggettivo; come sostantivo, anche per 'sciagura, disgrazia'; Klein 1987: 622-23.

<sup>17</sup> Sulle cui cause concomitanti, ma non esplicitate nel testo, cfr. in particolare l'analisi di Grottanelli 1998: 207-61; Id. 1999: 96-104.

to, il cui esito è un senso di soffocamento o di dispnea. Appare di un certo interesse il fatto che Flavio Giuseppe nelle sue *Antichità giudaiche* (6:166) descriva, riscrivendo il passo, Saul afflitto da disturbi respiratorî, riconducibili quindi a una concezione simile della malattia:

τὸν Σαοῦλον δὲ περιήρχετο πάθη τινὰ καὶ δαιμόνια πνιγμοὺς αὐτῷ καὶ στραγγάλας ἐπιφέροντα

Quanto a Saul, fu colto da qualche malore demoniaco, che gli provocava una sensazione di soffocamento e di strangolamento.

Giuseppe sembra voler evitare il ruolo divino nel male di Saul, sottolineando invece la sua natura “demoniaca” e la sua manifestazione fisica, già suggerita dalla LXX, nella sensazione di oppressione respiratoria o soffocamento (πνιγμοὺς αὐτῷ καὶ στραγγάλας ἐπιφέροντα)<sup>18</sup>. Nel testo ebraico il rapporto diretto del male con l’allontanamento dello spirito del Signore pone invece questo malessere sullo stesso piano degli altri mali fisici mandati da Dio in casi di punizione o vendetta, quali cecità, sordità, o malattie della pelle<sup>19</sup>.

Diverso è anche, fra il testo ebraico e Giuseppe, l’approccio alla diagnosi e alla terapia. Nel testo ebraico masoretico (TM), i termini in cui va constatata la situazione sono espressi dai servitori – ‘*avadîm* – del re, nella LXX οἱ παῖδες Σαουλ (1Sam 16:15):

וַיֹּאמְרוּ עַבְדֵי־שָׂאוּל אֱלֹהֵי הַנְּהַנָּא רֹחַ־אֱלֹהִים רָעָה מִבְּעַתְּךָ:

E dissero i servi a Saul: «Oh ecco, uno spirito malvagio di Dio ti tormenta».

Sono questi servi a suggerire un rimedio basato sul potere distensivo della musica (1Sam 16:16):

יֹאמְרוּ־נָא אֲדֹנָנוּ עַבְדֶּיךָ לְפָנֶיךָ יִבְקֶשׂוּ אִישׁ יַדַּע מִנֶּגֶן בְּכִנּוֹר וְהָיָה בְּהִיּוֹת עֲלֶיךָ רֹחַ־אֱלֹהִים רָעָה וְנֶגֶן בִּידֹ וְטוֹב לָךְ:

«Orsù dica il nostro signore ai tuoi servi [LXX: οἱ δοῦλοί σου] (che sono) innanzi a

<sup>18</sup> Per una lettura del brano di Giuseppe nel contesto di altri suoi riferimenti a esorcismi e demonologia, cfr. Bohak 2008: 83-85, 100.

<sup>19</sup> Si veda, fra gli altri numerosi passi, Es 4:11.

te, che cerchino un uomo che sappia suonare la lira<sup>20</sup>; è avverrà che quando sarà su di te lo spirito malvagio di Dio, egli prenderà a suonare e starai bene».

Quei servi, tuttavia, indicati come tali sia nel TM sia nella LXX, in Giuseppe (Ant. 6:166) diventano ‘medici’ (ιατροί): che però, a quanto sembra, non sono in grado di offrire delle vere cure per la sua malattia, limitandosi a indicare come rimedio il suono della lira e la recitazione di inni<sup>21</sup>:

ὡς τοὺς ἰατροὺς ἄλλην μὲν αὐτῷ θεραπείαν μὴ ἐπινοεῖν εἰ δέ τις ἐστὶν ἐξάδειν δυνάμενος καὶ ψάλλειν ἐπὶ κινύρα τοῦτον ἐκέλευσαν ζητήσαντας ὁπόταν αὐτῷ προσίη τὰ δαιμόνια καὶ ταράττη ποιεῖν ὑπὲρ κεφαλῆς στάντα ψάλλειν τε καὶ τοὺς ὕμνους ἐπιλέγειν

per cui i medici non poterono trovare altra cura che questa: che si cercasse qualcuno in grado di curare con incantesimi e con il canto al suono del kinnòr; consigliarono dunque di cercare tale persona, facendo in modo che quando i demoni fossero su di lui e lo disturbassero, quello fosse nelle vicinanze e gli cantasse e recitasse degli inni.

Saul, che era capace di ragionare fra un attacco e l’altro – la sua malattia si manifesta infatti a intervalli – comprende presto che Davide è l’unico in grado di placare le sue crisi<sup>22</sup>. Il sollievo suscitato dall’arte di David non basta, tuttavia, a restituire a Saul l’affetto e il rispetto del suo popolo: è il giovane pastore, infatti, che riesce infine a guadagnare il favore della gente e in particolare dei figli di Saul, Yehonatan e Mikal, sposando infine quest’ultima. Saul invece comincia a provare gelosia nei suoi confronti, benché solo la sua musica possa dargli sollievo. Un momento rivelatore sulla gravità dello stato mentale di Saul si ha quando, durante un attacco da parte dello ‘spirito cattivo’, in un accesso d’ira il re tenta di uccidere il giovane musicista e futuro re d’Israele e Giuda (1Sam 18:10-11)<sup>23</sup>:

---

<sup>20</sup> La frequente traduzione come ‘arpa’ dello strumento davidico, indicato nel testo ebraico come כִּנּוֹר (*kinnôr*) è frutto di una traduzione errata; da tempo si è stabilito che il *kinnôr* era in realtà una lira (cfr. per es. Kolar 1947: 64-72). Per gli attributi divini del *kinnôr*, Wyatt 1999.

<sup>21</sup> Sulla malattia di Saul in Flavio Giuseppe si veda Kottek 1994: 109-12. Le caratteristiche della visione generale di Saul in Giuseppe, tendente a eroizzare il personaggio, sono sintetizzate in Feldman 2006 (1982<sup>1</sup>). Anche per questo, forse, Giuseppe avrebbe evitato di presentare i problemi di Saul come punizione divina, ma come una vera e propria malattia (Feldman 2006: 240-41; ed. 1998: 534). Vale la pena di rilevare che un’immagine di Saul più favorevole rispetto a quella offerta dal testo biblico risulta anche dalla letteratura rabbinica: cfr. Perani 2003: 123-27; Liss 2006: 250.

<sup>22</sup> Ant. 6:168: καὶ πρὸς τὴν ἀπὸ τῶν δαιμονίων ταραχὴν ὁπότε αὐτῷ ταῦτα προσέλθοι μόνος ἰατρὸς ἦν λέγων τε τοὺς ὕμνους καὶ ψάλλων ἐν τῇ κινύρα καὶ ποιῶν ἑαυτοῦ γίνεσθαι τὸν Σαοῦλον.

<sup>23</sup> Questo episodio manca, per qualche ragione, nella versione greca.

וַיְהִי מִמַּחֲרַת וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹהִים | רָעָה | אֶל־שָׁאוּל וַיִּתְנַבֵּא בַתּוֹדֵה־בַּיִת וְדָוִד  
 מִנְגֵן בַּיָּדוֹ כִּיּוֹם | בַּיּוֹם וַהֲחֲנִית בַּיַּד־שָׁאוּל: וַיִּטֵּל שָׁאוּל אֶת־הַחֲנִית וַיֹּאמֶר אַבְנֵה  
 בְּדוֹד וּבִקְרִי וַיִּסָּב דָּוִד מִפְּנֵי פְעָמַיִם:

Un giorno avvenne che uno spirito malvagio di Dio s'impossessò di Saul, ed egli prese ad alterarsi (*wa-yitnabbe'*) in mezzo al palazzo, mentre David suonava la lira con la sua mano come ogni giorno, mentre Saul aveva in mano la lancia. Così Saul scagliò la lancia, dicendo: «Schiaccerò David contro il muro». Ma David si scansò due volte.

Il comportamento di Saul durante l'attacco dello spirito malvagio, è stato qui espresso tramite una forma *hitpa'el* del verbo נבא / *nb'* che frequentemente, in contesti specifici, serve a rendere l'idea del 'profetizzare': *nabi'* è il termine più comune per indicare il profeta<sup>24</sup>. In questo contesto, tuttavia, tradurre 'prese a profetizzare' non sembra avere molto senso (ciò implicherebbe, fra l'altro, che Saul tentasse di uccidere David come conseguenza del suo stato di profetismo). Su questa difficoltà, forse di natura più esegetica che lessicale, non sono mancate le interpretazioni e anche recentemente si è suggerito che l'*hitpa'el* di *nb'* in 1Sam 18:10 andrebbe inteso come "mostrare il comportamento caratteristico di un *nabi'*", ossia agire in modo strano, come in preda alla follia<sup>25</sup>. Nella Bibbia è tuttavia ben attestato il legame fra azione profetica in stato alterato di coscienza, e un profeta può essere chiamato facilmente quanto sprezzantemente *m<sup>e</sup>šugga'*, 'pazzo' (per esempio in 2 Re 9:11) sottolineando il suo comportamento anomalo<sup>26</sup>. Secondo altri, invece, attribuendo a *yitnabbe'* un'accezione meno tecnica, si può intendere semplicemente che Saul 's'infuriò'<sup>27</sup>. Tuttavia, e ciò va ben considerato, Saul era tutt'altro che estraneo all'esperienza profetica: già all'inizio della sua carriera, Samuele gli predisse che avrebbe profetizzato (1 Sam 10:6):

וְצִלְחָה עָלֶיךָ רוּחַ יְהוָה וַהֲחֲנִיֶּתָ עִמָּם וְנִהְפַכְתָּ לְאִישׁ אַחֵר:

<sup>24</sup> Su profezia e profeti nella Bibbia, con particolare riguardo ai testi relativi al periodo premonarchico, si vedano, scegliendo in una bibliografia estremamente ampia: Wilson 1980; Michaelsen 1989; Blenkinsopp 1996. Nel lessico semitico nordoccidentale la radice *nb'* può avere il significato di 'chiamare', quindi il profeta è anche un 'chiamato'; in egiziano appare *nb'* in testi medici con il significato di 'essere infuriati, eccitati': TWAT 5 (1986): 140-63 (s.v. *nābi'*); Klein 1987: 401.

<sup>25</sup> Nihan 2006: 99.

<sup>26</sup> Si vedano anche Ger 29:26; Os 9:7.

<sup>27</sup> Aune 1983: 87.

«Ti avvincerà lo spirito del Signore e profetizzerai (*we-hiṭnabbîā*) insieme a essi [i profeti di cui al versetto precedente] e sarai cambiato in un altro uomo».

Il racconto continua con la conferma delle parole di Samuele: poco dopo, arrivato a Gabaa, “cambia” (alla lettera, Dio «cambiò il suo cuore») e si mette a profetizzare nel senso consueto del termine (1Sam 10:9-13)<sup>28</sup>. Anche in questi casi l’azione del profetizzare viene espressa tramite l’*hiṭpa’el* di *nb*<sup>29</sup>. Che la condizione di *hiṭnabbe’* non avesse un legame esclusivo con i profeti di Dio, ma fosse condizione propria di qualunque tipo di azione profetica, purché attuata in condizione di alterazione fisica e mentale, è indicato, per esempio, dal fatto che la stessa espressione è usata anche per la *hiṭnabbe’* dei profeti di Ba’al, all’estremo della contesa contro Elia in 1Re 18:28-29<sup>30</sup>.

### *Rûaḥ ra’ah*: demone o spirito divino?

La causa del comportamento di Saul è indicata nel testo biblico come uno ‘spirito’ (*rûaḥ*) di natura divina (*rûaḥ YHWH* oppure *rûaḥ Elohim*) e nondimeno ‘malvagio’ o ‘di malvagità’ (*ra’ah*). A ben guardare il testo masoretico, si nota che dapprima (1Sam 16:14) la *rûaḥ ra’ah* o ‘spirito malvagio’ sostituisce la *rûaḥ YHWH* e l’autore solo precisa che anche la *rûaḥ ra’ah* è stata mandata da Dio (sempreché la precisazione יהוה מאת ‘da parte del Signore’ non sia un’aggiunta)<sup>31</sup>. In seguito (16:15-16; 18:10) si usa l’espressione più articolata רוּחַ הָאֱלֹהִים רָעָה *rûaḥ Elohim ra’ah* ‘spirito malvagio di Dio’, con l’apparente senso di ‘spirito cattivo mandato/emanato da Dio’ o ‘spirito di Dio cattivo’<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Sul tema, molto discusso, di “Saul tra i profeti” nel periodo premonarchico e dei comportamenti esteriori legati alle più antiche manifestazioni del profetismo in Israele, cfr. fra gli altri, anche con punti di vista alquanto differenziati, Albright 1969; Eppstein 1969; Sturdy 1970; Parker 1978; Grottanelli 1999 (pp. 92-96 sul legame fra spirito, musica e profezia); Nihan 2006.

<sup>29</sup> In entrambi i casi nella versione della LXX sono stati conservati i passi: «e profetizzerai in mezzo a essi» di 1Sam 10:6 diviene καὶ προφητεῦσεις μετ’ αὐτῶν (dove προφητεῦσεις rende l’ebraico וְהִתְנַבְּאָה, *we-hiṭnabbîā*); dopo essere stato pervaso dallo spirito divino, «e prese a profetizzare in mezzo a essi» (in 1Sam 10:10) diviene καὶ ἐπροφήτευσεν ἐν μέσῳ αὐτῶν, con uso dello stesso verbo προφητεῦω.

<sup>30</sup> Traduco dal TM: וַיִּתְגַּדְדוּ בְּמִשְׁפָּסָם בַּחֲבֹבוֹת וַיִּרְמְקוּ עַד-שֶׁפָּדְדָם עֲלֵיהֶם: וַיְהִי כַעֲבָרָה: וַיִּקְרְאוּ בְּקוֹל גָּדוֹל וַיִּתְגַּדְדוּ כְּמִשְׁפָּסָם בַּחֲבֹבוֹת וַיִּרְמְקוּ עַד לְעֹלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּצְרְקוּ וַיִּצְרְעוּ וַיִּצְרְעוּ וַיִּצְרְעוּ: «Quindi gridarono a gran voce e s’incisero, secondo il loro costume, con spade e lance, finché non furono coperti di sangue. E avvenne che, passato mezzogiorno, ancora profetizzavano (*wa-yiṭnabbe’û*) al momento di offrire il sacrificio, ma non vi fu alcuna voce, né risposta, né attenzione (divina)». Sull’episodio, fra le molte analisi, Rofé 1991: 214-27.

<sup>31</sup> In alcuni manoscritti appare non מאת ma מעם, segno forse d’instabilità (apparato BHS). Fra i manoscritti del Deserto di Giuda mancano ancora testimoni per la sezione 1Re 16:12-17:2.

<sup>32</sup> Non è forse senza ragione che, in alcune traduzioni, questa espressione si lasci non tradotta: si veda per esempio la recente traduzione inglese “ortodosso-messianica” a destinazione ḥassidica (Goble 2003: 273).



Questo spirito – *empio spirto* nella ragionata interpretazione dell’Alfieri citata in esergo – investe Saul per l’ultima volta a Noyoth, dove aveva inseguito David invano. In quel luogo Saul cade nuovamente in uno stato di *hiṭnabbe*: si spoglia, si getta a terra e in questo stato, innanzi a Samuele, rimane sdraiato nudo per tutto il giorno e anche la notte (1Sam 19:23-24)<sup>33</sup>.

Al di fuori di queste apparizioni nel ciclo di Saul, in tutta la Bibbia ebraica ci sono solo altre due attestazioni di *rûah ra’ah*, di cui una sola sicura, nel libro dei Giudici: laddove Dio manda uno spirito cattivo, *rûah ra’ah* (πνεῦμα πονηρὸν nella versione greca, esattamente come nel Primo libro di Samuele), fra Abimelek e gli abitanti di Sichem, e per effetto del quale questi ultimi tradiscono Abimelek (Giud 9:23). In questo caso appare che l’azione dello spirito cattivo consista in un influsso su pensieri e poteri decisionali dei Sichemiti<sup>34</sup>. Una seconda attestazione di *rûah ra’ah* sembra sia stata vista solo dai traduttori greci nella LXX in Os 12:2: dove il testo masoretico ha רָעָה רוּחַ ‘Efraim si pasce di vento’ (רעה רוּחַ *ro’eh rûah*) e i traduttori della LXX – forse sulla base di un testo ebraico differente da quello che ci è pervenuto, e in cui i due termini apparivano in ordine inverso (quindi רוּחַ רעה) – hanno letto *rûah ra’ah*, peraltro coerentemente con le caratteristiche malvage di Efraim cui si fa riferimento nel passo di Osea: da qui la traduzione πνεῦμα πονηρὸν, ‘spirito cattivo’<sup>35</sup>.

In questi due casi, comunque, l’azione dello spirito non è paragonabile a quella di una malattia. Si osserva che quando questo tipo di *rûah* ha a che fare con l’essere umano, influenza l’intelletto, la volontà, il modo di agire e di pensare è può avere vari significati. Si tratta pur sempre di un agente proveniente da Dio, che induce l’uomo a compiere qualcosa di specifico, o giunge a impedire o a modificare il suo comportamento e le sue azioni<sup>36</sup>. Tuttavia, benché nel testo biblico *rûah* indichi talora, fra le altre cose, un agente soprannaturale angelico<sup>37</sup>, di tipo negativo non escluso<sup>38</sup>, il termine non indica mai un dèmone nel senso più diffuso in seguito, del genere che troviamo ampiamente nel Nuovo Testamento e in Flavio Giuseppe<sup>39</sup>. In molti testi ebraici postbiblici, nella letteratura rabbinica, nei testi magici e negli amuleti, *rûhîm* e *šedîm*, ‘spi-

<sup>33</sup> Anche qui Flavio Giuseppe è pronto a giustificare, sostenendo che Saul non era in sé e agiva sotto l’impulso di uno spirito possente: ὑπὸ τοῦ πολλοῦ πνεύματος ἐλαυνόμενος (Ant. 6:223).

<sup>34</sup> Altri tipi di *rûah* possono infatti influire non solo sul pensiero individuale, ma anche della collettività: si veda lo spirito di “prostituzione” (in senso moralistico di cattiva condotta religiosa) in Os 4:12.

<sup>35</sup> Borbone 1990: 93, conserva una lezione analoga a quella masoretica.

<sup>36</sup> Whitlock 1960: 5-7.

<sup>37</sup> Sal 104:4; Gb 4:15.

<sup>38</sup> Satana in Gb 1,7, spirito che percorre in lungo e in largo la terra; lo spirito seduttore in 1Re 22:21 e ss.

<sup>39</sup> Per il NT, cfr. lo studio classico di Alexander 1902 e Kee 1986.

riti' e 'dèmoni', esseri vieppiù staccati dalla volontà divina, ma agenti di forze diverse, appaiono interscambiabili<sup>40</sup>. Come mostra il brano sopra citato di Flavio Giuseppe su Saul, lo stato malinconico-depressivo del sovrano biblico, disturbato da uno 'spirito cattivo', si presta a essere letto come soggiogamento della mente da parte di un "dèmone", anticipando una metafora ampiamente in uso nell'età moderna.

Contrariamente, tuttavia, a quanto ci si sarebbe potuti attendere, questo tipo di approccio non ha avuto molto seguito nella letteratura e nell'interpretazione posteriore, mentre invece il comportamento anomalo e dissociato di Saul ha ispirato numerose congetture sulla possibile natura patologica del suo male. Certo non si tratta di attribuire, con questo, spessore a una figura che non si sa neanche se sia mai esistita<sup>41</sup>. Non c'è dubbio, com'è già stato osservato, che la prima preoccupazione dell'autore del testo sia stata di ordine teologico, e non offrire un quadro psico-patologico del suo protagonista<sup>42</sup>; è tuttavia difficile sostenere che la descrizione dello stato mentale di Saul non abbia tenuto conto di un modello di comportamento abbastanza nitido e tale da poter essere descritto e identificato con relativa precisione: questo rende più che legittima la ricerca<sup>43</sup>.

Nella sua famosa opera dedicata alla medicina nella Bibbia, Julius Preuss si è detto incerto che, nel caso del comportamento di Saul, modello ne sia stata una malattia della mente: dichiarandosi più propenso alla teoria, già avanzata in precedenza, che voleva Saul in preda ad attacchi epilettici. In particolare, Preuss ha associato il comportamento di Saul a Nayoth (1Sam 19:23-24) con quello del re persiano Cambise, il quale nella sua follia commise varie azioni violente e soffriva del cosiddetto "morbo sacro"<sup>44</sup>; secondo Preuss, la sua malattia influiva anche sulla sua salute psichica e la diagnosi è malinconia psichiatrica con attacchi epilettici<sup>45</sup>. In effetti nel trattato ippocratico *Sulle epidemie* c'è una aggiunta posteriore in cui si stabilisce un legame stretto fra malinconia ed epilessia, spiegando che si tratta della stessa malattia che aggredisce il corpo o la mente<sup>46</sup>. Preuss stranamente indica il verbo greco *μαίνομαι*, 'impazzire',

---

<sup>40</sup> Cfr. il glossario in Naveh - Shaked 1998: 277 (*rūhā*), 278 (*šēdā*); Eid. 1993: 273-74. Jastrow 1903: 1458, *rūah ra'ah*: demone, spirito maligno.

<sup>41</sup> In questo senso, non sono molto d'aiuto i pur numerosi accenni al problema di Saul in Olyan 2008: 70-71 e *passim*. Si vedano invece le precisazioni metodologiche in Vártejanu-Joubert 2000, con ampia discussione anche sul caso di Saul.

<sup>42</sup> Così Hertzberg 1964: 141.

<sup>43</sup> Si vedano le osservazioni preliminari di Shārf Kluger 1974, proprio a proposito del male di Saul (pp. 49-50 dell'edizione italiana), ivi ampiamente discusso.

<sup>44</sup> Erodoto, *Storie*, III, 33.

<sup>45</sup> Preuss 1978: 312. Di epilessia in Saul parla anche Palmer 1986: 27.

<sup>46</sup> Ippocrate, *Epidemie*, VI, 8, 31.

come equivalente dell'ebraico *yitnabbe'*, ma come in parte abbiamo già visto sopra, nella LXX la radice *nb'* viene tradotta regolarmente con *προφετεύειν*<sup>47</sup>. Alcuni recenti commenti del testo al Primo libro di Samuele sembrano dunque essersi assestati, per quanto riguarda il male di Saul, su depressione o depressione maniacale, sfociata poi in paranoia<sup>48</sup>.

Dallo 'spirito cattivo' alla malinconia

L'ultima trasformazione della *rûah ra'ah*, dopo la sua assimilazione alla sfera demonologica, riguarda il suo impiego tecnico per indicare la malinconia come patologia dell'animo: uso che appare determinato dall'influsso della scienza greca sul giudaismo postbiblico. Le prime menzioni della *rûah ra'ah* nella letteratura rabbinica non sono tuttavia di facile interpretazione.

Nel trattato *Šabbat* della Mišnah (2,5) sono elencate le condizioni in cui si possono spegnere le luci di sabato. Tra queste condizioni appare anche la *rûah ra'ah*:

Se qualcuno spegne il lume perché ha paura di non-ebrei, dei ladri, o della *rûah ra'ah*, o a causa di qualcuno che è malato e deve dormire, non è colpevole<sup>49</sup>.

Secondo alcuni commentatori, il riferimento alla *rûah ra'ah* non è da intendersi come paura dei dèmoni – chi ha paura di solito non tende a spegnere la luce – ma come reazione alla malinconia: spesso infatti quando una persona si trova in uno stato di profonda malinconia, ansia o depressione, desidera le luci spente<sup>50</sup>. Nel suo commento alla Mišnah, Maimonide ha reso esplicito il legame fra la *rûah ra'ah* di *mŠabbat* 2,5 e vari tipi di malinconia: egli precisa che in alcuni tipi di malinconia la luce può provocare un peggioramento dello stato d'animo, mentre l'oscurità e la solitudine recano sollievo; la malattia è comune fra persone con eccesso di bile nera<sup>51</sup>. Quest'ultima annotazione deriva, ovviamente, dal fatto che Maimonide, oltre che esegeta e filosofo, fu anche medico e,

---

<sup>47</sup> Anche in 1Sam 19:24. È pur vero che in greco il sostantivo *μαυρίς*, ossia 'veggente, profeta' è in effetti etimologicamente collegato a *μαίνομαι* 'infuriare, essere pazzo'. Ma tale verbo non viene mai usato nel racconto di Saul.

<sup>48</sup> Fra gli altri, Alter 1999: 98; Cartledge 2001: 205.

<sup>49</sup> // Talmud Babilonese, *Šabbat*, 29b.

<sup>50</sup> In Talmud Babilonese, *Šabbat*, 30b si precisa che lo spirito malinconico osta al manifestarsi della presenza divina. Si veda anche *Dereḥ eṛeṣ rabbah* 11,3 e il commento, con vari ulteriori rimandi, in van Loopik 1991: 155-56.

<sup>51</sup> Rosner 1998: 269.

in quanto attivo studioso della scienza della medicina, sostenitore della teoria ippocratica degli umori: ne tratta particolarmente nella sua opera medica più ampia, gli *Aforismi medici*, in cui pesano principalmente gli scritti di Galeno e quelli della tradizione medica araba<sup>52</sup>. Nel secondo capitolo degli *Aforismi*, discutendo la teoria dei quattro umori – sangue, flegma, bile gialla e bile nera – e l’origine delle malattie dal loro squilibrio, la bile nera è considerata l’umore più pericoloso e portatore, fra le altre malattie, della malinconia: essendo un umore molto denso, l’atrabile può accumularsi dentro le cavità del cervello causando dolore e, aumentando, malinconia o depressione<sup>53</sup>.

Di *rûah ra’ah* si parla anche nel trattato *Erubîn* della Mišnah (4,1), nel passo relativo ai cosiddetti “limiti” dello Šabbat:

Colui che è stato portato oltre il limite di Šabbat dai non-ebrei o dalla *rûah ra’ah*, ha solo quattro cubiti in cui muoversi<sup>54</sup>.

Per Maimonide, in questo caso lo ‘spirito cattivo’ indica l’incapacità di ragionare. Nei suoi responsi, egli spiega come le persone colpite da una crisi di malinconia non siano in grado di ragionare e come gli attacchi siano alternati a periodi di salute mentale, e che non ci si possa fidare dei periodi di calma apparente<sup>55</sup>. Come si è visto, anche nel caso di Saul le crisi si alternavano ad apparenti momenti di normalità. Per descrivere questo momento di sollievo il testo ebraico di 1Sam usa una radice, *rawah*, peraltro poco attestata nella Bibbia ebraica, che indica ‘essere disteso, sparso’ (anche riferito a odori ed effluvi) e cui è collegato lo stesso sostantivo *rûah*<sup>56</sup>.

Altri commentatori medioevali, oltre a Maimonide, hanno identificato la malattia di Saul come malinconia. Fra questi è stato oggetto di particolare indagine, proprio in relazione alla *rûah ra’ah*, Tanḥum ben Yosef ha-Yerušalmi (1220-1291)<sup>57</sup>. Nel suo commento a 1Sam, scritto in arabo, Tanḥum sostiene che il male di Saul ebbe origine dalla sua tristezza, osservando che il regno gli sarebbe stato tolto e che lo spirito di Dio si era allontanato; tale preoccupazione suscitò la *rûah ra’ah* tramite uno scompenso della bile nera: in uno stato di preoccupazione e rabbia gli umori infatti si “scuriscono” e la bile nera, raggiun-

---

<sup>52</sup> Edizione della traduzione ebraica di Naṭan ha-Me’ati dell’originale arabo in Muntner 1959; traduzione inglese dell’opera completa in Rosner - Muntner 1970.

<sup>53</sup> Rosner 1998: 48.

<sup>54</sup> Si veda anche la traduzione di Neusner 1991: 6.

<sup>55</sup> Blau 1986, vol. 2: 427.

<sup>56</sup> Klein 1987: 610.

<sup>57</sup> Shy 1982.

gendo il cervello, giungerebbe a provocare attacchi simili a quelli epilettici<sup>58</sup>. Della vita di Tanḥum non si sa molto, ma appare chiaro che avesse conoscenze in campo medico e filosofico, e conoscesse il greco. Nel suo commento a 1Sam 16:14 è evidente lo sforzo di conciliare la teoria greca sullo squilibrio degli umori all'origine delle malattie e il testo biblico, in cui il responsabile dello squilibrio è fin troppo simile a un dèmone. Tanḥum ha modo di tornare sul significato di *rûaḥ ra'ah* nel suo lessico del *Mišneh Torah* dal Rambam, intitolata *Al-muršid al-kāfi* (La guida bastante), con riferimento ai passi sopra richiamati di *mŠabbat* 2,5 e *mErubîn* 4,1. La spiegazione è simile a quella offerta dallo stesso Maimonide: è la bile nera che, salendo al cervello, provoca i disturbi "malinconici"; la persona malata cerca sollievo nel buio e nella solitudine. Anche per Tanḥum, dunque, *rûaḥ ra'ah* è solo un modo per indicare la malinconia e alcune malattie del cervello, fra cui l'epilessia, sebbene esse possano a volte essere causate da fattori esterni, quali un colpo subito o una caduta<sup>59</sup>. Nella stessa opera, Tanḥum si sofferma su altre espressioni in rapporto con la malinconia che s'incontrano nella letteratura rabbinica: la prima è il termine *kordiakos*, che egli considera una malattia del cervello provocata dai cattivi umori, in grado di condurre ad attacchi simili a quelli epilettici<sup>60</sup>; la seconda designa un altro tipo di 'spirito cattivo', la *rûaḥ qasrît* (in *mBeḳoroṭ* 7,5), talora associata all'asma ma, secondo Tanḥum, sostanzialmente uguale alla *rûaḥ ra'ah*, ossia una specie di malinconia che nasce dal sopravvento della bile nera<sup>61</sup>.

Nel corso del tardo medioevo, del Rinascimento e del periodo romantico, come sappiamo, la figura di Saul diviene l'esempio più ricorrente per la definizione dello stato malinconico; così come, in età moderna e contemporanea, di quello maniacale-depressivo. La lunga trasformazione della *rûaḥ ra'ah* da spirito divino nocivo sino alla depressione malinconica della psichiatria, passando attraverso la possessione demoniaca del giudaismo ellenistico, può davvero essere riconosciuta, con le parole di Elie Wiesel sulla vicenda umana di Saul, come «storia di un viaggio pieno di malinconia, solitudine e angoscia»<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Passo citato in Shy 1982: 94.

<sup>59</sup> Shy 1982: 96. Edizione del *Muršid al-kāfi* in Shy 2005.

<sup>60</sup> Ibid. Su *kordiakos* nei testi talmudici, dove appare anche come dèmone, cfr. Hankoff 1972; Weindling 1978; Kottek 1991 e 1994: 163-64; Rosner 1995: 60-64. In *Mišneh Torah* (*Gerušin* 2,14) anche Maimonide sostituisce *rûaḥ ra'ah* con *kordiakos*.

<sup>61</sup> Shy 1982: 96.

<sup>62</sup> Wiesel 1988: 59.

## Bibliografia

- Albright, William F. 1969. *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*. In *Interpreting the Prophetic Tradition*, a cura di Harry M. Orlinsky, 149-76. Cincinnati: Hebrew Union College.
- Alexander, William M. 1902. *Demonic Possession in the New Testament: its Relations Historical, Medical, and Theological*. Edinburgh: T&T Clark.
- Alter, Robert. 1999. *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York - London: Norton & C.
- Aune, David E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids MI: Eerdmans.
- Barré, Michael L. 2001. 'Wandering About' as a *Topos* of Depression in Ancient Near Eastern Literature and in the Bible. *Journal of Near Eastern Studies* 60: 177-87.
- Battaglia, Salvatore (a cura di). 1961-2002. *Grande Dizionario della Lingua Italiana*. Torino: Utet.
- Blau, Yehošua'. 1986. R. Moses b. Maimon, *Tešuvot ha-Rambam. Responsa*. 3 voll. Jerusalem: Rubin Mass<sup>2</sup> (ebr.).
- Blenkinsopp, Joseph. 1996. *A History of Prophecy in Israel*. Louisville KY: Westminster John Knox<sup>2</sup> (trad. it., *Storia della profezia in Israele*, Brescia: Queriniana, 1997).
- Bohak, Gideon. 2008. *Ancient Jewish Magic: A History*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Borbone, Pier Giorgio. 1990. *Il libro del profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico*. (Quaderni di Henoch 2) Torino: Zamorani.
- Bottin, Luigi (a cura di). 1986. Ippocrate, *Arie acque luoghi*. Venezia: Marsilio (1997<sup>3</sup>).
- Cartledge, Tony. 2001. *1 & 2 Samuel*. (Smyth & Helwys Bible Commentary 7). Macon GA: Smyth & Helwys.
- Ehrlich, Carl S. - White, Marsha C. (a cura di). 2006. *Saul in Story and Tradition*. (Forschungen zum Alten Testament 47) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eppstein, Victor. 1969. Was Saul also among the Prophets? *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 81: 287-304.
- Feldman, Louis H. 2006. Josephus' View of Saul. In Ehrlich - White 2006: 214-44 (ultima versione del saggio già apparso come "Josephus' Portrait of Saul", *Hebrew Union College Annual* 53, 1982: 45-99; rist. in Id., *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley: University of California Press, 1998: 509-36).
- Flashar, Helmut. 1966. *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. Berlin: de Gruyter.

- Goble, Phillip E. (trad.). 2003. *The Orthodox Jewish Bible: Tanakh and Orthodox Jewish Brit Chadasha*. New York: AFI<sup>3</sup>.
- Grottanelli, Cristiano. 1998. *Sette storie bibliche*. Brescia: Paideia.
- . 1999. Charismatic Possession and Monarchic Rationalization: The Folly of Saul. In Id., *Kings and Prophets: Monarchic Power, Inspired Leadership and Sacred Text in Biblical Narrative*, 87-109. New York: Oxford University Press.
- Gruber, Mayer I. 1978. The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression. *Jewish Quarterly Review* 69: 89-97.
- . 1980. Was Cain Angry or Depressed? Background of a Biblical Murder. *Biblical Archaeology Review* 6/6: 35-36.
- Hankoff, Leon D. 1972. Ancient Descriptions of Organic Brain Syndrome: The *Kor-diakos* of the Talmud. *American Journal of Psychiatry* 129: 233-36.
- Hertzberg, Hans Wilhelm. 1964. *I & II Samuel*. London: SCM Press (ed. or. *Die Samuelbücher, Das Alte Testament Deutsch* 10, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960<sup>2</sup>).
- Horvitz, Allan V. - Wakefield, Jerome C. 2007. *The Loss of Sadness. How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*. New York: Oxford University Press.
- Jastrow, Marcus. 1908. *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London - New York: Luzac & Co - Putnam's Sons.
- Kee, Howard C. 1986. *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge University Press.
- Kinnier Wilson, James V. 1965. An Introduction to Babylonian Psychiatry. In *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-fifth Birthday*. A cura di Hans G. Güterbock e Theodor Jacobsen, 289-98. (Assyriological Studies 16) Chicago: University of Chicago Press.
- . 1967. Mental Diseases of Ancient Mesopotamia. In *Diseases in Antiquity. A Survey of the Diseases, Injuries and Surgery of Early Populations*. A cura di Don Brothwell e A.T. Sandison, 723-33. Springfield IL: Thomas.
- Klein, Ernest. 1987. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem - Haifa: Carta - University of Haifa.
- Klibansky, Raymond et al. 1964. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London: Nelson & Sons (trad. it. *Saturno e la malinconia*, Torino: Einaudi, 1983).
- Kolari, Eino. 1947. *Musikinstrumente und ihre Verwendung in Alten Testament*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjapainos.
- Kottek, Samuel S. 1991. Psychiatric Cases in the Works of Flavius Josephus. *Koroth* 9: 772-92.

- . 1994. *Medicine and Hygiene in the Works of Flavius Josephus*. Leiden: Brill.
- Kristeva, Julia. 1993. *Les nouvelles maladies de l'âme*. Paris: Fayard (trad. it. *Le nuove malattie dell'anima*. Roma: Borla).
- Kruger, Paul A. 2003. Ahab's "Slowly" Walking About: Another Look at 1 Kings 21:27b. *Journal of Northwest Semitic Languages* 29: 133-42.
- . 2005. Depression in the Hebrew Bible: an Update. *Journal of Near Eastern Studies* 64: 187-92.
- Kselman, John S. 2002. "Wandering About" and Depression: More Examples. *Journal of Near Eastern Studies* 61: 275-77.
- Liss, Hanna. 2006. The Innocent King: Saul in Rabbinic Exegesis. In Ehrlich - White 2006: 245-59.
- Maier, John. 2009. A Mesopotamian Hero for a Melancholy Age. In *The Healing Power of Ancient Literature*. A cura di Stephen Bertman e Lois Parker, 23-44. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Maritain, Jacques. 1928. *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*. Brescia: Morcelliana (trad. it. di *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris: Plon, 1925).
- Michaelsen, Peter. 1989. Ecstasy and Possession in Ancient Israel. A Review of Some Recent Contributions. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2: 28-54.
- Muntner, Suessman (a cura di). 1959 Mošeh ben Maimon, *Pirqei Moše bi-refu'ah be-targumo šel Naṭan ha-Me'ati; Milḥemet qodeš be-Galenos (Ketuvim refui'im 2)*. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook (ebr.).
- Naveh, Joseph - Shaked, Shaul. 1993. *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: Magnes.
- . 1998<sup>3</sup>. *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem - Leiden: Magnes - Brill.
- Neusner, Jacob. 1991. *Talmud Yerushalmi. Erubin* (The Talmud of the Land of Israel 12). Chicago - London: University of Chicago Press.
- Nihan, Christophe. 2006. Saul among the Prophets (1 Sam. 10:10-12 and 19:18-24). The Reworking of Saul's Figure in the Context of the Debate on "Charismatic Prophecy" in the Persian Era. In Ehrlich - White 2006: 88-118.
- Olyan, Saul M. 2008 *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*. New York: Cambridge University Press.
- Palmer, Bernard. 1986. *Medicine and the Bible*. Exeter: Paternoster Press.
- Parker, Simon B. 1978. Possession, Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel. *Vetus Testamentum* 28: 271-85.
- Perani, Mauro. 2003. *Personaggi biblici nell'esegesi ebraica*. Firenze: Giuntina.
- Preuss, Julius. 1978. *Biblical and Talmudic Medicine*. Translated by Fred Rosner. New



- York: Hebrew Publishing Company (ed. or. *Biblische und Talmudische Medizin*, Berlin: Karger, 1911).
- Rofé, Alexander. 1991. *Storie di profeti*. Brescia: Paideia.
- Rosner, Fred. 1995. *Medicine in the Bible and the Talmud. Selections from the Classical Jewish Sources*. Hoboken NJ: Ktav<sup>2</sup>.
- . 1998. *The Medical Legacy of Moses Maimonides*. Hoboken NJ: Ktav.
- . - Muntner, Suessman (a cura di). [1970] *The Medical Aphorisms of Moses Maimonides*. (Studies in Judaica 4) New York: Yeshiva University Press (s.d.).
- Shärf Kluger, Rivkah. 1974. *Psyche and the Bible*. Zürich: Spring (trad. it. *Psiche e Bibbia*, Firenze: Giuntina).
- Shy, Hadassa. 1982. “Ruaḥ Ra‘a” (Melancholy) as seen by Medieval Commentators and Lexicographers, *Koroth* 8/5-6: 94-105.
- . 2005 (a cura di). *Almuršid alkafti (ha-madriḳ ha-maspiq): milono šel Tanḥum ha-Yerušalmi le-Mišneh Torah la-Rambam*. Yerušalayim: ha-Aqademyah ha-le‘umit ha-yisre‘elit le-mada‘im (ebr.).
- Sturdy, John. 1970. The Original Meaning of “Is Saul also among the Prophets?” (1 Samuel X 11, 12; XIX 24). *Vetus Testamentum* 20: 206-13.
- TWAT = Botterweck, Johannes – Ringgren, Helmer *et al.* (a cura di). 1973-2001. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 10 voll. Stuttgart *et al.*: Kohlhammer (trad. it. *Grande lessico dell’Antico Testamento*, 9 voll., Brescia: Paideia).
- van Loopik, Marcus. 1991. *The Ways of the Sages and the Way of the World: The Minor Tractates of the Babylonian Talmud: Derekh ‘Eretz Rabbah, Derekh ‘Eretz Zuta, Pereq ha-Shalom*. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 26) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vârtejanu-Joubert, Madalina. 2000. Madness and its Social Background in the Old Testament. *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem* 6: 175-82 (online; poi rifiuto in Ead., *Folie et société dans l’Israël antique*, Paris: l’Harmattan, 2004).
- Weindling, Gérard. 1978. Le *kordiakos* dans le Talmud: une des premières descriptions d’un *delirium tremens*. *Revue d’Histoire de la Médecine Hébraïque* 124: 13-15 (rist. in *Mélanges d’histoire de la médecine hébraïque*, a cura di Gad Freudenthal e Samuel S. Kottke, Leiden: Brill, 41-46).
- Whitlock, Glenn E. 1960. The Structure of Personality in Hebrew Psychology. The Implications of the Hebrew View of Man for Psychology of Religion. *Interpretation* 14: 3-13.
- Wiesel, Elie. 1988. *Cinque figure bibliche*. Firenze: Giuntina (trad. it. di *Five Biblical Portraits*, Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1981).

*Dorota Hartman*

Wilson, Robert R. 1980. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press.

Wyatt, Nicholas. 1999. Kinnaru. In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. A cura di Karel van der Toorn *et al.*, 488. Leiden: Brill.

*Saturnine Traits, Melancholia, and Related Conditions  
as Ascribed to Jews and Jewish Culture (and Jewish Responses)  
from Imperial Rome to High Modernity*

by Ephraim Nissan – Abraham Ofir Shemesh

1. Introduction

The ascription of melancholia to an entire nation, in the history of ideas about nations, has turned up in early as well as high modernity. The present overview is concerned with how the Jews were perceived, and with the ascription of melancholia to them. That idea is alive and kicking. During a women's programme broadcasted by BBC Radio 4 on 8 May 2009, at 9.30am an interview started with a British lady who is a relative of the composer Felix Mendelssohn-Bartholdi (1809–1847), about the latter's Jewish roots and on posthumous attitudes towards him on that account. Right before the interview, the conductor of the programme (she is not Jewish) introduced a well-known melody for violin by Mendelssohn by saying that it "is so melancholy that could only have been written by a Jewish composer."<sup>1</sup>

The roots of the ascription of melancholia to the Jews has to do with late Graeco-Roman paganism associating the Jewish Sabbath with the Saturday, as in the weekly cycle this was Saturn's day.<sup>2</sup> Saturn, the farthest, slowest visible

---

<sup>1</sup> Sometimes such perceptions are apparently even internalised by some partly assimilated Jews. One of the present authors, Nissan, remembers a broadcast he listened to while living in Milan during the 1970s: the two broadcasters who used to conduct the *Gazzettino Padano* (a programme of regional news) were talking to the mezzo soprano singer Ersilia Lopez Colonna (the mother of a former classmate of Nissan's, from Jewish day school). She offered to sing one out of two Jewish songs, and asked them whether they would prefer a sad song, or a merry song. They told her to sing the merry one. But she sang quite a melancholy Judaeo-Spanish song. The man and the woman interviewing her made no comments, but immediately after she sang they were somewhat numb; no doubt, they – along with more than a few of the listeners – were left with the impression that if so sad a melody was the merry one out of the two she had offered to sing, then hers was a sad, very sad culture... And yet, arguably much of this is merely a fallacy in the tinted glasses in front of the eyes of beholders, rather not unlike the entirely unwarranted notion (researched by Shibles 1995) that the Saint Bernard "is" a sad breed of dogs based on what is taken to be its facial expression.

<sup>2</sup> Zafran (1979, p. 17) pointed out: "The fact that Saturday's, the Jews' sacred day of prayer and rest, was, as Alcabitius noted, ruled by Saturn – and actually derived its name from the malevolent planet – was

planet, was held to be cold, as cold as the Sabbath when the Jews do not light a fire and do not cook. But the old Saturn, superseded by Jupiter, was felt by the *Ecclesia triumphans* to be a befitting image of the superseded Jews, who, because of the Passion, were also the analogue of Kronos/Saturn eating his own babies. Saturn rules the melancholic temperament, and the Jews were considered to be inherently sad and fearful by those who deliberately made their circumstances to be ones arousing fear and sadness.

Far from being a medieval trope, or an early modern trope, reverberations of the myth of Jewish melancholia have had repercussions up to the twentieth century and beyond. Thus, like Eve and all women after her, menstruating since her Fall, male Jews were claimed to also have menses, because of the Passion that the Fall prefigured. Modernity rationalised this into haemorrhoids, ascribed to the Jews, and it was then further rationalised as enfeeblement from sedentary life, supposedly useless unlike that of Christian or positivist intellectuals. And Freud and Fliess,<sup>3</sup> in their correspondence about nosebleeding in males, made this into the universal male menses, thus denying that male menses were specifically Jewish. Jewish responses also included, e.g., the rise of Jewish sportsmen (Kugelmass 2007), starting with London's Jewish boxers<sup>4</sup> from the two quarters of century before and after the year 1800. Ansari (2009) states: "To many scholars of culture, an association between Jews and sports would seem a contradiction in terms. Just as black people are popularly assumed to be blessed with physical genius, so 'physical enfeeblement' has often been associated with being Jewish."

---

but one of many obvious connections." Once the Roman world had adopted the week of seven days, the various days were each associated with a different deity, and heavenly body. What was to become the Day of the Lord (*dominica*) had been the day of the sun (cf. English *Sunday*), and in fact Christianity as a state religion succeeded the imperial cult of the *Sol invictus*, "the unconquerable Sun". But the Jewish Sabbath happened to coincide with the day of Saturn (cf. English *Saturday*). Monday was the Moon's (*lunae dies*), and the Moon (Luna) was identified with Diana. Wednesday was Mercury's day (cf. French *mercredi*, Italian *mercoledì*). Thursday was the day of Mars (*Martis dies*), and in Germanic lands, the day of Thor. Friday was the day of Venus (*Veneris dies*, cf. Italian *venerdì*), and in Germanic lands, the day of her equivalent, Freya.

<sup>3</sup> Katz (1999, pp. 455-457), relying upon Gilman (1993, pp. 93-99), discussed Freud's belief in male menstruation, expressing itself in nosebleeding, and that emerged in the context of his exchange of ideas with his bizarre friend Fliess. It was a belief that was in turn grounded in the nineteenth-century "quite vigorous pseudo-scientific discussion about the size of noses and the relation of this organ to racial types" (Katz, *ibid.*, p. 457).

## 2. Melancholia Ascribed to Particular Nations, or to Professional Groups

Londonian essayist Charles Lamb (1775–1834) is the author of the humorous essay ‘On the Melancholy of Tailors’. It starts with an epigraph from Virgil: “Sedet, æternumque sedebit, / Infelix Theseus.” This makes the title immediately clear: tailors, too, sit and sit, and will ever sit, which for sure must be reason enough for unhappiness. The essay begins thus: “That there is a professional melancholy, if I may so express myself, incident to the occupation of a tailor, is a fact which I think very few will venture to dispute.” Lamb notes of Sir Thomas Browne, that he wrote: “I was born in the planetary hour of Saturn, and I think I have a piece of that leaden planet in me.” Lamb comments: “One would think that he were anatomizing a tailor! save that to the latter’s occupation, methinks, a woollen planet would seem more consonant”. When a tailor displays his patterns, “He spreads them forth with a sullen incapacity for pleasure”. Unlike “that light and cheerful every-day interest in the affairs and goings-on of the world, which makes the barber such delightful company”, tailors have “pensiveness in them being so notorious”.

Lamb wonders at previous authors having overlooked it. “Shakspeare [sic] himself has overlooked it. ‘I have neither the scholar’s melancholy (saith Jaques) [sic] which is emulation; nor the courtier’s, which is proud; nor the sol-

---

<sup>4</sup> There are, of course, social correlates for going into boxing. For example, Roman Jewish boxer Leone Èfrati, who perished in the Holocaust, was illiterate. The East End of London has produced Jewish boxers much later, too. At a ceremony at a university campus in the East End on 3 September 2008, the 2006 heavyweight champion Roman Greenberg was photographed shaking hands with the now old Sir Henry Cooper (the British heavyweight champion who once threw to the ground Muhammad Ali, and is now a fine speaker), in front of an unveiled plaque with a relief showing, on the ring, Daniel Mendoza (1764-1836), the father of scientific boxing, who was buried at a Jewish cemetery nearby. There even was a rabbi from the old Spanish and Portuguese Bevis Marks synagogue, reciting the *kaddish* (memorial prayer) for Mendoza. This is part of a modern culture of memory: the event was organised by the Jewish East End Celebration Society. Mendoza was a superstar at the apex of his boxing career, which is extraordinary considering his Jewishness and poor background, but that sits well with how also Black boxers have been rising above their background of poverty and emargination in the twentieth century (cf. Ungar and Berkowitz 2007). But after the wave of beatings of Jews in London’s streets in the 1770s, in the opinion of contemporaries it was Mendoza’s boxing school that built up confidence among young Jews, deterring potential attackers (Katz 1994, pp. 264-265).

“Though he stood only 5’7” and weighed only 160 pounds, Mendoza was England’s sixteenth Heavyweight Champion from 1792 to 1795, and is the only middleweight to ever win the Heavyweight Championship of the World. In 1789 he opened his own boxing academy and published the book *The Art of Boxing* on modern ‘scientific’ style boxing which every subsequent boxer learned from.” (Wikipedia, s.v.). And yet, his superiority was sometimes explained away as “science”, rather than strength. The likewise English-born, Jewish, Samuel Elias, known as Dutch Sam (1775-1816) and nicknamed “the Star of the East”, is credited with the discovery of the right hand uppercut, and in his heyday, he was feared as the deadliest puncher of the London Prize Ring.

dier's, which is politick; nor the lover's which is all of these:' – and then, when you might expect him to have brought in, 'not the tailor's, which is so and so' – he comes to an end of his enumeration, and falls to a defining of his own melancholy." Lamb proposes that "the efficient causes of this melancholy" of tailors depend on their "sedentary habits", and on "Something peculiar in his diet". The former are typical of scholars, and Lamb gives a literary reference for this, which causes swelling in the legs, as there is "communication between the brain and the legs." But tailors sit cross-legged, which "must also greatly aggravate the evil, insomuch that I have sometimes ventured to liken tailors at their boards to so many envious Junos, *sitting cross-legged to hinder the birth of their own felicity*. The legged transversed thus × cross-wise, or decussated, was among the ancients the posture of malediction. The Turks, who practise it at this day, are noted to be a melancholy people." (*ibid.*, p. 191, added underlining).

As to the tailor's diet, Lamb refers to Burton's<sup>5</sup> "chapter entitled 'Bad diet a cause of melancholy'", and upon that authority and Galen's, singles out cabbage. For sure, in his frivolity Lamb was not denouncing the social conditions of poor people, but before signing himself "Burton, *Junior*", Lamb concludes noting about tailors: "It is well known that this last-named vegetable has, from the earliest periods we can discover, constituted almost the sole food of this extraordinary race of people." In jargon, *cabbage* is left-over fabric that tailors purloin from customers.

There is reference to religion, as Lamb speculates that one of the reasons that they are melancholy is because they are entrusted with clothing man after his expulsion from the Garden of Eden. On p. 190, Lamb writes "in the cabbalistic language of his [the tailor's] order". Lamb's tailors abstain from work on Sundays, and we can assume he did not have in mind Jewish<sup>6</sup> tailors, who in London became conspicuous later during the nineteenth century. Artist Susie Vickery, who in March 2010 presented in London a tapestry inspired by Lamb's satirical essay on tailors, remarked to one of the present authors:

My dissertation, prior to this body of work, was a comparison between the sweat

---

<sup>5</sup> Melancholia is from the devil (but so is especially despair, an obstacle to salvation) and Robert Burton, the seventeenth-century humoralist physician, recognises the intervention of evil spirits in melancholia. This is not unlike how some Jewish rabbinic authors reconciled a demonic interpretation of *ruach ra'ah* and Maimonidean humoralist explanation of melancholia. "Burton is careful to point out that 'melancholy and despair, though often, do not always concur', thus allowing for the direct action of G[-]d's heavy hand and avoiding the charge of physical determinism." (Snyder, p. 39).

<sup>6</sup> Elsewhere in his *opus*, in his 1821 essay 'Imperfect Sympathies', Lamb expressed his dislike of the social distance between Christians and Jews diminishing (Julius 2010, p. 372).

shops of 19th Century East London and those in present day Mumbai. As you know it was in the 19th and early 20th [centuries] that large numbers of Jewish immigrants came to London and found themselves working in tailoring workshops in appalling conditions under the sweated system. These conditions, and their lack of autonomy in a system of subcontracting would have made the biggest optimist prone to melancholy. So I am not sure that it would have had anything inherently to do with their religion. But I may be wrong.

In fact, it was nothing inherent to either Jews or Judaism. In this paper, we are going to show how persistent ascriptions of melancholia to the Jews took shape.

### 3. Imperial Spain, Early Modern France, and the English Elizabethans: Melancholia as an Affectation of Nation and Social Class

Renaissance melancholia, i.e., melancholia being in fashion among part of the better classes during the Renaissance, was a cultural phenomenon affecting more than one nation in Western Europe. The *spleen*<sup>7</sup> of later literary movements, such as late nineteenth century French and English Romantic writers, owes much to that precedent. Over a longer period within early modernity, and in perceptions of that period entertained in high modernity and up to the present, sometimes the supposed melancholia of a given nation was put in relation to melancholia as being contributed by other national cultures. Spanish melancholia in the Spanish Golden Age is the subject of a book by Teresa Scott Soufas (1990). In his essay “Arabs, Jews, and the Enigma of Imperial Spanish Melancholia” Roger Bartra (2000) pointed out:

The English Elizabethans wanted to snatch away Don Quixote’s melancholy to erect it as a national monument; Robert Burton’s *Anatomy of Melancholy* (1621) no doubt contributed to this movement. Certainly, one of the distinctive symbols of the German Renaissance is Dürer’s famous print that portrays the angel of melancholy. The French constructed the *tristesse* to emulate the English *spleen*, and the Romantics exalted melancholic sentimentalism as seldom before. It is possible that the Florentine Neo-Platonists first propelled the rebirth of ancient Greek melancholy in Europe, supported by the Arabic and Jewish philosophic traditions. And the long Spanish Golden Age most contributed to consolidating in the West the black humors

---

<sup>7</sup> By contrast to gloom as being associated with spleen, an anatomical metaphor based on functional ascriptions to the milt (making a person *splenetic*), in Jewish sources instead – from late antiquity or the early Middle Ages – mirth was associated with the spleen (*Babylonian Talmud* at *Berakhot*, 61b; *Ecclesiastes Rabbah*, 7:37). Thus, opposite functions were ascribed to the milt in different cultures.

as one of the propelling forces of politics and society. The era's immense Spanish melancholy shadowed all [p. 65:] of Western culture with such great force that its lengthened impact reaches all the way to the present. But when we gaze at Spanish culture, we will not easily find signs of the old melancholy. It seems that the archetype has faded: where are the dark paths of the mystics and the cabalistic signs of the Jewish doctors? [...]

“Medical knowledge had [p. 66:] been associated with the Jews for centuries, and after their expulsion, with the converts.” Bartra remarks (*ibid.*, p. 66) how in Christian Spain there was dissatisfaction with, even a sardonic attitude towards the prominence of ancient pagans, and medieval Jewish and Muslim physicians in medicine.<sup>8</sup>

We may add that still, in as late an era as the beginning of the reign of Phillip IV (1605–1665), the authors of a petition to reform the research about “purity of blood” asked themselves why a sword maker was automatically considered pure, while a doctor was invariably classified as Jewish (Yerushalmi 70). The problem is relevant because melancholy was traditionally considered a Jewish illness. Marcel Bataillon has asked in his “¿Melancolía renacentista o melancolia judía?” (Renaissance or Jewish Melancholy?) if Spanish melancholy has renaissance roots or Jewish origins. The theme of melancholy connects us to one of the most debated problems of Spanish history: the causes of the decadence of the empire, an idea [p. 67:] which has been abused in excess; [...]

During the Golden Age, Spain underwent “important metamorphoses that left deep imprints on its evolution. One of the marks was melancholy” (Bartra, *ibid.*, p. 67). “Golden Age Spaniards first examined the ways in which tempers and humors influenced the social and political body, as in religious spaces.” (*ibid.*). Thus, humoralism was no longer confined to medicine: “The Greek theory of humors passed from medicine to political writing and the religious texts of the mystics.” (*ibid.*). Bartra then turns to the mentality of Jewish converts, admittedly “quite complex and thorny” a topic.<sup>9</sup> Bartra (2000, p.69) relates

---

<sup>8</sup> “[T]he Arabic tradition in medicine had also become a prickly topic. [...] One of the most celebrated and influential doctors of Spanish medicine, Francisco Vallés, headed a powerful movement for the de-arabization of Galenic thought. The foundation of Arabized Galenism was Avicenna’s scholarly commentary, *The Canon of Medicine*, a text Gerardo de Cremona’s Latin version popularized. Doctor Vallés successfully imposed a movement directed at eliminating the teaching of *Canon* and the Arabic language in university medical studies. The persecution of the Moors explains the de-arabization of Galenic medicine. [...]” (Bartra 2000, p. 68).

<sup>9</sup> Bartra enumerates, based on current scholarly literature, various patterns of behaviour. He then proceeds: “In spite of the extremity of the above characterizations, it is very possible that the condition of the Jewish converts would be a source of melancholy, and that this melancholy would be expressed in the liter-



melancholy in early modern Spain to the expulsions and the fate of the converts:

The topic of melancholy was situated in the center of a great polemic. In that era physicians, theologians and writers dealt with this topical issue. We know, for example, that Cervantes sketched the profile of Don Quixote with the black ink of melancholy. It seems to me that in the border condition of Renaissance Spain we find one of the clues that sheds a light upon the great import of the issue. Melancholy was a border illness, a disease of transition and transformation. A sickness of displaced peoples, of migrants, associated with the fragile life of the people who suffered forced conversions [...]. The Arabs and the Jews did not leave a smile in the air like the Cheshire cat when expelled from their Spanish lands: they left a deep aftertaste of melancholy.

#### 4. Typical Associations of Saturn, and Perceptions of the Jews

Of all the planets known before modernity, Saturn is the one farthest from the earth (according to the geocentric conception). It is the slowest moving, too, and was reputed to be the coldest. It was claimed to rule the melancholic temperament, and it was associated with inactivity, the contemplative life, illness and old age. Such beliefs about planetary deities took various forms,<sup>10</sup> e.g., in

---

ature[...]. I do not wish to enter this discussion, although I need to document the fact that Renaissance Europe considered melancholy to be an “illness” particular to the Jews. Johannes Reuchlin [Reuchlin], for example, wrote in his *De verbo Mirifico* (1494) that sadness of temperament characterizes the Jews and that they live under the sign of Saturn [...]. Isaac Cardoso believed that if any illness could be specifically Jewish, it was melancholy, because of the sadness and the fear contracted by the wounds and oppressions of exile [...]. Additionally since many doctors were Jewish or converts, we [p. 68:] can understand the reasons for melancholy’s outstanding place in medical treatment, and in fact, the great interest of many Spanish doctors in the topic of melancholy comes from being related to Jewish converts as ancestors. Many peninsular doctors lived under this suspicion, which was often an excuse for dispossessing them of their belongings and for feeding the popular anti-Semitic ire.”

<sup>10</sup> Bear in mind that astrology coloured culture not only in Christendom and the Mediterranean Islamic countries, but as far as India, where the cultivated Humayun, the second Mughal emperor, was so besotted with astrology that on Tuesdays he would be utterly cruel, because of the association of that day with Mars. According to the chronicler Abul Fazl, on one occasion he meted eccentrically draconian punishment to revellers from his army, and even (suspecting criticism) to an imam, on “a Tuesday, when Humayun, according to his astrologically determined fancy, ‘wore the red vesture of Mars and sat on the throne of wrath and vengeance.’” (Eraly 2003, p. 45). Humayun invented an astrology-linked ‘carpet of mirth’. “It had circles marked out on it in different colours to represent the planets, on which the courtiers [p. 46:] positioned themselves according to the planet that was appropriate to them, and played a curious game, in which they either stood, sat or reclined according to the fall of the dice” (*ibid.*, pp. 45-46). “What he did on each day was determined not by the exigencies of government, nor by any rational mode of time management, but by the attribute of the planet of the day – Sunday and Tuesday, for example, were given to gov-

the iconographical tradition of the so-called ‘Children of the Planets’ (Morrall 1993).<sup>11</sup>

A major association of Saturn is with melancholy, and this connection was indeed the subject of a book by Klibansky, Panofsky and Saxl (1964). And yet, Zafran remarked (1979, p. 16), they

touch only indirectly upon one significant aspect or transformation of the ancient planetary deity – the interrelationship and even identification between Saturn and the Jews. They note that St. Augustine considered Saturn a god of the Jews [(Klibansky et al., *ibid.*, p. 161, n. 115)] and also quote two texts in which this connection is explicit. The earlier is a treatise of the ninth or tenth century by Alcabitius which claims for Saturn ‘the faith of Judaism.’ [(*ibid.*, p. 132)] The latter source is an eighteenth-century work by J. W. Appelius who finds the melancholy temperament which derives from the influence of Saturn ultimately responsible for the ““despicable timidity” of the Jews as a race.’ [(*ibid.*, p. 121)]

Saturn was believed to preside over cripples, and was himself represented sometimes as a cripple on crutches. So were Jews. It was so because the Jews were considered to be decrepit: old and superseded. Whereas in some images of Saturn, it is carrying a scythe, in other images he carries a staff, cane or crutch, and the latter two “became a common attribute of pilgrims, vagabonds, beggars – the children of Saturn who must make their way upon earth. Frequently in anti-Semitic propaganda Jews were also depicted supporting themselves with canes [...] but here clearly to indicate a moral and spiritual decrepitude.” (Zafran 1979, p. 22). As the Jews were destroyed and in exile, being on crutches was thought to befit them, but also the supposed inefficacy of their rites, and

---

ernment affairs because, as Abul Fazl (himself an astrologer) explains, ‘Sunday pertains to the sun whose rays regulate ... sovereignty, while Tuesday is Mars’s day and Mars is the patron of soldiers.’ For similar reasons, Saturday and Thursday were assigned to matters of religion and learning, while Monday and Wednesday were ‘days of joy’, and Friday was a day open to all matters and all classes of men. On each day Humayun wore clothes of the colour appropriate to the planet of the day – on Sundays he wore yellow, on Mondays green, and so on.” (*ibid.*, p. 46). Humayun was fatally wounded on falling while climbing down from his observatory, on the night of Friday, 24 January 1556, which he had considered auspicious because of the rise of Venus (*ibid.*, pp. 112-113).

<sup>11</sup> “Within the glass roundel, it is indeed the baleful shadow of Saturn that falls over the figures. Saturn, in his benigner aspect as the ancient Roman god of agriculture, is the ruler of those tied to the earth, his element: peasants, labourers and workers of the soil. As the coldest planet, his season is winter, which accounts for the inclusion of agricultural activities associated with the winter months – woodcutting, ploughing and the slaughtering of pigs. (Of all the animals, moreover, pigs were considered closest to the earth.) The planet’s malign aspects are also shown, for melancholics were inclined to dark moods and solitude; their star made them easily susceptible to crime and hence to prison and the pillory, to beggary and physical misfortunes.” (Morrall 1993, p. 213).

Judaism being the old, rejected religion – replaced with the *Ecclesia triumphans* – were suited by such symbolism. The idea was that having rejected Christianity, they could not stand on their legs, as their adherence to the Law of Moses would not support them.

Like the goat, the pig was an animal associated with Saturn. A goat-like physiognomy, as well as the fetid caprilic smell of goats, were ascribed to the Jews,<sup>12</sup> and actually the goat association has persisted in modern anti-Semitism. This also drew a response from the Italian poet Umberto Saba (1883–1957), whose mother was Jewish. In a famous poem, he wrote about the sadness of a goat, and described her as “una capra dal viso semita” (“a goat with a semitic face”). He did so without intending it to reflect negatively on either the Jews or the goat, and yet he did so by appropriating a well-known, and very negative caricature of male Jews. Saba was humanising the goat, attaching a Jewish identity to it, and then universalising the pain that he was reading into her bleating to the pain of everybody who is living.

Shakespeare’s Shylock is morally monstrous, but so is he portrayed visually as well. It is not only Shylock who is portrayed on the stage with a red beard and a hooked nose: that was a standard representation of the Jews, and in particular of Judas Iscariot (see Mellinkoff 1982). The entry for the latter in Jeffrey (1992, p. 419) states: “The linking of Judas and the Jews at large [...] is also frequent in medieval art, by way of stereotypical details: red hair and beard, ruddy skin, yellow robe and money bag, large, hooked nose,<sup>13</sup> big lips, and bleary eyes.” But Shylock was also associated with money, and a man counting money is a traditional association of Saturn.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Stench as being a feature of Saturn, Zafran pointed out (1979, pp. 17-18), “was already in Roman [p. 18:] times an established feature of the Saturnine personality. This belief in a Saturnine or melancholic odour, ‘foetidus’, was later enlarged upon by Guido Bonatti who characterized it as ‘goatlike’. Jews too, according to medieval belief, had a characteristic stench, the ‘foetor judaicus’ which would only vanish upon baptism. Further this ‘Jewish odour’ was often described as goatlike. As Trachtenberg [(1943, pp. 46-48)] points out, this is not the only link between goats and the Jews. The latter were said to have goatish beards, or were depicted with goat horns, or riding upon a goat, one of the traditional mounts of the devil. That the goat was not only [...] an animal belonging to Saturn but also, in the form of the zodiacal sign of Capricorn, one of the two signs or houses associated with Saturn, draws the knot of relationship still tighter.”

<sup>13</sup> Sander Gilman has discussed the nose in several of his articles, be it in the context of cosmetic surgery, or of ethnic (and Jewish) identity, or the representation of given fictional characters (e.g., see Gilman 1994).

<sup>14</sup> Another association of Saturn was with arithmeticians, accountants, and moneylenders. In the words of Zafran (1979, p. 20): “During the fifteenth century the planetary deities were merged with aspects of the liberal arts; as a result Saturn took on the appearance of ‘an accountant or arithmetician ... the god of the coffers’ [Klibansky et al. (1964, p. 206)]. It is in this role that he appears in the upper left corner of a *Children of Saturn* in the fifteenth-century manuscript at Tübingen (Pl. 6a) and at Erfurt, as well as in a

Zafran (1979, Pl. 5e) shows “a mid-fifteenth-century German MS at Cassel” (*ibid.*, p. 19), in which “Saturn actually holds a banner bearing a pig. The pig was also sometimes the animal attribute of the melancholy humour, as seen for example in a woodcut from the French Calendar of the Shepherds of 1493.” (*ibid.*, pp. 19–20). Zafran also remarks (*ibid.*, p. 20, fn. 39) that “the pig as the attribute of melancholy also appears in the *Hours* of Simon Vostre of 1502 and a swine ridden by a witch appears in conjunction with Cranach’s painted figure of Melancholia in Copenhagen.”

Schäfer (1997, Chapter 3) discusses Graeco-Roman reactions to Jewish abstinence from pork. One would be mistaken to think that as pigs are not eaten by the Jews, pigs and Jews would not be associated with each other other than by mutual exclusion. Quite on the contrary. Shachar (1974) researched the Jewish sow (*Judensau*), a motif in anti-Semitism in Germanic lands. It used to be represented with the body of a sow, suckling not piglets, but adult Jews.<sup>15</sup>

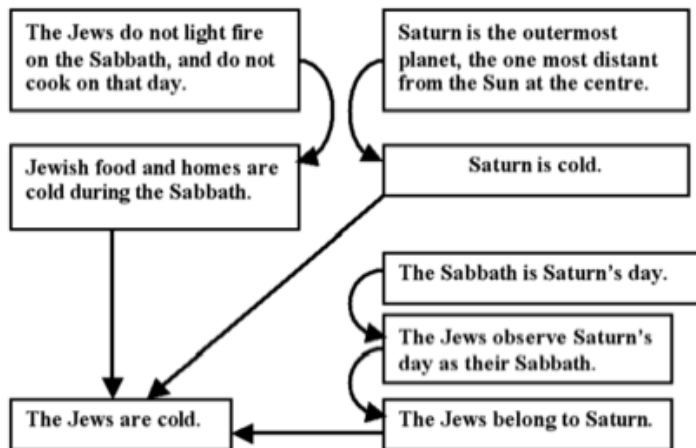


Fig. 1. The early development of received notions about the Jews in relation to Saturn.

manuscript on the planets in the Vatican Library (Pl. 5d). To a contemporary viewer, however, these depictions would have brought to mind the unpleasant character of the Jewish moneylender or usurer. The latter was an established type by the thirteenth century when one of the chief attributes of Jewish figures in the *Bible moralisée* was the money-bag. Saturn, as we have seen, engendered miserliness and avarice: thus the melancholy temperament which he also controlled came to be represented, as in a mid-fifteenth-century broadsheet of *The Four Temperaments* (Pl. 6b), by a despondent figure holding a large money-bag, with coins dispersed on his desk. Cesare Ripa’s *Iconologia* [ed. Venice 1645, p. 96 and fig. p. 100] served to reinforce the image of the miserly melancholic.” Woodcuts “show the Jewish usurer, like Saturn and the melancholic, at a desk counting out his money” (Zafran 1979, p. 21).

<sup>15</sup> Zafran (1979, p. 25), while discussing broadsheets and imagery that propagandised the charge of ritual killing by Jews in Trento of the child Simonino, remarked that “one North Italian engraving (Pl. 9a) [from the 1470s] is fascinating not only for the fantastic caricatures of the Jews stabbing the oversize boy

5. Cold Saturn, Cold Saturday, Cold Jewish Sabbath, Cold Jews:

Meleager, the *Brevis Expositio in Vergilii Georgica*, and Rutilius Namatianus

“Love burns hot even on cold Sabbaths (*psychrois sabbasi*)”, stated the jealous lover Meleager, one of the earliest pagans to mention the Jewish Sabbath (ca. 100 BCE). Apparently the Jewish Sabbath was considered to be cold, because practising Jews did not (and do not) light fire during the Sabbath (even though they could light it before), so food may be cold or tepid instead of hot. The next step was to aetiologise the coldness of the Sabbath, i.e., the day of Saturn, Saturday, with the coldness of Saturn, the outermost planet.

In light of much later authors of the fifth century C.E. one may suggest that it is indeed the prohibition of lighting fires on Shabbat and, as a result of this, of cooking, which gave rise to the notion of “cold Sabbaths”. Thus, the anonymous author of the *Brevis Expositio in Vergilii Georgica* (first half of the fifth century C.E.) explains the “cold star of Saturn”: “It has been sufficiently known that the star of Saturn is cold, and therefore the food among the Jews on the day of Saturn is cold.” (Schäfer 1997, p. 92).

In a travel-poem, *De reditu suo* (*On his Return*), the pagan Rutilius Namatianus relates with irritation about a Jew he saw on board of a ship. *De reditu suo* is pervaded with consternation at the squalor of the times, blamed on the decline of traditional pagan worship. Before bemoaning the Romans ever venturing into Judaea, as (presumably through Christianity) Jewish ideas conquered Rome,<sup>16</sup> Rutilius Namatianus lashes at Jewish practices: “a root of silliness they are: chill Sabbaths are after their own heart, yet their heart is chillier than their creed. Each seventh day is condemned to ignoble sloth [...]”<sup>17</sup> Fig. 1 shows the development of the concepts involved.

6. Standard Traits of Saturn, and the Medieval Theological Rationale for Ascribing These to the Jews

“[A] current of thought, over a great span of time, relates the Jews and

---

but also because the Jewish badges contain the image of a pig.” The badge (or *rota*) is a patch Jews were forced to wear, so they could be promptly told apart.

<sup>16</sup> This is similar to “Graecia capta ferum victorem cepit” (Horace, *Epistulae*, II.i.156).

<sup>17</sup> From J. Wight Duff and A. M. Duff’s English translation of Namatianus’ *De reditu suo* in the Loeb Classical Library. The original Latin reads as follows: “radix stultitiae, cui frigida sabbata cordi / sed cor frigidius religione sua. / Septima quaeque dies turpi damnata veterno, [...]” (Book 1, vv. 389-391).

Saturn” (Zafran 1979, p. 16).<sup>18</sup> Given the social positioning on the margins of Christian society in the Middle Ages, in being considered to be under the influence of Saturn they were in the company of the lowest rung of medieval society, also associated with Saturn. Zafran quotes from the *Introductorium maius* by ninth or tenth-century Alcabitus (known in Europe in Latin translation from Arabic) a description of the traits of Saturn by way of a prototypical example: “Saturn is bad, masculine, in daytime cold, dry, melancholy”. (Being bad, and being melancholic were associates of the Jews.) Saturn “presides over fathers” and presides “over old age”. (Christians did not dispute that Judaism had fathered Christianity, and it was to them old and decrepit.) Saturn presides over “the worried, the low born” (both qualities were also ascribed by Christian society to the Jews). Saturn presided over “the heavy, the dead”. The Jews were dead, being excluded from the eternal life. Saturn presided over “magicians, demons, devils, and people of ill fame” (these were routinely associated with the Jews, or considered to be categories to which the Jews belonged), but “all this when his [Saturn’s] condition is good. But when he is evil, he presides over hatred, obstinacy, care, grief, lamenting, evil opinion, suspicion”.<sup>19</sup>

Jews being obstinate was proven by their failure to convert, and was supported by the fact that the generation of the Exodus was described as being obstinate by the Hebrew Bible itself. That Jews were associated with grief and lamenting was considered to be their deserved state, in retribution for the Passion. As to suspicion, they were suspected of anything evil, and according to a pattern usual in prelogical thinking, they could therefore be portrayed as being themselves suspecting.<sup>20</sup> Alcabitus also stated about Saturn that “further he presides over miserly gains, over old and impossible things, far travels, long

---

<sup>18</sup> “Judas was also to become an example of the melancholic temperament.” (Zafran 1979, p. 17, fn. 14). This is a concept dealt with by Klibansky et al. (1964) on pp. 121, 195 and 286.

<sup>19</sup> Of course, the hated Jews were charged with hating humankind and Christians in particular. The accusation of misanthropy had stuck already in pagan Roman times, especially because of the avoidance of interfaith marriages on the part of the Jews.

<sup>20</sup> This is Freudian-Kleinian psychoanalyst Ignacio Matte Blanco’s (1908-1995) Principle of Symmetry, and a major example of current application is the frequent charge that Jews are like the Nazis (the Zionist/Nazi analogy, which of course is also intended as the most deeply wounding insult, was dissected by Anthony Julius 2010, pp. 506-516). Matte Blanco applied mathematical logic to the human mind, and developed what he termed the “bi-logic of the unconscious”. His rule-based structure for the unconscious allows us to make sense of those aspects of thought that do not obey conventional logic. In his book *The Unconscious as Infinite Sets*, Matte Blanco (1975) proposed that the structure of the unconscious can be summarised by the principle of Generalisation and the principle of Symmetry, where it is the latter that contravenes on conventional logic, in that it makes relations reversible. Matte Blanco called this Symmetrical Logic. It is the mixture of the symmetrical logic of the unconscious and the conventional logic of the preconscious and consciousness, that according to Matte Blanco constitutes the bi-logic. See Rayner (1995).

absence, great poverty, avarice.” Miserly gains and avarice were of course frequent attributes of the Jews in medieval Christendom, and still are. As to wandering and long absence from their homeland, these, too, were situations ascribed to the Jews, albeit not by Alcabitius. But Alcabitius then stated about Saturn: “He has the faith of Judaism, black clothing; of days Saturday, and the night of Wednesday.”<sup>21</sup>

“Haughtiness and a profound hatred of Christianity were charges often levelled at the Jews, while guile and corruption were perhaps best embodied by the worst of all Jews, Judas Iscariot.” (Zafran 1979, p. 17). “In the treatise on Saturn by the ninth-century Arab astrologer Abu Ma’shar, which served as the model for Alcabitius”, and which does not mention the Jews, “Saturn presides over ‘avarice ... blindness, corruption, hatred, guile ... haughtiness ...’; and one of the qualities of his nature is its ‘stinking wind’.” (Zafran, *ibid.*). The blindfold figure of Synagoga<sup>22</sup> (i.e., Jewry) was a commonplace: the Jews hold the Law of Moses, and cannot see its true meaning (true, that is, according to Christianity).

## 7. Saturn (Pictorially) the Jew, and the Child-Eating, then Defeated Kronos as Being an Allegory of the Passion and then the Triumph of the Church

Having “dealt with the Saturnine features of the Jews”, Zafran (1979, p. 21) turns to a discussion of such late fifteenth- and sixteenth-century images of Saturn, in which “Saturn himself assumed ‘Jewish’ characteristics.” (*ibid.*). Zafran relates how the Father Time-like iconography of Saturn was eventually relinquished: “Gradually the negative and malevolent nature of the planet who was responsible for an increasing number of disasters came to predominate and

---

<sup>21</sup> Zafran (1979, p. 16). Moreover, “everything whatsoever that is black, and goats and bullocks” belong to Saturn (*ibid.*). Zafran pointed out that the blood of Jews was thought to be black and putrid (*ibid.*), apart from their association with the Devil (Trachtenberg 1943).

<sup>22</sup> Zafran (1979, p. 17 and fnn. 15, 16), Hildenfinger (1903), Schlauch (1939). Zafran points out that “[p]artly for the same reason the owl, a bird of darkness, came to be identified with the Jews.” Mariko Miyazaki (1999) has analysed, in relation to anti-Semitism and to the hooked nose ascribed to the Jews, owls shown in relief on misericords, i.e., wooden supports on which the faithful are permitted to lean on, when forced to stand in prayer for a long time. Actually the owl, which has frontal eyes, was often depicted with a humanised face, and even with a mouth, its beak being made instead into a hooked nose (so in the British Library’s Harley MS 4751, Folio 47r). In the Middle Ages, it was claimed that when other birds see the owl hiding during the day, they noisily attack it to betray its hiding place (see Fig. 2): arguably this, too, dovetails with the prescribed behaviour towards the Jews (who prefer to live in darkness, as though) for members of Christian society, who have seen the light and live in it, and are therefore amenable to be likened to daily birds.

Saturn was endowed with decidedly caricatured features. The caricatures most resemble those employed at the same time for the Jews.” (*ibid.*). In one image “showing the planetary deities on the wheel of fortune”, none of them is shown in profile, except Saturn, and making a character appear in profile was “a method traditionally used to stigmatize evil figures”. It also “allowed the artist to emphasize the unpleasant facial characteristics” of Saturn, with a “sharp nose and goatlike beard” (Zafran, *ibid.*). Saturn even wore a Jewish hat.<sup>23</sup> In some images, Saturn was made to carry a staff or cane, but the staff, a symbol of exile, was associated with the iconography of the Wandering Jew (*ibid.*). Sometimes Saturn was even depicted using a crutch (or with a wooden leg), and the Jews, too, to symbolise their supposed decrepitude in the moral and spiritual domains, were “also depicted supporting themselves with canes” in anti-Jewish propaganda.



Fig. 2. The owl from the Harley MS 4751, Folio 47r.

<sup>23</sup> In a work of Christian and astrological lore with woodcuts by Hans Baldung Grien, one of the woodcuts shows Saturn amid planetary gods, and Saturn has a goatlike beard, wears an inverted-plate hat of the kind the Jews in Germany were forced to wear, carries a scythe in his left hand, and in his raised right hand holds a banner bearing the image of a scorpion (Zafran, *ibid.*, pp. 21-22). “Scorpio was not one of the prime zodiacal signs of Saturn, but according to some astrological systems the ‘termini’ of the scorpion belonged to Saturn and engendered melancholics as well as other undesirable types” (Zafran, *ibid.*, p. 22, citing Klibansky 1964, p. 147). Moreover, this was a further link to the Jews, because “the scorpion banner was also an established symbol of perfidy and one associated with the Jews and their betrayal of Christ.” (Zafran, *ibid.*, p. 22).



Zafran conceded: “This identification of Saturn with the Jews might still appear conjecture [p. 23:] without one image that proves the case.” He was able to produce just such an image, a woodcut from an almanac for 1492 published in Nuremberg by Peter Wagner. That image shows Saturn devouring a child, and thus reproducing an already extant motif, “but in the woodcut of 1492 Saturn is clearly identified by his hat and badge as a Jew.” (Zafran 1979, p. 23).<sup>24</sup> Saturn was represented while eating children, because the ancient Romans conflated their own Saturn with the Greek Kronos, who used to eat his children lest any of them would overthrow him, until Zeus (who had been hidden and therefore was not eaten by Kronos) defeated Kronos, and by some accounts castrated him. Zafran remarks (*ibid.*, p. 24):

This connection with age, outdated, dying things and the displacement of one god by another provides an analogy to the relationship between Christianity and Judaism. It was the Jews who, according to the dominant medieval concept, sought to destroy their own offspring or son, Christ, but he was miraculously resurrected and a new era born. Thus Saturn and the Jews both represent the unworthy fathers, who are rejected, defeated and displaced by their sons who establish new orders (Christianity and the reign of the Olympian gods). The rejected parents cannot accept this new order but remain isolated misanthropes nurturing their vengeful resentment and hatred. They are thought of as the embodiments of all that is worst in mankind and become the archetypal pariahs of the world.

Moreover, “the horrific image as child-eater would have immediately brought to mind the most serious and pernicious charge lodged against the Jews in this period, namely ritual murder.” (Zafran, *ibid.*, pp. 24–25).<sup>25</sup> Of course, the child-eating Kronos/Saturn, inasmuch a ghoulish demonic character, in Christian Europe had an affinity in terms of identity with the Devil, and this arguably

---

<sup>24</sup> Zafran (*ibid.*, pp. 26-27) examines the likely impact of Peter Wagner’s woodcut. He remarks: “This transformation could evolve even further in popular imagery and folklore” (*ibid.*, p. 26). The child-eating ogre (the *Kinderfresser* or *Kindlifresser*) appeared, e.g., “in the festival floats of the Nuremberg Schembart carnival” (*ibid.*), during the century that preceded, and the one which followed Wagner’s woodcut. “This wild, grotesque figure devouring the children he gathers in his sack is obviously an outgrowth of the child-eating Saturn” (*ibid.*).

<sup>25</sup> The myth of the infant Dionysus is quite relevant. Already Belden (1924), in an article written in a reformed spelling of English and titled ‘The Jew’s Daughter and the Myth of Zagreus’, traced the blood libel against the Jews (as typified in a famous English ballad) to accusations of baby-eating levelled against the early Christians by the Roman authorities (in his *Octavius*, Minucius Felix, the earliest Christian apologist, decried this), and in turn this latter libel to the myth of the child Dionysus or Zagreus, enticed, torn to pieces and devoured by the Titans (bear in mind that Kronos, too, was a Titan). Athena, according to the myth, revived the child.

reinforced the motivation to associate both with the Jews. Trachtenberg's study (1943) *The Devil and the Jews* is a classic,<sup>26</sup> so suffice it to just mention its subject matter, and to point out in addition that the spiritual world of pagan Europe had been relegated to witchcraft, and whatever is of the Devil. The supersession of paganism by Christianity relegated any persistence of pre-existing spiritual options to the realm of the Devil. But then Kronos eating its children was likened to Judaism or Jewry and the Passion, i.e., to the old people and religion eating the Child that to Christianity is the Saviour, whereas the triumph of Zeus, in the same metaphor, is the *Ecclesia triumphans*. To further drive in the point that the Jews were dangerous to Christians even in the present, it was convenient to blame them with still being the child-eating Kronos, with still being prone to doing something atrocious to Christian children.

---

<sup>26</sup> A minor strand, quite differently motivated, was the likening of Black people to the Devil. Gilman discussed this in “Das-ist-der-Teu-fel-si-cher-lich”: The Image of the Black on the Viennese Stage from Schikaneder to Grillparzer” (Gilman 1975). Cf. in Italian: “nero come il Diavolo”. Carlo Porta (1775-1821), the most prominent poet in the Milanese dialect, has a lower-class character utter the following: “che tir fioeul d’ona negra el m’ha giugaa” [lit., “what a son-of-a-black-woman of a trick he played on me”] (in *La Ninetta del Verzee*, 24. This is a work of 1812-1814). By contrast, standard Italian has *tiro birbone* for ‘bad trick’, and colloquial Italian has *scherzo da prete* (lit., ‘a priest’s prank’).

Nissan recalls the following three episodes on public transportation in Milan somewhere between the mid-1970s and the early 1980s in Milan. In all three cases, perpetrators were old white males, probably reflecting the upsurge of racism at the time of Italy’s conquest of Ethiopia in 1935. In one case, an old man in the tramcar on its way to Piazza Cordusio, on seeing a black man walking past the Credito Italiano, shouted: “Un negher!” (“A blackamoor!”, in Milanese).

On another occasion, one evening inside a bus of the line 60 travelling in Via Mario Pagano, a young black woman in the front of the bus, dressed as a model, with gold threads in her hair, and perhaps travelling in order to attend a photographing session, was shouted at by an angry old man: “Tutta d’oro! Tutta d’oro!” (“She’s all gold! All gold!”), whereas a white young lady, rather homely, was staring at her resentfully, and probably in envy. The victim looked back in fear. She eventually stood up, and had a calm, subdued chat with the driver. Once she alighted, the driver gave Nissan a dreamy star, as a silent commentary about the young lady who looked like a celebrity.

The third episode took place in Piazza Leonardo da Vinci, and Nissan observed from the pavement while a tramcar of the line 23 was proceeding in the direction of Lambrate. An old white, besuited man was standing in front of a young black man, visibly apprehensive. The old man (by chance, a lookalike of the then neo-Fascist leader Giorgio Almirante) gave him a strange stare, then started to touch him, to the victim’s visible alarm.

A fourth episode took place inside a tramcar travelling along the southern side of the cathedral, in Piazza Duomo. In the almost empty tramcar, between Nissan, who was rather in the back of the vehicle and a few women in the front of the vehicle, three Rom children were sitting in front. One of them was a boy, and the other two were girls. A middle-aged woman, wearing a rather upmarket coat, started to shout in panic: “Gli zingari! Gli zingari!” (“The Gypsies! The Gypsies!”). The two little girls were terrified. The little boy, instead, offended and defiant, retorted in heavily accented Italian: “Io faccio uno scippo. Una rapina!” (lit., “I snatch purses. I carry out a robbery!”). This is an example in which out of anger, a victim targeted because of belonging to a dispreferred ethnic group was retorting by accepting and asserting the forbidding stereotypical image proclaimed to his face by the perpetrator.

It cannot be said that the theme of Jews doing something atrocious to non-Jewish children has died out. Nor, judging from Fig. 3, has the iconography of Saturn and the Jews. That cartoon, by Dave Brown, was published by the newspaper *Independent* on 27 January 2003, and on 25 November 2003 was selected as Britain's Cartoon of the Year. The competition was held on the premises of the weekly *The Economist*. The cartoonist received the award by a prominent politician, Claire Short, previously minister for overseas (on another occasion she reportedly [Wistrich 2008] blamed global warming on Israel). Admittedly, this cartoon was a direct reference to Goya's painting *Saturn Devouring One of His Sons*. Here instead the point, of course, is that here the relevant categories are 'evil and unsubdued Jew' vs. 'non-Jewish child', by no means his own son (which was how the Passion instead was conceptualised).



Fig. 3. A 2003 cartoon showing a gigantic Sharon devouring a (non-Jewish) child.

## 8. The Hebrew Name of the Planet, and Jewish Appropriations of Saturn

For all of its prominence in the literature about Saturn and the Jews, Zafran's article (1979) does not mention that the Hebrew name for the planet Saturn is *Shabbetai*. It is found as early as the talmudic and midrashic literature. But in the Jewish tradition, the planet *Shabbetai* is unrelated to the seventh day

of the week, the *Shabbath* (Sabbath). Rather, *Pirque de Rabbi Eli'ezer*, ch. 6, claims that Shabbetai rules on the fourth day of the week, i.e., Wednesday. According to the *Babylonian Talmud*, tractate *Shabbath*, 156a, “he who was born under Shabbetai, shall be a man whose thoughts (i.e., plans) will be discarded (i.e., frustrated)”. Marcus Jastrow (1903, s.v. *Shabbetai*) remarked that this is because the Aramaic verb *b̄tel* has (roughly) the same sense as the Hebrew verb *shabat* (‘to cease’).

Consider however that the name *Shabbetai* being given to Saturn in Hebrew may itself have been a response to the Roman association of Saturn with Saturday.<sup>27</sup> But in biblical times, arguably the name *Kewan*, found in the other Semitic languages (and in Persia), was Saturn’s name. This is often given as the interpretation of *kywn* (*Kiyyun*), the name of an idol in *Amos* 5:26.

It must be said that it wasn’t always the case that the association of Saturn with the Jews was met with rejection. Abraham Ibn Ezra accepted it explicitly.<sup>28</sup> Judah Ibn Matqah accepted Ptolemy’s associating the influence of Saturn with the Lands of Syria and Israel cautiously, and then proceeded to refute it on two grounds: the special interest of the Providence for the Land of Israel, and Ptolemy relating countries to planets rather than to the fixed stars.

---

<sup>27</sup> The pattern of the days in ancient Rome is the subject of Broughall (1936). The planetary week in Hebrew literature was discussed by Gandz (1948-1949).

<sup>28</sup> “Astrology played a prominent role in both Abraham Ibn Ezra’s (ca. 1089 - ca. 1167) scientific treatises and biblical commentaries. [...] the astrologer’s paraphernalia was, to his mind, highly useful in explicating major biblical events and issues.” (Sela 2004, p. 21). Astrologers working under the orbit of Islam had ascribed Islam to the control of the planet Venus, Christendom, to Mercury’s, and the Jews, to Saturn’s (*ibid.*, p. 23). “Saturn [...] was called *Shabbtai* in the Babylonian Talmud, i.e. the star of the Sabbath, the Jewish sacred day” (*ibid.*, p. 24; the locus is in tractate *Shabbat*, 156a). “Abraham Ibn Ezra was the first Jewish thinker, as far as we know, to be concerned with the astrological elements of the Saturn–Jewish myth and to make a significant contribution towards its further development and absorption within medieval Jewish society.” (*ibid.*). His super-commentator took it even further: “Fourteenth-century Jewish thinkers looked for and *found* the presence of Saturn in some of Ibn Ezra’s biblical commentaries, not least in places where Ibn Ezra never referred explicitly to the malefic planet.” (*ibid.*). Cf. Sela (2003, pp. 151-159).

Born in Tudela (a town which was close to the border between Muslim and Christian Spain), Abraham Ibn Ezra, who is also a famous Hebrew poet (Schirmann 1997, Ch. 1, pp. 13-92), left Spain (possibly fleeing, like others, upon the conquest of the till then fragmented, Almoravid-ruled Moslem part of Spain by the fanatic Almohades, who had already destroyed or forcibly converted the Jewish and Christian communities of the Maghreb). At least as early as 1140, Abraham Ibn Ezra was residing in Rome. In 1145 (and possibly earlier) he was in Lucca, and also in 1145 in Mantua; then two years later he was in Verona (where he started to write his works of science). He then moved to Provence, and then again to northern France. In 1148 he moved from Rouen to London, but in 1160 was in Narbonne. He died in 1167 or 1164, the place being uncertain: in the town of Calahorra in Navarra (according to a source from 1487), or in Rome (this was a widespread conjecture among scholars in the 19th century, and it was based on an inference from a manuscript colophon), or, according to a medieval, unsympathetic source (Taku), in England.

Judah ha-Kohen Ibn Matqah was born in Toledo around 1215 into a family of astrologers. He moved to Italy, first to Tuscany and then to Lombardy, and worked as a scholar at the court of the emperor Frederick II (Sirat 1977). Ibn Matqah's *Otot ha-Shamayim* – the astrological part of his encyclopaedia *Midrash ha-Chokhmah* (Spiro 1886) – basically adopts Ptolemy's approach to astrology, with departures. Ibn Matqah has no qualms with Ptolemy's treatment of the second quadrant of the Earth, namely, southern Asia, from Anatolia to India included, and therefore Ibn Matqah accepts that Venus and Saturn influence those regions (in Ptolemy, also Mercury). Thus, their inhabitants, e.g., "behave according to simple customs owing to Saturn", "are strong and warriors owing to Saturn seen at the east, and who acts upon them". "As to the lands of Turkey, whence Capricorn and Saturn are seen, their people are of ungainly appearance and of savage ideas." (cf. Benedetto 2010, p. 185). But then, Judah Ibn Matqah turns to the Land of Israel and the Land of Syria, which according to Ptolemy, are under the influence of

Jupiter, Mars and Mercury, which is why the people of those places are merchants and cheaters, and the Land of Syria and the Land of Israel partake in this of Aries and Mars, and therefore they [their inhabitants] are stupid and ignorant of G-d. Ptolemy said so.

At this point, Ibn Matqah proceeds to refute Ptolemy: "Even assuming that Ptolemy's words are true, we have what supports us, and the spirit of salvation will come from another place." Ibn Matqah claims that Ptolemy should have considered the nature of the places in relation to the fixed stars, and of their constellation, not in relation to the planets and triplicities (i.e., the domination on the part of a planet over signs of the same element that forms a triangle). What Ptolemy did consider, Ibn Matqah avers, was only secondary, and he neglected what is most important, and this makes Ptolemy untrustworthy. Then Ibn Matqah quotes a passage from the *Babylonian Talmud* at tractate *Kiddushin* 49b, about the qualities of various lands: the Land of Israel took most of the wisdom that descended into the world; Rome, most of the riches; Babylonia, most of the poverty; 'Elam (Elymais), most of the coarseness; Egypt, most of the magic.

And then we have conjectures about acceptance of the Saturn association, on not as firm ground, but by way of conjectures. The name of the seventeenth-century pseudo-Messiah from Smyrna, Shabbetai Zevi, being the same as *Shabbetai*, the Hebrew name for the planet Saturn, was used to explain his "madness". Moshe Idel (1997) suggested this onomastic connection. Benite writes (2009, p. 236, n. 72):

Idel proposes that "astral mythology", and not only Jewish kabalistic tradition, be

‘taken into account’ in the writing of the history of this Messianic movement. Taking his cue from redemptive qualities assigned to Saturn in Jewish astrological writings, Idel offers a combined reading of medieval and early modern astrological depictions of the star and depictions of Zvi, emphasizing among other things the melancholic quality supposedly ‘shared’ by the planet and his Shabtai Zvi’s namesake.

Benite himself, at the risk (we fear) of engaging in creative homiletics, proposes (2009, p. 81) that “of the features and facets of the Roman Saturn”, “some were woven into the basic framework of the ten tribes’ story from early on.”<sup>29</sup>

## 9. Jewish Male Menses and Melancholic Blood: Imagined Physiology Sub-serving Theology

Jewish males were believed to menstruate,<sup>30</sup> in medieval Christendom. Just as Eve began to menstruate because of the Fall, which was itself a prefiguration of the Passion, so male Jews were said to menstruate since the Passion. This was in relation to a legend about the origins of ritual murder, also ascribed to the Jews. “Indeed, Christian theology and natural science proposed as many motives for ritual murder as there were imagined uses for Christian blood.” (Resnick 2000, p. 243). Evidence was coaxed out of Scripture, at *loci* that of course to the Jews mean something else.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> The ten tribes, according to Benite’s interpretation, were swallowed up, but remain intact, like Kronos’ children disappearing inside him. Virgil meant a good outcome, when announcing the return of justice and of Saturn’s realm, and “a worthier race of men” descending from heaven. Saturn is (to Ptolemy) the farthest planet from Earth, and the ten lost tribes of Israel are beyond the river Sambation (*ibid.*), but the latter, remote place is a transformation of the *rivus Sabbatis*, itself evolved (*ibid.*, p. 79) from Pliny’s “In Judaea is a stream that dries up every Sabbath” (*in Iudaea rivus, sabbatis omnibus siccatur*).

<sup>30</sup> In general on supposed male menstruations, see Brain (1988) and Pomata (1992 [in Italian = 2001, in English]). The Christian belief in the menstruations of Jewish males has been discussed by Johnson (1998), Katz (1999), Resnick (2000), in the footsteps of Sander Gilman, who raised the topic in works about the Jews’ imagined body or sexuality, as well as in Gilman (1986, pp. 74-75), where he wrote about “a specific form of sexual pathology that is part of a Christian iconography seeing the Jew as inherently different: Jewish male menstruation”, and remarked that “this image of the Jewish male as female was first introduced to link the Jew with the corrupt nature of the woman, since both are marked as different by the sign that signified Eve’s mortal nature after her fall from grace”.

<sup>31</sup> For example, *Psalms* 78:56 relates about the people’s disobedience. V. 57 relates: “They withdrew, and betrayed, like their fathers; they turned back, like a *qeshet remiyyah*”, a throwing weapon, that if not hitting, turns back (even though the ancient Near Eastern models do not quite turn back up to the person who threw them, the way the Australian boomerang does). But *qeshet remiyyah* could also be literally understood to mean “bow of mendacity”, instead of “bow of throwing”. Of course, this made that psalm all the more appealing for Christian polemicists. V. 58, “And they irritated Him with their [forbidden] altars, and made Him jealous with their sculpted idols”, is less suitable for those polemicists, as it was quite obvi-

A statement of the belief in the Jewish male menses was unequivocally made, e.g., in a commentary (ca. 1324) by the Italian physician and astrologer Cecco d'Ascoli (the first university scholar to be burnt by the Inquisition: in Florence in 1327). The commentary was to Johannes de Sacrobosco's *Tractatus de sphaera*, also known as *De sphaera mundi* (itself published around 1230). Caesarius of Heisterbach (d. 1240), a Cistercian, authored a collection of exempla, the *Dialogus miraculorum* (Strange 1851). An article by Ivan Marcus (1996), 'Images of the Jews in the *Exempla* of Caesarius of Heisterbach', was a source for Resnick (2000, pp. 250-251), who relates this particular episode (in Latin in ed. Strange, *ibid.*, vol. 1, p. 92): a young English cleric was courting a beautiful Jewish girl, and whereas she was willing, she explained to him that he would have to wait until Good Friday, which is when her father would relent in guarding her, because her father, like the other male Jews, would be too troubled with his menstruations to care:

I am very much loved by my father who guards me so carefully that I cannot come to you nor you to me except on the Friday night that preceeds your Easter. For then the Jews [i.e., Jewish males] are said to labor under a certain infirmity, which is called a bloody flux. They are so preoccupied by this that they can only pay less attention to other matters.

The seasonality of the male *menses* in spring time dovetails with the belief that

Whether we see menstruation as purification or plethora, in either case women have

---

ous to medieval Jews that they themselves were not worshipping sculpted images, whereas their hosting society definitely and ostensibly did. But v. 59, "G-d heard, and was angry, and He rejected (or: had much revulsion for) Israel", for the Christian polemicists was to be applied to carnal Israel, i.e., to such Jews who remained Jewish. V. 60 grounds the context historically, at the end of the Tabernacle at Shiloh.

V. 66 states: *Vayyakh tsarav achor, cherpat 'olam natan lamo*. ("He hit His enemies [making them withdraw] back; eternal shame gave them.") V. 77 states the rejection of the tribe of Ephraim, whereas v. 68 proclaims the election of the tribe of Judah and of the beloved Mt. Zion. V. 70 states the election of David (and therefore, of the Davidic dynasty). It does not take much to realise that the end of the Tabernacle at Shiloh, from the period of the Judges, was projected forward for a polemic purpose extolling the Kingdom of Judah, against the northern, secessionist Kingdom of Israel, itself led by the tribe of Ephraim.

Christian scriptural exegesis resorts to allegoric interpretation in a sweeping manner not found in Jewish exegesis (where allegory only predominates in the interpretation of *Song of Songs*). Therefore, vv. 77-78 were amenable to be interpreted as prefiguring the rejection of carnal Israel, and the election of the Christians. But there was more to it. "Eternal shame" in the second hemistich of v. 66 looked suitable for application to the Jews in Christendom. The first hemistich of v. 66, "He hit His enemies – back" was taken to refer to their buttocks, and therefore, to haemorrhoids.

a natural mechanism for expelling the unwanted blood. Men have no such thing, and are driven to regular artificial blood-letting, to phlebotomy, to achieve the same objective that women reach naturally. Men were most often bled in the spring, but also at other times for those who got little exercise. (Katz 1999, p. 445).

The classical authorities in medicine, Hippocrates and Galen, differed in how they explained menstruation. To Hippocrates, it was a kind of fermentation of the blood, and its purpose was to purge women's bodies (colder than men's) of impurities: something that men do by sweating, whereas women were more sedentary. To Galen instead, menstruation is the expelling of plethora, i.e., excess blood. "Women who were neither pregnant nor breast-feeding menstruated in order to expel the plethora of unneeded blood." (Katz 1999, p. 443).<sup>32</sup>

Indeed, even if men were not bled, there were other mechanisms that the body might use spontaneously to achieve the benefits of menstruation. Nosebleeds were one possibility. [...] A second prospect was haemorrhoids.<sup>33</sup> The connection between menstruation and haemorrhoids goes back at least to Aristotle. [...] (Katz 1999, pp. 445-446).

David Katz (1999, p. 449) points out that a "late fourteenth-century Hebrew translation of Bernard de Gordon's *Lilium Medicinae* (1305), contains the following sage wisdom", namely: "The Jews suffer greatly from haemorrhoids for three reasons: first, because they are generally sedentary and therefore the excessive melancholy humours collect; secondly, because they are usually in fear and anxiety and therefore the melancholy blood becomes increased, besides (according to Hippocrates) fear and faint-heartedness, should they last a long time, produce the melancholy humour; and thirdly, it is the divine vengeance against them (as written in Ps. 78: 66), and 'he smote his enemies in

---

<sup>32</sup> Medical understanding of the loss of blood by women, up to the early modern era, made it not entirely gender-specific. "Blood-letting, nosebleeds, haemorrhoids: all these might be seen as substitute male menstruation, and even breast-feeding might be possible. The early modern border between male and female was highly fluid, like the female humoral constitution itself." (Katz 1999, p. 447).

<sup>33</sup> Resnick states (2000, pp. 251-252): "The Dominican master Hugh of St. Cher (ca. 1195-1263) offers a typical exegesis of these texts when he writes" as follows: "He smote his enemies in their posteriors . . . So too it is read (1 Sam 5) that mice bubbled up from the earth and the Lord struck Ashdod in the secret place of their buttocks [the anus?], and the mice gnawed the tumors which protruded from their rectums. It was *everlasting shame* because an infirmity of this type is most vile. And some say that the Jews endure this shame because they suffer a flux of blood as vengeance for the passion of the Lord, and that is why they are so pale." Because of how those tumors are named, in reading from the Hebrew Bible, both Jews and Christians understood that the Philistines of Ashdod were hit with haemorrhoids, even though some modern interpreters understand that it was the bubonic plague.



the hinder parts, he put them to a perpetual reproach’.” Katz continues: “The Hebrew translation of Jekuthiel b. [= ben] Solomon of Narbonne adds the warning that ‘what is written is a lie and they, who believe it, lie’.”

“Albert the Great (d. 1280) explained<sup>34</sup> that haemorrhoids afflict Jews especially because of their defective diet and because their blood has more of an ‘earthy’ or melancholy humor than Christian blood” (Resnick 2000, p. 253). An alternative to haemorrhoids was the claim that Jews urinated blood. There are different associations of ideas, according to whether male Jews are claimed to actually menstruate, or ascribed menses are rationalised as haemorrhoids. Some early modern Jews came to internalise the latter ascription, as they found it to make sense that as the stereotypical Jewish lifestyle was sedentary (all the more so because of the ideal<sup>35</sup> of diligence at learning), this would be conducive to a higher incidence of haemorrhoids among Jews.

But if it is menstruating from one’s genitals that is claimed, for all of the anatomical absurdity of this, then arguably the concept, among such cultures where men are usually uncircumcised, that circumcised men have a diminished masculinity must have played a role. The stereotype according to which male Jews are less masculine,<sup>36</sup> do not excel at sports, and the like, has loomed and still looms large, there is considerable literature about the subject, and we cannot delve into this here. Nor can we deal here with medical or pseudo-medical arguments against or in favour of circumcision, even though there has been and still is such a debate within the discourse of modernity. Deriding Jews because of circumcision is as ancient as ancient Roman attitudes toward the Jews. This attitude was perpetuated in Western civilisation.

Bartholomaeus Anglicus “argued that hemorrhoids, understood as nature’s way of purging the body of a certain type of melancholy blood, were especially prevalent among Jewish men.” (Resnick 2000, p. 255). In a quodlibetal disputation (an academic exercise) from around 1300 from the University of Paris, one

---

<sup>34</sup> In his *Quaestiones de animalibus* 9:7.

<sup>35</sup> “Learnedness and study have long played a central role both in the Jewish tradition and in perceptions of it. The scholarly habitus continues to be a formative part of male Jewish identity as well as a source of pride and prejudice in pro- and anti-Jewish rhetoric.” Susan Kassouf stated that much (1998, p. 101) at the very beginning of her paper in which she “examine[d] the ways in which the studious lifestyles of Jews and scholars became associated with disease in late eighteenth-century Western and Central European discourse. Suffering from an array of shared symptoms that ranged from gout to the golden vein, male Jews and intellectuals became pathologized similarly.”

<sup>36</sup> Kassouf remarked (1998, p. 101): “As readings of their [Jews’ and intellectuals’] ailing bodies will show, contemplative lifestyles proved to be high-risk ones that blurred the boundaries of the male subject and posed a threat to dominant ideals of masculinity, specifically manliness. Numerous ills will call into question any stable sense of the sufferers’ gender, sexuality, and morality.”

Henry (either Henry the German or Henry of Bruxelles) answered the question “whether Jews suffer a flux of blood”, and gave a response quoted in both Latin and English by Resnick (*ibid.*), claiming that “Jews have a flux of blood” being the piles, because they are melancholic: “This abounds more in Jews because for the most part they are melancholics.”

Henry then proceeded to offer various arguments for Jews being melancholic: the first argument is their social isolation; “because the melancholic shuns dwelling and assembling with others and likes cut off or solitary places. However, Jews naturally withdraw themselves from society and from being connected with others, as is patent, therefore they are melancholics.” Another argument was from the looks of Jews: “Item, they are pallid, therefore they are of melancholic complexion.” A third argument was from the Jews’ temperament: “Item, they are naturally timid, and these three are the contingent properties of melancholics, as Hippocrates says.”

Then Henry turned to melancholic blood: “But he who is melancholic has a lot of melancholic blood, and manifestly must have a flux of blood, but Jews are of this sort.” Henry used for this the dietary argument: “I prove this, because they use roast foods and not boiled or cooked,<sup>37</sup> and these are difficult to digest, as it is said in the fourth book of the *Meteora*.” All the more so, as Jews “have roast fat, such as oil, etc., and these are difficult to digest.” Then, Henry felt he had to exclude that the Jews were getting rid of their melancholy blood by bloodletting: “Item, they do not have blood-letting, or very little,

---

<sup>37</sup> Resnick remarks (2000, p. 255): “cooked here means in a way other than roasting or frying”. Resnick recapitulates *ibid.*, on p. 256: “The Parisian master who responds during the quodlibetal disputation locates the cause of hemorrhoids in a melancholy complexion found especially among Jews because of the nature of their diet. He expands on Albert’s account by adding the psychological and physiological evidence of Jewish melancholia: timidity, pallor, and a certain anti-social disposition.” Then Resnick continues, by pointing out that such an explanation was propitious for notions of gender-reversal, as ascribed to the Jews: “Characteristics such as timidity and pallor were understood by medieval author to be ‘womanish’, and they clearly perceived that just as women may exhibit masculine traits on occasion, so too men could display the characteristics of women.” This had a place within humoralist medicine: “This abstract concept of gender extended not only to psychological traits that were perceived to be either ‘male’ or ‘female’, but also to physical features (for example, the size of the feet, facial hair) and, in general, to humoral complexion.” Hence the physiological explanation for the female menses: “Women were generally understood to be phlegmatic and therefore ‘colder’ in nature than men. It is this complexional coldness governing their nature that makes women unable to complete the digestion of blood, resulting in the necessity to purge the body of its coarse and undigested blood via menstruation. Men, naturally ‘hotter’, fully perfect the digestive process, thereby obviating the need for menstruation.” Not so for male Jews: “Yet the blood flow of Jewish men contradicts Joan Cadden’s assessment that ‘menstruation distinguishes women from men... [as] a specifically womanly mark of the Fall’. This ‘womanly mark of the Fall’ was extended to cover Jewish males as well, implying both a deficient masculinity and divine punishment.”

therefore they emit blood through the outside pores, etc.” (Resnick 2000, p. 255).<sup>38</sup>

#### 10. Melancholy, Haemorrhoids, and Lifestyle in Early Modern Medical Discourse

“Joseph Rohrer devotes an entire chapter of his essay on the Jewish inhabitants of the Austrian monarchy to the physical disposition of the Jews”, says Kassouf (1998, p. 104), referring to Rohrer’s *Versuch über die jüdischen Bewohner der österreichischen Monarchie* (*Study on the Jewish Inhabitants of the Austrian Monarchy*, 1804). Rohrer blamed occupational, spatial seclusion, and early marriage (and thus, to him, too early sexual activity) for the sickly and unmanly body of male Jews. Kassouf proceeds to remark and quote as follows (*ibid.*):

More specific diagnoses show that scholars and Jews were particularly prone to melancholia and hypochondria, their bodies and demeanors exhibiting an explosion of symptoms to be interpreted.

The pale complexion of the Jew, his crooked posture, his never-ending expressions of anxiety, his constant worry about every appearance of offense that crosses his path; his behavior at home that is seldom accompanied by laughter; all this and much more should lead us to assume that a majority of Jews has no small tendency toward melancholy. Regardless of this the Jew still longs very

---

<sup>38</sup> Resnick (2000, pp. 260–261) discussed the emergence of a conflated medieval Christian account of Jewish melancholy, bleeding haemorrhoids in male Jews, physiological reasons for this, and the theological claim that this was a supernatural punishment for the Passion, along with the claim that male Jews suffered monthly periods, like women. One of the things that Resnick remarked about the popular medical text *Omnes homines*, was: “This text not only identifies the flow of blood in Jews with the menstrual cycle but also ‘en-genders’ them in another way: Jews, like women, have a cold complexion, not by nature perhaps but because they live in fear and are idle.” Resnick, in a footnote (*ibid.*, p. 261, fn. 67), based on p. 217 in Ron Barkai’s (1998) *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*, pointed out that one medical text by a Jewish author accepted the categorisation of Jewish males as being melancholic: “Interestingly, however, the medieval Jewish author of *The Treatise on Procreation*, proclaims that although Jewish women have a complexion that is cold and wet (that is phlegmatic), Jewish men are ‘cold and dry’ (that is melancholic), confirming thereby the determination of Christian medical texts.” This may have been by deference to what was taken to be, even by that Jewish author, a proven fact from the current scientific discourse. This kind of phenomenon, of Jewish physicians internalising representations of Jews asserted in non-Jewish medical discourse, was to become commonplace in the late nineteenth century. In the case of *The Treatise on Procreation*, arguably what was at work was not the appropriation of a negative caricature, but agreement about some physiological causes in relation to lifestyle, such as living in fear of the hostile gentile society, being downtrodden because in exile and because Jerusalem is destroyed, and a prevalently sedentary lifestyle.

early for a woman; this revelry of this sort is quite compatible sometimes with this temperament of feeling that we tend to call the melancholic.

Kassouf remarks (1998, p. 102): “One particular occupational hazard illustrates the implicit links between Jews and scholars: namely, hemorrhoids.”

The author of the *Lilium Medicinae*, Bernard de Gordon, further attributes the supposedly Jewish predisposition toward hemorrhoids to the constant fear and anxiety in which the persecuted people lived, a state that led to the collection of melancholy juices, and to a psalmic bit of divine revenge in which Jews were whacked on their collective posterior. The explicit connection with scholarship reemerges in the eighteenth century among writers such as Johann Adolf Behrends who continue to propagate a connection between too much Talmud study and hemorrhoids: “the consequence of their lifestyle is that nowhere are more inhabitants plagued with hemorrhoids than in the Judengasse.” In *Von den Krankheiten der Juden (On the Diseases of the Jews, 1777)*, the Mannheimer Jewish physician Elcan Isaac Wolf [(1777, p. 84)] constructs a similar relation between the stationary life of the Jewish scholar and his posterior afflictions.

By the early modern period, haemorrhoids had become an option for rationalising the medieval Christian belief that Jewish males menstruate. There already was a tradition relating the piles to the Jews. “Jews in general had a difficult time in getting rid of excess and impure blood. Galen in the second century speaks of the digestive problems of Jews, and the link between Judaism and haemorrhoids.” (Katz 1999, p. 449). “On the prevalence of hemorrhoids among Jews causing in them a menstrual flow, note too that this notion survived among physicians into the modern era, as evidenced by the fact that Abbé Grégoire must refute it at the end of the eighteenth century.” (Resnick 2000, p. 253, fn. 48). This was in Abbé Grégoire’s *Essay on the Physical, Moral, and Political Reformation of the Jews*.

## 11. Medicalised Jewish Identity in the Nineteenth Century and Beyond

In the nineteenth century, pseudo-medical theorisation about Jewish disease developed within the discourse of modern science. Medical fictions about race have not died out even at present (Gilman 2006). Also during the nineteenth and early twentieth centuries, when spurious pseudo-scientific ascriptions to Jews and other groups were burgeoning, melancholia was one of the traits ascribed to Jews. A very important secondary source on the subject is Sander Gilman’s essay (1984) “Jews and Mental Illness: Medical Metaphors, Anti-

Semitism and the Jewish Response". Some of Gilman's<sup>39</sup> books are classics (e.g., 1985, 1986, 1991), and are more loosely relevant. "Medieval thought had long associated Jews with disease", e.g., by being made into a social equivalent of a leper" (Gilman 1984, p. 150):

In a scholarly forum, Boudin (1863), Gilman remarks (1984, p. 152), used statistics to claim and interpret a nearly double incidence of psychopathologies among Jews in Germany than among Protestants or Catholics. Gilman juxtaposes this to what anti-abolitionists in the United States made of their claim that enslaved Black people were less subject to mental illness than when free.<sup>40</sup> The commonplace associating Jews with insanity was found in "[s]tandard German textbooks of psychiatry" (Gilman 1984, p. 153). The aetiologies varied: to some it was endogamous marriages, to others, association with the rhythms of the modern city. Even some Jewish physicians accepted the commonplace. Even the Freudian turn away from biology into psychodynamics did not do away with the myth of Jewish mental illness (Gilman 1984, pp. 155-157).<sup>41</sup> But

---

<sup>39</sup> "Gilman has become one of the most important dissectors of stereotypes" (Mosse 1987, p. 163). Mosse also remarks (*ibid.*, p. 164): "In his earlier work, *Seeing the Insane* [(1982b)], Gilman demonstrated through text and pictures how the insane were stereotyped during the 19th century. They were recognized by their posture and gestures, their melancholy looks and what was called their 'movable physiognomy', that is, a facial expression and bodily posture which projects nervously and an inactive mind incapable of attention or interest. The iconography of insanity was transferred to other outsiders, and the close connection drawn between Jews, blacks, and madness provides a central argument for *Difference and Pathology* [(1985)]."

<sup>40</sup> Gilman (*ibid.*): "Statistics as a means of quantifying insanity as a sign of difference had been used following the 1840 American census. In the interpretation of that data the anti-abolitionist forces, headed by John C. Calhoun, argued that blacks suffered more frequently from mental illness when free than when enslaved. For Boudin inbreeding, the exclusivity of the Jews, was the pseudoscientific origin of the Jew's tendency to psychopathology. The contemporary demand for legal equality was translated into its antithesis, madness and its resultant dependency. [...] What for de La Fontaine was a general predisposition to illness had become by the mid-nineteenth century a predisposition to mental illness. The Jews were seen as covertly ill, ill in a manner that provided the observer with proof of his own emotional and intellectual superiority. [...] By the 1880s the linkage of the Jew with psychopathology was accepted in anthropological circles. [...]"

<sup>41</sup> Gilman (1984, p. 157) concluded: "In the course of the nineteenth and early twentieth centuries a number of various justification of the myth of the mental illness of the Jews emerged. European biology served, especially in Germany and France, to reify accepted attitudes toward all marginal groups, especially the Jews. The scientific 'fact' that the Jew was predisposed to madness would have enabled society, as the legal arm of science, to deal with Jews as it dealt with the insane. However, the reality was quite different. While the fantasy of the privileged group would have banished the Jews out of sight, into the asylum, the best it could do was to institutionalize the idea of the madness of the Jews." This was like with women (*ibid.*, p. 157): "Jews, like women, possessed a basic biological predisposition to specific forms of mental illness. Thus, like women, who were also making specific political demands on the privileged group at the same moment in history, Jews could be dismissed as unworthy of becoming part of the privileged group because of their aberration." And it was like with Black people (*ibid.*, p. 157): "Like the American slaves who

then there existed Jewish physicians, and these found themselves in a position to take a stand, while negotiating an uneasy situation (*ibid.*, pp. 157-158).<sup>42</sup>

Andrew Heinze (2001) discussed the role of Jewish authors in popular psychology texts in the United States. He remarked (*ibid.*, p. 959) that “we can identify critical issues that concerned them as Jews and that consequently amplified the distinctiveness of the Jewish voice in the chorus of popular psychology.”

Embracing the functionalist concept of the adaptable individual in a constantly evolving society, they defended the Jewish immigrant against nativist criticism and thereby defined the Jew as an exemplar of the adaptable personality on which social evolution depended. Their writings centered on the premise that such evolution would occur only if Americans would avoid three dangers in the psychological realm: hereditary assumptions about human nature, mystical interpretations of the subconscious mind, and human vulnerability to mass delusion.

And yet, Heinze points out (*ibid.*, p. 963), “the stereotype of Jews as abnormally and problematically ‘nervous’ gained a strong hold in the United States.” In Britain, Lappin (2009) has recently shown how in the 2000s some who preach the dismantling of the State of Israel posture as though they were therapists, addressing the mental illness of the Israelis or the Jews, in order to deny them the role of a rational interlocutor.

---

were labeled as mad because they desired to escape from slavery, Jews, by acting on the promise made to them though the granting of political emancipation in the eighteenth century, proved their madness.”

<sup>42</sup> Negative perceptions of the Jews by non-Jewish European culture have often been internalised by modern Jews, and, e.g., in Zionism the need was stated to overcome the type of the diasporic Jew, and early Zionists such as Max Nordau stressed the code of *mens sana in corpore sano*; whereas “the American Jew [...] saw his own acculturation as the cure for the madness of the Jew” (*ibid.*). During all the twentieth century and beyond, various brands of deeply secularised anti-Zionists of still perceived Jewish ancestry (or then of the *Yevseksya*, the early Soviet de-Judaising task force) felt/feel impelled to show that *they* are the good Jew, good as he is no longer a Jew. This in turn was the *rationale*, in European dominant culture over the centuries, of fingering the only kind of good Jew (if any), namely, the converted Jew. But Gilman (1984, p. 156) also shows how an anti-assimilationist Jewish doctor, Becker (1918), felt able to maintain that it was assimilated Jews, rather than ones not assimilated, who were prone to mental illness.

“That the Jew was predisposed to mental illness in the form of neurasthenia was never in doubt.” (Gilman 1984, p. 154). Gilman continued (*ibid.*): “It is in this medical context that Max Nordau’s often cited call for the Jews to become ‘muscle Jews’, published in 1900, must be read. [...] Nordau’s call was yet another attempt from within the Jewish community to adapt the underlying structure of anti-Semitic rhetoric and use its strong political message for their own ends. Nordau’s call for a ‘new muscle Jew’ was based on the degeneration of the Jew ‘in the narrow confines of the ghetto’. But it was not merely the muscles of the Jews but also their minds that had atrophied in the ghetto. Implicit in Nordau’s call was the equation of the ‘old Jew’ and his attitude toward life.” This involved acceptance of the ascription of negative features to the Jew. It was the new Jew, rather than the old Jew who was believed by Nordau and others to be free from those features. Those opposing renovation “were viewed merely as Jews possessing all the qualities ascribed to them (including madness) by the anti-Semites.” (Gilman 1984, p. 155).

## References

- Ansari, K. Humayun. 2009. Review of *Jews, Sports and the Rites of Citizenship*, edited by Jack Kugelmass (Champaign: University of Illinois Press, 2007). *Journal of Modern Jewish studies*, 8(1): 121-123.
- Bartra, Roger. 2000. Arabs, Jews, and the Enigma of Imperial Spanish Melancholia, translated by Amanda Harris Fonseca. *Discourse*, 22(3): 64-72.
- Becker, Raphael. 1918. *Die jüdische Nervosität: Ihre Art, Entstehung und Bekämpfung*. Zürich: Speidel & Wurzel.
- Belden, H. M. 1924. The Jew's Daughter and the Myth of Zagreus. *Modern Language Notes*, 39(3): 161-166 (<http://www.jstor.org/stable/2915153>).
- Benedetto, Marienza. 2010. *Un enciclopedista ebreo alla corte di Federico II. Filosofia e astrologia nel Midrash ha-ḥokmah di Yehuda ha-Cohen*. (Biblioteca filosofica di Quaeastio, 12.) Bari: Edizioni di Pagina.
- Benite, Zvi Ben-Dor. 2009. *The Ten Lost Tribes: A World History*. Oxford: Oxford University Press.
- Boudin, M. 1863. Sur l'idioté et l'alienation mentale chez les Juifs d'Allemagne. *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 386-388.
- Brain, J. L. 1988. Male Menstruation in History and Anthropology. *Journal of Psychohistory*, 15: 311-323.
- Broughall, M. S. 1936 (May). The Pattern of the Days in Ancient Rome. *Greece & Rome*, 5(15): 160-176.
- Burton, Robert ["Democritus Junior"]. 1977. *The Anatomy of Melancholy*, edited by Holbrook Jackson. New York: Vintage. The original was published in 1652 by Hen. Crips & Lodo Lloyd at their shop in Popes-head Alley. Also: *The Anatomy of Melancholy*, edited by T. Faulkner, N. Kiessling and R. Blair. Oxford: Clarendon, 1989. Original work published in 1621.
- Eraly, Abraham. 2004. *The Mughal Throne: The Saga of India's Great Emperors*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2003; London: Phoenix (of Orion Books), 2004, pbk. = 2nd edn. of *Emperors of the Peacock Throne: The Saga of the Great Mughals*. Penguin Books India, 1997, revised 2000.
- Gandz, Solomon. 1948-1949. The Origin of the Planetary Week; or, The Planetary Week in Hebrew Literature. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 18: 213-254.
- Gilman, Sander L. 1984. Jews and Mental Illness: Medical Metaphors, Anti-Semitism and the Jewish Response. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 20: 150-159. Reprinted in his *Disease and Representation: Images of Illness from Madness to AIDS*. Ithaca, NY: Cornell University Press. (Also in Italian, Bologna: Il Mulino, 1993.)

- . 1985. *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- . 1986. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press. Paperback edn., 1990.
- . 1991. *The Jew's Body*. New York: Routledge.
- . 1993. *The Case of Sigmund Freud: Medicine and Identity at the Fin de Siècle*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1993; paperback, 1994.
- . 1994. The Jewish Nose: Are Jews White? or the History of the Nose Job. In *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, edited by Laurence J. Silberstein and Robert L. Cohn. New York: New York University Press, pp. 364-401.
- (ed.). 2006. *Race and Contemporary Medicine: Biological Facts and Fictions*. Special issue. *Patterns of Prejudice*, 40. Also published as a book, London: Routledge, 2007.
- Heinze, Andrew R. (2001). Jews and American Popular Psychology: Reconsidering the Protestant Paradigm of Popular Thought. *The Journal of American History*, 88(3), pp. 950-978 (<http://www.jstor.org/stable/2700394>).
- Idel, Moshe. 1997. Saturn and Shabbetai Zevi: A New Approach to Sabbateanism. (In Hebrew.) *Madd'ei ha-Yahadut*, 37: 161-187.
- Jeffrey, David Lyle (ed.). 1992. *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- Johnson, Willis. 1998. The Myth of Jewish Male Menses. *Journal of Medieval History*, 24: 273-295.
- Julius, Anthony. 2010. *Trials of the Diaspora: A History of Anti-Semitism in England*. Oxford: Oxford University Press.
- Kassouf, Susan. 1998. The Shared Pain of the Golden Vein: The Discursive Proximity of Jewish and Scholarly Diseases in the Late Eighteenth Century. *Eighteenth-Century Studies*, 32(1), special issue on Nationalism: 101-110 (<http://www.jstor.org/stable/30054272>).
- Katz, David S. 1994. *The Jews in the History of England, 1485-1850*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1999. Shylock's Gender: Jewish Male Menstruation in Early Modern England. *The Review of English Studies*, New Series, 50(200): 440-462 (<http://www.jstor.org/stable/517391>).
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky and Fritz Saxl. 1964. *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion And Art*. London: Nelson, 1964; Nendeln, Lichtenstein: Kraus Reprint, 1979.



- Kugelmass, Jack (ed.). 2007. *Jews, Sports and the Rites of Citizenship*. Champaign: University of Illinois Press.
- Lamb, Charles. 1818. On the Melancholy of Tailors. In his *The Works of Charles Lamb*. (2 vols.) London: C. and J. Ollier, Vol. 2, pp. 184-192.
- Lappin, Shalom. 2009. Therapists to the Jews: Psychologizing the 'Jewish Question'. In: *normblog*, The weblog of Norman Geras, May 18, 2009 (<http://normblog.typepad.com/normblog/2009/05/therapists-to-the-jews-psychologizing-the-jewish-question-by-shalom-lappin.html>).
- Marcus, Ivan G. 1996. Images of the Jews in the *Exempla* of Caesarius of Heisterbach. In *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, edited by Jeremy Cohen. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 247-256.
- Matte Blanco, Ignacio. 1975. *The Unconscious as Infinite Sets*. London: Karmac.
- Miyazaki, Mariko. 1999. Misericord Owls and Medieval Anti-Semitism. In *The Mark of the Beast: The Medieval Bestiary in Art, Life, and Literature*, edited by Debra Hassig. New York: Garland, pp. 23-49.
- Morall, Andrew. 1993. Saturn's Children: A Glass Panel by Jörg Breu the Elder in the Burrell Collection. *The Burlington Magazine*, 135(1080), March, pp. 212-214 (<http://www.jstor.org/stable/885487>).
- Pomata, Gianna. 1992. Uomini mestruanti. Somiglianza e differenza fra i sessi in Europa in età moderna. *Quaderni Storici*, 27(79): 51-103. English version: Menstruating Men: Similarity and Difference of the Sexes in Early Modern Medicine. In *Generation and Degeneration: Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity to Early Modern Europe*, edited by Valeria Finucci and Kevin Brownlee. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2001, pp. 109-152.
- Rayner, E. 1995. *Unconscious Logic: An Introduction to Matte Blanco's Bi-logic and Its Uses*. London: Routledge.
- Resnick, Irvn [sic] M. 2000. Medieval Roots of the Myth of Jewish Male Menses. *The Harvard Theological Review*, 93(3), pp. 241-263 (<http://www.jstor.org/stable/1510030>).
- Rohrer, Joseph. 1804. *Versuch über die jüdischen Bewohner der österreichischen Monarchie*. Vienna.
- Schäfer, Peter. 1997. *Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schirmann, Jefim. 1997. *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain and Southern France* (in Hebrew, edited, annotated and supplemented by E. Fleischer). Jerusalem: The Magnes Press and the Ben-Zvi Institute.
- Sela, Shelomo. 2003. Saturn and the Jews. In his *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*. (Brill's Series in Jewish studies, 32.) Leiden: Brill, pp. 151-158.

- . 2004. Abraham Ibn Ezra's Appropriation of Saturn. *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, 10: 21-53.
- Shachar, Isaiah. 1974. *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and its History*. (Warburg Institute, 5.) London: Warburg Institute.
- Shibles, Warren. 1995. Semblances of Emotion: the Sad Saint Bernard. Chapter 3 in his *Emotion in Aesthetics*. (Philosophical Studies Series, 64.) Dordrecht: Kluwer.
- Sirat, Colette. 1977. Judah b. Salomon ha-Cohen, philosophe, astronome et peut-être kabbaliste de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. *Italia* (Jerusalem), 2: 39-61.
- Snyder, Susan. 1965. The Left Hand of G[-]d: Despair in Medieval and Renaissance Tradition. *Studies in the Renaissance*, 12: 18-59. <http://www.jstor.org/stable/2857068>
- Soufas, Teresa Scott. 1990. *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature*. Columbia: University of Missouri Press.
- Spiro, J. (ed.). 1886. *Otot ha-Shamayim, hu Sefer Mishpetei ha-Kokhavim i-Mispetei ha-Nolad*, by Judah b. Solomon ha-Kohen Ibn Matqah (In Hebrew.) Warsaw.
- Strange, Joseph (ed.). 1851. *Dialogus Miraculorum* by Caesarius of Heisterbach. 2 vols. Cologne: H. Lempertz.
- Trachtenberg, Joshua. 1943. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relationship to Modern Antisemitism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ungar, Ruti and Michael Berkowitz (eds.). 2007. *Fighting Back: Jewish and Black Boxers in Britain*. London: The Jewish Museum, London, and University College London.
- Wistrich, Robert Solomon. 2008. Antisemitism Embedded in British Culture (interview by Manfred Gerstenfeld). *Jewish Center for Public Affairs*, no. 70 (July 2008), accessible online at: <http://www.jcpa.org/JCPA/> in Section "Countries", at "Britain".
- Zafran, Eric. 1979. Saturn and the Jews. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 42: 16-27 (<http://www.jstor.org/stable/751082>).

## *Tristezza - malinconia – accidia nella letteratura patristica*

di Celestino Corsato

### Introduzione

Chi entra nel vasto mondo della letteratura patristica e tardo-antica<sup>1</sup> – che è miniera ricca di perle preziose (dottrinali, esegetiche, spirituali, morali, pastorali, poetiche, omiletiche, mistagogiche, ecc.) – si accorge di dover esplorare, nell’arco dei primi cinque-otto secoli cristiani, opere specificamente dedicate a un tema o a problematiche trattate trasversalmente da autori di aree geografiche ed epoche cronologiche diverse. Rimane guardingo e avvertito lo studioso, che s’inoltra nei testi patristici, della necessità di una loro indispensabile contestualizzazione culturale, storica ed ecclesiale al fine di una corretta interpretazione dei termini e delle idee espresse dagli autori antichi. Ne va della “autentica” virtualità e fecondità delle “sementi” presenti nella riflessione patristica, e ciò per non vanificarne o stravolgerne il contributo prezioso che si è andato consolidando nella lunga e feconda “tradizione”.

Non sorprende, per venire al nostro tema, che anche il vocabolario della “tristezza” sia variegato e articolato<sup>2</sup>, volendo ciascun termine esprimere sfumature

---

<sup>1</sup> Non sono esauriti i dibattiti e le ricerche tra gli studiosi sul concetto e la periodizzazione della “Tarda Antichità”: H. BRANDT, *L’epoca tardo antica*, Il Mulino, Bologna 2005; L. GATTO, *I secoli del tardo-antico: luci e ombre di una promettente ricerca storiografica*, in *Romanobarbarica* 18 (2003-2005) 259-282; M. GHILARDI, *Tarda Antichità*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (= NDPAC) III [2008], coll. 5188-5191; P. TERRANA, *Tardo antico e Alto medioevo tra cristianesimo e paganesimo*, in *Itinerarium* 16 (2008) 93-110; U. CRISCUOLO – L. DE GIOVANNI (cur.), *Trent’anni di studi sulla tarda antichità: bilanci e prospettive. Atti del Convegno Internazionale, Napoli 21-23 novembre 2007*, D’Auria, Napoli 2009.

<sup>2</sup> Si veda la voce “malinconia” nel *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, vol. IX, Utet, Torino 1975, pp. 549-550: «...Stato d’animo di tristezza e depressione costanti, che può avere anche aspetti patologici e che, apparentemente senza causa, impedisce al soggetto di interessarsi e di rispondere a molte sollecitazioni ambientali e favorisce in lui sentimenti di colpa, di indegnità, di catastrofe, di persecuzione; le forme deliranti possono preludere a esiti gravi, pur non escludendo capacità intellettuali, soprattutto di tipo elaborativo o poetico. [...] Anche: tristezza, tetraggine, mestizia; tedio, accidia. [...] Secondo le concezioni della medicina antica, bile di colore nero, alterata nel colore naturale da cause morbose, a cui si accompagna spesso un’alterazione delle condizioni di spirito... (p. 549).

che arricchiscono e rendono ragione sia della definizione globale del concetto sia dei soggetti che ne sperimentano o ne patiscono gli effetti. Così s'allarga l'orizzonte ad abbracciare la totalità dell'uomo, come si evince dall'antropologia biblica "unitaria" adottata ordinariamente dai Padri, nella sua triplice modalità corporea, psichica, spirituale<sup>3</sup>. E nessuna meraviglia che gli scrittori cristiani ricerchino nei libri biblici che narrano le fasi della lunga storia della salvezza/sanità (dalla creazione "buona" e "sana", al peccato apportatore di conseguenze negative e di infermità, fino alla redenzione di Cristo "ricapitolatore" che ha restaurato e ri-creato l'uomo nuovo guarendolo da ogni male e malattia)<sup>4</sup> – oltre alla normale assunzione dei significati offerti dalle fonti culturali classiche e contemporanee – riscontri e radici di una tale "passione", talora patologica, che può provocare danni morali e spirituali se non vi si oppongono adeguate misure di dominio o di contrasto.

## 1. Malinconia

"Malinconia"<sup>5</sup> è termine che racconta, nella sua duplice radice greca, l'umore determinato dalla presenza di "nera" (*mélas*) "bile" (*cholē*), che scienza e prassi della medicina ben conoscevano da lunga data. Ma il termine trasferisce immediatamente lo scrittore e il lettore agli effetti che quella disposizione fisiologica crea a livello psicologico: essere pervaso di "umore nero"<sup>6</sup> diventa espressione sintomatica dello stato d'animo con cui la persona reagisce (meglio: "patisce") di fronte a fatti tragici o ad eventi imprevisi o letti con occhi drammatici; ne resta rattristata, abbattuta, delusa e depressa, perfino scura in volto

---

<sup>3</sup> Cf. 1Ts 5,23. Sui presupposti antropologici (secondo i modelli dicotomico [corpo-anima] o tricotomico [corpo-anima-spirito]) cf. F. RIVAS REBAQUE, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2008, pp. 29-37.

<sup>4</sup> Cf. J.-Cl. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris 2008<sup>6</sup>, pp. 17-48.

<sup>5</sup> In *Lexicon totius latinitatis* III, p. 208, il Forcellini scrive: «melancholia, atra bilis, nigra cholera, unus ex humoribus corporis animalium, qui saepe homines in furorem agit. [...] quia graeca vox est usu et origine, a "mélas" niger et "cholē" bilis». Per le riflessioni di carattere generale si rinvia a A. DERVILLE, voce *Mélancolie*, in *DSp X* [1980], coll. 950-955.

<sup>6</sup> In alcuni casi i Padri parlano di "umore violento" (NILO, *Epistolarium*, lib. II, 190 e 323: in PG 79,300B [tēs te melancholias = iracundiam] e 364B [ek melancholias = ira]) o addirittura di "follia": «... Ma sorpassa ogni limite di pazzia chi, sotto il pretesto di trovarsi disturbato e bruciato dal sole al tempo del solstizio d'estate, spera con la sua preghiera di risospingere il sole nelle costellazioni primaverili, per poter fruire di dolce temperie di clima: se uno credesse con le sue preghiere di far sì che non succedano gli inconvenienti inevitabili al genere umano, supererebbe ogni grado di follia [pāsan hyperbāloi melancholian = omnem illam superaverit insaniam: in PG 11,432B]» (ORIGENE, *La preghiera* 5,3: Mondadori, Milano 1995, p. 47).

quale specchio del sentire interiore. Se è di breve durata e intensità, il soggetto in genere può uscirne guarito, stante la consapevolezza degli “alti e bassi” che ordinariamente si succedono nell’animo, cioè dell’alternanza di sentimenti e passioni che abitano quotidianamente il cuore dell’uomo al quale è demandato il compito di controllo e di guida. Altrimenti è la persona stessa a essere dominata, con la conseguente caduta in un pessimismo patologico, delirante, profondo, in una inerzia ansiogena, depressiva, dagli esiti talora letali (anorressia, mutilazioni masochiste, autodistruzione, suicidio). Con il vocabolo “malinconia” si arriva a significare la tristezza interiore e il disgusto del vivere<sup>7</sup>: “Che ci sto a fare nel mondo? Mi viene a noia la vita!”<sup>8</sup>. E tutto ciò, a motivo delle prove spirituali che possono gettare l’uomo nella disillusione e disperazione; o, a causa di un’esistenza vissuta senza passione e fervore, in condizione di tiepidezza, di aridità, di abbandono, di desolazione, di nausea; o, peggio, a motivo del peccato per il quale l’uomo rifiuta l’amore e la legge/alleanza di un Dio, che viene così allontanato dal proprio orizzonte; o semplicemente a causa dei sogni e delle promesse non realizzate, con esiti di amarezza e sfiducia e di cui resta traccia permanente e senso di colpa nella memoria dell’anima. L’esistenza cristiana ne soffre e si spengono a poco a poco l’entusiasmo degli ideali e la volontà delle scelte di perfezione, che renderebbero invece felice e riuscita la vita.

### 1.1 Girolamo

Sembra piuttosto raro, nel vocabolario patristico, il termine “malinconia” qui or ora descritto. Lo troviamo nell’epistolario geronimiano. Scrivendo da Betlemme, nel 411-412, al giovane Rustico che gli aveva chiesto consigli sul modo di condurre fruttuosamente la vita monastica, l’esperto monaco e maestro Girolamo è prodigo di suggerimenti pratici e ascetici. Nel passare in rassegna, non senza punte critiche e di biasimo caricaturale, varie tipologie di “falsi” monaci che contraddicono nella prassi il voto emesso di rinunciare totalmente alle mondanità terrene [i monaci *arricchiti*: il loro patrimonio è rimasto, anzi si è accresciuto, e il loro tenore di vita non è mutato rispetto a quando vivevano nel mondo, con sciami d’inservienti al seguito; i *presuntuosi e vanitosi*: si credono dotti, avanzano in pubblico «simili a carri processionali per esercitare la loro mordace eloquenza», tronfi e pettoruti gracchiano non si sa che cosa tra i

<sup>7</sup> Cf. H. MARTIN, voce *Dégout spirituel*, in *DSp* III [1957], coll. 99-104.

<sup>8</sup> Si veda lo sfogo di Giobbe (10,1) che non attenua angoscia, amarezza, tedio: «Io sono stanco/nauseato della mia vita! Darò libero sfogo al mio lamento, parlerò nell’amarezza del mio cuore» (taedet animam meam vitae meae; dimittam adversum me eloquium meum; loquar in amaritudine animae meae).

denti con gli occhi istupiditi chini a terra e soppesano le loro parole turgide d'aria; gli *affaristi*: esercitano mestieri, cercano guadagni, traggono profitti illeciti], Girolamo scrive:

Ce ne sono altri (monaci) che per l'umidità delle celle, i digiuni esagerati, il tedio della solitudine, la lettura troppo prolungata, e il ronzo che giorno e notte risuona alle loro orecchie, finiscono nella "*malinconia*" e hanno più bisogno dei medicinali d'Ippocrate che dei nostri consigli<sup>9</sup>.

La malinconia è qui considerata da Girolamo come malattia corporale e psicologica (vi sono casi di depressione tra i monaci), bisognosa come tale di terapie mediche per la guarigione. Essa comporta pericoli morali: è anche l'animo, infatti, ad essere colpito, e perciò rattristato, pur dovendosi ricercarne le cause – secondo l'acume dello scrivente – in pratiche ascetiche "esagerate" che il monaco mette in atto senza l'avvertenza di "equilibrare" le proprie forze fisiche e mentali: si pensi agli eccessi nei digiuni/astinenza del cibo e perfino nell'applicazione alle letture spirituali, alla insalubrità della cella in cui il monaco trascorreva la totalità del suo tempo, al disgusto e nausea (che è tentazione esistenziale e vocazionale) della solitudine, vissuta come insopportabile isolamento fisico e purtroppo anche riempito di un ronzo sonoro, conseguenza questa di una "lettura divina" ossessiva e fatta ad alta voce (come si usava nell'antichità). Per evitare la condizione della malinconia che espone a fenomeni depressivi (ne va di mezzo la salute mentale) e a conseguenze morali e spirituali (insoddisfazione e tiepidezza, noia e indolenza), Girolamo richiede ai monaci<sup>10</sup> di regolare la vita con maggiore equilibrio, saggezza e "moderazione", praticando in ogni momento quel discernimento che è volto a migliorare le condizioni esteriori dell'ambiente abitativo e lavorativo<sup>11</sup> e a prendersi cura di tutte le dimensioni della propria persona<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> GIROLAMO, *Lettera* 125,16 (*Le Lettere*, trad. it. a cura di Silvano Cola, Città Nuova, Roma 1964, p. 258: citerò da questa traduzione): «Sunt qui humore cellarum inmoderatisque ieiuniis, taedio solitudinis ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in *melancholiam* et Hippocratis magis fomentis quam nostris monitis indigent».

<sup>10</sup> Cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Première partie: *Le monachisme latin. De l'épître de sainte Paule à la consécration de Démétride (404-414)*, Du Cerf, Paris 1998, pp. 183-222 (La lettre à Rusticus...), qui: 219.

<sup>11</sup> Girolamo elogia, accanto alla santa occupazione della lectio, i lavori manuali: «Attendi sempre a qualche lavoro manuale, affinché il diavolo ti trovi sempre occupato. [...] "Ogni ozioso è in balia delle passioni" (Pr 13,4)», *Ep.* 125,11 (a Rustico).

<sup>12</sup> Simili consigli di moderazione circa le celle malsane e fredde e l'eccessiva astinenza nel cibo sono rivolti anche alla vergine Demetriade (*Ep.* 130,7: «... per nimiam abstinentiam [...] in humectis et frigidis habitavere cellulis...»): *ibid.*, pp. 320-336 (*Ep.* 130 a Demetriade): qui 322-324.

## 2. Tristezza

### 2.1 Girolamo

Sempre nell'epistolario geronimiano si registra il giudizio sprezzante di chi affibiava la "tristitia" alla condizione dei "continentes", collegando "tristes" cioè a quegli asceti<sup>13</sup> che, per la loro scelta radicale e con il loro rigoroso ed esigente stile, privo di mollezze e di piaceri raffinati, costituivano un severo esame di coscienza e un rimprovero costante al tenore di vita ricercato, talora lussuoso, godereccio e spensierato, proprio di alcuni cristiani che vivevano nel mondo:

Noi siamo qualificati *monaci*, perché non usiamo vestiti di seta. Ci chiamano i *puri malinconici* perché non ci ubriachiamo, perché non spalanchiamo la bocca per sghignazzare...<sup>14</sup>.

Analogo il sarcasmo – da parte di pseudo-vergini che nella condotta quotidiana smentiscono e disonorano la loro condizione di vita consacrata («piget dicere, quot cotidie virgines ruant, quantas de suo gremio mater perdat ecclesia... Et si quando lepidae et festivae volunt videri et se mero ingurgitaverint, ebrietati sacrilegium copulantes aiunt»: *Ep.* 22,13) – contro altre vergini che invece osservano coerentemente le prescrizioni del digiuno e dell'astinenza e che Girolamo senza alcuna esitazione difende :

Se vedono un'altra vergine che ha l'aria *triste* e il volto pallido (*tristem atque palentem*), la chiamano disgraziata, monaca, manichea e via di seguito<sup>15</sup>.

### 2.2 Rufino

Nella lista di santi eremiti che la *Historia monachorum* passa in rassegna, Rufino<sup>16</sup> concede molto spazio alle vicende di Giovanni di Licopoli, il veggente

<sup>13</sup> Di tale categoria trattano il *Codex Theod.* XVI,2,20 e RUFINUS, *Historia Ecclesiastica* II[XII],3.

<sup>14</sup> *Ep.* 38,5 a Marcella (*Le lettere*, cit., p. 301).

<sup>15</sup> *Ep.* 22,13 a Eustochio (*Le lettere*, cit., p. 187; per il testo latino: SAN GEROLAMO, *Lettere*, a cura di C. Moreschini e R. Palla, Milano 1989, p. 118).

<sup>16</sup> RUFINUS, *Historia Monachorum* (PL 21,387-460). Non rientra negli obiettivi di questo contributo la ricerca della paternità dell'opera né della lingua originale (latino, greco) in cui è stata originariamente scritta: per una lista sintetica delle ipotesi di vari studiosi, cf. G. TRETTEL, *Introduzione* a RUFINO, *Storia dei monaci*, Roma 1991, pp. 29-34. Si rinvia anche a RUFINUS, *Historia Monachorum in Aegypto*. Édition critique du texte grec, par A.-J. Festugière, Société des Bollandistes, Bruxelles 1961.

della Tebaide. Tra gli episodi della trama narrativa si ricorda la visita di un tribuno e di sua moglie «che aveva affrontato non pochi pericoli con l'unico scopo di poter vedere l'uomo di Dio» e così ottenere il miracolo della guarigione. Al diniego, perché Giovanni asseriva che non si era mai permesso di incontrare delle donne, «il tribuno insistette nella sua domanda; aggiunse che ella sarebbe certamente morta a causa della *molta tristezza* («[...] nisi videret eum, esset sine dubio ex multa tristitia, peritura»), se non le fosse stato concesso di vedere il profeta». Qui la tristezza è originata dalla gravità della malattia e dalla disperazione per l'esito sicuro di una morte ravvicinata. E se molto grande è la tristezza per le sofferenze esteriori e per quelle dell'animo, altrettanto lo è la fede del tribuno che non desiste dal domandare la grazia «asserendo che lui sarebbe stato colpevole della morte della sua sposa; che lei avrebbe avuto morte là da dove invece aveva sperato salute». Giovanni, che era rimasto ammirato della preghiera insistente del tribuno, apparso in visione notturna alla moglie, le disse:

O donna, la tua fede è grande. [...] ricordati di non desiderare di vedere il volto degli uomini di Dio, ma piuttosto sforzati di contemplare in spirito le imprese e le gesta loro. «È lo Spirito che dà vita; la carne a nulla giova» (Gv 6,64). Io [...] ho pregato per voi presso il Signore, vista la vostra fede; Dio ti ha concesso di guarire da tutte le infermità che ti attanagliano. Da questo momento sarai guarita tu, e guarito tuo marito; tutta la vostra casa otterrà benedizione dal Signore<sup>17</sup>.

La narrazione mette in evidenza il dilemma tra salute e morte, tra speranza (di guarigione) ed enorme tristezza fisica e psicologica (causata dalle sofferenze della malattia, unitamente alla paura della inevitabile fine). Il superamento della tristezza mortale avviene con il concorso di due azioni che si saldano nel rendere bella e buona la vita presente: il ricorso alla risorsa interiore, religiosa, spirituale, costituita da una fede grande (di entrambi i coniugi) in Dio e nell'uomo di Dio – che si traduce in preghiera insistente – e la susseguente guarigione miracolosa da tutte le malattie (compresa quella psicologica) con l'aggiunta della benedizione per tutta la famiglia, ottenuta da Dio per l'intercessione del beato Giovanni eremita, autorevole padre spirituale. La presenza attiva di quest'ultimo evidenzia il suo ruolo indispensabile di mediatore, che smaschera cause e danni della tristezza e contemporaneamente appoggia la preghiera dei richiedenti per ottenere ciò che li risolve nel corpo e nell'anima. Ed è così che la tristezza si volge in letizia, in un viaggio di ritorno «in pace»<sup>18</sup> – come osser-

<sup>17</sup> RUFINO, *Storia dei monaci*, cap. 1, tr. it. a cura di G. Trettel, pp. 45-46 (PL 21,392B-393A).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 46 (PL 21,393B: «et accepta ab eo benedictione, [tribunus] perrexit in pace»).



va il narratore – che non sembra compiersi come il viaggio di andata, affrontato invece tra non pochi pericoli<sup>19</sup>.

\*

Tra le ammonizioni che impartiva a coloro che avevano fatto un faticoso viaggio – «da Gerusalemme per venire sino a lui, al fine di riportarne utilità alle nostre anime»<sup>20</sup> –, l'eremita Giovanni, «abbozzando un sorriso per l'abbondanza della letizia che gli raggiava dal volto»<sup>21</sup>, invitava a fuggire la vanagloria e la presunzione, la bramosia e ogni desiderio smodato, come pure gli atti osceni e disordinati della volontà; a rinunciare ai propri vizi che hanno le loro radici nel cuore e per padrone il diavolo!

Se i vizi allignano nel nostro cuore, quando verrà il loro padrone, il diavolo – com'è naturale – essi gli faranno spazio come a proprio autore; di nascosto poi lo introducono come se quella fosse casa sua. Di conseguenza, si capisce perché cuori siffatti non possano mai essere in pace, non possano essere tranquilli; sono sempre agitati («semper conturbantur»), mai liberi; ora presi da eccessiva gioia, ora abbattuti da tristezza immotivata («et nunc vana laetitia, nunc inutili tristitia deprimuntur»). La ragione è che, dentro, hanno un tiranno al quale hanno aperto la porta di casa per mezzo delle loro passioni e dei loro vizi<sup>22</sup>.

Qui la tristezza è tutta di ordine morale e spirituale, suscitata da scarsa vigilanza dei monaci sui propri difetti. Difetti che trovano alleato il diavolo; che piantano le loro radici nell'interiorità dell'anima se non si presta costante attenzione ai «vani e inutili pensieri» della mente e se non si rinuncia “nei fatti” (e non solo a parole) al mondo, alle opere del diavolo e a qualsiasi piacere inutile e inconsistente. Difetti che invece non attecchiscono nell'anima che «veramente ha rinunciato al mondo, [...] che ha sradicato e gettato lontano da sé qualsiasi vizio, non ha lasciato alcuno spazio perché possa entrarvi il diavolo. È l'anima che sa tenere a freno l'ira, l'anima che reprime i moti collerici, che fugge dalla menzogna; che aborrisce l'invidia, che non solo non consente che il prossimo sia defraudato, ma neppure tollera che se ne parli male o si avanzino sospetti sul suo conto»<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 45 (PL 21,392B: «multa namque eam dicebat [tribunus] pertulisse pericula ob hoc tantum, ut faciem eius videret»).

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 49 (PL 21,395A: «cumque respondissemus quod de Jerosolymis ad eum utilitatis et profectus animae nostrae causa venerimus...»).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 49 (PL 21,395B).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 52 (PL 21,396C).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 52 (PL 21,396CD).

Se il cuore è agitato da «vana laetitia» o abbattuto da «inutili tristitia»<sup>24</sup>, lo è per colpevole trascuratezza del proprio impegno monastico, che va riproposto interiormente nelle motivazioni; nei fatti poi, la lotta ai vizi e alle loro radici va congiunta con l'amore al prossimo che si fa condivisione godendo con il fratello se questi è nella gioia, e rattristandosi con lui se è nella tristezza («fratris gaudia sua ducit, et tristitiam eius, suam tristitiam deputat»)<sup>25</sup>. In questa ottica, la condivisione della tristezza del fratello diventa occasione positiva che apre l'anima allo Spirito portatore di gioie vere, di letizia, di carità, di pazienza, di generosità d'animo, di bontà e di tutti quelli che sono i frutti dello Spirito<sup>26</sup>. Insomma il monaco, che attende assiduamente all'attività dello spirito, «dentro di sé prepara una cella interiore dove prende dimora lo Spirito Santo; lascia perdere in qualche modo tutte le cose terrene: attende unicamente alle cose celesti ed eterne. Egli sta sempre di fronte a Dio; lascia alle spalle tutte le preoccupazioni del tempo presente; lo infiamma unicamente il desiderio divino; attendendo alle lodi di Dio, non si sazia mai giorno e notte di salmeggiare e di alzare i suoi inni al Signore»: per superare la tristezza (colpevole) che agita il cuore e abbatte l'animo dell'uomo spirituale, occorre mettere in pratica le esortazioni pronunciate dall'eremita Giovanni [vigilare assiduamente; sradicare i vizi; esercitare una carità di condivisione] con le quali, per tre giorni, «rinfrancò le nostre anime, anzi, le rinnovò nel loro fervore»<sup>27</sup>.

\*

Il tema della tristezza ritorna al cap. 7 della *Storia dei monaci*, che narra dell'eremita Apollonio<sup>28</sup>. Se c'è una qualche tristezza che si riflette sul volto di un monaco, essa viene letta e indagata da Apollonio, maestro spirituale, nella causa che l'ha provocata generando sofferenze nascoste. Chi ripone tutta la sua speranza in Dio e nel regno dei cieli – sostiene Apollonio – non può assolutamente lasciarsi prendere dalla tristezza («non oportere prorsus inesse tristitiam his quibus salus in Deo est et spes in regno caelorum»). Una tale situazione di tristezza è assurda, e può capitare solo casualmente ed eccezionalmente:

È impossibile esprimere a parole quanta gioia e letizia li inondasse («supra modum

---

<sup>24</sup> Si notino gli ossimori delle due espressioni che collegano due condizioni d'animo opposte: vanità/vuoto e letizia, come pure tristezza e in-utilità.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 52 (PL 21,396D).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 52 (PL 21,396C).

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 66-67 (PL 21,404D).

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 96-97 (PL 21,418BC).

autem laetitia et gaudium inerat eis»). Era tanto singolare il gaudium che mostravano, che, in terra, nulla di simile s'è mai potuto vedere! Nessun segno di tristezza in alcuno, mai («nullus in eis tristis omnino inveniebatur»)! Se si dava il caso che qualcuno fosse un po' triste (si stentava però a leggerlo sul volto) [«sed et si aliquis visus fuisset aliquantum maestior»], allora il beato Apollonio...<sup>29</sup>.

La soluzione per i monaci che eventualmente fossero raggiunti da un moto di tristezza sta nelle motivazioni contenute nelle persuasive parole di Apollonio:

Siano pur tristi i pagani («tristentur Gentiles»); piangano («lugeant») pure i Giudei; piangano («plangent») senza fine anche i peccatori, fin che sono nel peccato; ma i giusti siano sempre lieti («iusti vero laetentur»)! Questa è la ragione: coloro che amano la terra, pongono la loro letizia su cose fragili e caduche. Ma noi, noi che riponiamo ogni nostra speranza in una gloria imperitura, noi che attendiamo una gloria eterna («qui tantae gloriae spem, et aeternitatis expectationem»), perché non dovremmo esultare sempre di gioia indicibile? Non è forse anche vero che l'Apostolo ci esorta con il dire: «Gioite sempre; pregate senza mai stancarvi; in ogni circostanza rendete grazie a Dio» (cf. 1Ts 5,16-18)<sup>30</sup>.

La gioia è fondata sia su un presente vissuto da uomini giusti, nella santità, che rende sereno ed esultante il cuore, sia sulla speranza di un futuro glorioso che offre ali alla quotidianità del vivere (pur tra le rinuncie) e che nessuno può togliere. La tristezza invece è figlia del peccato presente (che legittima e richiede perciò il pianto di mestizia e di conversione<sup>31</sup>) oppure nasce da speranze mal riposte in cose caduche, che spariscono.

La prospettiva qui è di carattere positivo; lo sguardo è ottimista; le motivazioni sono teologiche e scritturistiche, a garanzia dell'ottima scelta spirituale fatta dai monaci. La tristezza è problema da accantonare subito, appena si presenta: troppo alti e preziosi i beni eterni e spirituali in palio!

### 3. Akēdía / Accidia<sup>32</sup>

Nell'ambito della tematica riguardante la tristezza, il termine più rappresen-

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 96-97 (PL 21,418B).

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 97 (PL 21,418C).

<sup>31</sup> Sul tema della compunzione e delle lacrime spirituali, si veda I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (Orientalia Christiana Analecta, 132), Roma 1944; P. ADNÈS, *Larmes*, in *DSp IX*, coll. 287-303.

<sup>32</sup> Cf. anche P. ADNÈS, *Gout spirituel*, in *DSp VI* [1967], coll. 626-644; H. MARTIN, *Dégoût spirituel*, in *DSp III* [1957], coll. 99-104.

tato negli scritti degli autori cristiani dell'epoca antica è «akēdía» (accidia)<sup>33</sup>, che assume significati psicologici, ascetici, teologici, morali che coinvolgono anche la corporeità (il volto, la sonnolenza, ecc.).

I *Padri* della Chiesa e gli scrittori ecclesiastici fanno sempre e primariamente riferimento alla Bibbia per le loro riflessioni e argomentazioni, inserendovi citazioni isolate o esplicandole nei commentari esegetici di singoli libri. Essi riprendono dalle Scritture ebraiche, che leggono e citano in greco, il termine «akēdía», introducendolo sporadicamente nelle opere del secondo e terzo secolo; ma esso acquisterà maggior sviluppo nella letteratura ascetica dei secoli successivi.

Il termine, il cui uso corrente è attestato in ambito specialistico, non è privo di enigmaticità. Deve essere reso comprensibile attraverso i significati e le sfumature che ad esso attribuiscono gli scrittori cristiani dei primi secoli che stiamo esaminando. I loro interventi incrociano l'animo sotto l'aspetto spirituale ("pensiero malvagio" o vizio che porta al peccato) e psicologico (patologia che provoca sofferenza, depressione, tristezza). Una definizione concettuale è possibile percorrendo l'uso del termine negli scritti del cristianesimo primitivo.

Il *vocabolario* dell'accidia è presente soprattutto (ma non esclusivamente) negli episodi o negli scritti che riguardano la radicale vocazione evangelica di alcuni cristiani e la loro scelta spirituale di vita anacoretica situata nella solitudine dei deserti<sup>34</sup>. E perciò ne trattano esplicitamente e particolareggiatamente gli autori spirituali dal quarto secolo in poi, quando nasce e si sviluppa una letteratura di consigli e indicazioni a supporto della vita quotidiana degli eremiti

---

<sup>33</sup> Cf. G. BARDY, voce *Acedia*, in *DSp* I [1937], coll. 166-169; A. LOUF, *L'acédie chez Évangéle le Pontique*, in *Concilium* 99 (1974) 113-117; G. BUNGE, *Akedia. Il male oscuro*, Qiqajon, Magnano 1999 (ed. ted. Würzburg 1995<sup>4</sup>); L. LUCIANI-ZIDANE, *L'acédie, le vice de forme du Christianisme. De saint Paul à Lacan*, Du Cerf, Paris 2009. Questi ultimi due volumi, ricchi di analisi e di sintesi, sono di grande utilità per gli studiosi della materia.

<sup>34</sup> Tre sono i grandi complessi monastici anacoretici presenti nella prima metà del quarto secolo nelle montagne del Basso Egitto (ma il fenomeno si è esteso anche in altre regioni orientali: Palestina, Siria, Mesopotamia, ecc.): Nitria (RUFINO, *Hist. Monach.*, 21), Kellia/Celle (*ibid.*, 22), Sceti (*ibid.*, 29). Alla fine del secolo erano ben cinquemila gli eremiti nella Nitria (PALLADIO, *Hist. Laus.*, 7) e seicento nel centro di Kellia. Cf. H.G.E. WHITE, *History of the Monasteries of Nitria and Scetis*, 3 voll., New York 1932; Y. MOTTIER – N. BOSSON (éd.), *Les Kellia. Ermitages Coptes en Basse-Égypte, Catalogue d'exposition, Musées d'art et d'histoire*, Genève 1989; A. GUILLAUMONT, *Storia dei monaci a Kellia*: testo tradotto in italiano e stampato in EVAGRIO, *Per conoscere lui*, Qiqajon, Magnano (Biella) 1996, pp. 109-129 [or. fr. 1977]; W. HARMLESS, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York 2004, pp. 279-281; *The Coptic Encyclopedia*, vol. 6, 1794-1796; vol. 7, 2102-2106. Per il centro monastico di Sceti, situato al centro di un deserto («panērēmos = in eremo vastissima»: RUFINUS, *Hist. monach.* 29, *PL* 21,453C) raggiungibile tra mille pericoli e difficoltà, cf. J.-Cl. GUY, *Les Apophthègmes des Pères, Collection systématique, chapitres I-IX*, Cerf, Paris 1993, pp. 35-46 (il centro di Sceti) e 46-79 (la prosopografia dei monaci).

(che vivevano da soli o si radunavano in gruppi) e anche dei monaci cenobiti: descrivono l'accidia nelle sue molte sembianze, la circostanziano, ne raccontano la pericolosità offrendone anche le cure spirituali e terapeutiche<sup>35</sup>.

Breve o lunga che sia l'esistenza del monaco, che si è volontariamente allontanato dal "mondo" in virtù di un appello evangelico per ritirarsi nel "deserto", l'accidia gli si fa costantemente presente e pressante, di giorno e di notte: come prova, tentazione, peccato, abitudine, vizio. A originarla e determinarla influiscono anche le condizioni climatiche e orografiche dell'ambiente abitativo dell'eremita, come pure le modalità ascetiche talora sregolate ed eccessive (per quanto attiene ai digiuni che macerano il corpo, alle preghiere incessanti, alle vesti indossate, alle veglie e notti insonni, al dormire sulla nuda terra) del singolo individuo.

Facendo un passo indietro, l'«akēdía» è termine che affonda la sua origine nella lingua greca e che ritroviamo attestata nella letteratura scritturistica veterotestamentaria tramite la traduzione greca della Settanta.

L'accidia è vocabolo che, nella sua *matrice greca* (da alpha privativo + kēdos = dolore), è sinonimo di "in-dolenza" e di inerzia della volontà nell'operare. Essa fotografa la situazione di negligenza e di noncuranza in cui cade l'anima, di indifferenza e di oziosità di fronte alle decisioni da prendere. Situazione che è radicata nell'assenza di dolore e di sollecitudine, e ciò genera spensieratezza. Incosciente o presuntuoso, l'uomo si percepisce "soddisfatto" e resta come assopito, svogliato, incurante di sé e degli altri. Tra gli effetti: la tiepidezza soporifera per la strada vocazionale intrapresa; il disinteresse e il menefreghismo per un modo di vivere alto, qualificato, perfetto e sostenuto dalle ali dell'entusiasmo; l'apatia e la monotonia che producono tristezza, malinconia, noia, disgusto, nausea, pigrizia, scoraggiamento.

Se entriamo nella cultura biblica giudaica della *Settanta* – versione greca dell'Antico Testamento ebraico, compiuta, secondo la tradizione, ad Alessandria d'Egitto, tra gli anni 250 e il 150 a.C. – incontriamo l'«akēdía» (sostantivo, ma anche verbo), specialmente nei Salmi, col significato di scoraggiamento, languore, spossatezza, prostrazione, propria di chi è malato o perseguitato dai malvagi. C'è un unico concetto che ritorna e viene ribadito, nel contesto "teologico" della legge mosaica: l'uomo amico di Jahvè e che gli è fedele nell'alleanza, si sente abbandonato da Dio, perseguitato dai nemici, e di conseguenza ha il cuore abbattuto, stanco («akēdiásai»: Sal 60[61],3) e in stato di afflizione («akēdiásē»: Sal 101[102],1), l'anima ha l'«esaurimento», è rattristata

<sup>35</sup> Cf. J.-Cl. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles...*, pp. 195-239; F. RIVAS REBAQUE, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, qui: pp. 109-115; 181-190.

(«akēdías»: Sal 118[119],28) e lo spirito angosciato («ēkēdíasen»: Sal 142[143],4)<sup>36</sup>. In Sir 22,13 l'uomo viene invitato a non frequentare l'insensato per non restare disgustato («mē akēdiāsēs») dalla sua stupidità; mentre in Sir 29,5 il beneficato ricorre ai piagnistei, accampa scuse, è negligente, si tira indietro e ritarda sempre nel restituire il denaro al creditore. In Is 61,3 il Messia verrà a sollevare uno spirito di mestizia («pneúmatos akēdías»). In Bar 3,1 è lo spirito angustiato («pneúma akēdiôn») che grida verso il Signore. L'uomo, dunque, assuefatto e negligente, si sente colpito nell'intimo, risulta apatico, sfibrato, amareggiato, deluso, sfinito.

«L'accidia è uno stato cronico di profonda noia e scoraggiamento, una atonia generale dell'anima e del corpo che impedisce di portare a buon fine qualsiasi attività manuale, intellettuale e spirituale. I sintomi di essa sono l'instabilità, il disgusto per lo stile di vita che si conduce, il senso di emarginazione e di abbandono da parte di tutti, e la nostalgia della vita del passato. Quando Evagrio analizzò questo stato d'animo e ne teorizzò il concetto alla fine del IV secolo, l'accidia appariva soprattutto come un vizio ricorrente nella vita monastica. Secolarizzandosi, la nozione perse molto della sua sostanza. Talvolta veniva assimilata alla tristezza, altre volte diveniva simbolo di ozio o di tiepidezza spirituale. È sotto queste forme impoverite che il concetto di accidia sopravvisse in Occidente dopo che Gregorio Magno la cancellò dalla lista dei peccati capitali...»<sup>37</sup>.

### 3.1 Erma

L'«akēdía» cristiana fa la sua comparsa con Erma, scrittore attivo nella comunità cristiana di Roma durante la prima metà del secondo secolo. Nella terza Visione del *Pastore* si legge:

Come i vecchi, non avendo speranza di ringiovanire, su altro non si concentrano che sulla loro morte, così pure voi, affievoliti dagli affari del mondo, vi siete abbandonati all'*accidia* e non rimettete in Dio i vostri affanni. La vostra mente, però, fu menomata e siete invecchiati nelle vostre amarezze<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Sal 60,3: ἀπὸ τῶν περὰ τῶν τῆς γῆς πρὸς σὲ ἐκέκραξα ἐν τῷ ἀκηδιάσαι τὴν καρδίαν μου ἐν πέτρῳ ὑψωσᾶς με. Sal 101,1: προσευχῆ τῷ πτωχῷ ὅταν ἀκηδιάσῃ καὶ ἐναντίον κυρίου ἐκχέῃ τὴν δέησιν αὐτοῦ. Sal 118,28: ἔσταξεν ἡ ψυχὴ μου ἀπὸ ἀκηδίας βεβαίωσόν με ἐν τοῖς λόγοις σου. Sal 142,4: καὶ ἠκηδίασεν ἐπ' ἐμὲ τὸ πνεῦμα, μου ἐν ἐμοὶ ἐταράχθη ἡ καρδία μου.

<sup>37</sup> P. GÉHIN, *Accidia*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, a cura di A. Vauchez e Cl. Leonardi, vol. I, p. 14. Cf. anche B. HONINGS, *Accidia*, in *Dizionario enciclopedico di Spiritualità*, a cura di E. Ancilli, vol. I, Roma 1975, pp. 14-16.

<sup>38</sup> ERMA, *Il Pastore*, *Vis.* III, 11,3: ὥσπερ γὰρ οἱ πρεσβύτεροι μηκέτι ἔχοντες ἐλπίδα τοῦ ἀνανεῶσαι οὐδὲν ἄλλο προσδοκῶσιν εἰ μὴ τὴν κοίμησιν αὐτῶν οὕτως καὶ ὑμεῖς μαλακισθέντες ἀπὸ τῶν βιωτικῶν

I cristiani, che si buttano a capofitto negli affari e preoccupazioni secolari, cadono nell'accidia. Il mondo, considerato qui nei suoi connotati negativi, quando prende il posto di Dio, rende il cuore rammollito, distratto dal servizio divino, negligente nella “sequela Christi”. È a partire dalla conversione e dalle scelte battesimali che il volgersi verso il mondo diventa azione (e situazione) gravida di colpevolezza. In tale orizzonte di fede l'«akēdía» è conseguenza (e causa) di scelte volontarie non conformi al vangelo ed è fonte di tristezza e di amarezze, di disgusto e di malinconia. Si segue una condotta mondana di vita e si trascura Dio svincolandosi dal patto di alleanza e di fedeltà a lui. Si affloscia il fervore religioso e morale, si appiattisce la passione per le realtà spirituali, si diventa incuranti di ciò che, a livello cristiano, si è solennemente promesso e assunto. La persona, invece di rimettere in Dio gli affanni, se li carica tutti su di sé: e così “invecchia” nelle amarezze.

### 3.2 Origene

Costituisce una pietra miliare della ricerca e della riflessione teologica, sia per l'Oriente che per l'Occidente, l'opera dell'alessandrino Origene, figura poliedrica e controversa per l'acutezza intellettuale delle sue intuizioni e ipotesi dottrinali, diffuse in una grande quantità di scritti esegetici, ascetici, spirituali, mistici, teologici e apologetici.

Nell'opera origeniana, che costituirà fonte d'ispirazione e di slancio spirituale per tutto il futuro movimento monastico, segnaliamo un testo esegetico dove ricorre il termine «akēdía» utilizzato in senso spirituale.

Illuminante è un frammento greco, che gli studiosi ritengono autentico<sup>39</sup>, di spiegazione di un brano evangelico, appartenente alla omiletica lucana o più probabilmente al commentario origeniano sul vangelo di Luca. Il riferimento è a Gesù di Nazaret, che viene sottoposto alle tentazioni nel deserto dopo il battesimo al Giordano e prima di iniziare la sua vita pubblica:

Marco e Luca dicono che «fu tentato per quaranta giorni»: cioè durante questo periodo il diavolo, dapprima da lontano, fece sperimentare al Cristo diverse tentazioni:

---

πραγμάτων παρεδώκατε ἑαυτοὺς εἰς τὰς ἀκηδίας καὶ οὐκ ἐπερίψατε ἑαυτῶν τὰς μερίμνας ἐπὶ τὸν κύριον ἀλλὰ ἐθραύσθη ὑμῶν ἡ διάνοια καὶ ἐπαλαιώθητε ταῖς λύπαις ὑμῶν.

<sup>39</sup> Cf. F. FOURNIER, *Introduction* a ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc* (Sch 87), pp. 65-92, qui: 89-91; l'editore adotta il testo critico fissato da M. RAUER, *Die Homilien zu Lukas...* [GCS 49 (1959<sup>2</sup>), pp. 225ss., specie p. 265], ma taglia notevolmente il numero dei frammenti “autentici” (pp. 461-463); cf. anche C. CORSATO, *La Expositio evangelii secundum Lucam di sant' Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 224-226.

sonnolenza, accidia (di' akēdías), pusillanimità e altre prove del genere. Dopo, quando si accorse che Gesù aveva fame, gli si fece vicino e lo attaccò apertamente. Osserva come si comporta il diavolo...<sup>40</sup>.

L'Alessandrino parla di prove "molteplici" che l'astuzia del diavolo ha inventato e fatto subire a Cristo. Ne elenca tre, ma il nome di esse tuttavia non proviene dai testi dei vangeli canonici<sup>41</sup>: tra queste l'«akēdía», che i traduttori di *Sources Chrétiennes* volgono in «découragement», spiegando in nota il termine con il significato che assumerà nel quarto secolo (noia, insoddisfazione continua, irrequietezza, scoraggiamento)<sup>42</sup> e che entrerà nel novero dei "peccati capitali". Con l'«akēdía» comunque Gesù verrebbe tentato di negligenza spirituale, accanto (e tra) le tentazioni di torpore/sonno e di vigliaccheria<sup>43</sup>: l'umanità di Gesù avrebbe sperimentato, senza comunque cedere o cadere, il sentimento di voltare le spalle a Dio, il desiderio di allontanarsi – sfiduciato e pauroso – da Lui. Applicando a Gesù la prova dell'«akēdía», non solo l'Alessandrino ribadisce la sua convinzione sulla "autentica e piena" natura umana del Nazareno in tutto simile alla nostra, ma anche dà all'«akēdía» una dimensione nuova, "cristica": essa è vizio che si deve combattere, sradicare e vincere; e, contando su Cristo (non è infatti solo «semplice uomo») che l'ha sperimentata come tentazione uscendone vittorioso, tale vittoria può arridere a ogni cristiano<sup>44</sup>.

### 3.3 Esperienze monastiche

Dal versante somatico-psicologico o a livello spirituale l'«akēdía» si presenta come morbo patologico che produce sofferenza e depressione oppure come

---

<sup>40</sup> Fr. 56 [Rauer 96], *SCh* 87, p. 502 (tr. it. di S. Aliquò, Roma 1969, p. 267).

<sup>41</sup> Per la loro probabile provenienza (giudaica, stoica), cf. L. LUCIANI-ZIDANE, *L'acédie*, p. 35; anche A. et CL. GUILLAUMONT, *Introduction*, in *SCh* 170, pp. 70-71.

<sup>42</sup> *SCh* 87, pp. 502-503. L'editore tedesco H.-J. SIEBEN, *Homilien zum Lukasevangelium* (Fontes Christiani, 4/2), Freiburg i.B. 1992, p. 436, traduce con "Entmutigung", rinviando per le segnalazioni del termine «akedia» al suo: *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-1978)* (BPatrSuppl., 1), Berlin-New York 1980. Il traduttore di lingua inglese lascia inalterato il vocabolo, semplicemente traslitterato in "acedia", ma spiegato in nota con "discouragement", "restlessness", "ennui": J.-T. LIENHARD, *Origen, Homilies on Luke, Fragments on Luke*, Washington 1996, p. 166.

<sup>43</sup> Nella fonte apocriфа tardo-giudaica (non tutti gli studiosi ne condividono l'origine) del *Testamento di Ruben* (tr. it. in P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Utet, Torino 1981, pp. 767-778, qui: 770-771) l'acedia è tentazione del mezzogiorno, delle ore calde, che porta al sonno e alla pusillanimità: cf. A. et CL. GUILLAUMONT, *Introduction*, in *SCh* 170, pp. 78-79.

<sup>44</sup> Si rinvia al commento omiletico della pericope evangelica delle tentazioni: ORIGENE, *Hom. in Lc. XXIX,5-7* [il testo originale è perduto; esiste la versione latina geronimiana], *SCh* 87, pp. 360-369.



tentazione che può volgersi al peccato-vizio: su questi due piani si articola l'«akēdía» che fruttifica in tristezza e amarezza, in malinconia e disgusto spirituale, in introversione e noia.

Di essa parlano i maestri spirituali che mettono in guardia primariamente gli anacoreti (ma anche i monaci cenobiti) dal pericolo che essa costituisce per la loro vita evangelica e per la scelta radicale-definitiva della propria vocazione monastica; affermano che essa provoca stanchezza nella assiduità della lotta ai demoni che gli eremiti avevano scelto di scovare nel loro habitat desertico; ed è di grave rischio per l'impegno incessante di amore incondizionato a Cristo e al prossimo<sup>45</sup>.

A fronte degli insegnamenti spirituali sull'«akēdía», ci è trasmesso nella serie alfabetica greca degli *Apophthegmata Patrum* (PG 65,71-440) un testo che riporta l'esperienza di «akēdía» vissuta da Antonio abate (251-356), considerato il fondatore del monachesimo eremita.

Il santo abate Antonio, sedendo nell'eremo, fu colto da accidia («en akēdía ghégone») e da un annebbiamento di pensieri («pollē skotōsei loghismôn»). A Dio diceva: «Signore, voglio essere salvato, ma i pensieri che ho non me lo permettono. Che fare in questo stato d'angoscia («tí poiēsō en tē thlípsei mou?»)? Come salvarmi?». Affacciatosi un po' fuori, Antonio vide uno che gli assomigliava che stava seduto e lavorava. Quando smetteva di lavorare, pregava. Poi tornava a sedere e a intrecciare la corda e, dopo essersi interrotto di nuovo, tornava a pregare: era un angelo del Signore, mandato a correzione e a tutela di Antonio. All'angelo sentì dire: «Fa' così e sarai salvato». Egli, avendo inteso, ne trasse molta gioia («pollēn cháran») e un senso di incoraggiamento («thársos») e, comportandosi allo stesso modo, fu salvato<sup>46</sup>.

La tristezza è profonda, interiore, pervade la totalità dell'anima: è l'«akēdía» che annebbia e ottenebra i pensieri, infiacchisce il fisico, scoraggia lo spirito fino a determinare nell'eremita Antonio quell'afflizione che è propria dello «stato di angoscia»: egli è rattristato, sfiduciato, addolorato e impaurito di non poter riuscire a superare la prova e a salvarsi. La conclusione dell'apoftegma chiarisce la gravità della tentazione alla quale l'eremita viene sottoposto e definisce la natura dell'«akēdía»: questa è oscuramento (del pensare), scoramento

<sup>45</sup> Cf. RUFINUS, *Historia monachorum* 29, in PL 21,453C (a proposito degli eremiti del deserto di Sceti, che sono "uomini di una fedeltà a tutta prova e di una grande cordialità": qui la carità si esprime tra monaci e verso qualsiasi ospite, in qualsiasi circostanza una vada a cercare rifugio da loro): «Caritatis tamen inter se et erga omnes si qui forte accesserunt summum studium gerunt».

<sup>46</sup> Traduzione dei *Detti dei Padri del deserto* (collezione alfabetica), a cura di L. COCO, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 31. Per il testo greco cf. *Les Apophthègmes*, cit., p. 336.

(del volere), angoscia (del vivere), da cui si esce vittoriosi alternando, metodicamente e senza stancarsi, lavoro e preghiera. Rincuorato dal cielo venuto in suo soccorso e in sua difesa, persuaso della validità dei mezzi semplici ma efficaci suggeriti dalla visione dell'angelo del Signore, l'eremita – trionfatore sull'«akēdía» – si scopre riempito di “molta gioia” (che subentra all'oscura tristezza mentale) e ritrova il “coraggio” perduto durante la prova, in cui aveva sperimentato l'affanno soffocante e doloroso derivante dalla paura di non poter vincere e salvarsi. Egli ne esce tranquillizzato, rasserenato, quieto, in pace, illuminato e convinto nei pensieri, forte e sollevato nello spirito, lieto ed esultante per la salvezza.

Possiamo ritenere descrizione particolareggiata dello stato d'animo di accidia, quella che ci narra Rufino nella *Historia monachorum*, cap. 1.

Un monaco (che abitava nell'eremo, che aveva trascorso molti anni vivendo solo di stenti e di mortificazioni...; non c'era virtù di cui non si fosse adornato; la purezza di costumi l'aveva tanto innalzato su, da quando il vecchio venerando supplicava Dio in continue orazioni e cantici, che Dio gli preparava una ricompensa straordinaria: trovava quotidianamente il cibo preparato nella mensa, aveva ricevuto il dono di fare profezie) fece tanti progressi su questa via; ma – ahimè – cominciò a menarvanlo quasi fosse merito suo; ritenne che il suo merito esigesse tali riconoscimenti divini per una vita tanto austera. Inavvertitamente lo prese una fiacchezza d'animo («parva quaedam desidia animi»), ma talmente inconsistente che nemmeno se ne accorse. Essa però andò presto crescendo; ciò lo rese più negligente («crevit maior negligentia») nella lode divina e lento nell'orazione. Esempio ne sia il fatto che i salmi, che era solito cantare con tanto trasporto e attenzione, ora li cantava con fretta, come se si fosse stancato presto di quel celeste ministero, quasi gli desse poco alimento per il suo spirito; la preghiera lo stancava. La sua anima, riprovata da Dio per essersi guastata, da tanta altezza era caduta altrettanto in basso; i suoi pensieri lo trascinarono da un luogo all'altro per vie lubriche. Ormai nel suo animo c'era una brama turpe, segreta, prima impensabile; inizialmente però era quella di un tempo. Succedeva quel che capita a una nave sull'acqua, che è trascinata dalla forza d'inerzia, anche quando più non si muovono i remi: allo stesso modo per l'antica consuetudine, il monaco era condotto a ripetere i gesti consueti, ragion per cui gli sembrava di continuare nella sua vita di sempre. Dunque, costui – un giorno – ritornò nella sua cella, dopo avere speso il tempo solito nella preghiera; ritornò a prendere cibo, secondo il suo solito. Sulla mensa c'era il pane, come sempre. Non badò però per nulla di correggersi dei pensieri che gli passavano per il capo in quel momento; non pensò minimamente a emendarsi; non avvertì nemmeno che il suo animo era profondamente cambiato; non avvertì il danno che gliene veniva; non curando i particolari, non s'accorse che era lì lì sul punto di cadere. Ormai la passione di natura libidinosa lo aveva tutto preso; la bramosia stava per riportarlo al secolo, irrimediabilmente. Tuttavia quel giorno si contenne; al solito adempì ai consueti riti dell'orazione.

Ritornato sui suoi passi verso la sua capanna per mangiare, trovò sì il solito pane, ma poco invitante, perché era piuttosto scuro. Restò amaramente sorpreso del fatto; capì bene che il fenomeno lo riguardava da vicino. Pure prese il cibo presente e soddisfece ai bisogni della fame. E siamo al terzo giorno: le passioni si fanno molto più intense; tutta la sua attenzione era diretta alla figura di una donna che sembrava fosse lì, a intrattenersi con lui; sembrava che giacesse insieme, e che con lui si avvolgesse in un turpe abbraccio. Tuttavia, anche l'indomani tornò a salmeggiare e a pregare; ma gli occhi giravano qua e là; la sua mente era in tutt'altro pensiero. Sul far della sera torna all'eremo, a cercare il suo cibo. Trova sì il pane, ma quale pane! Nerissimo, durissimo; pareva inoltre che vi avessero messo i denti sia topi che cani. Visto quell'orrore di pane, sospirò amaramente, pianse persino; ma erano lacrime che non venivano dal cuore, né erano così abbondanti che potessero spegnere il fuoco di quel perverso assalto di tentazione. Pure, come gli riuscì – certo non quanto avrebbe voluto e potuto – prese cibo schizzinosamente. Ciò che è peggio è che gli si butta addosso improvvisamente una schiera di cattivi pensieri, sì da parere un'accozzaglia di un esercito barbarico; quali frecce, tentazioni d'ogni dove lo aggrediscono, a farla breve, lo riportano sconfitto e prigioniero a quel secolo che egli aveva un tempo abbandonato. È notte, ma egli ugualmente si alza e attraversa il luogo eremitico, puntando verso la città. Passa il tempo. Ormai il sole era già alto, ma lui, ancora, non era neanche a metà strada. Il sole rischiava di bruciarlo; si accorse che stava attraversando una zona eremitica; porta la sua vista qua e là, e a ricercare come mai gli fosse successo d'essere giunto in un monastero. Mentre osserva, scorge la cella di alcuni fratelli. Vi si dirige con l'intento di trovare un po' di riposo, non appena quei santi fratelli lo vedono, gli si buttano ai piedi; lo venerano quasi dovessero accogliere un angelo di Dio. gli lavano i piedi, lo invitano a pregare insieme, gli apprestano la mensa e – secondo il comando del Signore – esercitano nei suoi confronti tutti quei gesti che discendono dalla carità. Quando si fu ristorato e dopo che ebbe riposato un poco, dato che quelli pensavano si trattasse di un uomo tutto di Dio, di un uomo pieno di scienza e di santità, vogliono sentire da lui parole di edificazione e ammonimenti utili alla salvezza. Gli si domanda anche come uno sia in grado di sottrarsi ai lacci del demonio, e come sia possibile sottrarsi ai suoi funesti pensieri<sup>47</sup>.

L'«akēdía» si intrufola lentamente, talora inavvertitamente, nell'animo dell'anacoreta, che incomincia a sognare, immaginare, desiderare le cose piacevoli (non necessariamente peccaminose) del mondo che ha lasciato. La sua mente a poco a poco si distrae dall'impegno ascetico quotidiano, si riempie di loghismoi/pensieri che annebbiano gli ideali abbracciati nel momento della scelta monastica e infiacchiscono anche la volontà nel perseguire gli scopi di santità e di salvezza. L'animo così diventa irrequieto, turbato, squassato, nauseato. L'esi-

---

<sup>47</sup> *Storia dei monaci*, pp. 61-65 (PL 21,401C-403).

to non può essere che il ritorno alla vita precedente, sognata e desiderata come luogo e fonte di piacere e di gioia. “Da solo”, il monaco tenta di risolvere il problema della sua «akēdía». Ma sulla strada che lo porterebbe nel mondo dei piaceri un tempo abbandonati, provvidenziale diventa l’incontro con altri fratelli monaci, il cui comportamento lo induce a riflettere, a ritornare in sé, a riprendere in mano la propria vita, a rimotivare la propria vocazione, a piangere sui suoi sbagli, a pentirsi, a ritornare sui suoi passi. Il difetto peccaminoso dell’«akēdía», che lentamente aveva pervaso lo spirito del monaco rendendolo triste e stufo della vita intrapresa, viene superato con l’aiuto – inconsapevole ma determinante – della comunità di fratelli monaci [non di un solo vegliardo, di un solo padre spirituale per quanto autorevole]. L’isolamento in cui getta la solitudine volontaria abbracciata negli entusiasmi giovanili della scelta vocazionale, può indurre alla presunzione, alla vanagloria, alla paura, alla nausea, all’insignificanza della scelta e della vita anacoretica, alla negligenza, alla tristezza. Così isolato, non bastano all’eremita gli strumenti ascetici della preghiera e della lectio divina, né i ritmi abitudinari del salmeggiare e del lavorare (poco! in realtà, perché il pane gli era assicurato miracolosamente!), per infrangere la mestizia che aveva aperto la porta alle immaginazioni piacevoli, ai pensieri mondani, ai desideri di un tempo, alle comodità terrene lasciate. Abbisogna l’eremita, per risollevarsi dall’«akēdía», di un salutare bagno di umiltà, di un confronto con la gioia di monaci motivati e sereni, di servizi di carità nella condivisione “con fratelli” tra i quali si carica e si abbevera di tranquillità: qui c’è uno scambio (tra eremita fuggitivo e fratelli monaci, tra le parole di esortazione dell’eremita e i servizi di carità dei fratelli) che cambia, in meglio!:

Prima parlò a sé medesimo, prima corresse se stesso, comprese d’essere stato miseramente sconfitto; salutò in tutta fretta quei fratelli, e in men che si dica, tornò sui suoi passi, verso l’eremo che aveva abbandonato; rientrò nella sua spelonca; si buttò bocconi per terra esclamando verso il Signore: “Se il Signore non mi avesse aiutato, in breve la mia anima sarebbe discesa all’inferno” (Sal 93,17). [...] Ecco che nell’episodio che vi ho narrato – disse il beato Giovanni – si è ancora una volta adempiuta la Scrittura che dice: “Il fratello che ha contribuito a salvare il fratello, avrà grande merito; un fratello aiutato dal fratello è come città forte, posta al sicuro in alto” (Pr 18,19). Così quell’eremita di lì in avanti, per tutto il resto della vita, passò il suo tempo tra le lacrime e la penitenza<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> *Storia dei monaci*, pp. 64-65 (PL 21,403BC).

### 3.4 Evagrio Pontico, il grande mistico del deserto egiziano<sup>49</sup>

Tra i grandi e riconosciuti maestri spirituali del primo monachesimo che hanno lasciato opere scritte trattando dell'«akēdía» ne vogliamo ricordare soprattutto due, operativi tra quarto e quinto secolo: in Oriente Evagrio Pontico (345-399), in Occidente Giovanni Cassiano (360-435)<sup>50</sup>.

3.4A Ci limitiamo a presentare le riflessioni che Evagrio Pontico, discepolo e maestro di anacoreti, ha esposto in tre scritti, che possono considerarsi come gradini e passi di un percorso ascetico-spirituale di “sequela Christi”: il *Trattato pratico* (Praktikós), *Gli otto spiriti della malvagità* (De octo spiritibus malitiae), *Sui diversi pensieri della malvagità* (De diversis malignis cogitationibus). La portata di queste opere è anche nel valore esemplare e universale della strada delle virtù: questa è segnata da lotte quotidiane contro passioni e vizi, da ostacoli e tentazioni, da sconfitte ma anche da vittorie; al di là poi dei destinatari specifici cui sono indirizzate (asceti, monaci), essa viene indicata e raggiunge ogni uomo, che si vede qui rappresentato perché «nel mondo o nel monastero, in piccole comunità o nella solitudine del deserto, l'uomo resta sempre lo stesso, è tentato dai medesimi demoni e diventa schiavo degli stessi vizi, sia pure in maniera differente e caratteristica»<sup>51</sup>. In effetti, l'accidia non è malattia dei soli eremiti che sono di fatto tentati di abbandonare la solitudine del deserto, ma colpisce l'uomo in quanto tale, la condizione “umana”: è sofferenza comune a tutti gli uomini e che «nella sua forma profana, secolarizzata, viene esperita come malinconia, depressione, eccetera. Se qui l'uomo soffre – soggettivamente – soprattutto in se stesso e nel suo rapporto con i suoi simili, nel caso dell'accidia è il suo rapporto con Dio a essere “ottenebrato”, come dice Evagrio. Ora, questo riferimento a Dio è caratteristico di ogni uomo, lo ammetta o no. In definitiva, dunque, tra “secolari” (*kosmikoi*) e “monaci” (*monachoi*) esiste tutt'al più una differenza di grado, dal momento che questi ultimi vivono la loro umanità fin nelle sue dimensioni più profonde. Il “secolare” pensa a partire dal

<sup>49</sup> Cf. A. LEVASTI, *Il più grande mistico del Deserto: Evagrio il Pontico*, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 13 (1968) 242-264. Per una biografia dettagliata si veda EVAGRIOS PONTIKOS, *Briefe aus der Wüste*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Bunge (Sophia, 24), Trier 1986, pp. 17-111 (“Einleitung”).

<sup>50</sup> Molti altri testi di scrittori spirituali, operativi nei secoli successivi al quarto, andrebbero analizzati per aver un quadro esaustivo: ad es., Giovanni Crisostomo (344-407), Diadoco di Fotice (400-474), Nilo di Ancira (?-430), Isaia di Gaza (?-491), Giovanni Climaco (prima del 579-649), Massimo il Confessore (580-662), Isacco di Ninive (metà del sec. VII).

<sup>51</sup> G. BUNGE, *Introduzione a EVAGRIO PONTICO, Trattato Pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, Qiqajon, Magnano 2008 (ed. ted. 1989), p. 15.

“mondo”, il “monaco” a partire da Dio. In questo senso Evagrio non definisce mai il monaco “un fratello del monastero”..., così come il suo “anacoreta” non è semplicemente un “padre del deserto”. Il vero monaco si dimostra dal fatto che “è da tutto separato e a tutti armonicamente unito”. [...] Allo stesso modo l’“anacoreta” non è tanto colui che vive nel deserto, quanto invece colui che vive “timorato di Dio e giusto nel cosmo che si costituisce nella mente”. In definitiva, il programma (di Evagrio) concerne chiunque, poco importa ove egli viva. Non è solamente l’“uomo” a dover diventare “monaco”, cioè a dover essere liberato da tutti i peccati di azione, ma lo è anche la sua parte più intima ed essenziale, il suo “intelletto”, che deve allontanarsi da ogni peccato di pensiero»<sup>52</sup>.

Per conoscere le vicende biografiche di Evagrio, nato a Ibora nel Ponto verso il 345, si deve ricorrere alle notizie forniteci dalla *Historia Lausiaca* di Palladio<sup>53</sup> (che ne fu discepolo, testimone oculare della santità e amico assieme ad altri illustri personaggi<sup>54</sup>), scritta verso il 420. Ben presto le vicende di Evagrio si intrecciarono con le personalità dei cappadoci, specie di Basilio Magno e di Gregorio di Nazianzo. Fu nominato lettore da Basilio e successivamente diacono con l'imposizione delle mani da parte del Nazianzeno, con il quale nel 380 si recò a Costantinopoli, da dove – in seguito a un sogno e per la grazia di Dio che implorò insistentemente – fuggì dalla tentazione di una moglie di cui s'era invaghito e che non smetteva con subdole e persistenti arti di volerlo legato a sé<sup>55</sup>. Si recò a Gerusalemme, qui accolto nel monastero da Rufino e Melania. Ammalatosi, venne persuaso da Melania ad abbracciare la vita monastica. Evagrio intraprese così un viaggio nei luoghi classici del monachesimo egiziano, dove ebbe modo di farsi guidare da maestri esperti per introdursi nella esperienza di vita ascetica. Successivamente, nel 383, si stabilì per due anni sul monte della Nitria. Nel 385 si addentrò nel deserto dove «visse quattordici anni nelle cosiddette Celle» (Kellia), fino alla morte avvenuta nel 399.

Sospettato di dottrine eretiche nella lunga controversia origenista<sup>56</sup> e con-

---

<sup>52</sup> G. BUNGE, *Akedia. Il male oscuro*, a cura di Valerio Lanzarini, Qiqajon, Magnano 1999, pp. 48-49.

<sup>53</sup> PALLADIO, *La Storia Lausiaca*, Fondazione Valla – Mondadori, Milano 1974. Il cap. 38 è interamente dedicato a Evagrio: pp. 193-203.

<sup>54</sup> Cf. *Hist. Laus.* 24,2; 35,3. Cf. R. DRAGUET, *L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, in *RHE* 41 (1946) 321-364; 42 (1947) 5-49.

<sup>55</sup> *Hist. Laus.* 38,3 (ma anche 38,4-7), p. 195: «... gli accadde di venire irretito dalla vana immagine di desiderio di donna... La donna a sua volta s'innamorò di lui: apparteneva al rango dei nobili. Evagrio, temendo Dio e rispettando la propria coscienza, vide nitidamente la gravità dello scandalo e il perfido compiacimento degli eretici; pregò quindi Dio, supplicando di venire fermato da lui. La donna l'incalzava e smaniava, ed egli pur volendo ritirarsi non ne aveva la forza...».

<sup>56</sup> Cf. soprattutto A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia gnostika» d'Évagre le Pontique et l'histoire de*

dannato nel 553 «da un sinodo a Costantinopoli, convocato da Giustiniano poco prima del grande concilio ecumenico», Evagrio ebbe distrutta gran parte degli scritti o non più trascritti a causa della «damnatio memoriae». Alcune opere tuttavia ci sono pervenute in traduzioni siriane e armenie; altre tramandate in greco o sotto il suo nome o attribuite a Nilo. Va sottolineato comunque che «il meglio della sua dottrina spirituale aveva profondamente influenzato Rufino e Cassiano, Palladio, Giovanni Climaco, Massimo e tanti altri, specialmente gli Orientali»<sup>57</sup>.

3.4B Evagrio è all'origine di una lunga e feconda tradizione che dall'Oriente monastico, tramite Cassiano seguito da altri autori spirituali, passerà al mondo occidentale. Tradizione che riguarda sia la differenza, dai confini non sempre ben definiti, tra tristezza e accidia – che in Gregorio Magno sparisce nella identificazione delle due passioni anche se permane ancora in Isidoro di Siviglia –, sia nella lista degli otto “vizi-pensieri-peccati” capitali<sup>58</sup>, ridotti a sette nei *Moralia* gregoriani<sup>59</sup>. La dottrina spirituale e il lessico utilizzato da Evagrio diventano patrimonio del monachesimo orientale e raggiungono e si diffondono nelle tematiche spirituali in quello occidentale. La vita monastica è concepita come lotta contro gli otto pensieri cattivi e impegno ascetico-spirituale per acquisire una vita virtuosa e raggiungere la contemplazione divina e la beatitudine celeste<sup>60</sup>. La dottrina di Evagrio tiene conto «della psicologia del solitario, dei vizi che lo minacciano, dell'ascesi che gli ottiene la purificazione del cuore e dei pensieri e che conduce alla scienza di Dio (gnosi)»<sup>61</sup>.

È a 360 gradi l'attenzione che Evagrio presta nella sua dottrina sull'accidia, sui vizi e sui pensieri malvagi: destinatari sono infatti gli anacoreti, i cenobiti, ma anche i cristiani che vivono nel mondo. Le passioni e i vizi fanno guerra ai

---

*l'origénisme chez les Grecs et les Siriens*, Paris 1962; E. CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton NJ 1992; P. BETTILOLO, *Origenismo (in Oriente, secc. V-VI)*, in *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere* [2000], pp. 329-337; H. CROUZEL – E. PRINZIVALLI, *Origenismo*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II [2007], coll. 3681-3686.

<sup>57</sup> J. GRIBOMONT – D. HOMBERGEN, *Evagrio Pontico*, in *NDPAC I* [2006], coll. 1879-1881.

<sup>58</sup> La dottrina (e l'ordine) degli otto logismoi (pensieri malvagi), pur radicandosi parzialmente in precedenti autori, è fatta risalire alla paternità evagriana da gran parte degli studiosi: rinvio a I. HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, in *Orientalia Christiana* 30 (1933/3) 164-175. Cf. A. SOLIGNAC, *Péchés capitaux*, in *DSp XII/1* [1983], coll. 853-862; TH. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente monastico. Manuale sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 232-234.

<sup>59</sup> Cf. G. BARDY, *Acedia*, in *DSp I*, col. 168.

<sup>60</sup> Cf. J. DRISCOLL, *Evagrio Pontico*, in *Letteratura Patristica* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2007, pp. 548-551: qui 548.550.

<sup>61</sup> J. GRIBOMONT – D. HOMBERGEN, *Evagrio Pontico*, cit., coll. 1880.

monaci che hanno lasciato il mondo, vivano essi nei luoghi deserti e nella solitudine dell'anacoretismo – condizione monastica condivisa dallo stesso maestro spirituale – o abbiano scelto le celle di un cenobio<sup>62</sup>. Gli stessi ostacoli, pericoli e tentazioni capitano, però, anche ai cristiani che abitano nel mondo e vivono la condizione secolare: il demonio ingaggia una lotta serrata per far cadere ogni «uomo» nel peccato e distoglierlo da Dio.

«Che si deve dire poi del demonio che rende l'anima insensibile? Ho timore anche a scrivere di lui, in che modo faccia uscire l'anima dal suo stato consueto; al tempo della sua visita si spoglia del timore di Dio, e della religiosità, e considera il peccato come non peccato, e l'iniquità come se non lo fosse; si ricorda del castigo e del giudizio eterno, come se fosse una semplice parola. [...] ti batti il petto, quando l'anima si muove al peccato, ma non se ne accorge. [...] Bisogna sapere che se uno degli anacoreti, caduto in balia di questo demonio, non ha accolto in sé pensieri di fornicazione, e non ha abbandonato la sua dimora a causa dell'accidia, ha ricevuto una sapienza e una pazienza provenienti dal cielo, ed è beato, reso degno di tale libertà dalle passioni. Ma quanti esercitano la pietà e hanno scelto di vivere con la gente del mondo, devono guardarsi da questo demonio<sup>63</sup>.

3.4C Nel trattato «Gli otto spiriti della malvagità»<sup>64</sup>, i capitoli 11-12 e 13-14 sono consacrati rispettivamente all'esame della tristezza e dell'accidia, collocate in quinta e sesta posizione nell'ordine descrittivo evagriano. La *tristezza* è frustrazione di un piacere<sup>65</sup>, o anche «un abbattimento dell'anima, che segue ai pensieri di collera»<sup>66</sup>. Di questa, Evagrio aveva appena trattato, precisamente nei due paragrafi precedenti. L'ira è «passione furibonda, che con facilità fa uscire di mente quelli che afferra, inferocisce l'anima e fa evitare ogni compagnia. [...] È brama di vendetta, ma la vendetta non soddisfatta genera tristezza» e questa «si nutre della madre che lo ha generato»<sup>67</sup>. Tra i due «spiriti di malvagità» c'è legame di stretta parentela. Il paradigma procreativo è illustrativo degli effetti che la madre-rabbia produce nella figlia-tristezza: quest'ultima, già alla sua nascita, è causa di molta afflizione; il monaco afflitto non conosce la gioia spirituale né, con l'animo rattristato, potrà mai elevare la mente alla contemplazione e alla preghiera; la tristezza – dai piedi legati – è ostacolo, insom-

---

<sup>62</sup> G. BUNGE, *Akedia. Il male oscuro*, pp. 17-20: qui viene citata la *Ep.* 27,7.

<sup>63</sup> EVAGRIO, *Sui diversi pensieri della malvagità* 11-12, pp. 85-87.

<sup>64</sup> *De octo spiritibus malitiae*. Testo greco e trad. it. di Fr. Moscatelli, in EVAGRIO PONTICO, *Gli otto spiriti della malvagità – Sui diversi pensieri della malvagità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 33-66.

<sup>65</sup> Cf. *Trattato pratico* 18.

<sup>66</sup> *Gli otto spiriti della malvagità* 11, p. 49.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 9 e 11, pp. 47 e 49.



ma, a ogni bene: chi ne è prigioniero è agitato dalle passioni e viene sconfitto dai desideri carnali che aveva coltivato nell'animo<sup>68</sup>. «Colui [invece] che domina le passioni, ha dominato anche la tristezza, ma colui che è vinto dall'amore per il piacere, non sfuggirà ai suoi legami» perché la tristezza non ha forza contro la libertà delle passioni<sup>69</sup>.

Per Evagrio la tristezza è *duplice*: una tristezza “mondana” che avvolge chi ama il mondo ed è avido di molte cose, di piaceri, di ricchezze, di gloria frivola e si affligge perché non le può raggiungere o le perde; e una tristezza “secondo Dio” che fascia chi ha il cuore oppresso dai peccati e ne è afflitto e contrito<sup>70</sup>: «Eppure questo spirito che tanto tormenta gli uomini può procurare ad essi anche una buona conversione»<sup>71</sup>.

Tre *immagini* si stagliano nella descrizione evagriana della tristezza: «Colui che continuamente è triste, e pretende di essere libero dalle passioni, è simile a un *malato*, che si ritiene sano», ma il colore del volto rabbuiato ne evidenzia sicuramente la malattia; la luce del *sole* non raggiunge la profondità del cuore e non illumina né gli occhi né la mente del triste che, immerso nell'oscurità, è scontento e inappagato perfino del sorgere o di un raggio di sole, incapace com'è di vedere e godere della luce, di contemplare Dio<sup>72</sup>; la sicurezza e la vittoria dell'anima nella battaglia contro le passioni sono garantite dal rivestimento di una corazza che domina le passioni e protegge dalle frecce: «così chi non è agitato dalle passioni non viene ferito [né dominato] dalla tristezza»<sup>73</sup>.

Il demone della tristezza, che si insinua nell'anima dell'eremita, la inaridisce, la spoglia di ogni piacere e, insistendo nella tentazione, genera pensieri che le suggeriscono di sottrarsi a se stessa, o la costringono a fuggire lontano dai luoghi dell'anacoresi, che pure aveva volontariamente scelto. Simbolo di questo demone di tristezza è la vipera che incola veleno e distrugge la vita spirituale<sup>74</sup>.

3.4D La trattazione dell'*accidia*, nello scritto su *Gli otto spiriti della malvagità*, segue immediatamente i capitoli dedicati alla passione della tristezza. Essa è

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, 11, pp. 49-51.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 12, p. 51.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 12, p. 51.

<sup>71</sup> *Sui diversi pensieri della malvagità* 13, p. 89. Sui due tipi di tristezza (*lodevole*: per ciò che si è perso per colpa propria e che incita a convertirsi; *riprovevole*: quando è conseguenza della frustrazione di un piacere passeggero) cf. EVAGRIO, *Trattato pratico*, cit., p. 89.

<sup>72</sup> *Gli otto spiriti della malvagità* 12, p. 51.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 11-12, p. 51.

<sup>74</sup> *Sui diversi pensieri della malvagità* 13, p. 89. Si vedano le pagine consacrate alla tristezza in EVAGRIO, *Trattato pratico*, cit., capp. 10 e 19, pp. 87-90 e 114-115.

«una mancanza di tono dell'anima, ma una mancanza di tono che non è secondo natura, e che non sa resistere validamente contro le tentazioni»<sup>75</sup>. L'accidia è fiacchezza, abbattimento, stanchezza del cuore, tristezza. Una serie di formulazioni per contrasto mostra le caratteristiche del monaco che si lascia irretire dall'accidia e di colui invece che vi si oppone e la supera. L'accidioso è irrequieto, instabile, se ne va dalla sua dimora, mentre l'anima del monaco "perseverante" è sempre nella quiete. L'accidioso, col pretesto di servire e visitare i malati, insegue la sua propria soddisfazione e fantastica con la mente evadendo dai suoi impegni. Mentre l'anima del monaco "stabile" ben radicata nelle profondità del terreno è resistente alla furia delle tentazioni e non è smossa dalla violenza dei venti dell'accidia.

Il monaco girovago, come sterpaglia del deserto, si ferma un po' e di nuovo, anche non volendo, ricomincia a girare. Una pianta trapiantata non porta frutto, e il monaco girovago non porta frutti di virtù. Al malato non basta un solo cibo, e al monaco accidioso un solo lavoro. Una sola donna non basta a chi cerca il piacere, e una sola cella non è abbastanza per l'accidioso<sup>76</sup>.

Che fine e precisa descrizione, psicologica e ricca di dettagli, del monaco accidioso! Evagrio lo coglie in tre momenti: in piedi, smanioso di distrazioni; seduto, svogliato nella lettura: sbadiglia, sonnecchia, ma non presta attenzione alla parola spirituale; in preghiera, pigro nel compiere l'opera di Dio.

L'occhio dell'accidioso è continuamente fisso alle finestre, e nella sua mente fantastica su visitatori: la porta cigola, e quello salta fuori; sente una voce, e spia dalla finestra, e non se ne allontana, finché non è costretto a sedersi, tutto intorpidito. Quando legge, l'accidioso sbadiglia spesso, ed è facilmente vinto dal sonno, si stropiccia gli occhi, si frega le mani, e, ritirando gli occhi dal libro, fissa il muro; poi di nuovo rivolgendoli al libro, legge ancora un poco, poi, spiegando le pagine, le gira, conta i fogli, calcola i fascicoli, biasima la scrittura e la decorazione; infine, chinata la testa, vi pone sotto il libro, si addormenta di un sonno leggero, finché la fame non lo risveglia e lo spinge a occuparsi dei suoi bisogni. Il monaco accidioso è pigro nella preghiera e non pronuncia le parole dell'orazione; come un malato non può portare un fardello pesante, così l'accidioso non compie con sollecitudine l'opera di Dio<sup>77</sup>.

È sempre Evagrio che parla dell'accidia affermando che

---

<sup>75</sup> *Gli otto spiriti della malvagità* 13, p. 53.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 13, p. 53.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 14, pp. 53-55.

il demone dell'akedia, chiamato anche demone del mezzogiorno, è il più opprimente di tutti, attacca il monaco verso le 10,00 e assedia la sua anima fino alle 14,00. Dapprima fa che il sole appaia lento a muoversi, o immobile, e che il giorno sembri avere cinquanta ore. Poi lo spinge ad avere gli occhi continuamente fissi sulle finestre, a saltar fuori dalla sua cella, a osservare il sole per vedere se è lontano dall'ora nona e a guardare di qua e di là... Inoltre, gli ispira avversione per il luogo in cui si trova, per il suo stesso stato di vita, per il lavoro manuale e, per di più, gli suggerisce l'idea che la carità è sparita tra i suoi fratelli e che non c'è nessuno per consolarlo. E se trova qualcuno che in quei giorni abbia contristato il monaco, il demone si serve anche di questo per aumentare la sua avversione. Lo conduce allora a desiderare altri luoghi, dove potrà facilmente trovare ciò di cui ha bisogno, ed esercitare un mestiere meno faticoso e con maggior guadagno. [...] Unisce a ciò il ricordo dei suoi parenti e della sua esistenza di un tempo, gli fa notare la lunghezza della vita, ponendo davanti ai suoi occhi le fatiche dell'asceti; insomma impiega [...] tutti i suoi espedienti perché il monaco abbandoni la sua cella e rifugga il luogo del combattimento<sup>78</sup>.

Non mancano i rimedi allo “spirito” malvagio dell'accidia, che può e deve essere curata dalla perseveranza nel rimanere nella propria cella e nel proprio stato di vita, e dalla vigile attenzione – unita al timor di Dio – nel compiere i propri doveri e nel portare a termine il lavoro, che va tuttavia espletato «con misura». Né può mancare, tra le cure, la preghiera fatta però «con intelligenza e con vigore»<sup>79</sup>. Si sa che un monaco accidioso è maldisposto e recalcitrante alla preghiera<sup>80</sup>, all'incontro con Dio. E d'altra parte, chi non prega cade nell'accidia. Preghiera e accidia si combattono, si escludono reciprocamente. L'accidioso diventa aggressivo e perciò arrabbiato, è frustrato e quindi rattristato.

Non abbandonarti al pensiero della collera, combattendo interiormente colui che ti ha contristato, e neppure a quello della fornicazione, immaginando continuamente il piacere. L'uno infatti ottenebra l'anima, l'altro la invita a lasciarsi incendiare dalla passione; entrambi insudiciano il tuo intelletto. E, siccome, al momento della preghiera, tu ne evochi le immagini e non offri a Dio una preghiera pura, subito ti imbatti nel demone dell'acedia che balza soprattutto su tali disposizioni e fa scempio dell'anima, come fa un cane con un cerbiatto<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> *Trattato pratico* 12, p. 93.

<sup>79</sup> *Gli otto spiriti della malvagità* 14, p. 55.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 6,16.

<sup>81</sup> *Trattato pratico* 23, p. 123.

### 3.5 Giovanni Cassiano

In Occidente, consideriamo le riflessioni che Giovanni Cassiano (360-435)<sup>82</sup> ha depositato nelle due opere: *Istituzioni cenobitiche* (*De institutis coenobiorum*) e *Conferenze* (*Conlationes*).

3.5A Il libro IX delle *Istituzioni cenobitiche*<sup>83</sup> affronta il male della tristezza, collocato al quinto posto tra gli otto vizi principali<sup>84</sup>, che il monaco è chiamato a combattere duramente, a respingerne i morsi e a vincerlo per ottenere una formazione ascetica adeguata e per raggiungere la contemplazione divina. La tristezza è descritta come malattia, vizio, passione, come “spirito” malvagio e demoniaco che fa cadere il monaco in una condizione esacerbata di afflizione («maerore») e di fiele amaro («felle amaritudinis») così che gli risultano noiose, vuote, importune le conversazioni e fastidiose le relazioni con le persone care. Essa è originata dalla collera<sup>85</sup> per una ingiuria subita o dalla concupiscenza sorta dentro il cuore o dalla voglia di vendetta non soddisfatta o da qualche guadagno non raggiunto o da qualche turbamento della mente sorto per disperazione o senza fondato motivo<sup>86</sup>. L’animo, da affabile diventa scorbutico. E se «la passione della tristezza, in momenti alterni e con i suoi attacchi d’ogni giorno, [...] riuscirà a prendere il dominio dell’anima», essa separerà un po’ alla volta il monaco dalla visione della contemplazione divina, fino alla depressione totale dell’anima («ipsam mentem deprimit»), «dopo averla distolta da tutta la sua condizione di purezza». Oltre a questi danni, il vizio – che «morde e divorra» («tristitiae morsibus devoratur») – rende instabile l’anima, la disorienta, la infiacchisce fino alla disperazione («obruit desperatione poenali»), impedisce al monaco di essere mite con i propri fratelli e lo rende impaziente di fronte ai propri impegni<sup>87</sup>.

Per non incorrere nei danni descritti, il «morbus tristitiae» (IX,2) va curato e debellato con una lotta spirituale decisa per estirpare le radici nocive che infestano tutte le pieghe del cuore (IX,4) e aggrediscono l’interiorità dell’anima ira-

---

<sup>82</sup> Originario della Dobrugia; trasferitosi nelle Gallie, a Marsiglia, Cassiano fondò due monasteri, l’uno per gli uomini (abbazia di S. Vittore), l’altro per le donne.

<sup>83</sup> I riferimenti sono a J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*. Texte latin revu, Introduction, traduction et notes par J.-Cl. Guy (*SCh* 109), Paris 1965, pp. 22-500; e alla trad. it. di L. Dattrino, in G. CASSIANO, *Le Istituzioni cenobitiche*, Abbazia di Praglia 1989.

<sup>84</sup> *Istit.* V,1 (*SCh* 109, p. 190).

<sup>85</sup> Per il legame tra ira e tristezza, cf. *Istit.* VIII,11-13 (*ibid.*, pp. 352-354).

<sup>86</sup> *Istit.* IX,4 e 13 (*ibid.*, pp. 372 e 378).

<sup>87</sup> *Istit.* IX,1 (*ibid.*, p. 370).

scibile<sup>88</sup>, dove il vizio si annida con asprezza e tossicità. Lo Spirito Santo nella Scrittura mette in guardia e ricorda che «come la tignola danneggia i vestiti e come il verme danneggia il legno, così la tristezza dell'uomo nuoce al suo cuore» (Pr 25,20). Deve preoccuparsi perciò il monaco di non tenere un vestito corroso dai morsi della tristezza (esso non servirebbe a rivestire l'anima): se vuole lodare Dio, la veste che indossa deve ricevere l'unguento profumato dello Spirito Santo che discende dal cielo (Sal 132[133],2). Così pure i legni, scelti a edificazione e ornamento del tempio spirituale quale è la sua anima (1Cor 3,16), devono essere profumati («bonae fragrantiae et imputribilia») e non subire la corrosione dei vermi e del tempo (Ct 1,16: LXX), altrimenti sarebbero destinati a essere bruciati<sup>89</sup>.

Cassiano ribadisce la necessità di guardare dentro di sé per trovare le radici dei vizi<sup>90</sup> che, con il sopravvenire della “pioggia” delle tentazioni («imber tentationum»), fanno “germinare” i loro frutti («in germina fructusque prorumpunt») <sup>91</sup>. È nel proprio io («in suo corde») <sup>92</sup> che va cercata anche l'origine del vizio della tristezza; malattia questa, radicata in profondità e segretamente covata nell'intimo: essa viene allo scoperto e affiora in superficie quando ci si lascia trascinare responsabilmente e colpevolmente verso l'abisso di una disonesta concupiscenza (nel caso citato da Cassiano, quando si rimane sedotti alla vista della bellezza di una donna, che già prima era fantasticata e desiderata) <sup>93</sup>: «Nessuno infatti può essere indotto a commettere una colpa perché spinto dal vizio di un altro» <sup>94</sup>.

<sup>88</sup> ALARDI GAZAEI *Commentarius*, in PL 49,351: «... tristitiae spiritum vitis capitalibus quinto loco annumerat, et proxime post iram nominat Cassianus, ea nimirum ratione, quam alibi expressit (*Collat.* V, cap. 10), quod de ira tristitiam pullulare, ideoque ut tristitia propellatur, prius iram extrudi necesse sit. Cui hac in parte suffragari etiam videtur D. Gregorius liber XXXI Moral. c. 31, ubi vitiorum capitalium ordinem cognationemque exponens: *Ex ira, inquit, tristitia oritur; quia turbata mens, quo se inordinate concutit, eo addendo confundit; et cum dulcedinem tranquillitatis amiserit, nihil hanc nisi ex perturbatione subsequens maeror pascit. Verum aliter Cassianus, aliter Gregorius tristitiam accipit. Cassianus enim tristitiam ab accidia distinguit, unde et separatim et distincte de hac et illa agit hoc libro et sequenti; at D. Gregorius acediam tristitiam nominat, et quidem convenientius, ut D. Thomas asserit (2-2 q. 35, ad 3 ad 4)».*

<sup>89</sup> *Istit.* IX,3 (Sch 109, pp. 370-372).

<sup>90</sup> *Istit.* IX,4-5 e 7 (*ibid.*, pp. 372 e 374): «...recessus cordis nostri»; «...qui reconditas in nobismet ipsis habemus offensionum causas ac seminaria vitiorum».

<sup>91</sup> *Istit.* IX,5 (*ibid.*, p. 374).

<sup>92</sup> *Istit.* IX,5 (*ibid.*, p. 374): «... non semper nobis aliorum vitio commotionum stimulos excitari, sed potius nostro, qui reconditas in nobismet ipsis habemus offensionum causas ac seminaria vitiorum...».

<sup>93</sup> *Istit.* IX,6 (*ibid.*, p. 374): «... nec tunc subito quispiam deceptus esse credendus est, cum conspecta mulieris forma in barathrum concupiscentiae turpis inciderit, sed potius occultos ac latentes medullitus morbos occasione visus in superficiem tunc fuisse productos».

<sup>94</sup> *Istit.* IX,6 (*ibid.*, p. 374): «Numquam enim quis alterius vitio lacessitus peccare compellitur, si repositam materiem delictorum in suo corde non habeat».

Da buon medico che conosce cause e rimedi dei vizi, Dio stesso indica una cura efficace del morbo della tristezza: a quanti ne sono colpiti egli non prospetta di evitare coloro che «siano stati da noi offesi oppure abbiano essi stessi disgustato noi»<sup>95</sup>; né di abbandonare la comunione di vita con i fratelli; al contrario, la cura prescrive di vivere e di stare in relazione con loro. La perfezione dell'anima infatti consiste nella carità. E questa viene qui declinata nell'esercizio pratico di un amore "paziente" e "mite" che produce un duplice frutto negli atteggiamenti e nei comportamenti del monaco: la serenità anzitutto, perfino con quelli che rifiutano la pace o vi si oppongono (Sal 119[120],7); e la facilità a valorizzare e condurre vita comune, nella quale le occasioni di frizione e di turbolenza devono spingere il monaco a correggere le proprie abitudini (e non a separarsi dai compagni):

E allora, se i nostri vizi saranno corretti, la nostra vita s'accorderà in maniera molto facile non soltanto con gli uomini, ma anche con gli animali e con le bestie selvatiche ... (Gb 5,23: LXX). Non avremo più da temere motivi d'offesa provenienti dal di fuori, e non potranno sorprenderci provocazioni dall'ambiente esterno, se in noi stessi non saranno accolte e innestate le loro radici. Infatti esiste «una grande pace per quelli che amano il tuo nome: non c'è per loro occasione d'inciampo» (Sal 118[119], 165)<sup>96</sup>.

Ogni sforzo ascetico va letto nell'ottica dell'amore verso il prossimo, che chiede atteggiamenti "in-formati" dalla pazienza e azioni comportamentali illuminate da relazioni di carità.

Cassiano conosce una duplice tristezza: utile e dannosa. Distinzione attestata anche in più luoghi delle *Istituzioni cenobitiche*:

Sappiamo quanto grande sia l'utilità della tristezza, la quale viene associata pure agli altri vizi, allorché si cambia e si volge in affezioni opposte. Essa infatti è molto necessaria, se intesa secondo il timore di Dio, e molto dannosa, se intesa secondo lo spirito del mondo, come insegna l'Apostolo: «Quella tristezza che è secondo Dio produce il pentimento in vista di una salvezza sicura, mentre la tristezza del mondo produce la morte» (2Cor 7,10)<sup>97</sup>.

Alla luce della descrizione che ne fa la Scrittura (2Cor 7,10), la prima è originata da tre motivazioni spirituali: nasce dal pentimento (interiore) dei peccati

---

<sup>95</sup> *Istit.* IX,7 (*ibid.*, p. 374): «... nec vitari eos, quos laesos a nobis vel a quibus non arbitramur offensos».

<sup>96</sup> *Istit.* IX,8 (*ibid.*, pp. 374-376).

<sup>97</sup> *Istit.* VII,3,3 (*ibid.*, p. 296).

che s'invera in una salutare penitenza (corporale), dal desiderio struggente della perfezione che stimola l'impegno fattivo e quotidiano per raggiungerla, dalla previsione della beatitudine e dei beni futuri per i quali vale la pena sottoporsi a ogni sacrificio. La tristezza utile proviene da Dio, è conforme alla sua volontà e porta alla salvezza eterna<sup>98</sup>. La seconda, generata dalle colpe ed esemplificata nelle vicende di Caino e di Giuda, ha come frutto la disperazione e come esito la morte eterna: «Non conduce il colpevole a correggere la propria vita e a emendare i propri difetti, ma tende verso una disperazione rovinosa della propria anima»<sup>99</sup>.

I segni che le contraddistinguono sono inequivocabili; discriminante è l'esito al quale orientano: alla vita o alla dannazione eterna. La tristezza *utile* che porta a salvezza sicura deriva dall'amore di Dio e si esemplifica in una aggettivazione virtuosa («obbediente, affabile, umile, docile, soave e paziente») e in una fruttificazione spirituale («carità, gioia, pace, longanimità, benignità, bontà, fedeltà, mitezza, temperanza»: Gal 5,22-23). La tristezza *dannosa* del mondo, che produce morte e rovina eterna, si riconosce da una parte perché è «piena di rancore, di sterili affanni e di gravosa disperazione» e dall'altra perché distoglie dalle attività spirituali-salutari e vanifica tutti i frutti dello Spirito Santo<sup>100</sup>. Più che sul piano fisico e psicologico, la tristezza dannosa incide sul piano morale e spirituale: *morale* perché lentamente essa sprizza da noia, disgusto, instabilità, ansia<sup>101</sup> e negligenza dei propri doveri monastici; *spirituale* perché, mancando la voglia di raggiungere le altezze della perfezione e della contemplazione divina, lo spirito rotola verso il basso e cade nell'assuefazione, dimenticando di orientare la propria vita a Dio.

Cassiano suggerisce ai monaci *rimedi ascetici* per guarire ed estirpare radicalmente la tristezza, «passione dannosa», impulso morboso: esercitarsi continuamente e diligentemente nel dominio della propria volontà per poter riuscire a mortificare gli stimoli della collera e le depressioni della malattia della tristezza<sup>102</sup> e gli ardori infiammati della fornicazione (tre vizi strettamente collegati)<sup>103</sup>; elevare lo spirito alle altezze delle virtù, perseverare nella meditazione

<sup>98</sup> *Istit.* IX,10 e 12 (*ibid.*, p. 376 e 378).

<sup>99</sup> *Istit.* IX,9 (*ibid.*, p. 376): «...in nobismet ipsis intus radices».

<sup>100</sup> *Istit.* IX,11 (*ibid.*, p. 378).

<sup>101</sup> *Istit.* VII,9,3 (*ibid.*, p. 304): il monaco instabile, irrequieto, volubile, ansioso, che intende spiccare il volo e abbandonare la disciplina del monastero, suscita dentro di sé e intreccia continuamente motivi di tristezza.

<sup>102</sup> *Istit.* V,10 e 11,2 (*ibid.*, pp. 204.206-208): «...tristitiae superanda deiection».

<sup>103</sup> *Istit.* IV,8 (*ibid.*, pp. 130-132): «Ideoque pronuntiant nullatenus praevalere vel iram vel tristitiam vel spiritum fornicationis extinguere, sed nec humilitatem cordis veram nec cum fratribus unitatem perpetuam nec firmam diuturnamque posse retinere concordiam, sed ne in coenobio quidem diutius permanere cum...».

spirituale continua e nel ricordo di Dio, tenere fisso lo sguardo della mente verso il fine della beatitudine futura<sup>104</sup>; entrare nel proprio cuore per emendare sollecitamente le radici dei propri vizi e correggere i propri comportamenti<sup>105</sup>; combattere le rabbie per migliorare le relazioni e rendere affabili le conversazioni<sup>106</sup>; cercare la comunione di vita con i fratelli: «Valgano, come esempio, l'ira, la tristezza e l'impazienza, passioni che possono essere sanate con la meditazione del cuore e l'attenzione vigile e costante, ma anche con la frequenza dei fratelli, la cui presenza ce le fa rilevare, e allora quanto più spesso tali fermenti ci turberanno e quanto più spesso saranno ripresi, tanto più rapidamente ci riuscirà di sanarli»<sup>107</sup>.

3.5B Contiguo al IX libro sullo «spirito della tristezza», tutto il libro X delle *Istituzioni cenobitiche*<sup>108</sup> è dedicato all'«*akēdia*» greca, tradotta dai latini con «tedio» o anche «ansietà del cuore». Si tratta di un vizio che colpisce i monaci (soprattutto e primariamente eremiti; ma anche cenobiti<sup>109</sup>). Viene chiamato demone che «assale il monaco specialmente verso le ore del mezzogiorno, al modo di una febbre che intervenga in ore fisse: è allora che essa suscita le sue accessissime fiamme in quell'anima malata ad ore solite e precostituite»<sup>110</sup>. La descrizione cassiana mostra l'origine e gli effetti del «perverso spirito dell'accidia», un male che il monaco, «da vero atleta di Cristo», dovrà combattere «se intende intraprendere lealmente la prova della perfezione», senza soccombere al sonno o alla fuga dal monastero<sup>111</sup>.

<sup>104</sup> *Istit.* IX,13 e V,41 (*ibid.*, pp. 378 e 256).

<sup>105</sup> *Istit.* IX,8 (*ibid.*, pp. 374-376): «ut nostra potius emendare vitia et mores corrigere festinemus. ... Extrinsicus quippe venientia non verebimus offendicula nec ulla poterunt scandala nobis de foris inferri, si in nobismet ipsis intus radices eorum receptae insertaeque non fuerint».

<sup>106</sup> *Istit.* IX,7 (*ibid.*, p. 374).

<sup>107</sup> *Istit.* VI,37 (*ibid.*, p. 264).

<sup>108</sup> GIOVANNI CASSIANO, *Le Istituzioni cenobitiche*. Introduzione e traduzione a cura di Lorenzo Dattrino, Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia 1989, pp. 247-271 (PL 49,360-398).

<sup>109</sup> Cf. L. DATTRINO, *Introduzione*, pp. 25ss. («Cassiano senti ben presto l'urgenza di integrare quanto aveva già scritto [i primi quattro libri], allargando l'orizzonte della pura vita cenobitica con ulteriori informazioni relative a una vita più perfetta e contemplativa, quale era vissuta dagli eremiti. ... Se dunque il primo volume aveva un fine preordinato, quello di descrivere la vita propria dei cenobiti, il secondo è molto più largo: non intende abbracciare direttamente la vita eremitica o la vita cenobitica, ma intende e comprende implicitamente l'una e l'altra»: pp. 26-27); G. CASSIANO, *Prefazione*, 9 (l'autore adatta all'Occidente le osservanze rigorose egiziane, introducendo moderazione e temperanza. «Egli ebbe il merito di acclimare il monachesimo nel mondo latino», scrive il DATTRINO, *ibid.*, p. 46).

<sup>110</sup> *Istit.* X,1, *ibid.*, p. 247 [PL 49,361-363]. Il richiamo esplicito è al *Sal* 90,5-6 (Vulgata): «Non timebis a timore nocturno, a sagitta volante in die, a negotio perambulante in tenebris, ab incurso et daemonio meridiano».

<sup>111</sup> *Istit.* X,5, *ibid.*, p. 251.



Non appena questo male si è insinuato nell'animo del monaco vi produce l'avversione per il luogo, il fastidio per la cella e perfino la disistima e il disprezzo per i fratelli che vivono presso di lui o lontani da lui, come se fossero dei negligenti e delle persone poco spirituali. Lo rende inoperoso e inerte di fronte a tutti i lavori da eseguire dentro le pareti della sua cella, e non gli consente di risiedere nella cella e di attendere alla lettura. Egli si lamenta assai di frequente di non aver conseguito alcun profitto; deplora e si rammarica di non ricavare alcun frutto finché rimarrà legato a quella comunità. S'affligge di trovarsi, in quel posto, del tutto privo di ogni profitto spirituale, proprio lui che, pur potendo reggere gli altri e giovare a molti, non è stato in grado edificare nessuno [...]. Egli finisce per persuadersi di non potersi salvare, restando in quel luogo. [...] In seguito, le ore undici e quelle del mezzogiorno producono in lui una spossatezza fisica e un'esigenza di cibo così intenso da procurargli la sensazione di essere ridotto allo stremo [...] In quello stato egli si mette allora a guardare tutto ansioso qua e là, deplorando che nessuno dei fratelli venga a fargli visita, e così più e più volte esce dalla cella e vi rientra, e osserva frequentemente il sole, come se quello volgesse al tramonto troppo lentamente<sup>112</sup>.

L'accidia, generando nel monaco «una certa quale confusione di mente, come fosse avvolto da tetra caligine», lo rende «apatico e negato a ogni attività dello spirito», lo induce a procurarsi motivi “di doverosa pietà” per fare viaggi fuori dal monastero al fine di visitare confratelli o ammalati vicini o lontani o donne consacrate a Dio<sup>113</sup>. Il male dell'accidia produce senso di inutilità, di vuoto, di tristezza e infelicità nell'anima del monaco («infelix anima»)<sup>114</sup> che

aggirata da tali inganni da parte dei suoi nemici, comincia ad agitarsi, finché, spossata dallo spirito dell'accidia [...], si rassegna a cedere alla sonnolenza oppure, uscendo dalla prigione della sua cella, si abitua a cercare nelle visite a un confratello un conforto a questi suoi sofferiti assalti. Eppure [...] essa è destinata a incorrerle assai presto in un male ancora più grave. [...] (Infatti il monaco), sottratto un po' per volta fuori della sua cella, comincerà a dimenticarsi degli obblighi della sua professione, i quali altro non sono se non la visione e contemplazione di quella divina ed eccellente purezza, superiore a ogni cosa, e che non si può raggiungere se non nel silenzio e nella continuata meditazione della propria cella<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> *Istit.* X,2, *ibid.*, pp. 247-249.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>114</sup> *PL* 49,368.

<sup>115</sup> *Istit.* X,3, *ibid.*, pp. 249-250.

#### 4. Sguardo retrospettivo

La nostra intenzione di porre sotto esame il sentimento o la passione o il vizio che si nasconde sotto i tre vocaboli (malinconia, tristezza, accidia), accomunati nel titolo del presente contributo ma portatori ciascuno di qualche sfumatura, ci ha spinti a investigare – partendo dalla matrice linguistica e dall’uso che se n’è fatto nelle Scritture sacre – nelle opere degli scrittori dei primi secoli dell’era patristica. Ci siamo imposti un limite cronologico per la necessità di rispettare, nelle indagini e riflessioni, lo spazio concesso a chi scrive (e legge) un “articolo”. Per tale motivo il numero di testi patristici che abbiamo vagliato, di area greca e latina, risulta naturalmente assai contenuto. Sotto la lente dell’analisi, i tre termini esaminati ci restituiscono di primo acchito l’immagine di volti scuri, spesso rabbuiati, “neri” proprio come la bile. Gli scrittori ecclesiastici dell’antichità ne ricercano le cause non soltanto rivolgendosi allo spettro delle patologie mediche (corporee e psichiche), ma anche scendendo in profondità e scandagliando l’animo alla luce della spiritualità e della teologia. Il volto infatti diventa “segno” manifesto di malattie interiori, di psiche ferita o di vita spirituale malata, di relazioni infrante (con i fratelli e con Dio), di noia e disgusto del proprio vivere. Nei loro scritti i Padri della Chiesa sono anche prodighi di suggerimenti di terapie adeguate<sup>116</sup> in vista del conseguimento della guarigione che penetri nell’anima fino allo sradicamento delle radici profonde delle passioni e arrivi poi a rasserenare esteriormente anche i tratti del volto, rendendolo ilare.

Sembra importante rilevare che “ogni uomo”, monaco (eremita; cenobita) o secolare, è chiamato alla fuga del mondo (pur con modalità diverse) e impegnato al combattimento contro gli otto pensieri malvagi, in particolare (per la nostra tematica) contro il demone della tristezza e dell’accidia. In fondo, si vuole evidenziare che il cristiano, ogni cristiano (e in particolar modo chi sceglie la condizione monastica), che intende vivere il vangelo in tutta la sua pregnanza (rinnegare se stesso, prendere ogni giorno la propria croce, seguire Gesù sulla via della lotta e della vittoria sul maligno) non solo è possibile, ma rende anche felici.

Le passioni della tristezza e dell’accidia (non è sempre facile precisarne le differenze) producono mali e malanni nel fisico e nello spirito che occorre prevenire, sia opponendosi con tutte le forze e con costanza alle radici che hanno

---

<sup>116</sup> Cf. F. RIVAS REBAQUE, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, pp. 153-236: l’autore esamina la terapia delle passioni relative al corpo, all’anima, allo spirito e le terapie ausiliari; per ciò che riguarda la tematica da noi esaminata: pp. 181-190.

attecchito nell'anima (occorre guardarsi dentro e prenderne consapevolezza), sia vigilando contro il demone che è sempre pronto con le sue astuzie a istigare le passioni suddette talora sopite, sia curando la perseveranza nella propria vocazione e nella propria cella. La lotta ha esiti vittoriosi imitando Cristo e con la sua presenza, invocata nella preghiera.

Assodato che si tratta di logismoí, di passioni, di vizi (da combattere), i maestri spirituali distinguono tuttavia due tipi di tristezza, l'una delle quali è sentimento lodevole (da coltivare) perché attraverso le lacrime di pentimento e di compunzione si chiede a Dio il perdono e ci si purifica dai peccati commessi. Quando sono questi a generare la tristezza, ecco allora intervenire il cuore che si affligge e fa lacrimare anche gli occhi, e la vita cambia!

Gli scrittori fanno ricorso anche alla carità, alla relazione di amore con Dio e con il prossimo, come risorsa, terapia e rimedio di contrasto alla noia, al disgusto spirituale, all'oscurità dell'animo e del volto, allo scoraggiamento, alla tristezza e all'accidia.



## *Le sezioni sulla malinconia nella Practica, prontuario ebraico di medicina altomedievale*

di Giancarlo Lacerenza

Per chi possiega una conoscenza anche solo superficiale della letteratura medica prodotta in età e area bizantina, i rari scritti ebraici superstiti di medicina e farmacologia composti fra l'VIII e il X secolo difficilmente costituiranno una fonte di novità, almeno per quanto riguarda le descrizioni delle sintomatologie e dei preparati: perché sia pure fra varie reinterpretazioni e adattamenti, il materiale di base resta sostanzialmente quello predisposto fin dai testi ippocratici e galenici, più o meno filtrati e rifusi nelle opere, non di rado sterminate, dei compilatori e medici-scrittori di Bisanzio<sup>1</sup>.

Questa vasta letteratura già disponibile, che sembra aver scoraggiato a lungo l'elaborazione di opere originali nel mondo ebraico, ancora carenti a metà del XIII secolo,<sup>2</sup> in tutto il corso del Medioevo fu dunque regolarmente compulsata dai numerosi medici ebrei attivi in tutto il Mediterraneo e l'Oriente islamico, oltre che in quelle aree del sud d'Europa direttamente o indirettamente sottoposte all'influsso bizantino. Prima, fra queste ultime, l'Italia meridionale peninsulare, che ebbe a lungo territori sottoposti politicamente a Bisanzio e ancora più a lungo mantenne varie isole culturalmente bizantine, segnatamente nel Salento e in Calabria<sup>3</sup>. È ai medici presenti in questo ambiente che si devono i primi tentativi di trasposizione delle conoscenze tecnico-scientifiche ereditate dalla classicità all'interno della realtà culturale ebraica, che alle soglie del secondo millennio, essendosi già riappropriata della lingua dei padri per le esigenze esoteriche, rituali e religiose, seguendo l'esempio di studiosi palestinesi e babilonesi, cominciò a riapplicarla anche alle materie scientifiche e, di lì a poco, anche storiografiche, letterarie e filosofiche<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Di cui pochi anni fa è apparsa un'indicativa scelta di testi tradotti in italiano: Garzya *et al.* 2006. Sono molto grato ad Anna Maria Ieraci Bio e ad Amneris Roselli per aver riletto questo mio contributo, fornendomi importanti annotazioni e suggerimenti.

<sup>2</sup> Spesso richiamato, in proposito, è il lamento di Šelomoh ben Avraham ibn Daud sulla scarsità, ancora ai suoi giorni (1250 circa), di testi medici ebraici: cfr. Steinschneider 1893: 672-73.

<sup>3</sup> In generale Burgarella 1987; per la circolazione dei testi medici, Ieraci Bio 1989.

<sup>4</sup> Simonsohn 1974; Sáenz-Badillos 1993: 202-7 (trad. it. 2007: 160-65).

Anteriormente all'età di Maimonide (1135-1204) il periodo aureo della produzione di testi medici e farmacologici in lingua ebraica sembra essere stato il tardo secolo X e in esso rientra, in effetti, l'autore più illustre della serie, Šabbetai Donnolo, medico e astrologo fiorito nella seconda metà del X secolo in Italia meridionale, nato a Oria e vissuto per lo più fra la Puglia e la Calabria bizantina<sup>5</sup>. Nella sua opera principale, il *Sefer haḳmoni* (Libro sapiente, o sapienziale) – che non è affatto un trattato di medicina<sup>6</sup> – lo scienziato oritano non si attarda particolarmente sulla malinconia, pur facendovi più volte riferimento, sia diretto sia indiretto, nella descrizione delle funzioni dell'atrabile secondo la teoria umorale pseudo-ippocratica<sup>7</sup> e sull'influsso di Saturno in combinazione con l'atrabile nel quadro delle teorie medico-astrologiche<sup>8</sup>. Un paio di passi dai due ambiti ne illustreranno il tipo di esposizione:

השחוק והשמחה מן הטחול הדאגה והבכיה והשקידה ממרה השחורה המעורבת בתוך הטחול כי המרה השחורה קרה ויבשה כארץ וממנה תתגרה הדאגה. ומן הדאגה הבכיה והשקידה והאלמות מתגרת <מ> מרה השחורה שבטחול ואלמות הלשון מלדבר.

Il riso e l'allegria provengono dalla milza; l'ansia<sup>9</sup>, il pianto e l'insonnia dalla bile nera, che passa attraverso la milza. Infatti la bile nera è fredda e secca come la terra, e da essa ha inizio l'ansia; e dall'ansia il pianto e l'insonnia; e (anche) l'afasia ha origine <dalla> bile nera che è nella milza, che impedisce alla lingua di parlare<sup>10</sup>.

שבתאי על אשר הוא קר ויבש למאד נתמנה על המיתה ועל העוני כי המת קר הוא למאד והעני גופו ולבו כמת ונתמנה על יום השבת שאין בו מלאכה ופעל ונתמנה על העצלות כי הקור הרב עושה את האדם ואת הצמחים עצלים ומאוחרים וקודרים ונדאגים והולים. ועל זה נתמנה על הרעה והוא למשה.

<sup>5</sup> Su Donnolo si vedano, più recentemente, i saggi riuniti in Lacerenza (a c.) 2004 e la monografia di Putzu 2004.

<sup>6</sup> Per i rimandi al testo uso l'edizione critica di Mancuso 2009 (ora anche in traduzione inglese, Id. 2010). Il commento al *Sefer yeširah* è utilmente suddiviso in tre libri, ma non vi è suddivisione interna per le parti precedenti, rendendo il riferimento a queste ultime un po' problematico, anche perché la messa in pagina della traduzione italiana non concorda con quella del testo ebraico a fronte. Ove non indicato, il riferimento principale va quindi alla traduzione italiana.

<sup>7</sup> Si vedano le sezioni del commento a Gen 1,26 in Mancuso 2009: 81, 99, 107, 223, 225. Su fonti ippocratiche e la medicina ebraica, prime informazioni in Simon 1975; Newmyer 1985, 1996. Sulla ricomposizione, tuttora in corso, del corpus di testi pseudo-ippocratici riguardanti la teoria dei quattro umori/temperamenti cfr. per esempio Jouanna 2006, e Id. 2006a (con indicazione, a p. 130, di un testimone ebraico della stessa tradizione).

<sup>8</sup> Commento al *Sefer yeširah*, libro II (Mancuso 2009: 183, 195).

<sup>9</sup> דאגה, *de 'agah*; anche 'tristezza, angoscia'.

<sup>10</sup> Commento al *Sefer yeširah*, libro III (Mancuso 2009: 225, testo ebraico a p. 222); la traduzione è mia.

Saturno, essendo assai freddo e secco, è stato assegnato alla morte e alla povertà, perché il morto è assai freddo, e corpo e mente del povero sono come di un morto; ed è stato assegnato al sabato, perché in esso non si compie né lavoro né attività, ed è stato posto sull'inattività, dal momento che il freddo eccessivo rende gli uomini e le piante inattivi, lenti, rabbuiati<sup>11</sup>, ansiosi e malati. E per questo è stato assegnato alla sventura e a Mosè<sup>12</sup>.

Non sarà inutile rilevare, da un diverso approccio, la vena di malinconia nella stessa introduzione autobiografica al *Hakmoni*: in cui Donnolo rievoca, usando i toni e spesso le parole dell'Ecclesiaste, le vicissitudini della sua vita, le fatiche affrontate e il duro percorso verso l'acquisizione della sapienza<sup>13</sup>.

Una trattazione esplicita di alcuni aspetti della malinconia sotto il profilo patologico si trova invece nel breve scritto indicato genericamente come *Practica*, trasmesso da due codici miscellanei in cui hanno trovato posto soprattutto estratti di varie opere di carattere medico, chirurgico e farmacologico, e pochi testi integri, fra cui il brevissimo *Sefer ha-yaqar* (Libro prezioso; o *Sefer ha-mirqaḥoṭ*, Libro delle misture) dello stesso Donnolo<sup>14</sup> e porzioni del ben più ampio *Sefer Asaf ha-rofe*, il «Libro di Asaf il medico»<sup>15</sup>. I due manoscritti sono:

– [F] Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, plut. 88.37, ff. 26a-30d (Cat. Biscioni 1752: 157-8, come ספר מרפואה / *Liber medicinae*; 1757<sup>2</sup>: vol. II, 506-8, scrittura italiana, secc. XIV-XV)<sup>16</sup>;

<sup>11</sup> קודרים, *god'rim*: lett. 'scuriti' (rad. *qadar*, 'essere scuro, nero'); fig. 'essere afflitto, rabbuiato, depresso'. Mancuso: 'malinconici'.

<sup>12</sup> Commento al *Sefer yesirah*, libro II (Mancuso 2009: 191, testo ebraico a p. 188); la traduzione è mia. Nel suo commento (p. 292, nota 289) Mancuso ricorda l'assenza di spiegazioni soddisfacenti per la menzione di Mosè in questo passo – peraltro elaborazione di un passaggio analogo di un'altra opera probabilmente dello stesso Donnolo, la *Baraitā de-mazzaloṭ* (cfr. Sarfatti 2004) – e propone un'interessante spiegazione, basata su un'affermazione nel Talmud babilonese (*Šabbat* 156a) secondo cui un nato sotto Saturno non porterà a termine i propri piani: il che si attaglierebbe in parte a Mosè, il quale non riuscì a entrare nella Terra Promessa. Nel riferimento talmudico in effetti si enumera una casistica e non si adduce alcun esempio biblico: come supplemento esegetico si potrebbe considerare, se non una possibile corruzione (משה per שאה, 'desolazione'?), il fatto che nel passo citato in precedenza si indichi fra gli scompensi causati dall'atrabile l'afasia o afemia, di cui Mosè era forse affetto (cfr. Es 4,10).

<sup>13</sup> Traduzione in Lacerenza 2004: 48-52; con testo ebraico anche in Mancuso 2009: 47-51.

<sup>14</sup> Testo di cui, malgrado la brevità, le difficoltà intrinseche hanno già determinato l'approntamento di diverse edizioni, la più recente delle quali – probabilmente non ancora quella definitiva – in Ferre 2004.

<sup>15</sup> Venetianer 1915-17; Muntner 1957. Fra gli studi più circostanziati, con menzione di ulteriore bibliografia, Lieber 1984; Newmyer 1993; Pop 2008.

<sup>16</sup> *Sefer ha-yaqar* ai ff. 84c-86b (Ferre 2004: 2 indica una paginazione diversa, ma errata). Microfilm IMHM 20367; scheda ms. 148422 (קובץ ברפואה). Il contenuto è indicato, ma in maniera talora generica o imprecisa, in Steinschneider 1868: 120-21 (ed. or. 58-59), nota 18; si veda anche la descrizione in Tamani 1999: 556 nota 11.

– [M] Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 231, ff. 258b-275a (Cat. Steinschneider 1895: 106-7; scrittura di più mani; sec. XIII)<sup>17</sup>.

Se il secondo manoscritto presenta un testo un po' più ampio, è il primo in verità qui per noi forse di maggiore interesse, dal momento che contiene sette testi probabilmente considerati, almeno in parte, affini o della medesima origine e che, comunque, furono accomunati dall'inclusione in un unico codice prodotto verosimilmente in Italia meridionale, e che appartenne a un umanista salernitano<sup>18</sup>.

Il testo della *Practica* è stato a suo tempo pubblicato, tenendo presente solo il codice laurenziano, da S. Muntner, e questa è rimasta unica edizione dell'opera sinora disponibile<sup>19</sup>, mai tradotta in alcuna lingua<sup>20</sup>. In entrambi i codici il testo della *Practica* risulta, oltre che adespoto, incompleto e, pertanto, è da supporre che non sia mai stato portato a termine, o che già il manoscritto originale fosse non finito, danneggiato o mutilo. Di più, la sua presenza accanto a un lavoro sicuramente donnoliano e l'apparente sfondo ebraico-bizantino ne hanno suggerito l'attribuzione allo stesso Donnolo<sup>21</sup>, sebbene la diversità di stile e qualche altro elemento abbiano fatto ben presto cadere tale attribuzione; né è stato escluso che lo studioso oritano possa aver tradotto in ebraico la *Practica* da una fonte non identificata<sup>22</sup>. Il testo di partenza potrebbe emanare dall'ambiente della Scuola medica salernitana: questa connessione tuttavia non è mai stata approfondita<sup>23</sup>. L'opera, scritta in un ebraico poco curato e riprodotto in maniera dir poco trascurata, non fornisce indicazioni dirette sull'autore o sul suo luogo d'origine; l'origine greco-bizantina delle fonti – sia per quanto riguarda la definizione delle patologie sia le tipologie dei rimedi – non basta tut-

---

<sup>17</sup> Il codice è noto soprattutto come uno dei tre principali testimoni del *Sefer Asaf*. Occorre avvertire che, malgrado sia Steinschneider (1895: 107) sia Muntner (1949a: 109) abbiano chiaramente indicato questo manoscritto come secondo testimone della *Practica*, in letteratura si è spesso ripetuto che i due manoscritti sarebbero i medesimi in cui è presente il *Sefer ha-yaqar* donnoliano, il cui secondo testimone è invece il ms. Gerusalemme, Jewish National and University Library, Ms. FR.R.95 / Fr. 95 (Cat. Friedenwald 1946: 41-42; scrittura rabbinica italiana, secc. XIII-XIV): *Sefer ha-yaqar* ai ff. 75c-78d. Microfilm IMHM B 159 (95 Fr.), scheda ms. 2594165 (קובץ חיבורים ולקוטים ברפואה); con elenco dei testi presenti, più di venti, in Friedenwald 1934: Appendix A (ed. 1944: 171-72).

<sup>18</sup> Fiaccadori 1992: 214.

<sup>19</sup> Muntner 1949a: 109-44.

<sup>20</sup> E anche quasi mai studiata. A mia conoscenza, solo il capitolo 12, sulla tosse – תרסי, *trsy* in Muntner, ma תרסי, *trsy*, volg. *tössē/tüssē* o lat. *tüssī(s)* – è stato oggetto di un'indagine sommaria in Straus - Straus 1970, dove peraltro erroneamente si fa riferimento non alla *Practica* ma a un altro testo presente nel manoscritto laurenziano, l'*Antidotarium* (cfr. oltre, nota 26).

<sup>21</sup> Rimasto incerto fra traduzione e attribuzione di un'opera originale Muntner 1949a: 109-11.

<sup>22</sup> Kottek 2004: 23. Per una messa a punto più recente dell'attribuzione, cfr. ora Lacerenza (in stampa).

<sup>23</sup> Steinschneider 1895: 107 («Praktik, vielleicht aus des salernitan. Schule»); ripreso da Muntner 1949a: 109-10; Id. 1956.



tavia a collocarlo in una di quelle aree meridionali ancora influenzate dalla cultura o dalla politica bizantina: mentre, al contrario, le numerose analogie con alcuni testi della più antica tradizione salernitana – in particolare con le opere di Garioponto<sup>24</sup> e di Petroncello<sup>25</sup> (entrambi fioriti nella prima metà dell’XI secolo) – e le frequenti aperture al lessico basso-latino e volgare potrebbero indicare, ma senza alcuna certezza, un ambiente campano o lucano<sup>26</sup>. Nel complesso, che sia da scorgere la figura di Donnolo dietro la redazione della *Practica* appare poco probabile.

A parte l’uso della lingua ebraica, punteggiata da numerosi prestiti lessicali dal greco e dal latino (trascritti quasi sempre in maniera alquanto scorretta), si hanno infine nella *Practica* ben pochi elementi culturalmente ebraici<sup>27</sup>: situazione ben diversa da quella, per esempio, del già menzionato *Sefer Asaf*, in cui al materiale scientifico di partenza greco/latino/bizantino è stato adattato un *habitus* non solo linguisticamente, ma anche culturalmente ebraico<sup>28</sup>.

Per quanto attiene al contenuto, in maniera analoga a tanti trattati e compendi di medicina bizantina, per non dire dei vari testi pratici medico-farmaceutici elaborati in ambiente latino (ma anche arabo), anche nella *Practica* l’elenco

---

<sup>24</sup> La cui *Practica medicinalis, Liber nosematon o Passionarius Galeni* (anche, in vari manoscritti, *De aegritudinibus a capite ad pedes usque libri septem*) primo testo salernitano pervenutoci, non ha ancora conosciuto un’edizione moderna; si adoperano pertanto quelle antiche, Lione 1526, Basilea 1531 e 1536. Su Garioponto e la sua opera principale, di recente si vedano per esempio, oltre alla presentazione di Cherubini 1999, gli studi di Glaze 2005 e 2008, che del testo prepara l’edizione critica. Sembra sia stata recepita ora anche al di fuori degli studi di storia dei testi medici e scientifici la problematicità di considerare “autori” personaggi come Garioponto, a fronte dell’evidente lavoro di appropriazione e sovrapposizione testuale: esempio recente, Vitolo 2007: 539.

<sup>25</sup> Alcuni testi in De Renzi 1856, vol. IV: 185-320, solo tradotti in Capparoni 1958, senza purtroppo integrare le sezioni non pubblicate nella prima sede.

<sup>26</sup> Per un quadro di sintesi sulla circolazione dei testi e della pratica medica nel Mezzogiorno altomedievale – da usare tuttavia con cautela per le informazioni di dettaglio – Skinner 1997. La tradizione ebraica dei testi salernitani non è stata ancora oggetto di una ricerca approfondita; sui manoscritti medici ebraici con estratti da alcune opere sotto il nome o comunque ricondotte a Garioponto o a Petroncello, cfr. Steinschneider 1868: 53, 60-64, 109, etc.; Id. 1893: 791, 805 (Garioponto), 816 (Petroncello). Qualcuno indica la presenza della *Fisica Petroncelli* anche fra i testi del citato ms. laurenziano (ai ff. 31a-58b), dove altri indicano il *Viaticus Constantini*. All’ambiente della Scuola riportano comunque nello stesso ms. anche le versioni ebraiche della *Chirurgia* di Ruggiero (ff. 73b-86a) e dell’*Antidotarium* di Nicola Salernitano (ff. 59a-73b).

<sup>27</sup> In uno dei brani tradotti oltre, si veda ad esempio il riferimento al calendario ebraico nella menzione del mese di Nisan.

<sup>28</sup> Su questo aspetto, Lieber 1984: 237. Negli ultimi anni sembra essere stata riconsiderata favorevolmente la possibilità, già ipotizzata da Venetianer, che l’elaborazione completa del testo, su un nucleo redatto in età tardoantica, sia avvenuta anch’essa in Italia meridionale; si è anche sostenuto che all’ultimo lavoro redazionale abbia messo mano lo stesso Donnolo, e che non causalmente il *Sefer Asaf* abbia seguito lo stesso iter di trasmissione dei testi donnoliani dall’Italia meridionale alla Renania: cfr. Shatzmiller 1983; quindi Id. 1994: 11 e 149 nota 50; Id. 1994a: 154.

delle patologie appare secondo la progressione *a capite ad calcem*, presentando nell'ordine, per ciascun capitolo, nome e definizione della malattia, sintomatologie e rimedi. Nel manoscritto laurenziano il testo s'interrompe all'altezza delle malattie di petto, poco dopo l'inizio del capitolo XV, dedicato alle emottisi; in quello di Monaco appaiono altre tre sezioni. Il capitolo sulla malinconia, il quinto, è inserito fra le affezioni dell'area cranica, le prime a essere enumerate, ove si trovano anche, nell'ordine:

- I. mal di testa (צִיפְלִיָּאָה, *syply'h*, *sēfalē'ah*, volg. 'cefalea')<sup>29</sup>;
- II. scotoma o vertigo (סְקוֹטוֹמָטִיּוּס, *sqwṭwmṭyws*, *sqṭōḏmatī(q)ōs*, per σκοτοματικόν)<sup>30</sup>;
- III. epilessia (אִפְלִיתִיקוֹרוֹס, *yplytyqwrws*, *'ēpilētīqōrōs*, per ἐπιληπτικός);
- IV. mania o insania (מְנִיָּאָה, *mny'h*, *manī'ah*);
- V. malinconia (מְלִיקוֹנִיָּאָה, *mlyqwny'h*, *malī(n)qōnī'ah*, volg. 'malinconia')<sup>31</sup>;
- VI. anteneasmo (אֲטֵנְאִסְמוֹן, *'ty'smwn*, *'a(n)tē(ne)'asmōn*)<sup>32</sup>;
- VII. incubi (אֲפִיאלְתִּיס, *'py'ltys*, *'efi'altīs*, gr. ἐφιάλτης)<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Nei testi greci si parla in genere di κεφαλαλγία, cefalgia.

<sup>30</sup> Cfr. però il capitolo *Ad scotomaticos* in Petroncello, *Practica*, II, 1: in De Renzi 1856, vol. IV: 287 (trad. in Capparoni 1958: 175-76).

<sup>31</sup> Di malinconia si parla un po' anche nel capitolo IV. Contrariamente però a quanto appare nell'edizione di Muntner, dove una volta è scritto מִלְנִקוֹנִיָּאָה (*mylnqwny'h*, *mēlanqōnī'ah*) e un'altra מְלִיקוֹנִיָּאָה, *mlyqwny'h*, *mēlanqōnī'ah* (Munter 1949a: 122 l. 2 dal basso; e 123 l. 3 dal basso) che peraltro presuppongono una pronuncia «melanconia» – più vicina al greco μελαγχολία e al latino *melancholia* rispetto alla lezione מְלִיקוֹנִיָּאָה, *malī(n)qōnī'ah*, usata nel capitolo V – la verifica sul ms. laurenziano (f. 27c) rivela invariabilmente l'uso di quest'ultima lezione. Ciò sostiene la tendenza, visibile in tutto il testo della *Practica*, ad adoperare nelle intestazioni dei capitoli, termini latini e volgari più frequentemente che greci o ispirati al greco; si veda per esempio anche l'uso di indicare le malattie, in alcune intestazioni, come il volg. *vizi* o *vicia* (trasposto in ebraico come בִּיזִיָּא, בִּיזִיָּו, בִּיזִיָּה: *vīzī*, *vīzī'ō*, *vīzī'ah*), che si riscontra anche in Petroncello. L'attestazione di 'malinconia' nella *Practica* sembra inoltre far retrocedere la sua apparizione in volgare, già posta alla metà del XIII secolo (De Mauro 1999: 1120).

<sup>32</sup> Muntner 1949a: 129 nota 186 (non molto comprensibile): «Luto asmus? Halluzination (?) (Ekstasis)». Ma il termine e una simile descrizione della malattia sono già nel *Liber Esculapii* e in Garioponto, I, 11, dov'è chiamata *Anteneasmon* (cfr. oltre, nota 54). L'identificazione del male e della sua definizione è incerta: Hecker 1832 (vista trad. ingl. 1837: 37) la collega al tarantismo e all'ἐνθουσιασμός greco: quest'ultimo collegamento è stato poi approfondito, anche sul piano lessicale, da Meissner 1979: 139-40. Il termine 'anteneasmo' è stato così illustrato nel dizionario Costa - Cardinali (1810: 261): «Entusiasmo di frenetico. Specie di mania pericolosa grandemente, per cui i maniaci sono incitati a infierire colle mani e colle armi contro sé stessi, per subito impeto che gli fa andar fuori di sé», con significativo rimando al lemma 'furore'. Non è del tutto da escludere per l'*anteneasmon* di Garioponto l'influsso, almeno per il nome, della terza malattia – da alcuni riconosciuta come ipocondria o ipocondria delirante – descritta nel capitolo di Paolo di Egina Περι μελαγχολίας καὶ μανίας καὶ ἐνθεαστικῶν (Skoda 2006: 512).

<sup>33</sup> Cfr. Petroncello, *Practica*, I, 86: *Ad alphialtes*, in De Renzi 1856, vol. IV: 245-46 (trad. in Capparoni 1958: 105-6).

La sequenza può essere avvicinata a quanto si riscontra già nel *De re medica* di Alessandro di Tralle<sup>34</sup> ma precedenti più prossimi tanto dell'elenco quanto dei contenuti si possono trovare in almeno due testi salernitani, quali il primo libro del *Passionarius Galeni* di Garioponto<sup>35</sup> e il secondo libro della *Practica* di Petroncello<sup>36</sup>, per non parlare delle loro varie fonti<sup>37</sup> e in particolare del *Liber Esculapii*, che al nostro testo è forse il più vicino<sup>38</sup>. Tuttavia allo stato della ricerca non è ancora possibile affermare se si tratti di precedenti diretti o indiretti<sup>39</sup>.

Anche in questo caso può essere utile fornire un paio di esempi delle tipologie di trattazione, come si possono ricavare da una prima lettura del testo ebraico che, anche a causa della cattiva trasmissione, si presenta piuttosto difficile<sup>40</sup>. Il capitolo sulla malinconia è abbastanza esteso e se ne riporta qui solo la parte iniziale:

V. Malinconia (מליקוניה)<sup>41</sup>.

הוא חולי שיהיה מצד המרירה השחורה, ועלתה עד המוח, וישתנה הדעת, ויהפוך הלב והגוף. וחולי זה יהיה בנחת, אלא שתסור הדעת ויבוא לידי שיגעון ולידי בכייה. ובעל חולי

---

<sup>34</sup> Sharf 1976: 100, suggerisce invece come fonte l'opera di un Teodoro Nonno, in cui si deve semmai riconoscere l'epitome medica di Teofane Crisobalante (anche noto come Teofane Nonno, a suo tempo edito da Bernard 1794-95).

<sup>35</sup> In un ordine leggermente diverso.

<sup>36</sup> Di cui De Renzi 1856, vol. IV: 287-88 ha pubblicato purtroppo solo l'elenco e qualche estratto ed è quindi tuttora sostanzialmente inedito.

<sup>37</sup> Per Garioponto, Glaze 2005: 54 per esempio, indica di Galeno *Ad Glauconem de medendi methodo*, lo pseudo-galenico *Liber tertius* (ora in Fischer 2003), eccetera; la ridisposizione dei materiali sarebbe il contributo più originale del maestro salernitano. La dipendenza dei testi di Petroncello da Giovanni di Alessandria (prima metà del VII sec.), apparentemente basata solo sui fossili-guida dei grecismi, è stata laconicamente indicata da Pazzini in Capparoni 1958: VII, con riferimento a un commento a Galeno non altrimenti precisato. Per la complessa trafila greco-latina di Giovanni, cfr. già Temkin 1932.

<sup>38</sup> Devo le indicazioni sul *Liber Esculapii* ad Anna Maria Ieraci Bio. Nel *Liber*, la sequenza è appunto: 1. *Cephalica*; 2. *Scotomia*; 3. *Epilepsia*; 4. *Mania*; 5. *Melancholia*; 6. *Enthusiasmone*; 7. *Ephialte*. Edizione critica del testo, noto da molti manoscritti e in varie forme, in Manzanero Cano 1996, e a suo tempo già pubblicato (come *Liber Esculapii de chronicis passionibus*) in AA.VV. 1544: 1-79.

<sup>39</sup> A questo genere di problemi si spera di poter dare una risposta con la nuova edizione del testo ebraico, attualmente in preparazione. Appare però chiaro sin d'ora che l'intricata trasmissione dei più antichi testi salernitani, pseudo-salernitani e pre-salernitani, renda l'obiettivo abbastanza difficile.

<sup>40</sup> Seguo per ora l'edizione del testo in Muntner 1949a, collazionato sul ms. laurenziano, con alcuni interventi sul testo e conservandone in parte la punteggiatura.

<sup>41</sup> Dal Testo ebraico in Muntner 1949a: 124-26, qui con alcune correzioni. Riporto per una prima comparazione, ma anche per mostrare analogie e differenze, il testo di Garioponto, *Passionarius*, I, 12, *De melancholia* (ed. 1526: VI-VIII [21-22]; ed. 1536: 28-29, qui seguita): *Melancholia dicta est, quod fel in nigredinem vertatur. Est enim melancholicis crebra immutatio sensus, atque conversio humanae mentis cum vultu moestissimo, ac taciturnitate, atque irrationabili fletu, nunc vitae nunc mortis cupiditate. Inflationes precordiorum et frigiditatem corporis patiuntur cum levi sudore atque colore viridi vel corporis macie. Si cibum accipiant, corruptionum ructionibus foetidis molestantur. Accidit vomitus fellium nigro-*

זה חפץ במוות יותר מחיים, וינפח כנגד לבו, ויאחזו אותו צינה, ויזוע זיעה קלה, ויבא לידי ריקון. ולאחר שיאכל, יכבד עליו המאכל, ויצא מבטנו כמו עשן, ויש מי שיקיא. ומעורב עם מרירה שחורה, ויש לו שילשול עם כאב האשכים, הם המבושים. ויש רופאים שקורין חולי זה אגריכדי שהוא כבד, ויש שקורין אותו מליקוניאה מפני שהוא שיאה עם מרה. כל זה חולי לאנשים, אבל לנשים לא יבוא להן חולי זה, אלא עד כ' שנים. ואם יבוא חולי זה לבחורים, אלה הן אותותיו: פעמים שיבוא חולי זה עם קדחת קלה אבל מי שיש לו חולי שנקרא פליאוריסקס, הוא דקירות, יבוא לו חולי זה בלא קדחת, ויאחזהו בזעף, ויבהל דעתו, ויזעק בקול גדול, ורבים כשיאחזו אותם חולי זה, מיד תצא רוחו וימות. אלה תולדות חולי זה. עיקר החולי יהיה מצד המרירה השחורה ומן הרוח וניפוח. ויש רופאים שאומרים שאינו אלא מצד דם שחור שיש בטחול, ויפשוט הדם, וילך בבטן על האוכלים שאכל, ויתערב הדם עם הליחה, ויעלו אל המוח שבראש. והליחה היא קרה ולכך יש לו צינה, וכובד. ויאמרו רופאים, שלא יהיה חולי זה לא מפני הליחה שעלתה, ולא ישלוט זה החולי הרבה אלא בימי הבציר עד ניסן; ובימות הקיץ ינפח כל גופו, ויקיא כל מאכלו, ואינו יכול לאכול מרוב אנינות. ויהיה בטנו נפוח, כאדם ששתה סם המות, או כמי שנשכו כלב שוטה. ופעמים שנוטל דעתו ויכאבו עיניו, ולא יוכל לישן. ויש מהן ששורקין אזנין, ויש לו כובד הראש, וצינה, ויצער אותו נפיחה שיש לו [illeg.]<sup>42</sup> ודקירות בקרב שלו, ובין כתפיו, ומראה פניו שחור או ירוק, וישתנה דמותו, וגופה חם עם עשן שיצא מפיו, ויהיה בגופו ובבטנו כמו דגים, ויעוות את בטנו, וירד הרוח מן הבטן אל המבושיים. ויש לו הילוך מיעים, ויצא מתחתיו צואה שחורה, ויעיל לו הרבה. ואם לא וימהר לבוא, יבואו לידי מניאה, הוא טירוף הדעת. לפי שחולי זה יגדל חולי מניאה בגוף. (...)

È la malattia che proviene dalla bile nera, (che) salita fino al cervello, fa cambiare la ragione e mutare la mente<sup>43</sup> e il corpo. E questo male si manifesta silenziosamente, finché non allontana la ragione e conduce a uno stato di pazzia e di predisposizione al pianto; e chi ha questo male desidera la morte più della vita, si gonfia, è colto dal freddo, suda leggermente e sopraggiunge uno stato d'itterizia. E dopo aver mangiato, il cibo gli è pesante, gli esce dal ventre una specie di gas, e qualcuno vomita. È intriso di bile nera e ha diarrea con dolore ai testicoli, ossia ai genitali<sup>44</sup>. Vi sono poi

---

*rum, aut eorundem per ventrem effusiones cum intestinorum tormento fiunt. Fit in viris frequenter, raro in mulieribus, in annis constitutis XXX in aetate iuvenili. Fit autem passio haec fellis nigri abundantia. Frigidi et spissi atque gravis, et cerebrum petentis. Alii dicunt sanguine nigro, qui dicitur spleni deservire hanc passionem fieri, qui accipit substantiam ex phlegmate sanguinisque infusione. Et sit vel ex veneni potu, vel canis rabidi morsu, vel ex frequenti cluni fragiorum seu calidorum antidotorum acceptance. Unde autumnus tempore et hyeme in quo crementum melancholiae et frigoris est, plus moventur. Aestate et verno minus, quando sanguis et fel eos calefaciunt. Et aliquando cum febribus lenibus, aliquando sine illis. Irritantur iracundia ut maniaci, in accessionis tempore post cibum inflationes precordiorum patiuntur. Corpis ipsorum non nutritur, sed tabescunt, quia indigestionem patiuntur. Unde eructant frequenter calidum, brumosum, frumosum, ut est odor pisciorum crudorum. Et torquetur illis venter ventositate intestinorum, frequenter cibos vomunt, et quod vomunt, vel assellant, nigrum est. Stomachi morsus, capitis et schapularum illis gravedo est. Aliquoties aurium tinnitus, brachiorum, et manuum infrigidatio adest, quandoque de mortuis cogitant, prae iracundia nihil vident.*

<sup>42</sup> בבטנו qui legge o inserisce.

<sup>43</sup> ויהפוך הלב, un'espressione simile in Sal 105:25.

<sup>44</sup> הם המבושים, pudenda.

alcuni medici che chiamano questo male egritudine<sup>45</sup>, ossia pesantezza<sup>46</sup>, ma c'è chi lo chiama malinconia<sup>47</sup>, perché si è afflitti dalla bile<sup>48</sup>.

Questo è un male interamente maschile, e alle donne non capita, se non fino a vent'anni. E se questa malattia capita a giovani, questi sono i suoi sintomi: talvolta il male si manifesta con una leggera febbre, ma a chi ha il male chiamato *pleuritis*, ossia delle fitte (dei fianchi)<sup>49</sup>, questo male giunge senza febbre, ma è preso dall'ira e colto dal panico, e grida a gran voce; a molti che sono presi da questo male ben presto lo spirito esce e muoiono.

Questa è la storia<sup>50</sup> di questa malattia. L'origine del male è dalla bile nera, e dal vento e (dal) gonfiore<sup>51</sup>. Ma alcuni medici dicono che proviene dal sangue nero<sup>52</sup> che è nella milza; e il sangue diffondendosi va nel ventre, sul cibo che si è mangiato, si mischia alla flemma<sup>53</sup> e (insieme) salgono fino al cervello, che è nella testa; ed essendo la flemma fredda, per questo si avverte freddo e peso; ma (alcuni) medici dicono che questo male non proviene dalla flemma che è salita. E questo male va aumentando dal tempo della vendemmia fino a Nisan; allo spirare dell'estate tutto il corpo si gonfia, rimette ogni cibo, e non riesce a mangiare per i troppi lamenti: il ventre (dell'ammalato) è ingrossato come quello di un uomo che ha bevuto un veleno, o come quando si è morsi da un cane rabbioso. Talvolta gli porta via la ragione e arreca dolore agli occhi, e non si riesce a guarire. A qualcuno fischiano orecchie, ha pesantezza alla testa, freddo, e soffre per il gonfiore che ha [illeg.; nel ventre?] per le fitte, allo stomaco e fra le spalle, e la sua faccia è di colore scuro o verde, e cambia aspetto; il corpo è caldo e gli esce vapore dalla bocca. E nel suo corpo e nel ventre vi

<sup>45</sup> Scritto אגריטודי, 'grkydy, probabilmente da emendare in אגריטודי, 'grtydy o forse meglio אגרטודו, 'grtwdw ('egritūdō), egritudine. Muntner 1949a: 125, nota 139, legge אגריטודי e propone con cautela d'intendere 'atrabile'.

<sup>46</sup> Ebr. כבד *kaved*, che rimanda anche al fegato sede della malinconia: Jastrow 1909: 607a (כבד III).

<sup>47</sup> מליקוניאה.

<sup>48</sup> Muntner 1949a: 125, nota 140, שיאה, inesplicito; lettura in effetti dubbia; forse שיאר, qui comunque tradotto come riconducibile a שאה «essere afflitto, desolato».

<sup>49</sup> In Muntner 1949a: 125, nota 141: פליאורים הוא דקירות, *ply'wrym hw' dqyrwt (plē'ūrīm hu' d'qiroṭ)* e si associa alla pleurite o alla meningite. Correggo però פליאורים / *plē'ūrīm* con פליאוריס / *plē'ūrīs*. Dall'ulteriore menzione, al paragrafo successivo, di דקירות (*d'qiroṭ*, «fitte, dolori acuminati»), sembrerebbe invece trattarsi di una patologia con manifestazioni a carico del torace o al più dello stomaco. Più avanti nel testo (cap. 12, Muntner p. 135) פליאורים (ma פליאוריס) ricorre insieme ad altri termini, apparentemente accostati senza convinzione sul loro vero significato, per indicare pleurite/pleurisia: al cap. 14 (pp. 142-44) si ha פליאוריסין *ply'wrysyn / plē'ūrīsīn* per indicare la stessa malattia o la polmonite. Ho il sospetto che si tratti qui del dolore che in Petroncello (I, 96: *Ad dolorem lateris*) è detto *ad pleureticos* e riguarda fitte acute ai fianchi: testo in De Renzi 1856, vol. IV: 251-53 (trad. in Capparoni 1958: 115-17). Com'è stato osservato, «l'autore [della *Practica*] sembra più spesso incapace di fornire l'equivalente ebraico dei termini usati» (Fiaccadori 1992: 216; un giudizio simile in Sharf 1976: 96). Sull'apparente incomprensione del greco nei testi attribuiti a Petroncello cfr. le poche osservazioni di A. Pazzini in Capparoni 1958: III-IV.

<sup>50</sup> Ebr. תולדות.

<sup>51</sup> Secondo Muntner 1949a: 125, nota 142, si tratta qui di gas intestinali.

<sup>52</sup> Nell'edizione di Muntner appare שהור, ma nel ms. è שחור, «nero».

<sup>53</sup> ליחה.

sono come dei pesci che gli fanno torcere il ventre, e dal ventre il soffio scende verso i genitali; va di corpo e ne escono feci nere, e (questo) gli giova molto. E se non va di corpo in fretta, (la malattia) prenderà forma di mania, ossia confusione mentale, perché questa malattia aumenta nel fisico il male della mania. (...)

VI. Anteneasmo (אטיאסמון)<sup>54</sup>.

הוא חולי מצד מניאה, וחולי זה קשה ורע, לפי שבפתאום יאחז את האדם ויעמד, וירקד ברגליו, וטופף שתי ידיו לפי ששומע בראשו קולות גדולות מעורבית ומשונות. וכל אדם שנוגע בראשו של אדם שיש לו חולי זה, ישמע כקול תופים וכינורות, ואף מוחו ועצמותיו שומעין קולות כקול כינורות. ולכך בעל החולי עומד ושוקק ומרקד וירוץ בכל מקום, ויאחז חרב או קורדום ומכה את ראשו ואינו חושש, ועל ראש אחרים, ויסיר את בשרו ובגדיו אבל לא אחרים.

וחולי זה קורין אותו בלשון רומיים <כ>אוסריאו הוא בעל מריבות. ויש שקורין אותו דמוניס ליאוניס, הם שדים קשים כאריות שיאחזו חולי זה אדם מיד נוטל מידו או יהיה לו פצע או חבורה בצידו אחד.

זה לך דבר לרפואתו: סגור אותו בבית וקשור אותו. ואם ינוח שעה א' או ב', הקז לו דם, ותן לו משתה להילוך מייעים, או חובש שיוליך מייעו, או אינימא, ויאכל אוכלים חמים, והשקהו שורש אליבורו, ודברים אחרים לכבם מייעו. ויהיה לו דממה, ולא ידברו לו בני אדם. ואם תראה אותו שיוציא קצף מפיו, חדל לרפאותו, לפי שבתוך ז' ימים ימות.

È una malattia affine alla mania, ed è difficile e cattiva, perché all'improvviso prende l'uomo e lo fa alzare in piedi, gli fa agitare i piedi e battere le mani, perché sente nella sua testa grandi suoni che arrivano da ogni parte. E (se) si tocca la testa di una persona con questa malattia, (questo) sente come un suono<sup>55</sup> di tamburi e arpe, e anche il suo cervello e le sue ossa sentono suoni come di arpe<sup>56</sup>. Pertanto chi ha que-

<sup>54</sup> Testo ebraico da Muntner 1949a: 129, con varie correzioni che traggio da [F]. Il capitolo corrisponde abbastanza fedelmente a Garioponto, *Passionarius*, I, 11 (ed. 1526: VIv [21]; ed. 1536: 27-28, qui seguita salvo le integrazioni indicate): *Anteneasmon est species maniae periculosa nimium. Irritantur tanquam maniacy, et in se manus injiciunt. Hi subito arripiuntur, cum saltatione manuum et pedum, quia intra aurium cavernas quasi voces diversas sonare falso audiunt, ut sunt diversorum instrumentorum musicae soni, quibus delectantur, ut statim saltent, aut cursum velocem arripiant, subito arripientes gladium percutiunt se, aut alios morsibus se et alios attricare non dubitant. Hos latini percussores, alij* [solo in ed. 1526: *causanos* (ma *causa*<ri>*os*) *vocant, alij dicunt daemonis legiones esse, ut dum eos arripiunt, vexent et vulnerent. Cura. Diligentia eis imponenda est, quando istos sonos audierint, includantur, et post accessionis horas phlebotomentur, et venter eis moveatur. Cibos leves accipiant cum calida aqua, ut omnis ventositas quae in cerebro sonum facit egeratur. In ipsa accessione silentium habeant. Quod si spumam per os eiecerint, vel ex canis rabidi morsu causa fuerit, intra septem dies moriuntur.*

<sup>55</sup> Muntner: בקול, ma come poco oltre è בקול.

<sup>56</sup> Più vicino al *Liber Esculapii* che a Garioponto questo genere di dettagli: cfr. del primo il capo 6 (*Enthusiasmon*): *Enthusiasmon species est maniae periculosa nimium. Irritantur ut maniacy, et in se manus injiciunt. Isti subito arripiuntur, cum saltatione pedum uel manuum, ut audiant sibi intra aurium cavernas decentes diuinorum cantantium, tympanorum, aut cymbalorum percutientium sonos, et cum nimia delectatione resonant eis* [corsivo mio] ... sic istos sonos in cerebro repercutientes sibi audiunt ... uel in cursu ueloci seduli sunt, ut subito rapiant gladium, uel macheram, et se percutiunt, et non sentiunt; aut morsibus

sta malattia sta in piedi, si agita<sup>57</sup>, danza e corre dappertutto, afferra una spada o un coltello e si colpisce la testa, senza dolersi, e (lo fa anche?) sulla testa degli altri; e si strappa la carne e le vesti, ma non degli altri.

Questo ammalato si chiama nella lingua dei Romani *causario*<sup>58</sup>, ossia attaccabrighe; ma c'è anche chi lo chiama *demonēs leonēs*<sup>59</sup>, ossia demoni cattivi come leoni, perché (quando) questa malattia afferra una persona subito (?) gli lascia una ferita, o un livido da un lato<sup>60</sup>.

E questo ti sia detto come sua cura: chiudilo in casa e legalo; e se riesce a riposarsi per un'ora o due, cavagli il sangue e procuragli da bere perché vada di corpo, o un impacco<sup>61</sup> perché vada di corpo, o un enema<sup>62</sup>; mangi cibi caldi e gli si faccia bere radice di elleboro<sup>63</sup> e altre cose per ripulirgli il ventre<sup>64</sup>. Che stia in un luogo silenzioso, e nessuno gli rivolga la parola. Ma se vedi che gli esce schiuma dalla bocca, astieniti dal curarlo, perché entro sette giorni morirà.

Nel complesso, i paragrafi sulla malinconia e i vari tipi di disordini mentali nella *Practica* mostrano di essere stati redatti, come il resto dell'opera, senza

---

se attrētant, uel in alijs hominibus, nescientes quid faciant: quos latini causarios uocant. Inmissione uel iracundia aliquoties se in cursu uelocem dirigunt cum uociferatione. Alij dicunt daemōnis angeli legionem esse: ut dum eos arripuerit, aliquam partem corporis nexent uel uulnerent (...).

<sup>57</sup> Muntner: ושורק, 'fischia', ma nel ms. si ha ושוקק, da radice che indica «correre precipitosamente, agitarsi».

<sup>58</sup> Muntner legge באוסריאו (*b'wsry'w*, *ba'ūsari'ō*), che illustra: *querulatio*. Occorre emendare in באוסריאו, *ka'ūsari'ō*, adattamento volgare di *causarius* (< *causari*, 'litigare, portar lite'), mai entrato nell'italiano d'uso: e del resto l'espressione לשון רומיים «lingua dei romani» rimanda al latino. Il termine così registrato in du Cange, s.v. *causarius*: «interdum *Reus qui ex aliquo crimine ad causam ducitur*, Joanni de Janua. Gloss. Isidor. *Causarius reus*. Gloss. Græc. Lat. ὑπαίτιος, *Causarius*. Aliter tamen hanc uocem interpretantur uiri docti : quippe *Causarium*, in Glossis *sontico morbo laborantem* dici uolunt ; ὑπαίτιοι enim idem ualeat quod *sontes*, apud Latinos : idque eruunt ex Hesychio, cui ἐπίληπτοι, dicuntur ὑπαίτιοι, et δαίμωνιζόμενοι; atque ita usurpauit *Passionarius Galeni*, cuius auctorem *Gariopontum* uolunt lib. 1. cap. 11. de Anteneasmo, maniae specie, qua qui laborant, a Latinis *Percussores*, ab alijs *Causarios* appellari obseruat : ubi perperam editum in 1. Edit. Lugdun. ann. 1526. *Causanos*. In Basileensi uero ann. 1531. absunt hæc uerba, *alii Causarios*». Cfr. anche *Thesaurus Linguae Latinae* III (1906-1912), col. 702: s.v. *caus(s)ārius*, 'litis amator'; nonché, dal *Corpus Glossariorum Latinorum* (CGL II e IV), Goetz - Gundermann 1888: 463 (*ἐπαίτιος causarius*); Goetz 1889: 317.10, etc., 'litigiosi'.

<sup>59</sup> Nel testo דמוניס לייאונים, *dmwnys ly'wnys*, *demōnēs lē'ōnēs*. L'espressione si ritrova in questa formulazione in alcuni testi di medicina astrale; ma come si è visto sopra dal testo di Garioponto e del *Liber Esculapii*, è in origine *daemōnis legiones*: l'etimologia fornita dal testo ebraico cerca dunque di recuperare un significato partendo da un testo sbagliato. Muntner legge *daemones leonis* e spiega: 'Lycanthropos', pensando forse all'associazione, comune nell'antichità e nel medioevo, fra stati maniacali-depressivi, licanthropia e possessione demoniaca (si veda la nota precedente), con sintomi poi per lo più confluiti nella definizione della schizofrenia; cfr. Evans *et al.* 2003; Erickson 2004; Poulakou-Rebelakou *et al.* 2009.

<sup>60</sup> Il significato dell'ultima frase non è chiaro.

<sup>61</sup> חובש.

<sup>62</sup> Così nel testo: אינימא, 'nym', 'enēmā: clistere.

<sup>63</sup> Nel testo אליבורו, 'lybwrw, 'ellēbōrō.

<sup>64</sup> Si propone di correggere לכבס con לכבס, 'lavare, ripulire'.

particolare rigore, accostando descrizioni e spunti di origine diversa ampliati, però, con qualche annotazione originale. Come nei precedenti salernitani, una certa insistenza, visibile in tutti i capitoli, è sull'origine della maggior parte dei mali dalla cattiva dieta, o comunque dall'azione di scompensi digestivi che, nel caso della malinconia, la caratterizzano ben più come disturbo fisico che come stato mentale: specie nel caso dell'eccesso di formazione e circolazione della bile nera arricchita in fase digestiva che conduce, oltre a una serie di disturbi gastroenterici, a forme depressive, allucinazioni e disturbi visivi, accessi d'ira, pianto, e talora alla follia<sup>65</sup>. Questo approccio, non esplicito nei testi di Garioponto e nei suoi derivati, è comune nei testi classici e bizantini e, per le fonti ebraiche della stessa provenienza della *Practica*, appare anche nel *Sefer haḳmoni* di Donnolo<sup>66</sup>. Ulteriore contributo dell'autore o traduttore ebreo della *Practica* sta, inoltre, nella parziale risistemazione dei materiali e particolarmente nella rielaborazione delle glosse lessicali, articolate su quattro registri: ebraico, greco, latino, volgare; glosse che, seppure applicate in maniera incoerente e pervenute in forma per lo più corrotta, mostrano chiaramente il regime di scambi fra culture nell'Italia meridionale dell'XI secolo, in cui ancora non aveva trovato spazio la scienza, né alcun altro tipo d'influenza culturale araba.

## Bibliografia

- AA.VV. 1544. *Experimentarius Medicinæ, continens Trotulac Curandarum aegntudinum muliebrium, ante, in et post partum lib. unicum* (etc.). Argentorati: Apud Joannem Schottum.
- Bernard, Ioseph Stephanus (a c.). 1794-5. *Theophanis Nonni Epitome de curatione morborum graece ac latine*. 2 voll. Gothae - Amstelodami: Ettinger - Holtrop.
- Biscioni, Antonio Maria. 1752. *Bibliothecae Mediceo-Laurentianae Catalogus ... Tomus primus, codices orientales complectens*. Florentiae: ex Imperiali Typographio.
- . 1757. *Bibliothecae Ebraicae Graecae Florentinae, sive Bibliothecae Mediceo-Laurentianae Catalogus*, II. Florentiae: ex Caesareo Typographio.
- Boudon-Millot, Véronique *et al.* (a c. di). 2006. *Ecdotica e ricezione dei testi medici greci* (Atti Conv. Napoli 2004). Napoli: D'Auria.

---

<sup>65</sup> 'Segni' della malinconia comuni a varie descrizioni dell'ipocondria: per le affinità, Skoda 2006.

<sup>66</sup> Commento al *Sefer yeṣirah*, libro I (Mancuso 2009: 163). Per alcuni precedenti – precisamente, in Plotino, I.4.9 – nel rapporto fra malinconia, ebbrezza alcolica, mania, *furor* ed εὐδαιμονία, cfr. Stock 1996: 2351-54.



- Burgarella, Filippo. 1987. Aspetti della cultura greca nell'Italia meridionale in età bizantina. *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 41 (= AA.VV., *Fatti, patrimoni e uomini intorno all'Abbazia di S. Nilo nel Medioevo. Atti del I Colloquio Internazionale, Grottaferrata 1985*): 19-46.
- Capparoni, Angelo (a c.). 1958. Petroncello, *Practica*. Roma: Istituto di Storia della Medicina.
- Castelli, David. 1880. *Il commento di Sabbatai Donnolo sul Libro della Creazione*. Firenze: Le Monnier.
- Cherubini, Paolo. 1999. Garioponto. In *Dizionario Biografico degli Italiani* 52: 355-57. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Costa, Paolo - Cardinali, Francesco. 1819. *Dizionario della lingua italiana*. Vol. I. Bologna: Masi & C.
- De Mauro, Tullio (a c.). 1999. *Grande Dizionario Italiano dell'Uso*, III. Torino: Utet.
- De Renzi, Salvatore (a c.). 1856. *Collectio salernitana, ossia documenti inediti, e trattati di medicina appartenenti alla Scuola Medica Salernitana*. Napoli: Tipografia del Filiatre-Sebezio.
- du Cange, Charles *et al.* 1883-1887. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort: Favre.
- Erickson, Gerald, 2004. The Enigmatic Metamorphosis: From Divine Possession to Demonic Possession. *Journal of Popular Culture* 11: 656-81.
- Evans, Katie, *et al.* 2003. Searching for Schizophrenia in Ancient Greek and Roman Literature: A Systematic Review. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 107: 323-30.
- Ferre, Lola. 2004. Donnolo' *Sefer ha-yaqar*. New edition with English translation. In Lacerenza 2004: 1-20.
- Fiaccadori, Gianfranco. 1992. Donnolo, Shabbētay bar Abrāhām. In *Dizionario Biografico degli Italiani* 41: 213-18. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Fischer, Klaus-Dietrich. 2003. Galeni Qui fertur ad Glauconem *Liber tertius ad fidem codicis Vindocinensis* 109. In *Galenismo e medicina tardoantica: fonti greche, latine e arabe* (Atti Conv. Siena 2002). A cura di Ivan Garofalo e Amneris Roselli, 283-346. (Quaderni di AION 7) Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Friedenwald, Harry. 1934. Use of Hebrew Language in Medical Literature. *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 2: 77-111 (rist. in Id., *The Jews and Medicine. Essays*, I, Baltimore: Johns Hopkins U.P., 1944, 146-80).
- . 1946. *Jewish Luminaries in Medical History: And a Catalogue of Works bearing on the Subject of the Jews and Medicine from the Private Library of Harry Friedenwald*, Baltimore: Johns Hopkins U.P.
- Gariopontus. 1526. *Passionarius Galeni. Galeni Pergameni Passionarius, a doctis*

- medicis multu(m) desideratus: egritudines a capite ad pedes usque complectens: in quinque libros particulares divisus, una cum februm tractatu: earumque sintomatibus.* Lugduni: in edibus Antonii Blanchardi.
- . 1536. *Habes Sincerioris Medicinae amator, iterum renatos VIII de morboru[m] causis, accidentibus [et] curationibus libros Garioponti medici, qui usu et successu artis nemini ex veteribus cedit, testibus qui usi sunt eius remediorum ratione indicatione[q]ue.* Basileae: Henricus Petrus.
- Garzya, Antonio, et al. (a c.). 2006. *Medici bizantini. Oribasio di Pergamo, Aezio d'Amida, Alessandro di Tralle, Paolo d'Egina, Leone medico.* Torino: Utet.
- Glaze, Florence Eliza. 2005. Galen Refashioned: Gariopontus in the Later Middle Ages and Renaissance. In *Textual Healing: Essays on Medieval and Early Modern Medicine.* A cura di Elizabeth Lane Furdell, 53-76 (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 110). Boston: Brill.
- . 2008. Gariopontus and the Salernitans: Textual Traditions in the Eleventh and Twelfth Centuries. In *La Collectio Salernitana di Salvatore De Renzi*, (Atti Conv. Salerno, 2007). A cura di Danielle Jacquart e Agostino Paravicini Bagliani, 149-90 (Edizione Nazionale «La Scuola Medica Salernitana», 3). Tavernuzze - Impruneta: Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- Goetz, Georgius. 1889. *Glossae Codicum Vaticani 3321, Sangallensis 912, Leidensis 67F.* Lipsiae: Teubner.
- Goetz, Georgius - Gundermann, Gottholdus. 1888. *Glossae latinograecae et graecolatinae.* Lipsiae: Teubner.
- Hecker, J.F.C. [Justus Friedrich Karl] 1832. *Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter.* Berlin: Enslin (trad. ingl. *The Epidemics of the Middle Ages, II. The Dancing Mania*, Philadelphia: Haswell, Barrington & Haswell, 1837).
- Ieraci Bio, Anna Maria. 1989. La trasmissione della letteratura medica greca nell'Italia meridionale fra X e XV secolo. In *Contributi alla cultura greca nell'Italia meridionale.* A cura di Antonio Garzya, 133-255 (Hellenica et Byzantina Neapolitana, XIII). Napoli: Bibliopolis.
- Jouanna, Jacques. 2006. Un traité inédit attribué à Hippocrate: *Sur la formation de l'homme: editio princeps.* In Boudon-Millot 2006: 273-319.
- . 2006a. La postérité du traité hippocratique de la Nature de l'homme: la théorie des quatre humeurs. In *Ärzte und ihre Interpreten: Medizinische Fachtexte der Antike als Forschungsgegenstand der Klassischen Philologie.* A cura di Carl Werner Müller et al., 117-41. München - Leipzig: Saur.
- Kottek, Samuel. 2004. Šabbetay Donnolo en tant que médecin: anatomie et physiologie dans le *Sefer haḳmōni*. In Lacerenza 2004: 21-43.
- Lacerenza, Giancarlo (a c.). 2004. *Šabbetay Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X.* (DSA Series Minor LXVI) Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

- . (in stampa). Nuovi dati sui testi medici ebraici dell'alto medioevo e i loro rapporti con la Scuola Medica Salernitana. In *Gli ebrei nella pratica della medicina in Italia dal medioevo all'età contemporanea*. A cura di Stefano Arieti (Atti Conv. Bologna 2010).
- Lieber, Elinor. 1984. Asaf's Book of Medicines: A Hebrew Encyclopedia of Greek and Jewish Medicine, Possibly Compiled in Byzantium on an Indian Model. In *Symposium on Greek Medicine*. A cura di John Scarborough (Dumbarton Oaks Papers 38), 233-49. Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Mancuso, Piergabriele (a c.). 2009. *Shabbatai Donnolo, Sefer ḥakhmoni. Introduzione, testo critico e traduzione italiana annotata e commentata*. Firenze: Giuntina.
- . 2010. *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni. Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*. Leiden: Brill.
- Manzanero Cano, Francisco. 1996 (a cura di). *El Liber Esculapiii (Anonymus Liber Chroniorum). Edición crítica y estudio*. Diss. Madrid: Universidad Complutense.
- Meissner, Franz-Joseph. 1979. *Wortgeschichtliche Untersuchungen im Umkreis von französisch Enthousiasme und Genie*. (Kölner romanistische Arbeiten, 55) Genève: Droz.
- Muntner, Suessman. 1949a. *R. Shabtai Donnolo (913-985). First Section: Medical Works*. Jerusalem: Mosad Harav Kook (ebr.).
- . 1949b. *R. Shabtai Donnolo (913-985). Second Section: Contributions to the History of Jewish Medicine*. Jerusalem: Mosad Harav Kook (ebr.).
- . 1956. Donnolo et la contribution des Juifs aux premières oeuvres de la médecine salernitaine. *Revue d'histoire de la médecine hébraïque* 9: 155-61.
- . 1957. *Introduction to the Book of Assaph the Physician*. Jerusalem: Hotsa'at "Genizah" (ebr.).
- Newmyer, Stephen. 1985. Talmudic Medicine and Greek Sources. *Koroth* 9/1-2: 34-57.
- . 1993. Asaph the Jew and Greco-Roman Pharmaceuticals. In *The Healing Past: Pharmaceuticals in the Biblical and Rabbinic World*. A cura di Irene & Walter Jacob, 107-20. (Studies in Ancient Medicine, 7) Leiden: Brill.
- . 1996. Talmudic Medicine and Greco-Roman Science: Cross-Currents and Resistance. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.37.3: *Wissenschaften (Medizin und Biologie)*. A cura di Wolfgang Haase, 2895-911. Berlin - New York: de Gruyter.
- Pop, Mihaela. 2008. Aspects of Jewish Medieval Medical Thought: Asaf's *Book of Medicine*. *Studia Hebraica* 8: 368-74.
- Poulakou-Rebelakou, Effie *et al.* 2009. Lycanthropy in Byzantine Times (AD 330-

1453. *History of Psychiatry* 20: 468-79.
- Putzu, Vadim. 2004. *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*. Cassano delle Murge: Messaggi.
- Sáenz-Badillos, Ángel. 1993. *A History of the Hebrew Language*. Cambridge University Press (trad. it. *Storia della lingua ebraica*, Brescia: Paideia, 2007).
- Sarfatti, Gad B. 2004. I trattati di astrologia di Šabbetai Donnolo. In Lacerenza 2004: 141-47.
- Sharf, Andrew. 1976. *The Universe of Shabbetai Donnolo*. Warminster: Aris & Phillips.
- Shatzmiller, Joseph. 1983. Doctors and Medical Practices in Germany Around the Year 1200: The Evidence of *Sefer Asaph*. *Papers of the American Academy of Jewish Research* 50: 149-64.
- . 1994. *Jews, Medicine, and Medieval Society*. Berkeley et al.: University of California Press.
- . 1994a. Salerno: les témoignages hébraïques. In AA.VV., *Atti del Congresso internazionale su medicina medievale e Scuola medica salernitana (1993)*, 151-55. Salerno: Centro Studi Medicina “Civitas Hippocratica”.
- Simon, Isidore. 1975. L’influence hippocratique sur la médecine hébraïque, surtout chez Assaph, Isaac Israëli et Maïmonide. In AA.VV., *La collection hippocratique et son rôle dans l’histoire de la médecine* (Atti Conv. Strasbourg 1972), 275-90. Leiden: Brill.
- Simonsohn, Shlomo. 1974. The Hebrew Revival among Early Medieval European Jews. In *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of His Eightieth Birthday*. A cura di Saul Lieberman et al., II: 831-58. New York: Columbia U.P.
- Skinner, Patricia. 1997. *Health and Medicine in Early Medieval Southern Italy*. Leiden: Brill.
- Skoda, Françoise. 2006. Du *mal des hypocondriaques* dans les textes médicaux grecs anciens à l’*hypocondrie* des modernes. In Boudon-Millot 2006: 505-15.
- Steinschneider, Moritz. 1868. *Donnolo. Pharmakologische Fragmente aus dem X. Jahrhundert, nebst Beiträgen zur Literatur der Salernitaner, hauptsächlich nach handschriftlichen hebräischen Quellen*. Berlin: Benzian (raccolta dei contributi già in *Virchow’s Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin* 38, 1867: 65-91; 39: 296-96-336; 40: 80-124; 42, 1868: 51-112).
- . 1893. *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin: Kommissionsverlag des bibliographischen Bureaus.
- . 1895. *Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen*. Muenchen: Commission der Palmischen Hofbuchhandlung.

- Stock, Fabio. 1996. Follia e malattie mentali nella medicina dell'età romana. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.37.3: *Wissenschaften (Medizin und Biologie)*. A cura di Wolfgang Haase, 2282-410. Berlin - New York: de Gruyter.
- Straus, Marc J. - Straus, Livia. 1970. The Diagnosis and Treatment of Chest Disease in the Medieval Manuscript of Sabbatai Donnollo [sic]. *Medica Judaica* 1/2: 37-39.
- Tamani, Giuliano. 1999. L'opera medica di Shabbetai Donnolo. *Medicina nei secoli. Arte e scienza* 11: 547-58.
- Temkin, Owsei. 1932. Geschichte des Hippokratismus im ausgehenden Altertum. *Kyklos* 4: 1-80.
- Venetianer, Ludwig. 1915-17. *Asaf Judaeus, der Aelteste medizinische Schriftsteller in hebraeischer Sprache*. 3 voll. Budapest: Landes-Rabbinerschule in Budapest (anche Strassburg: Trübner).
- Vitolo, Giovanni. 2007. La Scuola Medica Salernitana come metafora della storia del Mezzogiorno. In *La Scuola Medica Salernitana. Gli autori e i testi* (Atti Conv. Salerno 2004). A cura di Danielle Jacquart e Agostino Paravicini Bagliani, 535-59. Firenze: Sismel - Edizioni del Galluzzo.



# Tristan, le héros triste

## La mélancolie dans le *Tristan* de Gottfried de Strasbourg

di Danielle Buschinger

Le mot « mélancolie » signifie étymologiquement « bile noire, humeur noire ». L'excès de bile noire, selon les théories de la médecine ancienne, poussait à la tristesse. Dans la langue moderne, c'est, d'après la définition du *Petit Robert* un « état pathologique caractérisé par une profonde tristesse, un pessimisme généralisé ». Or, quel est le héros qui est davantage marqué par la tristesse que Tristan. Son nom lui-même le démontre, ainsi que le souligne, dans son roman écrit vers 1210, Gottfried de Strasbourg<sup>1</sup>: « Or, *triste* signifie 'tristesse' [...] Son nom de *Tristan* vient de triste, et ce nom était vraiment en tous points adapté à sa vie. » (1999-2005). Et le poète de poursuivre : « Vérifions-le par son histoire : nous avons vu en quelle tristesse sa mère le mit au monde ; nous verrons comme il fut très tôt accablé de malheurs et de tourments, nous verrons quelle triste vie il lui fut donné de vivre ; nous verrons la triste mort qui mit fin aux tourments de son cœur – une mort qui surpasse toute mort, plus amère que toute tristesse. Celui qui a jamais lu ce conte sait très bien que ce nom s'accorde à ce que fut sa vie. Il était lui-même comme son nom et son nom était ce qu'il était : Tristan. » (2006-2022). Gottfried a repris cette explication à son modèle, le roman de Thomas d'Angleterre, en effet, elle se trouve également dans la *Tristramssaga*, traduction norvégienne effectuée vers 1225 de la source de Gottfried<sup>2</sup>. Je vais montrer par quelques exemples à quel point cette tristesse accompagne la vie du héros éponyme, mais aussi celle de son amante, Isolde.

Lorsqu'à la cour du roi Marke, Rual, le père adoptif de Tristan, révèle au jeune garçon qu'il n'est pas son vrai père, mais que celui-ci est mort, Tristan

---

<sup>1</sup> Pour le *Tristan* de Gottfried voir ma traduction dans *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*. Edition publiée sous la direction de Christiane Marchello-Nizia. Paris, Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 389-635. Voir aussi Danielle Buschinger, *Tristan allemand*. Amiens 1998 (Sterne).

<sup>2</sup> Voir la traduction de Régis Boyer, *Frère Robert, La Saga de Tristram et d'Isold*, in : *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, op.cit., p. 798.

tressaute, et le récit de Rual l'emplit d'une profonde douleur : accablé de tristesse, il voit un abîme s'ouvrir devant lui. Il aimait Rual comme un père, et maintenant il se rend compte qu'il n'a plus de père : « Cette tragique nouvelle bouleversa Tristan [...], mais ce qui l'atteignit le plus était la pensée qu'en la personne de cet homme loyal (Rual) il venait de perdre un père et la croyance d'en avoir un. » (4227-4232). C'est alors que le roi Marke, son oncle, déclare à Tristan : « Je serai ton père et toi mon héritier » (4301) et il renonce par là même à se marier. Cette décision ne console pas immédiatement Tristan, qui s'écrit : « Ce que j'ai entendu n'est pas de nature à me rendre joyeux de sitôt. Ce sont des nouvelles bien déconcertantes : j'entends mon père dire que mon père est mort depuis longtemps. Par là il me renie. D'un seul coup j'ai deux pères – et suis néanmoins sans père. Père et conviction d'avoir un père, vous m'avez été ravis. Par celui-là même que je présentais ici comme mon père, j'ai perdu maintenant deux pères : lui-même et celui que jamais je n'ai vu (4362-4377). Ce n'est que lorsque Marke lui propose de l'armer chevalier pour qu'il puisse régler lui-même ses affaires, qu'il se rassérène. Le malheur cependant va l'accompagner.

Mais, dès l'éclosion et surtout la réalisation de l'amour entre Tristan et Isolde, celle-ci aussi va connaître tristesse et malheur. En fait, dans le roman de Gottfried, l'amour est souffrance, et cette souffrance les amants doivent l'accepter, comme ils acceptent la joie et le bonheur. C'est l'idéal que doivent réaliser les « cœurs nobles » (« die edelen Herzen ») comme le dit Gottfried dans le prologue, sur lequel je vais m'arrêter. Les vrais amants, les « edele herzen », acceptent et prennent sur eux la communion de la joie et de la souffrance, du bonheur et de la tristesse la plus atroce, de la réalisation de l'amour et du renoncement à cet amour. Qui ne sait pas supporter cette fusion de souffrance et de joie ne peut pas connaître le véritable amour. Quand Brangene, la camériste d'Isolde, annonce que cet amour sera leur mort, le héros accepte cet amour de l'essence duquel participent souffrance et mort. Cette mort, qu'il connaît dans l'extase de l'union amoureuse avec Isolde, il veut éternellement la souffrir. Pour l'amour de l'amour, Tristan est prêt à mourir. Auparavant Tristan et Isolde ne connaissaient pas la souffrance, maintenant qu'ils s'aiment, ils connaissent aussi bien la joie que la souffrance, un thème déjà en germe dans le modèle de Gottfried, mais dont le poète alsacien a fait le thème essentiel de son roman. Si Tristan et Isolde reconnaissent et acceptent cet amour, qui est tristesse et joie à la fois, ils deviendront les « cœurs nobles », qui seront des exemples à suivre. Gottfried a inventé cette aristocratie des « cœurs nobles » et lui dédie son œuvre. Le prologue expose la problématique du roman : il s'agit maintenant de savoir si Tristan et Isolde réaliseront cet idéal.

Dans la scène d'adieu dans le verger il est, de façon programmatique, fait



référence à l'amour exceptionnel qui unit Tristan à Isolde : les amants forment une unité parfaite de sorte que la mort de Tristan signifierait sa mort à elle. Et, pour finir, Tristan donne à Isolde un dernier baiser pour sceller cette communion absolue entre eux deux jusqu'à la mort. Les héros de Gottfried sont devenus les représentants idéaux de l'amour et ils sont élevés à la hauteur d'exemples à suivre. Qu'en sera-t-il dans la séparation ?

Je vais aborder maintenant deux passages du roman de Gottfried où les amants sont séparés. Le premier est l'épisode de Petitcriu (15915-16402), le chien enchanté dont le duc Gilan fait don à Tristan pour le remercier de l'avoir libéré d'un tribut qu'il avait à payer au géant Urgan. Le chien porte au cou un grelot qui fait oublier toute peine et toute tristesse. Lorsqu'on l'emporte le chien, Tristan est assailli par un chagrin et une tristesse encore plus forts qu'auparavant. Voulant faire profiter sa bien-aimée des bienfaits du chien, il lui en fait présent. Isolde fait faire pour le chien une niche de bijoux et d'or et y fait tendre un riche brocart sur lequel on couche Petitcriu. La reine demeure nuit et jour en compagnie du chien, où qu'elle soit, en public et en privé, cependant non pour se divertir, non pour se consoler, mais afin de renouveler sa peine amoureuse, d'attiser sa nostalgie et de donner une preuve d'amour à Tristan qui le lui a envoyé par amour, après l'avoir conquis par amour pour elle et après avoir par amour pour elle renoncé aux joies qu'il procure, pour qu'elle aussi connaisse la consolation donnée par le grelot magique. Puis viennent une soixantaine de vers qui terminent l'épisode de Petitcriu et qui ne se trouvent chez aucun autre témoin du roman de Thomas, ni dans la *Saga*, ni dans *Sire Tristrem*, ni dans la *Tavola Ritonda*. Chez Gottfried, en effet, elle arrache au chien le grelot qui délivre de toute peine, car elle ne veut éprouver de joie sans Tristan qui, à cause d'elle, vit loin de la cour dans le chagrin. Elle et Tristan forment une unité indissoluble si bien qu'il est impossible à Isolde d'être gaie et joyeuse, si Tristan est malheureux : elle-même est sa joie et sa tristesse. La joie, elle ne veut la connaître qu'avec lui, et elle est prête à communier dans la souffrance avec Tristan, comme elle a communiqué dans la joie. Elle désire supporter avec Tristan les souffrances de la séparation, elle ne veut pas échapper à son destin malheureux : pour l'amour de lui, elle est prête à l'assumer. En effet, elle-même est la vie de Tristan (16381 "*ern hat niht lebenes niuwan min*" : « il ne connaît pas de vie sans moi ») : ce thème de l'échange des vies qu'elle aborde ici, elle le varie dans tous ses monologues, aussi bien dans la grande tirade qu'elle tient dans le verger (ainsi 18336-18338-18344-18346) que dans le monologue qu'elle prononce en voyant s'éloigner le navire qui emporte Tristan (ainsi 18499 "*wan iuwer leben daz bin ich*" : « car je suis votre vie »). Je reviendrai sur ce deuxième monologue. A la fin de l'épilogue du chien Petitcriu, Isolde monologue et pose cinq questions angoissées : ce sont autant de variations sur un même thème. Elle parvient à une certitude :

16385 “nun welle got der guote,  
daz ich in minem muote  
iemer vröude âne in gehabe”  
(« que le Dieu de bonté me préserve d’avoir jamais sans lui de joie en mon cœur »),

vers qui sont une dernière variation sur le thème: “je ne veux pas être heureuse sans lui”, et elle prend sa décision: elle arrache le grelot au petit chien. Ainsi elle est l’amante parfaite qui, comme le souligne Gottfried en conclusion de cet épisode, a « donné sa joie et sa vie au mal d’amour et à Tristan » :

16401 „diu hæte ir vröude unde ir leben  
sene unde Tristande ergeben”.

Cette scène où Isolde arrache à Petitcriu le grelot magique est donc une étape dans l’évolution qui la mènera à la scène des adieux dans le verger et au dernier monologue qu’elle tient en suivant des yeux le bateau qui emmène Tristan pour toujours. Ce grelot, symbole par excellence de la musique qui soulage et console, est en même temps danger et menace ; en effet, il peut amener à devenir infidèle à l’idéal du prologue: Isolde reconnaît le danger, résiste à l’enchantement de cette musique surnaturelle et par là se pose en tant qu’amante idéale, acceptant aussi bien les peines que les joies de l’amour.

Or, cette opposition entre ces deux éléments essentiels de joie et de peine, sur laquelle se fondait la tirade d’Isolde, plus précisément cette opposition entre *vro* et *truric*, dominera, comme nous le verrons, le dernier monologue de Tristan, de telle sorte qu’on peut penser que Gottfried a ajouté le geste d’Isolde afin d’illustrer la thèse exposée dans le prologue: l’acceptation par les nobles cœurs aussi bien des peines que des joies de l’amour et d’amorcer un contraste entre Isolde et Tristan.

Abordons maintenant le long monologue, absent de la source de Gottfried, qu’Isolde tient après que, dans le verger, les amants ont été surpris enlacés par le roi Marke. Tristan prend la fuite, laissant Isolde seule. Celle-ci suit des yeux le navire de Tristan qui quitte pour toujours la Cornouailles et elle exprime toute sa souffrance : elle est tellement désespérée qu’elle aurait péri si elle n’avait pas été certaine que Tristan est vivant. Isolde souligne la communauté dans la souffrance : « Ma peine est notre peine, je ne l’endure pas seule : c’est la sienne autant que la mienne, et c’est, je crois, la sienne plus encore » (18555sq.), mais elle pense davantage à Tristan qu’à sa propre souffrance : elle est prête à accepter sa souffrance et, par amour pour lui, « à renoncer à moi-même et à lui afin qu’il vive pour moi et pour lui-même ». Il a pris la fuite pour sauver sa réputation et sa vie (18575 sq.). Par amour pour Tristan, par abnégation, elle est prête à renoncer à son être à elle. C’est la plus haute étape

de l'amour. L'échange mystique de *lîp und leben* s'intensifie pour devenir un renoncement à soi-même (le *ganz-ûz-dem-sînen-Gehen* des mystiques).

Voyons maintenant comment réagit Tristan loin d'Isolde. Après la séparation d'avec Isolde, l'amour de Tristan est mis à l'épreuve, comme l'est, dans l'épisode de Petitcriu, l'amour d'Isolde, et le héros nourrit l'espoir de voir le fardeau de ses désirs quelque peu allégé d'abord par de hauts faits de guerrier au service du sceptre et de la couronne et sous la bannière de l'*Empire romain*, puis, essentiellement par Isolde aux Blanches Mains (18709 sqq.), dont le nom résonne à ses oreilles comme une musique aussi ensorceleuse que celle du grelot de Petitcriu :

19000 "mir lachet unde spilt Isot  
in minem oren alle vrist."

(« j'entends sans cesse Isolde rire et plaisanter à mes oreilles. »)

En faisant la connaissance d'Isolde aux Blanches Mains, qui joue le rôle de tentatrice, un rôle analogue à celui de Petitcriu pour la blonde Isolde, qui aurait ainsi pour Tristan la même signification et représenterait le même danger que Petitcriu pour la reine, Tristan est troublé au plus point, d'abord en raison de l'identité des noms avec la blonde Isolde : la seconde Isolde est un souvenir douloureux de son amante : « *sîn altiu herzeriuwe/ diu wart aber dô niuwe* » (18967/8) (« Sa peine ancienne fut ranimée »). Aussitôt il se met à aimer la souffrance que lui inspire l'absence d'Isolde (18978 et 18981). Isolde est à la fois sa joie et sa souffrance (18987 « *Isôt was sîn liep und sîn leit* » : « Isolde était son bonheur et sa peine ») et cette souffrance lui est plus agréable que toute autre joie et il nourrit cette souffrance en regardant la jeune fille qui porte le même nom (19006 « *ich vürhte, ich aber gisôtet sî* » : « Je crains d'être une nouvelle fois ensorcelé par Isolde »). Il ne sait bientôt plus de quelle Isolde il s'agit (il en est de lui comme de Marke qui ne peut faire la différence existant entre deux femmes). Par son amour naissant pour Isolde aux Blanches Mains, « *der trûraere* » (l'homme plongé dans la tristesse) essaie d'apaiser la douleur de la séparation (19056/62). Il espère sortir de son abattement en reportant consciemment son amour sur la seconde Isolde (19061-2 « *ob ime sîn senebürde/ mit ir iht ringe würde* » = « dans l'espoir de voir par elle le fardeau de ses désirs quelque peu allégé »). Ce qu'il cherche, c'est la « joie d'amour » (« *gemuothheit* ») : par là il remet en question l'essence de son amour pour la reine, l'union de la joie et de la souffrance. Il désire ce que désire, dans le prologue du *Tristan* le monde réprouvé par Gottfried : la joie. Ce thème reviendra tel un leitmotiv jusqu'à la fin du fragment. Il remet en question l'unité de la douceur et de la peine en amour et est tenté de devenir infidèle à l'idéal du prologue et de retomber dans le monde des gens ordinaires, "*diu keine swære*

*enmüige getragen/ und niwan in vröuden welle sweben*” (52-53) (“qui sont incapables de supporter la moindre peine, qui veulent nager dans le plaisir”). Son attitude ne diffère plus guère de l’attitude sans honneur de Marke.

Dans son dernier monologue, Tristan se décide à adoucir sa détresse par un nouvel amour, pour peut-être redevenir « *ein triurelöser Tristan* » c’est-à-dire un « Tristan sans tristesse », alors que la tristesse est une partie intégrante de son être. Nous avons là le comble du tragique, car Tristan ignore qu’Isolde est prête par amour pour Tristan, par abnégation, à renoncer à son être à elle, alors que lui, qui ne peut plus assumer la souffrance, court le danger par lâcheté de devenir infidèle à sa propre essence, qui est la tristesse, de se trahir lui-même, d’abdiquer son être et de s’anéantir.

Le monologue est bâti sur l’opposition entre *vro* et *truric*: 19484 “*nu bin ich truric, ir sit vro*” (« je suis triste, et vous êtes gaie »), s’exclame Tristan dans son désespoir. Le héros ne peut plus supporter ses tourments: doutant d’Isolde, doutant de son amour et de sa faculté de lui rester fidèle malgré son union légitime avec Marke, de rester fidèle à leur amour, il a l’audace de penser qu’Isolde mène une vie de plaisir avec Marke, ce pourquoi elle l’a oublié et, estimant dépenser vainement son énergie à rester fidèle à la reine, il se sent autorisé à rechercher lui-même aussi “*vröude unde vrölichez leben*” (joie et vie joyeuse), c’est-à-dire à assouvir ses sens.

Tandis qu’Isolde se livre sans réserve à la souffrance inhérente à son amour et peut assumer un amour même malheureux, Tristan essaie, lui, d’échapper à l’affliction provoquée par l’absence de son amante. Nous assistons de fait à une multiple trahison : Tristan, qui tente d’échapper au destin de l’amour et auquel il est impossible de prendre sur lui ce destin fait de joie et de souffrance indissolublement mêlés, trahit tout d’abord l’idéal du prologue. En brisant l’union mystique de l’amour, il devient également traître aussi bien à Isolde, qu’à lui-même, dont la nature profonde, dont l’essence est tristesse. Mais on sait, par Thomas d’Angleterre, le modèle de Gottfried, que Tristan se serait repris, qu’il serait sorti de son trouble et de son égarement. L’amour exemplaire, unique n’a été que momentanément mis en danger par Isolde aux Blanches Mains, il n’a pas été remis en question : son garant est la mort commune, dans laquelle Gottfried avait l’intention de réunir les amants pour toujours : « *Ir leben, ir töt sint unser brôt* » (237).

## *La melancholia nella scuola eckhartiana*

di Stefano Salzani

### *Abstract*

La straordinaria eredità mistagogica legata alla scuola della «mistica renana» trecentesca affronta indirettamente il tema della *melancholia* nell'ambito dell'itinerario spirituale che i suoi autori propongono.

Sebbene nello stesso scorcio di tempo il termine medio alto tedesco *melancolie* venga forgiato da Konrad von Megenberg nella sua opera enciclopedica *Buch der Natur*, volgarizzando l'eredità scolastica della biologia greco-araba, nella letteratura della scuola eckhartiana questo campo semantico si declina in altre parole che definiscono la stessa sintomatologia melancholica come *trurikeit*, *swermutikeit*, *getrenge*.

L'utilizzo di tali termini in contesti differenti esprime l'ambivalenza degli stati d'animo legati alla *melancholia* all'interno dell'itinerario spirituale. Se esiste una "ungeordnete trurikeit – swermutikeit / tristezza, malinconia disordinata" che precede la conversione, sul versante del perfezionamento termini come "getrenge / oppressione" definiscono invece la fase mediana del processo di perfezionamento, il "wetündem undergene / doloroso soggiogamento" che ha come fine l'estinzione di quanto separa dalla deiformità. Questa è la "wilden weg, der gar vinster und ellent ist / la via selvaggia, che è assai oscura e aliena", in cui l'uomo si trova come sospeso tra due muri, "bilde und unbilde / immagine e senza-immagine", tra la psiche e lo spirito, ciò che gli provoca alla massima intensità tutto il corredo dei sintomi melancholici.

L'analisi sarà compiuta sui testi dei continuatori della scuola eckhartiana, Heinrich Seuse (1295/7-1366), Johannes Tauler (c. 1300-1361) e sui documenti del polo spirituale strasburghese della Grūnewert, sorto intorno alla figura dell'"amico di Dio" Rulmann Merswin (c. 1307-1382).

Definiamo limitativamente "scuola eckhartiana" quella rete di spirituali trecenteschi di area renana che, formati dall'insegnamento di Meister Eckhart (c. 1260-c. 1328), continuano e approfondiscono soprattutto sul piano esistenziale la sua dottrina. A fianco di due domenicani, correligionari del Maestro, Taulero (Johannes Tauler, c. 1300-1361) e Suso (Heirich von Berg / Seuse / Susone, 1295/7-1366), annoveriamo quindi anche la cerchia degli "amici di Dio" composta da religiosi, religiose e, non marginalmente, da laici che hanno avuto la

loro figura più rappresentativa in Rulmann Merswin (c. 1307-1382), sul quale infatti ci concentreremo<sup>1</sup>.

Di fronte a un insieme di sintomi afferenti alla *melancholia*, la nostra scuola, pur non disdegnando un approccio filosofico, si interesserà soprattutto all'eziologia psichica e teologica, lasciando ai margini quella fisica. Ma ciò che davvero rimane rilevante è la dottrina mistagogica che da questa eziologia si sviluppa, una dottrina sorretta da una dimensione sperimentale concreta, tramandataci da un'ampia documentazione.

Sebbene non si riscontrino agganci diretti, possiamo ipotizzare che l'apporto dei due pilastri della scolastica domenicana, Alberto Magno (1193-1280) e Tommaso d'Aquino (1225-1274), possa avere contribuito a formare il campo semantico dei nostri autori sull'argomento.

Alberto Magno (Theiss 1997), distinguendo tra *melancholia naturalis*, cioè la "melane kole / bile nera" in quanto umore fisiologico, e *innaturalis*, delinea sei tipi afferenti a quest'ultima categoria patologica. I melancholici, segnati da questa "innaturalità", sono descritti sinteticamente come "*tristes et graves, et terribile imagines patients, et detineri in his propter sanguinis melancholici gravitatem et frigiditatem* / tristi e gravi, affetti da terribili immagini e portatori nel proprio sangue della gravità e della freddezza della bile nera" (*De animalibus*, II, II, Stadler 1916, 33). Essi sono predisposti a psicosi (*insania, amentia, alienatio*) perché i densi vapori della bile nera ostruiscono i pori di passaggio del "ventricolo mediano" del cervello, provocandone inoltre la contrazione a causa della loro freddezza; il paziente viene in tal modo separato dalla sua *anima rationalis*, ciò che gli impedisce il retto giudizio e provoca l'affollarsi di strane idee e visioni, spesso terrificanti e perciò ansiogene. Accanto a questa categoria patologica, sulla scorta della scuola aristotelica, Alberto riconosce un *typus melancholicus* straordinario, caratterizzato dal genio. Tuttavia, attenendosi abbastanza strettamente a un punto di vista biologico, egli non approfondisce l'eziologia psicologica, diversamente da autori seminali come Costantino Africano (c. 1020-1087), che nel *Libri duo de melancholia* individuava due categorie a rischio: i lettori di filosofia, che si struggono nella ricerca scientifica, e i religiosi, che vengono assaliti da tale patologia "*ex dei timore et futuri iudicii suspitione et summi boni videndi cupiditate* / per il timore di Dio e l'attesa del giudizio futuro e il desiderio di fare esperienza del sommo bene" (Gasbers 1977, 103).

La posizione di Tommaso d'Aquino sull'argomento (Mora 1977) non si discosta da quella del suo maestro: i melancholici hanno una *terrestre natura*, sono irritabili e hanno poca memoria. Citando Aristotele, spiega che "*melan-*

---

<sup>1</sup> Tra la copiosa letteratura d'inquadramento della mistica renana, rimandiamo a Cagnet 1991 e De Libera 1998.

*cholici vehementer appetunt delectationes, ad expellendum tristitia: quia corpus eorum quasi pravo umore corroditur* / i melancholici ricercano fortemente i piaceri per espellere la tristezza, perché il loro corpo è quasi corroso dall'umore maligno" (*Summa Theologiae*, I-II, q. 32, a. 7, 179); inoltre "*impressiones phantasmatum magis firmanur in eis* / l'impressione delle immagini della fantasia in loro permane più a lungo" (*De sensu et sensato*, II, 8, 4, Spiazzi 1949, 125). Ogni cosa è per loro grave, pesante, tanto che spesso l'unica soluzione appare il suicidio. I bagni e il sonno sono terapie consigliate, così come le attività piacevoli e la frequentazione di compagnie simpatiche. La preghiera è sempre considerata benefica, all'esorcismo si può ricorrere in alcuni casi.

Come era prevedibile, i due domenicani riprendono dunque l'impostazione razionalistica della medicina greco-araba, preferendo l'eziologia biologica a quella teologica/preternaturale (la "possessione"), che viene riservata a casi del tutto particolari. Questo approccio rende implicitamente problematica la discussione di un vizio capitale come l'accidia ("*tristitia de bono divini* / tristezza nei confronti del bene divino"), alla cui disamina teologica Tommaso dedica una quaestio della *Summa* (II-II, q. 35). In realtà, da un punto di vista medico, il discrimine tra le manifestazioni della *melancholia* e quelle dell'*acedia* risultava assai esiguo e, verso la fine del medioevo, la tendenza predominante sarà di passare dalla prospettiva teologica a quella medica, dal peccato alla patologia (Jackson 1981; Daly 2007).

Considerando il rilevante sottofondo mistico della scuola eckhartiana, sulla questione ci sembra difficile trascurare l'apporto di Hildegard von Bingen (1098-1179)<sup>2</sup>, la cui peculiarità è di avere integrato la fisiologia greco-araba con l'antropologia biblica (Schipperges 1996). Nella sua opera biologica *Causae et Curae*, la *melancholia* diventa l'umore/secrezione caratteristico dell'uomo decaduto:

*Melancholia nigra est et amara et omne malum efflat ac interdum etiam infirmitatem ad cerebrum et ad cor quasi venas ebullire facit atque tristitiam et dubietatem totius consolationis parat, ita quod homo nullum gaudium habere potest, quod ad supernam vitam et ad consolationem praesentis, quod ad supernam vitam et ad consolationem praesentis vitae pertinet. Haec autem melancholia naturalis est omni homini de prima suggestionem diaboli, quoniam homo praeceptum dei transgressus est in cibo pomi.* (Kaiser 1903, 88:27-35)

La *melancholia* è nera e amara e provoca ogni tipo di male, talvolta anche malattie al cervello e al cuore, facendo quasi ribollire le vene; essa causa tristezza e dubbio in

---

<sup>2</sup> L'influenza di Hildegard è certamente nota in Taulero (Hamburger 2005), meno certamente in Meister Eckhart (Davies 1991, 51-59).

ogni consolazione tanto che l'uomo [che ne è afflitto] non può avere nessun gaudio per la vita celeste né consolazione in quella presente. Questa *melancholia* è connaturale ad ogni uomo, avendo origine dal primo consiglio del diavolo, che fece trasgredire all'uomo il precetto divino quando mangiò la mela.

Infatti,

*cum enim Adam divinum praeceptum prevaricatus est, in ipso momento melancholia in sanguine eius coagulata est, ut splendor recedit, cum lumen extinguitur, et ut stuppa ardens et fumigans foetendo remanet.* (Kaiser 1903, 143:25-31)

Non appena Adamo trasgredì il precetto divino, in quel momento la *melancholia* si coagulò nel suo sangue, provocando la scomparsa dello splendore [della primigenia grazia divina], come quando la lampada viene estinta e rimane lo stoppino ardente e fumigante, emanante cattivo odore.

Da un punto di vista prettamente linguistico, il prestito latino *melancoli/melancolie* entra nella lingua letteraria tedesca nel *Buch der Natur* (Libro della natura) di Konrad von Meigenberg (1309-1374). Sebbene il termine non appaia nella letteratura della scuola eckhartiana, è nondimeno interessante appuntare qualche riga di questa enciclopedia per evidenziare ancora una volta il campo semantico che, in un contesto di volgarizzazione (Klibansky, Panofsky e Saxl 1964, 112-123), definiva la sintomatologia *melancholica* nella stessa cornice di spazio e di tempo dei nostri autori:

*Galiēnus spricht, daz melancholia ir sideln / hab in dem milz, und wenn diu melancoli ain oberhant / nimpt und sich zeucht zuo dem haupt, sô kümpt dem / menschen sweigen und betrahten, und swærikait, wainen / und trâkheit, vorht und sorg und klainmüetichait.* (Pfeiffer 1994, 30:33-31:3)

Galeno dice che la *melancholia* la sua sede / ha nella milza e quando la *melancholia* il sopravvento / prende e si estende alla testa, provoca / nell'uomo silenzio e riflessività, e gravità, pianto / e ignavia, timore e ansia e pusillanimità.

Definito in tal modo il campo semantico, possiamo dunque individuare alcuni dei termini chiave del medio alto tedesco che, nel loro senso principale, descrivono la sintomatologia *melancholica* nella letteratura della nostra scuola. Il termine più generale è senz'altro *innerliche liden* o *innerliche we*, "sofferenza interiore"; più specifici: *swermutikeit* (= lat. *gravitas*) che è il termine che possiamo tradurre senza esitazione "malinconia"<sup>3</sup> e *trurikeit* (= lat. *tristitia*), "tri-

---

<sup>3</sup> Un'indicazione sicura di questa traduzione si trova nel *Causae et Curae* di Hildegard von Bingen, che



stezza”. Un altro termine, *getrenge/gedrang* (= lat. *premor*), in neotedesco *bedrängnis*, è dotato di un campo semantico più complesso; il certosino Surius (Lorenz Sauer, 1522-1578) nella sua importante traduzione latina cinquecentesca delle opere di Taulero lo traduce *pressura*: per quello che ci interessa il senso è quello di “oppressione”, una pressione che causa de-pressione in chi la patisce, ma dice anche angoscia, angustia, mancanza. Vedremo in seguito la particolare rilevanza di questo termine nella mistagogia della nostra scuola<sup>4</sup>.

Nel *Liber benedictus*, all’interno di un’argomentazione filosofica, teologica e spirituale più generale, Meister Eckhart accenna a ciò che potremmo intendere come una terapia della *melancholia*. L’intento dello scritto è di consolare da tre tribolazioni (*betrüepnisse*): due sono esterne all’uomo, ma la terza è “*an im selben an smâcheit, an ungemache und an smerzen des lîbes und an leide des herzen* / in sè stesso, nella vergogna e nell’offesa, nei dolori del corpo e nella sofferenza del cuore” (Quint 1954, 8:2-3). Le argomentazioni sono molteplici, ma la soluzione che soggiace ad ognuna potrebbe essere riassunta con un’affermazione radicale:

*alsô spriche ich: in gote enist niht trûricheit noch leit noch ungemach. Wiltû ledic sîn alles ungemaches und leides, sô halt dich und kêre dich ze gote aleine.* (Quint 1954, 11:24-25)

Perciò io dico: in Dio non c’è né tristezza, né sofferenza, né inquietudine. Se vuoi dunque essere libero da ogni inquietudine e sofferenza, fermati e convertiti a Dio solo.

In questo non bisogna vedere una fuga dalla sofferenza, perchè vi è implicata una visione teologica della giustizia tipicamente eckhartiana (Klein 1978): la giustizia è la completa con-formità (*inbildung*) con Dio. Ciò ci fa giungere a una delle abituali *mise en abîme* del Maestro:

*[...] got mit uns ist in lîdenne, daz ist, daz er mit uns lîdet selbe [...] Got der lîdet mit dem menschen, jâ, er lîdet nâch sîner wîse ê und unglîche mê dan der dâ lîdet, der durch in lîdet [...] Wil danne got selber lîden, sô sol ich gar billîche lîden, wan,*

---

descrive i nati durante la *luna secunda* come “per melancoliam fatigatur et swarmudich facile” (Kaiser 1903, 236:1-2).

<sup>4</sup> Tuttavia in Eckhart il termine *getrenge* viene utilizzato una sola volta e non nel senso tecnico che prenderà nella sua scuola: “*Got der enlîdet enkein getrenge, er wil ouch niht, daz man iht anders úzer ime meine oder begere* / Dio non permette l’oppressione-la costrizione, nondimeno, non vuole che l’amore o il desiderio dell’uomo siano per altri che per Lui” (Pfeiffer 1906, 148:25).

*ist mir reht, sô wil ich, daz got wil. Ich bite alle tage, und got heizet mich biten: herre, dîn wille gewerde, und doch, sô got wil liden, sô wil ich von lidenne klagen; dem ist gar unreht. Ouch spriche ich sicherliche, daz got sô gerne mit uns und durch uns lidet, sô wir aleine durch got liden, daz er lidet sunder liden. Liden ist im sô wünnlich, daz liden enist im niht liden. Und dar umbe, wære uns reht, sô enwære ouch uns liden niht liden; ez wære uns wunne und trôst.* (Quint 1954, 51:4-15)

[...] Dio è con noi nella sofferenza, cioè: Egli stesso soffre con noi [...] Dio soffre con l'uomo e soffre, nel suo modo, incomparabilmente di più di chi soffre, di chi soffre tramite Lui [...] Se Dio stesso vuole soffrire, anch'io devo giustamente soffrire, perché se sono giusto devo volere ciò che Dio vuole. Lo chiedo tutti i giorni ed è Dio che me lo insegna: Signore, sia fatta la tua volontà; perciò se Dio vuole soffrire e io mi lamento per la sofferenza, ciò è del tutto ingiusto. Con certezza dico che Dio ben volentieri soffre con noi e tramite noi, e qualora noi soffriamo solo tramite Dio, Egli soffre senza soffrire. Soffrire è per Lui così gioioso che il soffrire in Lui non è soffrire. E perciò se noi fossimo giusti, il soffrire non sarebbe soffrire, ma sarebbe gioia e consolazione.

Nel trattato *Von abegescheidenheit* (Del distacco) egli riprende il tema della sofferenza evidenziandone l'aspetto "funzionale", la sofferenza come mezzo di realizzazione spirituale:

*Daz snelleste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit, daz ist liden, wan ez niuzet nieman mê êwiger süezicheit, dan die mit Kristô stânt in der græsten bitterkeit.* (Quint 1954, 433:1-3)

L'animale più veloce che ci porta a questa perfezione è la sofferenza, perché nessuno gusta più dolcezza eterna di coloro che con Cristo sono nella più grande amarezza.

Il tema qui appena accennato, di "cavalcare" la sofferenza sul modello cristologico della passione in vista della realizzazione spirituale, sarà uno dei nodi centrali della scuola eckhartiana sull'argomento della *melancholia*.

Un primo approccio di Suso<sup>5</sup> alla sintomatologia melancholica è di considerarla strettamente legata allo stato di peccato. Egli parla in diversi punti di *tru-rikeit* / tristezza e *swermütikeit* / malinconia, che rendono le anime dei peccatori "swarlich gelestet / pesantemente gravate" (375:30 e 212:27), come legate con "stehlinen reifen / cerchi d'acciaio" (375:30-31 e 448:10), tanto gravate "als ob

---

<sup>5</sup> Per tutte le citazioni da questo autore utilizziamo l'edizione Bihlmeyer 1907, indicando tra parentesi pagina e riga.

*ein berg uf sinem herzen leg / come se una montagna stesse sopra al proprio cuore*" (62:2-3).

Questa *gravitas*, proveniente dalla "*vinstren naht der valschen minne / oscura notte del falso amore*" (376:3), dalla dissipante ricerca della "*weltliche fro<sup>e</sup>d / gioia del mondo*" (485:15) si contrappone alla "*wolgemüter friheit / coraggiosa, nobile, gioiosa libertà*" (376:1, 448:12) della conversione.

Talvolta questa sofferenza interiore è talmente irresistibile che insorge la tentazione del suicidio. Suso racconta di quando un prete secolare gli confessa:

*Ich han daz aller gro<sup>e</sup>st liden in mir, daz ie kein mensch gewan, und mir kan nieman gehelfen. Ich hate nu kurzlich an gote verzweifelt und waz als verzagt, daz ich mich selb wolt han verderbet von úbrigen leide, und wolt mir selb den tod han an getan an lib und an sele. (132:1-5)*

Ho in me la sofferenza più enorme che nessun uomo ha avuto, e nessuno può aiutarmi. Da poco ho disperato in Dio ed ero tanto scoraggiato che, per la smisurata sofferenza, volevo rovinarmi e volevo darmi la morte del corpo e dell'anima.

Le preghiere e i consigli del religioso lo salveranno. Simili casi di intercessione verso Dio contro la tentazione di suicidio sembrano caratteristiche di questo ambiente spirituale. Possiamo riportarne anche dall'autobiografia di Adelheit Langmann (1312-1375), domenicana del convento di Engelthal, ambiente strettamente legato a Suso e agli "amici di Dio" (Hindsley 1998, 49-63). Un certo Herman, muratore, "*der het ein anfehtung gehabt zehen jor daz sich selber wolt töten / da dieci anni aveva una tentazione di darsi la morte*" e si reca da Adelheit per chiedere aiuto: "*frau mein leiden ist oft als grozz das ich nit gepeten mag / signora, la mia sofferenza è spesso tanto grande che non riesco nemmeno a pregare*" (Strauch 1878, 44:7-31); la stessa richiesta è rivolta anche da un tal Marquart der Tokler di Norimberga (Strauch 1878, 45:8-28/46:1-9). L'intercessione della suora sarà efficace in entrambi i casi.

La sintomatologia melancholica che più interessa alla nostra scuola è tuttavia quella che si sviluppa una volta che si è intrapresa in profondità la ricerca della conversione.

Nella sua predica *Lectulus noster floridus*, Suso descrive tre gravi difetti interiori che colgono chi si è convertito, di estrema gravità perché chiudono l'anima in sé stessa: "*unbescheidene trurekeit, ungeordente swermütikeit, ungestüme zwifelheit / tristezza inconsapevole, malinconia disordinata, dubbio violento*" (496:16-17).

Quanto al primo difetto, la sintomatologia è al confine tra *melancholia* e *acedia*: "*ein mensche also rehte trurig ist, daz er nüt gütes mag getün und doch nüt weis, waz ime gebristet / un uomo è così triste da non poter fare nulla di*

bene, e tuttavia non sa cosa gli manca (496:19-20)” e “*dieser trurekeit ist der nature, daz sú tusent menschen von imre gûten anevange wider hinder sich hat getriben* / questa tristezza è di tale natura che migliaia di uomini che bene avevano iniziato [il loro itinerario spirituale] ha ricacciato indietro” (496-7:26-1). La terapia proposta viene direttamente da una rivelazione privata di Cristo: “*Wer sitzestu hie? Stant uf und vergang dich in min liden, so verlúrestu alles din linden!* / Perché stai seduto qui? Alzati e smarrisciti nella mia sofferenza, così perderai tutte le tue sofferenze!” (497:12-13).<sup>6</sup>

L’aggettivo che definisce il secondo difetto, “*ungeordente swermútikeit* / malinconia disordinata”, ha in sé il riferimento a un disordine, uno squilibrio, che bene si accompagna all’eziologia melancholica.

*Der disen gebresten hat, der hat wol so vil bescheidenheit, das er weis, waz ime ist, aber er het es nüt reht nach gottes willen geordent [...] Und kummet die do von, daz antweder ein mansche ime selben git zû lidende dar an daz er wiget, daz nüt zû wegende ist oder aber von deme lidende, daz got einem menschen git, und sunderliche, die uf innerkeit treffent.* (497:16-22)

Chi ha questa debolezza ha tanto discernimento da sapere che cos’ha, ma non l’ha rettamente ordinato secondo la volontà di Dio [...] Ed essa proviene o dal fatto che l’uomo si procura da sé stesso la sofferenza, perché si preoccupa per ciò di cui non dovrebbe preoccuparsi, oppure dalla sofferenza che Dio dà a un uomo, in particolare quella che colpisce il suo intimo.

Queste sofferenze “*die aller sweresten liden sint, die menschlich hertze uf erden getragen mag* / sono le più pesanti che cuore umano sulla terra possa sopportare” (498:1-2), perché non si ritirano mai e non trovano sollievo nemmeno rivolgendosi a Dio, anzi, in tal caso, ne sono aumentate; quattro sono le peggiori: “*zwifel an dem glöben, zwifel an gottes erbarmherzikeit, inschiesende gedenke wider got und sine heiligen, und anevehtunge ime selben daz leben zû nemende* / dubbi sulla fede, dubbi sulla misericordia di Dio, pensieri che si scagliano contro Dio e i suoi santi e tentazioni di togliersi la vita” (498:10-13).

Nell’autobiografia<sup>7</sup> di Suso (*Seuses leben*) troviamo ad ogni pagina le

---

<sup>6</sup> Su questa terapia, cfr. anche 66:12-13; altrove la terapia suggerita è invece la “*vroslich lop* / lode gioiosa” (313:6-11).

<sup>7</sup> Sulla storicità dell’autobiografia di Suso e, in generale, per le biografie di tutto questo ambiente spirituale, bisogna ricordare che la loro funzione è più esemplare che meramente cronachistica o storica, aspetto quest’ultimo che è di ben poco interesse per questi “cercatori di eternità” (William-Krapp 2004; Wand-Wittkowsi 2000).

impressionanti testimonianze della sintomatologia psichica e fisiologica legata alla *melancholia* che coglie lo spirituale nel suo itinerario di perfezionamento. Il titolo di uno dei capitoli di questa biografia è *Von wetûndem undergene* (cap. XX), che potremmo tradurre “Del doloroso soggiogamento”, dove *undergene* / soggiogamento<sup>8</sup> ha il significato più ampio di “tramonto”, “scomparsa”, “annientamento”, ciò che ci dà un’importante chiave di lettura del senso mistagogico che l’autore riferiva a una tale sintomatologia. D’altronde, il capitolo si apre con una inquietante visione: un giovane cavaliere appare e rivela che

*wer die geischlichen ritterschaft gotes wil unverzageklich fu<sup>e</sup>ren, dem sol vil me grosses gedranges begegnet, denn es ie tete hie vor bi den alten zitren den verru<sup>e</sup>men helden, von der kechen riterschaft dû welt pfliget ze singen und ze sagen. (56:3-6)*

Chi, intrepido, vuole intraprendere la cavalleria spirituale di Dio, deve incontrare ben maggiori e grandi oppressioni di quanto mai avvenne prima, nei tempi antichi, agli eroi famosi la cui audace cavalleria il mondo suole cantare e narrare.

Delle terribili *gedrangen* / oppressioni che l’autore descrive nella sua vita, ci concentreremo su quelle di origine interiore che più da vicino presentano le caratteristiche della *melancholia*<sup>9</sup>. In uno degli apici di questa sofferenza, si accenna a una vera e propria fisiopatologia associata, che si manifesta con “*ein starken riten* / una forte febbre” a cui si aggiunge “*ein sorklich geswer inwedig nah bi dem herzen* / un gravissimo ascesso interno, vicino al cuore” (68:27-28)<sup>10</sup>. In quest’episodio, la “*inrem und ausrem gedrang* / l’oppressione interiore ed esteriore” è talmente forte che egli crede essere arrivata “*der stunde mins todes* / l’ora della mia morte” ed è salvato solo da una consolazione soprannaturale. Talvolta si manifestano anche disturbi comportamentali: un giorno, dopo un lungo periodo di intensa oppressione, l’autore sente che sta perdendo il controllo del suo agire:<sup>11</sup>

*von menschlicher krankheit bach er us mit ungeberden und mit unsitiger gehabd von den no<sup>e</sup>ten, in den er was, und in der kleglichen gehabd dez inren und dez ussren*

<sup>8</sup> Decontestualizzando la questione, saremmo tentati di tradurre “yoga della sofferenza”.

<sup>9</sup> Non è fuori luogo ricordare che Suso riporta di essere stato guarito da alcune delle sue sofferenze interiori proprio “*dem heiligen meister Egghart* / dal santo maestro Eckhart” (63:4).

<sup>10</sup> Nel *Causae et curae* (Kaiser 1903, 95:17-30), Hildegard annovera specificamente questo tipo di patologie cardiache tra quelle ad eziologia melancholica.

<sup>11</sup> Nel medioevo *melancholia* è spesso il nome generico della follia (Schwipperges 1967), sebbene la medicina scolastica non arrivi mai a stabilire una tipologia precisa della pazzia melancholica con un quadro di segni e sintomi stabili (Fritz 1992, 135-138).

*menschen gie er einend ab von den lüten an ein heimlich stat, da in nieman sehi noch horti, und underwilent so liess er die grundlosen erholten süfzen. (126:22-27)*

Per umana malattia, se ne uscì con atteggiamenti stravaganti e indecorosi per la miseria in cui era, ed era in un tale atteggiamento lamentoso sia al suo interno che nel suo esteriore, che, facendosi da parte dalla gente, andò in un luogo segreto, dove nessuno poteva vederlo o udirlo, e si lasciava sfuggire profondissimi sospiri.

Il risultato è la disperazione. A una delle sue figlie spirituali che, apparsagli in visione, cerca di consolarlo, dice: “*min gedrang ist als gross, daz ich dir nit me mag globen[...]* / la mia oppressione è così grande che io non posso più crederci (128:8-9)”, perché la sofferenza si è ormai impadronita di tutto il suo corpo e della sua psiche:

*nu hat er alles min herz durwundet und daz innigest gemarg aller miner adren und mins hirsin dursofet, daz kein gelid an minen libe niene ist, es sie durmartret und durwundet. (127:26-29)*

Ora tutto ciò ha ferito il mio cuore e imbevuto il midollo più interno di tutte le mie vene e del mio cervello, tanto che non v'è più alcun membro del mio corpo che non sia martirizzato e straziato.

L'intera sintomatologia delle sofferenze esteriori e interiori dell'uomo sull'itinerario di perfezione è dunque incarnato dalla persona stessa di Suso. Questo quadro patologico è riassunto iconograficamente da una singolare rappresentazione mnemotecnica che riproduciamo<sup>12</sup> e che doveva essere parte integrante dell'edizione esemplare (*Exemplar*) delle opere che Suso stesso aveva autorizzato (fig. 1).

---

<sup>12</sup> Sulla funzione mistagogica di questo tipo di illustrazioni e sul pubblico a cui erano destinate, cfr. Hamburger 1989. Un particolare importante: la pagina che riproduciamo (Strasbourg, Bibliothèque Nat. et Universitaire, ms 2929, f. 57r) proviene da un *Exemplar* copiato per Rulmann Merwin e destinato alla biblioteca del polo spirituale starburghese della Grunewert, segno certo della trasmissione di questa dottrina all'interno di questa particolare scuola post-eckhartiana di cui parleremo *infra*.



Fig. 1

Per comprendere la natura profonda della particolare *gedrange* / oppressione che incontra lo spirituale sul suo cammino, poco risulta più efficace della porta sbarrata raffigurata nell'angolo superiore di destra, le cui didascalie commentano:

*Wer in sinem bitern liden ane himelschen trost och müss sin, daz ist grosse jamer von allem pin.*

Chi nelle sue amare sofferenze deve stare anche senza consolazione celeste, ciò è il più grande dolore tra ogni pena.

*Got von himel der hat mich gelassen, dez lid ich swarlich ane alle masse.*

Dio dal cielo mi ha abbandonato, ciò che io patisco in tutta la sua gravità.

Quanto alla questione delle visioni che tanto abbondano nella letteratura susoniana, per quanto possano essere tipiche della sintomatologia melancholica, l'autore sembra padroneggiarne magistralmente il discernimento. Proprio nella chiusa della sua autobiografia egli impartisce un noto aforisma sulla strategia da usarsi con l'immagine: alla domanda "*wie kan man bildlos gebilden?* / come si può immaginare il Senza-immagine?", risponde "*bild mit bilden us tribe* / scacciare l'immagine con le immagini" (191:6,9), paradosso che riabilita almeno transitoriamente una funzione veritativa e rivelatoria dell'immagine e della visione. Poco prima aveva d'altronde spiegato che

*ein mittelloses schowen der blossen gotheit, daz ist rehtú lutrú warheit ane alles zwi-  
vel; und ein ieklichú vision, so si ie vernünftiger und bildloser ist und der selben  
blosser schowung ie glicher ist, so si ie edelr ist[...] So<sup>e</sup>glich bildrich vision werdent  
noh dike gotes heinlichen fründen, etwen wachende, tewen schlafend, in stiller rûw  
und abgescheidenheit der ussren sinnen. (183:4-11)*

Una contemplazione della nuda Deità senza intermediario è retta e pura verità senza alcun dubbio; e ogni visione, quanto più è intellettuale e priva di immagini e più simile a quella della contemplazione, tanto più è nobile [tuttavia] tali visioni immaginative avvengono ancora spesso tra gli intimi amici di Dio, talvolta durante la veglia, talvolta dormendo, in silenziosa quiete e distacco dai sensi esteriori.

Questo fenomeno va però valutato con cautela e, possibilmente, respinto: uno dei temi della Predica III è “*müst du kommen über alle bildung / devi superare tutte le immagini*”; tuttavia,

*man fint auch leut, die [...] gut leute seyn, doch haben sie vil infel und inbildung.  
Derer musz der mensch entfallen mit dem, das er alle die bildung trage eynfeldig in  
gott und im seyn gebrech erkenne und klage; und wilt es im dan nit vergehen, so  
leyde er sich gott hie in und lasse sich. (524:7-12)*

Si trovano anche certe persone che [...] sono buone e tuttavia hanno molte idee improvvise e immaginazioni. L'uomo deve evitare queste cose, trasportando semplicemente in Dio ogni immagine, confessandogli la sua manchevolezza e dolendosi di essa; e se ciò non vuole scomparirgli, si rassegni in ciò a Dio e si abbandoni.

Padroneggiando il discernimento spirituale, tutte le affezioni che caratterizzano la *melancholia* possono essere sussunte strategicamente come mezzi per portare a compimento l'itinerario di perfezione, il “doloroso soggiogamento”.

Di questo itinerario, Suso descrive spesso le fasi alterne: “*gnaderichen lust / godimento ricco di grazia*” e “*go<sup>e</sup>tlicher jubilierender fro<sup>e</sup>den / divina letizia giubilante*” (174:24,30) che si alternano a “*ungeordnet trurikeit / tristezza disordinata*” (174:27). Nel dialogo del *Büchlein der ewigen weisheit* (Libretto dell'Eterna sapienza) l'Eterna sapienza spiega infatti a Suso che tutto questo soffrire e gioire è il “*minne spil / il gioco dell'amore*”, cioè

*alle die wile liep bi liebe ist, so enweis liep nit, wie liep liep ist; swenn aber liep von  
liep gescheidet, so enphindet erst liep, wie lieb lieb waz. (234:13-15)*

Fino a che l'amore è vicino all'amore, l'amore non sa quanto amore è amore; ma quando l'amore si separa dall'amore, solo allora sente quanto amore era amore.

Al che Suso chiede se questa mutevolezza (*unwandelbarkeit*) venga mai tolta a qualcuno nel tempo. L'Eterna sapienza risponde: “*An vil wenig men-*



*schen, wan dú unwandelberkeit gehoert zú der ewikeit / a ben pochi uomini, perché l'immutabilità appartiene all'eternità*" (234:18-19). Costoro sono gli uomini più puri, più simili all'eternità, che hanno tolto ogni ostacolo. Alla domanda di insegnargli come arrivare a questa perfezione, l'Eterna sapienza risponde:

*Du solt in dien gúten tagen dei boesen an sehen, und in dien boesen der gúten nit vergessen, so enkan dir weder úbermu'tikeit in der gegenwúrtikeit, noch swarmu'e-tikeit in gelazenheit geschaden [...].(235:1-4)*

Devi nei giorni buoni guardare ai cattivi e nei cattivi non dimenticare i buoni, così non ti potranno nuocere né la baldanza della Presenza, né la malinconia dell'Abbandono [...].

Se nell'opera di Suso l'approccio è in gran parte basato su narrazioni biografiche, nei *Sermoni* di Taulero<sup>13</sup> la *melancholia* come via di realizzazione spirituale trova un'espressione dottrinale di estrema lucidità e coerenza.

Prima di intraprendere la via spirituale, gli eletti (*erwelten*) provano una "ungeordnete trurikeit / tristezza disordinata" provocata da quelle "itelen bilde / vane immagini" che affollano il cuore, impedendogli di diventare la "godzhus / casa di Dio" (72, 393:29-38/394:1-8).

Il passaggio tra vita profana e nascita divina (*goetliche geburt*) è in primo luogo un allontanarsi dalle agitazioni del corpo "in aller genu'gede und ungeordenunge / in tutte le sue concupiscenze e i suoi disordini", disordini che non sono altro che dualità: "liebés und leides, fro'ude und trurikeit, begerunge und vorhte / piacere e dolore, gioia e tristezza, desiderio e timore" (1, 10:19-23). Si tratta del "welt in uns / mondo in noi", cioè "die wise, die wúrkunge, die inbillunge der welte, smacken in liebe, in leide, in minnen, in vorhten, in trurikeit, in fro'iden, in begerungen, in jomer, in sorgveltekeit / i modi, le azioni, le immagini del mondo, il sapore dell'attrazione, della sofferenza, dell'amore, del timore, della tristezza, della gioia, del desiderio, della miseria, dell'inquietudine" (16, 72:15-17).

*So kummet die welt mit iren starcken stúrmen und der vigent mit sinen behenden listen und das fleisch und die sinne und zúmole die nidersten krefté mit grosser krankheit und neigent sich nider zú ussere dinge. Und hie wider wurt der innewendige*

---

<sup>13</sup> Per tutte le citazioni da questo autore utilizziamo l'edizione Vetter 1910, indicando tra parentesi numero del Sermone, pagina e riga.

*menschē getriben von gotte und von dem natürlīchen neigende daz er zû gotte het; hie wurt billich bandekheit und getrengē. (9, 43:17-22)*

Viene dunque il mondo con le sue impetuose tempeste e il nemico con le sue abili astuzie e la carne e i sensi e specialmente le facoltà inferiori con la loro grande infermità e tendono verso le cose inferiori. E al contrario, l'uomo interiore è attratto da Dio e dalla naturale tensione che ha verso Dio: esattamente da qui provengono angoscia e oppressione.

La mutevolezza a cui assoggetta questa dualità è responsabile dell'essere "unordenlich trurige / disordinatamente tristi", instabili come un "rorecht volk / popolo di canne" (61, 330:20-21).

La terapia proposta è tipica della scuola eckhartiana: cercare

*in trurikeit fro<sup>e</sup>de und in unfrīden frīden, in manigvaltikeit einvaltikeit, in bitterkeit trost: also wurt man gottes gezüg in der worheit. (21, 86:1-4)*

Nella tristezza la gioia e nella discordia la concordia, nella molteplicità la semplicità, nell'amarezza la consolazione: così l'uomo diventa davvero testimone di Dio.

Tuttavia, anche qualora l'uomo praticando un tale "abegescheidenheit / distacco" attiri in sé lo Spirito santo e divenga "ein kündig und wol edel mensche / un uomo esperto e nobilissimo", in realtà può accorgersi che ciò che di divino pensava di avere trovato nel suo "grunt / fondo" era ancora frutto di un'illusione, ciò che, a suo modo è ancora causa di una sintomatologia melancholica.

*Der menschē der got luterliche meinet, in den kummet ouch ettewenne bandekheit, und ein trurikeit er habe got nüt gemeinet und es si alles verlorn, und wurt entsast. Dis kummet underwilen von natürlīcher swermu<sup>e</sup>tekeit und von dem himmel oder von dem wetter oder ouch von dem viende; dis sol man fürkummen mit senftmu<sup>e</sup>tikeit. Nu so wellent soliche lüte dis durchbrechen rechte mit gewalte in eime gestürme und machent bo<sup>e</sup>se hōbeter [...]. (23, 93:17-24)*

All'uomo che vuole puramente Dio, arriva talvolta un'angoscia e una tristezza come se non si fosse voluto Dio e tutto fosse perduto ed egli diventa sgomento. Questo proviene talvolta dalla malinconia naturale e dal cielo [gli astri?], dal tempo [meteorologico] o anche dal nemico [il diavolo]; ciò va superato con la dolcezza. Ma alcune persone vogliono oltrepassare questo stato con la violenza, con la loro forza, e si procurano mal di testa[...].

Costoro,

*machent bo<sup>e</sup>se houbet und krancke fantasien und hant lange gelitten und vile und*

*tunt den dingen nit reht, und wurt wenig genaden darus und verblibent rechte, wanne sú buwent uf ir eigen ufsetze, es si in penitencien oder abstinencien oder si gebet oder andaht [...]. (3, 18:30-33)*

Si procurano mal di testa e fantasie malate e hanno molto e a lungo sofferto e non fanno le cose nel modo giusto, e ne viene fuori poca grazia e in realtà si arrestano, perché essi costruiscono sulla loro stessa astuzia, sia nelle penitenze che nelle astinenze, nella preghiera e nella devozione [...].

Ciò che invece si deve fare è “*sich liden in gelossenheit und in lidiger gelossenheit und warte gottes in dem getrenge / pazientare nell’abbandono e nel paziente abbandono attendere Dio nell’oppressione*” (23, 93: 31-32).

Siamo qui al cuore di quella che possiamo ora definire propriamente una mistagogia melancholica. Essa è la parte più importante della dottrina tauleriana sulla triade *jubilatio, getrenge, úbervart*: giubilo, oppressione, passaggio (Gnädiger 1997, 143-152). Quello che Taulero propone sinteticamente con questi tre termini è un’intera topografia spirituale. Il termine medio della triade, *getrenge*<sup>14</sup>, diventerà un vero e proprio termine tecnico della scuola tauleriana. Posta tra la fase iniziale di “giubilo”, in cui il praticante si entusiasma per le consolazioni che gli provengono dal mondo divino, e la fase finale in cui avviene appunto il “passaggio” completo a questo stesso mondo, la fase intermedia di *getrenge* è la condizione ordinaria del progresso spirituale. Nel Sermone 39 (*Karissimi, estote unanimes in oratione*), il maestro, delineando specificamente questi tre gradi, parla della *getrenge* come della fase in cui Dio “*hat den menschen usser allen dingen gezogen / ha tratto fuori l’uomo da tutte le cose*” (39, 161:8-9), la fase della maturità (“*zû sinen tagen komen*”), in cui gli conviene un “*herte starke spise / cibo solido e forte*”:

*und denne wirt im für gehalten und er wirt gefuert einen gar wilden weg, der gar vinsten und ellent ist. Und in dem wege benimet im got alles das er im ie gegab. Und al do wirt der mensche als gar ze mole zû im selber gelossen das er von gotte al zemole nüt enweis, und kumet in alsolich getrenge das er nüt enweis ob im ie recht wart und ob er einen got habe oder nüt habe und ob er es si oder nüt si, und wirt im do so wunderlichen we und we das im alle dise wite welt ze enge wirt. Er enbevindet noch enweis sines gottes ze mole nüt, und aller ander dinge der enmag er nüt, und ist im als er enzwiscent zwei wenden hange und als hinder im ste ein swert und vor im si ein scharpfes sper. (39, 161:12-22)*

---

<sup>14</sup> Nel Sermone 9, a commento di Mt 15,21-28, Taulero spiega il concetto di *getrenge* parlando della città di Tiro: “*Tyry sprichet also vil also ‘ein getrenge’ / Tiro significa anche ‘un’oppressione-un’angustia’*”. Il riferimento è alle etimologie del *De nominibus hebraicis* di Girolamo: “*Tyros quippe lingua Hebraea sor dicitur, quod in nostrum sermonem transfertur, angustia*” (Migne, PL XXIII, 879).

E allora gli viene presentata e viene condotto su una via assai selvaggia, che è assai oscura e aliena<sup>15</sup>. E su questa via Dio gli toglie tutto ciò che gli aveva dato. E in essa l'uomo è così abbandonato a sé stesso da non sapere proprio nulla di Dio e gli arriva una tale oppressione che non sa se è mai stato giusto e se ha un Dio o non ce l'ha e se egli stesso esiste o non esiste e questo gli provoca una così orribile pena e una pena tale che tutto questo vasto mondo gli diventa troppo angusto. Egli non sperimenta più né sa nulla del suo Dio e tutte le altre cose non gli sono più desiderabili ed egli è come appeso tra due muri e dietro di lui c'è una spada e davanti a lui una lancia affilata.

In questa stazione spirituale l'uomo si trova “tra due muri”, di fronte a una nuova dualità, ma una dualità radicale. Essa provoca “*gros getrenge und unfriede / grande oppressione ed inquietudine*”, perché “*der mensche stot hie enzwischen zwein enden in einem mittel: das sint bilde und unbilde / l'uomo si trova qui in mezzo tra due estremi: l'immagine e il senza-immagine*” (47, 213:22:23).

A livello psichico, questa duplicità si manifesta nel contrasto tra le facoltà inferiori dell'uomo ordinario e le nuove facoltà di colui che può essere definito “*ein verklert, gotformig mensche / un uomo illuminato, deiforme*”:

*der mensche kumet dar zû das im alles das enphellet das die nidersten krefte begriffen mügen: alle die heiligen gedenke und die minneklichen bilde und die froide und jubel und was im von gotte ie geschenket wart, das dunket in nu alles ein grob ding, und wirt dannan us alzemale getriben, also das ime das nüt ensmakt noch enmag da bi nüt bliben, und dis enmag er nüt, und des in lust, des enhat er nüt, und also ist er enzwischen zwein enden und ist in grossem we und getrenge. (41, 171:27-34)*

L'uomo arriva al punto in cui gli viene meno tutto ciò che le potenze inferiori possono cogliere: tutti i pensieri santi, le immagini amabili, la gioia e il giubilo e ciò che gli era stato donato da Dio, tutto ciò gli sembra una cosa gretta e ne viene spinto fuori drasticamente, in modo tale che più non li gusta e non può più soffermarvisi e nemmeno più li vuole. E ciò che brama non lo possiede e si trova così in mezzo a due estremi e in grande pena e oppressione.

Trovandosi in questa “via aliena”, “tra i due estremi”, quasi privati del sostegno delle facoltà inferiori, è necessario trovare un nuovo equilibrio. Nella *getrenge*, come “*ein schütze der sins zils nohe war nimet, dar er schiessen wil / un tiratore che osserva con grande attenzione il bersaglio che vuole colpire*”, bisogna prendere il “*kleinen engen phedelins / angusto sentierino*” che passa in mezzo alle coppie di opposti: tra “*sicherheit und unsicherheit / sicurezza e insi-*

---

<sup>15</sup> Il legame diretto tra la “*vinster weg / via oscura*” di Taulero e la *noche oscura* di Juan de la Cruz è stata da tempo rilevata (Orcibal 1966, 80-118).

curezza” si passa con “*heiliger hoffenunge / santa speranza*”; tra “*fride des geistes und unfride der naturen / pace dello spirito e non-pace della natura*” con “*rechter gelassenheit / retto abbandono*”; tra “*grosse züversicht und unrechte vorchte / grande fiducia ed empio timore*” con “*demütikeit / umiltà*”; tra “*wissen und unwissen / sapere e non-sapere*”, con “*einvaltigen gelöben / fede semplice*” (47, 212:12-22).

Sapere e non-sapere: esistono infatti due successivi gradi elevati sulla via della perfezione, uno con “*bekentnisse und mit bevindende / conoscenza ed esperienza*”, l’altro con “*bevindende sunder bekentnisse / esperienza senza conoscenza*”. Il primo consiste in “*lutern entsetzen und entwerdende aller eigenheit unde sinsheit / pura destituzione e annullamento di ogni individualità ed essenza*”, il secondo in “*indewendige getrenge das geborn wurt von der entsetzung / oppressione interiore che nasce da quella destituzione*” (60, 314:1-4).

Questa *getrenge* è mortale,

*eine gar bitter mirre die got git, indewendig getrenge und indewendig vinsternisse; der des wol war nimmet und sich darin lat, daz verzert fleisch und blüt und die nature und verwandelt die varwe vil me daz indewendige werg wan gros u**ß**bunge von ussen, wan got kummet mit gruwelichen bekorungen und in wunderlichen und sunderlichen wisen die nieman erkennet wanne der s**ü** bevindet. (3, 19:4-9)*

Una mirra ben amara che Dio dà: oppressione interiore e tenebre interiori; a chi le accetta davvero e vi si presta, esse consumano la carne e il sangue e la natura e cambiano il colorito ben più delle opere interiori o di impegnativi esercizi esteriori, quando Dio arriva con orribili tentazioni e in modi straordinari e singolari che nessuno conosce tranne chi li sperimenta.

Tuttavia questa mortale e alienante oppressione melancholica è anche generativa. Solo chi riesce a persistervi può giungere alla perfezione, alla deiformità.

*Blibe bi disem ane allen zwivel; nach dem vinsternisse kumet der liechte tag, der sunnen schin. Hu**t** dich als dines libes das du uf n**üt** anders enslahest, wan warte. In der worheit, blibest du do bi, die geburt die ist nach und sol in dir geborn werden. Und wissist uf mich das niemer enkein getrenge in den menschen uf gestot, got enwelle nach dem ein n**ü**we geburt in im ern**ü**wen. Und wissest: so wel sache dir das getrenge oder den truk benimet oder gestillet oder entlo**ß**st, das sich das gebirt in dich. Und des ist die geburt, das si was das si, got oder creature. Und nu br**ü**ve: benimet dir das ein creature, si heisse wie si heisse, die verderbet dir gotz geburt alzemole. (41, 172:12-21)*

Rimani in ciò senza alcuna esitazione; dopo le tenebre arriva il giorno luminoso, il brillare del sole. Evita di dare la tua vita a qualcos’altro, attendi. In verità, se tu rimani in questo stato, la nascita è vicina e avverrà in te. E sappi, sulla mia parola,

che nessuna oppressione insorge nell'uomo senza che Dio dopo voglia rinnovarlo con una nuova nascita. E sappi che ciò che ti toglie o ti calma o ti dissolve questa oppressione e angoscia, nasce in te. E questa è la nascita, che sia di Dio o della creatura. E ora considera: se essa ti viene tolta da una creatura, si chiami come si chiami, essa rovina completamente la nascita di Dio in te.

A chi è giunto al termine della via oscura,

*so tût im recht der herre den mantel von den ögen und endecket im die worheit. Und denne gat uf der liechten sunnen schin und hebet in alzemole usser aller siner not: das ist dem menschen recht als ob er in von dem tode hette lebent gemacht. In disem so fuert recht der herre den menschen usser im selber in sich. Und do ergetzet er in alles sines ellendes, und werdent alle sine wunden heil, und in dem so zühet got den menschen us menschlicher wise in ein goetliche wise, usser aller jomerkeit in ein goetlich sicherheit, und wirt do der mensche als vergottet das alles das der mensche ist und wûrket, das wûrket und ist got in ime, und wirt als verre uf erhaben über sin natürliche wise das er recht wirt von gnaden das got weslichen ist von naturen. (39, 162:1-11)*

Davvero il Signore gli toglie il mantello dagli occhi e gli scopre la verità. E allora si leva il luminoso brillare del sole e lo trae fuori del tutto dai suoi stenti: questo è proprio come se riavesse la vita dopo la morte. In questo il Signore conduce davvero l'uomo fuori da sé stesso, in Lui. E così lo ricompensa di tutte le sue miserie e guarisce tutte le sue ferite, e qui Dio trasporta l'uomo dal modo umano a un modo divino, fuori da tutte le afflizioni, a una sicurezza divina; e così l'uomo è tanto indiato che tutto ciò che l'uomo è e opera, lo opera e lo è Dio in lui e viene tanto innalzato al di sopra del suo modo naturale che è davvero per grazia ciò che Dio è stabilmente per natura.

In Taulero l'approccio esperienziale rimane decisamente in secondo piano rispetto all'approccio dottrinale e, in confronto a Suso, le sue note biografiche sono assai scarse. Tuttavia, fino alla fine del diciannovesimo secolo (Denifle 1879a e 1879b) si riteneva che una sua biografia spirituale potesse essere contenuta in uno scritto appartenente alla cerchia degli "amici di Dio", la misteriosa élite spirituale renana che aveva a Strasburgo, intorno a Rulmann Merswin e al convento gioannita della Grúnewert (Isola verde), uno dei suoi poli. Di questa élite, d'altronde, Taulero fu uno dei principali ispiratori<sup>16</sup>.

Nella biografia nota come *Meisterbuch* (Libro del maestro), si riporta la

---

<sup>16</sup> Per una visione d'insieme dell'ambiente e sui vari enigmi bio-bibliografici intorno a Rulmann Merwin e agli amici di Dio, rimandiamo a Salzani 2010. Sulla terminologia che lega i maestri della scuola eckhartiana agli amici di Dio strasburghesi riguardo a questo argomento, cfr. Denhardt 1940, 16-21.

radicale conversione di un anonimo maestro di teologia (che era stato, appunto, identificato con Taulero) ad opera di un laico, l'enigmatico *gottesfründ in oberlant* (l'amico di Dio del Paese Alto). All'inizio del suo cammino di conversione, l'amico di Dio avverte il maestro che

*er mag nüt ander sin, uwer nature muos sin ettewas erschrecken und krang werden; und hie abe süllent ir ouch nüt erschrecken, ir süllent gotte wol getruwende sin, so lot er úch ouch nüt.* (Schmidt 1981, 21:21-25)

Sarà inevitabile che la vostra natura diventi in qualche modo impaurita e malata; e tuttavia non dovete spaventarvi, dovete invece fidarvi di Dio, così egli non vi abbandonerà di certo.

Infatti, passato poco meno di un anno dal primo incontro, il maestro vorrà rivedere la sua guida per confessargli di essere assai spaventato dagli eventi occorsigli dopo la sua conversione e “*wie waste er sin krankete an alle siner naturen, und súnderlingen das houbet / quanto male pativa in tutta la sua natura e specialmente alla testa*” (23:22-23). L'amico di Dio lo rassicura che ciò indica che è sulla “*gewore strosse / vera strada*” e che deve “*iemer durch ettewas lidendes dem geworen bildener ettewas nochgonde werden / nelle sofferenze seguire sempre in qualche modo la vera immagine*” (23:29-30), cioè il modello della passione di Cristo. Tuttavia, non va disprezzato l'ausilio di rimedi ufficiali:

*ir süllent heimelich, die wile ir in disen dingen sint, mit guoter spise der naturen zuo helfe kummen; und mir gen sint, mit wart eine búhsse mit wurtzen gemaht, die sterkete mir das houbet, also wil ich úch ouch eine heissen machen.* (Schmidt 1981, 23:32-35)

In confidenza, mentre siete in questa situazione, dovrete aiutare la natura con alimenti sani; a me fu preparata una tisana con delle radici che mi rinforzò la testa; vi consiglio di farvene preparare una anche per voi<sup>17</sup>.

Il maestro segue i consigli della sua guida e sperimenterà fino alla morte momenti di *getreng* alternati a rivelazioni private e a consolazioni celesti, fino ad arrivare al conseguimento della meta.

In una delle autobiografie che gli sono attribuite, lo *Zweimannenbuch* (Libro dei due uomini), lo stesso amico di Dio del Paese Alto narra al suo compagno,

---

<sup>17</sup> Nel *Causae et curae*, Hildegard annovera specificamente questa patologia tra quelle ad eziologia melancholica, prescrivendo dei rimedi ufficiali: *De capitis dolore ex melancolia* (Kaiser 1903, 166:7-19).

Rulmann Merwin, dei propri periodi di *getrenge* che, anche nel suo caso, erano seguiti da manifestazioni straordinarie della misericordia divina:

[...] *mine nature in also gar groseme getrenge vnd leide vnd lidende was, in der selben stvnden also knüwende úrschein mir die minnende úrbermede gottes, vnd sihe mit minen liplichen ögen, daz mich ein scho<sup>e</sup>nes minnenkliches liht vmbevohet vnd vmbeschinet* [...] (Lauchert 1896, 5:28-33)

[...] nella stessa ora in cui la mia natura era sofferente e in terribile oppressione e sofferenza, così inginocchiato, mi apparve l'amorevole misericordia di Dio, e vidi con i miei occhi corporei che una bella e amorosa luce mi avvolgeva e mi illuminava [...].

Parimenti, anche l'autobiografia della conversione di Rulmann Merswin, il *Vier anfangende jahre* (I quattro anni della vita nova), raccoglie analoghe testimonianze. Nella sua fase di *getrenge*, Merswin manifesta i sintomi più acuti della *melancholia*:

[...] *mir zû manigen ziten gar alzû mole zû gründe we beschach, also das ich sin in dem höbete gar alzûmole krank wart, also das zû manigen ziten der zû kam, das ich miner sinne gar gresliche fürthende was. So es den also beschach, das ich geriet rehte in den sinnen für zagen vnd keinen vnderstand in mir fant vnd rehte ieze wonde vir zagen* [...]. (Strauch 1927, 9:6-13)

[...] Per parecchio tempo una profondissima afflizione mi colse, tanto da debilitare la mia ragione e la mia testa, e per tutto questo lungo tempo ero spaventato e terrorizzato per la mia ragione. E mi accadde anche di perdere davvero la ragione e di non trovare in me nessun sostegno e credevo proprio di averla persa [...].

Ma Dio gli viene in aiuto ed egli guarisce temporaneamente; passerà ancora, alternativamente, dall'afflizione alla consolazione soprannaturale. Una volta, dopo avere pregato intensamente per alleviare le sofferenze interiori che lo affliggevano da lungo tempo,

[...] *in fil grosen trügken vnd öch in gar groseme swerme vnsegellicheme liddende vnze fesper zit in dem bette gelag one allen befintlichen trost, vnd ich den dag vnd die naht in also gar grosen vnüwen vnd in also gar groseme liddenden we was gesin* [...] *Vnd do ich also in dire grosen krankkeit alsus in dem bette lag vnd öch nüt vnwoste wo ich was, [...] in den selben dingen eine gar süse stimme zûmir sprechende were, vnd sprach die süseb stimme alsus: Rûleman, stant vf mit frëden van dem bette zû stünt.* (Strauch 1927, 13:2-17)

[...] In un severo stato di oppressione e di terribile, gravosa e indicibile sofferenza,



all'ora del vespro andai a letto, senza alcuna consolazione e tutto il giorno e tutta la notte rimasi senza riposo e in enorme sofferenza e dolore [...] E mentre in questa terribile malattia stavo nel letto e non sapevo dov'ero, in quel momento una voce dolcissima mi disse: Rulmann, alzati subito dal letto in pace!

E improvvisamente si trova pienamente ristabilito.

Nonostante la durezza delle prove cui è sottoposto, Merswin non si stancherà di ribadire la dottrina tauleriana della *getrenge*; nelle raccomandazioni che lascia ai suoi discepoli della Grúnewert li ammonisce dicendo che devono imparare “*die goben gottes fro<sup>e</sup>liche empfohen und dankberliche liden, es si inewendig getrenge von bekorunge oder ussewendig we in der nature* / a ricevere gioiosamente i doni di Dio e a sopportare con gratitudine l'oppressione interiore nella prova o la sofferenza esteriore nella propria natura” (Rieder 1905, 215\*:39-40)<sup>18</sup>.

D'altronde la *getrenge*, come abbiamo già visto, è generativa, ed è infatti da essa che proviene lo stesso polo spirituale della Grúnewert, come si evince dagli stessi documenti costitutivi di questa fondazione. Merwin e l'amico di Dio del Paese Alto vengono chiamati da una voce interiore a costituire un “*kloster zu Strozburg* / un convento a Strasburgo” che si distinguerà dagli altri per radicalità. I due non prendono sul serio questo comando e dopo qualche tempo “*lidende getrenge und we koment, daz wir bede wondent, daz wir in todes not werent* / arrivarono dolorosa oppressione e sofferenza, tanto che entrambi pensavamo di essere nell'angoscia della morte” (Rieder 1905, 111\*:1; cfr. anche 164\*:20; 77\*:5-6). Questa *getrenge* non li abbandonerà fino a che non intraprenderanno l'opera.

Nella letteratura merswiniana la *getrenge* diventa quasi la cifra e la misura dell'amicizia divina, cioè, nel senso tecnico più elevato che questo termine ha in questa scuola, del grado spirituale giunti al quale si può intercedere per la cristianità presso Dio, avendo ormai raggiunto la deiformità<sup>19</sup>. Così nel *Fünfmannenbuch* (Libro dei cinque uomini), la biografia dei cinque compagni che dividono con l'amico di Dio il misterioso eremo del Paese Alto:

---

<sup>18</sup> Nell'appendice documentaria di questa suo volume, Karl Rieder raccoglie le note paratestuali dei Memoriali fatti compilare dal comandante gioannita della Grúnewert dopo la morte di Merswin, al fine di riunire tutti i testi dei fondatori della commanderia, cioè Merswin stesso e l'enigmatico amico di Dio del Paese Alto (Salzani 2010).

<sup>19</sup> L'opera in cui questa dottrina è contenuta con più completezza è senz'altro il *Neunfelsenbuch*, Libro delle nove rupi (Salzani 2010). D'altronde, già la beghina Mechtild von Magdeburg (1207-1295) scriveva un intero capitolo (LVI) delle sue *Offenbarungen* (Rivelazioni) su “*wie got ruret sine frunde mit der pine* / come Dio tocca i suoi amici con la sofferenza”.

*Ach lieben brüeder, urmannet got sinar gruondelosen urbermede das er sich in die-san gegenwertigen ziten úber die cristenheit urbarmen welle; wanne wissent, die frunde gottes die sint ettevas in getrenge [...]. (Schmidt 1866, 136:28-31)*

O amati fratelli, esortate Dio perché la sua misericordia senza fondo voglia impietosirsi della cristianità in questi pericolosi tempi presenti. Perché sappiate che gli amici di Dio sono alquanto in oppressione [...].

E in una delle note tra i Memoriali della Grúnewert:

*Do bobest gregorius und kaiser karle, die zwei obersten houbet der cristenheit, beide gesturben, do koment aber die heimelichen erlúhteten gottes frúnde in gros getrenge, und wart in von gotte geoffenbort vil grosser erschróckenlicher pfolgen [...]. (Rieder 1905, 86\*:1-5)*

Quando papa Gregorio e l'imperatore Carlo, i due massimi capi della cristianità, morirono entrambi, agli illuminati e segreti amici di Dio arrivò una grande oppressione, e Dio rivelò di molte spaventose tempeste [...].

Tuttavia, la *getrenge* va distinta dalla *melancholia* costituzionale. L'amico di Dio del Paese Alto, in una lettera che invia ai gioanniti della Grúnewert, precisa questa distinzione:

*Lieben brudere, nu haltent úch frideliche bi enander, und keinre ergere sich ab dem andern. und ist daz einre von naturen dez luftes zú vil an ime hat, daz er dovon fro<sup>e</sup>liche geberde an ime hat, die ehte one grosse súnde sint, darumbe so sol sich ein anderer nit ergeren, der selbe der do von naturen der erden zú vil an ime hat und swermütig ist, er sol alle ding keren zú dem besten und sol gedenken: er mag vil lihte umbe got erworben haben die fro<sup>e</sup>licheit, die er in ime het, daz mag von jubelierende dar kummen. (Rieder 1905, 83\*:38-41)*

Carissimi fratelli, siate in pace tra voi e nessuno sia avverso all'altro. E se uno ha più della natura dell'aria per cui si comporta in modo gioioso, cioè privo di grossi peccati, non perciò deve essere avverso a un altro che ha più la natura della terra ed è malinconico. Egli deve convertire tutte le cose al meglio e deve pensare: egli può acquisire tanta luce da Dio quanto il gioioso ne ha in lui, e può arrivare al giubilo.

Il riferimento a coloro che hanno “la natura della terra”, inquivocabile attributo del *typus melancholicus*, ci indica infine un'attenzione, per quanto marginale, ai dettami della biologia degli umori che si insinua nel campo spirituale. Siamo qui alle soglie di un nuovo secolo in cui questo approccio tenderà a prevalere. Uno degli epigoni degli “amici di Dio”, Nikolaus von Fluhe

(1417-1487)<sup>20</sup>, destinato a diventare il santo patrono della Confederazione elvetica, sarà passibile di un tal genere di classificazioni tipologiche (Signori 2006). Lui vivente, almeno tre esperti si spingeranno fino al suo eremo per valutarne le caratteristiche costituzionali, timorosi che il suo estremo ascetismo sia solo il frutto di una disfunzione melancholica. E nonostante i segni somatici e il calore del corpo tendano a escludere questa ipotesi, nondimeno il modello fisiognomico dell'eremita come *typus melancholicus* diventerà quello predominante nelle rappresentazioni iconografiche del santo.

Come sulla questione della *melancholia*, anche su questa più generale della categorizzazione tipologica, la prospettiva della scuola eckhartiana sembra assai lontana da quella della biologia greco-araba rinverdata dalla scolastica aristotelica e, più tardi, dall'umanesimo. Lo sguardo dei nostri autori è sempre puntato su un punto lontano, dietro l'orizzonte. Incurante di ogni distinzione fisiologica, Taulero spiega infatti che quando l'uomo arriva finalmente a "pescare" nella profondità del suo *grunt* / fondo,

*so mûs die nature, die her zû ze krank ist, von not rissen, also das der mensche niemer gesunden tag engewinnet. Und das lit gar wol, als s. Hiltgart schribet: 'Gotz wonunge enist nût in einem starken gesunden libe ze sinde', als s. Paulus sprach: 'die tugent wirt vollebracht in der krankheit'. Aber dise krankheit enkumet nût von uswendiger u**o**bunge, sunder von der überflüssikeit des übergusses der gotheit, der disen menschen also übergossen hat das des der arme irdensche licham nût erliden enmag. Wan got hat disen menschen als gar in sich gezogen das der mensche wirt als gotvar [...] und dis heisset wol ein gotformiger mensche. (41, 175:3-19)*

La natura, che per questo è troppo debole, per forza di cose deve lacerarsi, in tal modo che l'uomo non ha più un giorno di salute. E questo si attaglia bene a ciò che santa Hildegard scriveva: 'di solito la dimora di Dio non è in un corpo forte e sano', come diceva san Paolo: 'la forza si compirà nella debolezza' [2Cor 12,9]. Questa debolezza non proviene da esercizi esteriori, ma in special modo dalla sovrainondante sovraeffusione della deità, che ha tanto inondato quest'uomo che il povero corpo terreno non può sopportarlo. Perché Dio ha davvero tratto talmente quest'uomo in Sé da farlo diventare deicolore [...] e questo si chiama giustamente un uomo deiforme.

---

<sup>20</sup> Sui rapporti tra eremitismo svizzero tardomedievale, Nikolaus von Fluhe e gli amici di Dio renani, cfr. Muschg 1935, 372-399.

Opere citate

- Bihlmeyer, Karl (a cura di). 1907. *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Cognet, Louis. 1991. *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*. Traduzione di Marco Vannini. Milano: Paoline.
- Daly, Robert W. 2007. Before Depression: The Medieval Vice of Acedia. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 70/1: 30-51.
- Davies, Oliver. 1991. *Meister Eckhart: Mystical Theologian*. London: SPCK.
- De Libera, Alain. 1998. *Meister Eckhart e la mistica renana*. Traduzione di Aldo Granata. Milano: Jaka Book.
- Dehnhardt, Ernst, 1940. *Die Metaphorik der Mystiker Meister Eckhart und Tauler in den Schriften des Rulman Merswin*. Marburg: Hopfer.
- Denifle, Heinrich Seuse. 1879a. Taulers Bekehrung. *Historisch-politische Blätter*, 84: 797-815, 877-897.
- . 1879b. *Taulers Bekehrung, Kritisch untersucht*, Strassburg: Trübner.
- Fritz, Jean-Marie. 1992. *Le discours du fou au Moyen Age: XII-XIII siècles : Etudes comparées des discours littéraire, médical et théologique de la folie*, Paris: Presses Universitaire de France.
- Garbers, Karl (a cura di). 1977. *Ishāq ibn ‘Imrān Maqālā fi ‘l-mālihīliyā und Constantini Africani Libri duo de melancholia*. Hamburg: Buske.
- Gnädiger, Louise. 1997. *Giovanni Taulero : Ambiente di vita e dottrina mistica*. Tradotto da Cristina Riva. Milano: San Paolo.
- Hamburger, Jeffrey F. 2005. The “Various Writings of Humanity”: Johannes Tauler on Hildegard of Bingen’s Liber Scivias. In *Visual Culture and the German Middle Ages*. Edited by Kathryn Starkey and Horst Wenzel, 161-206. New York: Palgrave Macmillan.
- . 1989. The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Heinrich Suso and the Dominicans. *Art Bulletin*, 71: 20-46.
- Hindsley, Leonard Patrick. 1998. *The mystics of Engelthal: writings from a medieval monastery*. New York: St Martin’s Press.
- Jackson, Stanley W. 1985. Acedia the Sin and Its Relationship to Sorrow and Melancholia in Medieval Times. *Bulletin of the History of Medecine* 55/2: 172-185.
- Kaiser, Paul (a cura di). 1903. *Hildegardis Causae et curae*. Leipzig: Teubner.
- Klein, Alessandro. 1978. *Meister Eckhart: La dottrina mistica della giustificazione*. Milano: Mursia.
- Klibansky, Raymond; Erwin Panofsky, and Fritz Saxl. 1964. *Saturn and Melancholy*:

- Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*. London: Nelson.
- Lauchert, Friedrich (a cura di). 1896. *Des Gottesfreundes im Oberland Buch von den zwei Mannen*. Bonn: Hanstein.
- Mora, George. 1977. Thomas Aquinas and Modern Psychology: a Reassessment. *Psychoanalytic Review* 64/4: 495-530.
- Muschg, Walter. 1935. *Die Mystik in der Schweiz, 1200-1550*. Frauenfeld-Leipzig: Huber.
- Orcibal, Jean. 1966. *Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rhéno-flamands*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Pfeiffer, Franz (a cura di). 1906. *Meister Eckhart*. Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Vol. 2. Rist. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1a ed. Leipzig 1857).
- . 1994. *Konrad von Megenberg, Das Buch der Natur*. Rist. Hildesheim: Olms (1a ed. Stuttgart 1861).
- Quint, Josef (a cura di). 1954. *Meister Eckharts Traktate*. Vol. V.1. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rieder, Karl. 1905. *Der Gottesfreund vom Oberland, eine Erfindung des Straßburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen*. Innsbruck: Wagner.
- Salzani, Stefano (a cura di). 2010. *Libro delle nove rupi [Neunfelsenbuch]*. Lavis (TN): La Finestra.
- Schipperges, Heinrich. 1967. Melancholia als ein mittelalterlicher Sammelbegriff für Wahnvorstellungen. *Studium generale* 20/11: 723-736.
- . 1996. *Hildegard von Bingen : healing and the nature of the cosmos*. Translated by John A. Broadwin. Princeton NJ: Wiener.
- Schmidt, Carl (a cura di). 1866. *Nicolaus von Basel. Leben und ausgewählte Schriften*. Wien: Braumüller.
- . 1981. *Nikolaus von Basel, Bericht von der Bekehrung Taulers*. Frankfurt/Main: Minerva (1a ed. Strassburg 1875).
- Signori, Gabriela. 2006. Nikolaus of Flüe († 1487): Physiognomies of a Late Medieval Ascetic. *Church History and Religious Culture* 86: 229-255.
- Spiazzi, Raimondo (a cura di). 1949. *Sancti Thomae de Aquino. Sententia libri De sensu et sensato*. Torino: Marietti.
- Stadler, Hermann (a cura di). 1916. *Albertus Magnus. De animalibus libri XXVI*. Vol. I. Münster: Aschendorff.
- Strauch, Philipp (a cura di). 1927. *Merswins Vier anfangende Jahre. Des Gottesfreundes Fünfmännerbuch*. Halle: Niemeyer.
- . 1878. *Die Offenbarungen der Adelheid Langmann*. Strassburg: Trübner.

- Theiss, Peter. 1997. Albert the Great's Interpretation of Neuropsychiatric Symptoms in the Context of Scholastic Psychology and Physiology. *Journal of the History of the Neurosciences* 6/3: 240-256.
- Tommaso D'Aquino. 1968. *La Somma Teologica*. Vol. IX. Firenze: Salani.
- Vetter, Ferdinand (a cura di). 1910. *Die Predigten Taulers*. Berlin: Weidmann.
- Wand-Wittkowski, Christine. 2000. Mystik und Distanz. Zu religiösen Erzählungen Rulman Merswins. *Mediaevistik*, 13: 117-134.
- William-Krapp, Werner. 2004. Henry Suso's Vita between Mystagogy and Hagiography. In *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*. Edited by Anneke B. Mulder-Bakker, 35-48. Turnhout: Brepols.

## Malinconia e “fantasma dell’amato” nel *Canzoniere* di Hâfez di Shiraz

di Carlo Saccone

In persiano abbiamo diverse parole per “malinconia”, una di uso corrente è praticamente la traslitterazione dal termine greco: *mâlikhuliyâ*, che qui non ci interessa da vicino essendo ignorata nella letteratura persiana fino ai tempi moderni. Abbiamo poi parole di origine araba e altre di più schietto conio iranico che, come è facile intuire, sono ampiamente circolanti nei canzonieri dei lirici persiani di ogni tempo.

1.1 Cominciamo da quella più importante, *sawdâ*, termine arabo da una radice connessa con l’idea di “nerezza” o “color nero”, in quanto costituisce in origine la forma femminile di *aswad* ossia *nero*. La parola *sawdâ* nella medicina araba tradizionale, fortemente influenzata da modelli greci (qui, in particolare, dalla teoria degli umori), designa propriamente la *bile nera* e per estensione appunto la stessa *malinconia* che a questo particolare umore veniva com’è noto tradizionalmente associata. Questo termine è anche oggi quello che con più precisione in persiano equivale – a partire dal significato dell’etimo – al nostro “malinconia”. Ma occorre precisare che mentre la nostra idea di malinconia si identifica di solito con un sentimento per così dire privo di un oggetto specifico (si può essere malinconici, senza sapere perché), la *sawdâ* di norma ha un oggetto o una causa dichiarata. Potremmo ancora osservare, negli esempi che porteremo più avanti, come una ulteriore differenza si situi a livello delle dimensioni temporali: se la malinconia è per eccellenza un sentimento del tempo presente, o addirittura di un non-tempo dell’anima, la *sawdâ* spesso si proietta nel tempo – passato o futuro – colorandosi inevitabilmente di aspetti nostalgici e/o connessi al raggiungimento di uno scopo.

In persiano il termine viene pronunciato *sowdâ* e spesso il breve segno finale, traslitterato con un apostrofo corrispondente alla *hamza* (’), oltre che essere irrilevante nella pronuncia, viene omesso anche nella scrittura dando luogo a una interessante confusione – talora abilmente sfruttata – con un termine omofono e quasi omografo ossia *sowdâ* (senza appunto l’“apostrofo” della *hamza*), parola che ha però significati completamente diversi come *affare*, *tran-*

sazione, commercio/traffico e, magari solo in senso traslato, anche di *relazione* o *liaison* comunque intesa.

Ancora, tornando a *sawdâ' /sowdâ'*, per estensione essa può anche valere *desiderio ardente* o *passione*, comunque qualcosa che di regola ha luogo *in absentia* dell'oggetto – tipicamente si pensi all'amante (*'âsheq*) in preda alla *sowdâ'* in assenza dell'amato (*ma'shuq*), su cui dovremo spesso ritornare. Da qui anche la colorita espressione verbale *sowdâ' pokhtan*, lett. qualcosa come "cucinare *sowdâ'*", che ha il senso di "nutrire un desiderio prepotente", incontenibile; e l'idiomatico *sowdâ'-e khâm pokhtan*, lett. : "cucinare desiderio acerbo", che ha il senso di "far castelli in aria". In Hâfez ritroviamo proprio questo tipo di espressioni:

*Hâfez dar in kamand sar-e sarkashân basi-st*  
*Sowdâ-ye kaj ma-paz ke na-bâshad majâl-e to*  
P 416/ 11 (Kh 400)

(O Hâfez, in questo laccio [d'Amore] molte son le teste di eroi  
in passione [*sowdâ'*] non cuocerti, mal riposta: non è cosa alla tua portata!)

Da quanto detto si vede che *sowdâ'* – a differenza della nostra malinconia – può avere anche un significato volto o proiettato sul futuro; e in questo senso può anche assumere il significato negativo di "voglia" o "vano desiderio", come ad esempio nel noto proverbio:

*yek sar dêrad va hezâr sowdâ'*  
(ha una testa sola e mille vani desideri)

Anche per questa doppia proiezione -sia detto così en passant – sia sul passato che sul futuro, sarebbe interessante confrontare questo termine con il portoghese *saudade* (= nostalgia), per il quale però i lusitanisti di solito propongono un etimo latino legato all'evoluzione di *solitudo*.<sup>1</sup>

Vedremo ora in concreto come questo termine venga impiegato nel *Divân* (canzoniere) di Hâfez di Shiraz (m. 1390),<sup>2</sup> il "Petarca" dei persiani ammirato

<sup>1</sup> Ringrazio qui il collega Roberto Mulinacci dell'Università di Bologna che nel corso di amabili conversazioni mi ha reso edotto dei vari sensi di *saudade* e delle sue connessioni con il latino *solitudo*.

<sup>2</sup> Su Hâfez e la "questione hafeziana", per un primo orientamento si veda la mia *Introduzione a Hâfez, Il Libro del Coppiere*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2003 (1a ed. Luni 1998), pp. 14-63; un'ampia disamina dei più vari aspetti della critica hafeziana è nel volume di M. Gluenz-J.C. Buerger (a cura), *Intoxication, earthly and heavenly: seven studies on the poet Hafiz of Shiraz*, Peter Lang, Bern 1991. Le citazioni da Hâfez del presente contributo, tradotte dallo scrivente, sono tratte dalla ed. Pizhman del *Divân*



da Goethe e Emerson.<sup>3</sup> Dovremo dire intanto che stranamente non vi sono moltissime occorrenze di *sowdâ'* nel suo *Divân*, in tutto una decina o poco più tra cui quelle che esamineremo in questo paragrafo.

Innanzitutto *sowdâ'* pare strettamente connesso al vagheggiamento di parti del volto desiderato, che il poeta va immaginandosi senza tregua, come in questo verso in cui si volge all'amato di cui evoca i bei riccioli (*zolf*):

*ân-râ ke buy-e 'anbar-e zolf-e to ârezu-st*  
*Chun 'ud gu bar âtesh-e sowdâ' be-suz o sâz*  
P 273/ 3

(A colui che ha desiderio del profumo d'ambra dei riccioli tuoi  
di: brucia e convivi col fuoco di malinconia a mo' di legno d'aloe!)

dove si sarò osservata la dichiarata connessione ignea di *sowdâ'*, che potrebbe spiegare la varietà del suo spettro semantico che va come s'è visto da *malinconia* a *passione/desiderio* ardente. Anche il verso che segue si lega al malinconico vagheggiamento della chioma amata, in un contesto in cui il poeta dichiara implicitamente quanto convenzionalmente la propria "apostasia" dalla religione di Maometto, essendo ormai la sua "fede" (*din*) riposta unicamente nella "bifida treccia" di chi ama:

*Ruz-e avval raft din-am dar sar-e zolfeyn-e to*  
*Tâ che khwâhad shod dar in sowdâ' saranjâm-am hanuz*  
P 270/ 2

(Se fin dal primo giorno la mia fede s'è rifugiata nella tua bifida treccia  
chissà che ancora deve accadermi, alla fine, in questa mia malinconia)

Si osservi che la chioma (riccioli o treccia che sia) è sempre vagheggiata *in absentia* dell'amato, c'è insomma un aspetto feticistico, che appare sovente

---

(Canzoniere). La lettera "P" sta per ed. Pizhman (Teheran 1318 H /1940 A.D.), i due numeri che la seguono indicano rispettivamente il numero del ghazal e del verso citato; "Kh" sta per ed. Khanlari (2 voll. Teheran 1375 H / 1996 A.D. 3a ed.)

<sup>3</sup> Ben noto è ai germanisti l'entusiasmo di Goethe per il *Divân* del grande shirazeno che gli fu reso accessibile nella versione tedesca di Joseph von Hammer-Purgstall, *Der Diwan von Mohammed Schemsed-din Hafis*, Stuttgart und Tuebingen 1812-13, e che egli splendidamente "rifuse" nelle liriche del *West-Oestlicher Diwan*. Meno noto è l'entusiasmo di Emerson non solo per Hâfez ma anche per Sa'di e altri poeti persiani, che pure conobbe attraverso traduzioni in lingue europee; sull'argomento si veda la attenta ricognizione del mio allievo S. Zoppellaro, *Ralph W. Emerson e la poesia persiana*, dissert., Università di Bologna (relatore: F. Minganti; correlatore: C. Saccone), Bologna 2007

connesso a *sowdâ'*, su cui dovremo ancora tornare. Analogo è il caso del verso seguente, dove al posto della chioma troviamo la linea della barba che corre sul bordo del volto amato (idealmente si deve pensare a un cerchio che incornicia l'ovale del viso). Ma qui osserviamo anche, nettissimo, lo slittamento semantico di *sowdâ'* verso “voglia/desiderio (vano)”, dunque con proiezione sul futuro, slittamento perfettamente consequenziale dal momento che *sowdâ'* descrive comunque un *sentire* per così dire svincolato dalla presenza reale del *sentito*:

*Har ke-râ bâ khatt-e sabz-at sar-e sowdâ' bâshad*  
*Pây ze in dâyere birun na-nehad ta bâshad*  
P 232/ 1

(Chiunque si strugga di desiderio/malinconia per la tua fresca linea [della barba]  
Non metterà fuori il piede da questo cerchio [=l'ovale incorniciato dalla linea predetta] finché vivrà)

Hâfez adopera volentieri anche l'aggettivo composto *sowdâ-zade* (malinconico), come si vede negli esempi seguenti:

*Tâ bovad noskhe-ye 'atri del-e sowdâ-zade-râ*  
*Az khatt-e ghâliyesâ-ye to savâdi talabim*  
P 374/ 7 (Kh 361)

(Perché al nostro malinconico cuore sia prescritta profumata ricetta  
nei tuoi tratti di muschio odorosi [=la linea della barba] noi, ecco, inchiostro cerchiamo)

*Be-goshâ band-e qabâ ey mah-e khorshid-kolâh*  
*Tâ cho zolf-at sar-e sowdâ-zade dar pâ fekanam*  
P 330/ 6

(Orsù sciogli il laccio alla veste, o tu, luna che il sole tieni per cappello,  
perché la mia testa malinconica, come codesti capelli, ai tuoi piedi io lanci)

Infine, negli esempi seguenti, il senso fondamentale di “malinconia” di *sowdâ'* va a confondersi con quello di “desiderio/passione ardente”:

*Serr-e sowdâ-ye to dar sine bemândi penhân*  
*Chashm-e tardâman agar fâsh na-kardi râz-am*  
P 379/ 5 (Kh 327)

(L'arcano della tua passione/malinconia sarebbe rimasto nascosto nel cuore  
se quest'occhio inverecondo non avesse tradito il mio Segreto)

*Soveydâ-ye del-e man tâ qiyâmat*

*Ma-bâd az shur-e sowdâ-ye to khâli*  
P 463/ 10 (Kh 454)

(L’intimo del cuore mio sino al giorno della Resurrezione  
vuoto mai non sia del tumulto di questa passione/malinconia per te!)

1.2 C’è un altro termine di origine araba che talora può convogliare l’idea di “malinconia”, ossia *hasrat*, che ha però uno spettro molto ampio che va da *rimpianto/rammarico* o *tristezza* sino a *nostalgia* o *malinconia*. Il significato di base è *sospirò* e questo spiega forse perché il termine possa significare anche qualcosa di ancora diverso come *invidia*: il malinconico così come l’invidioso *sospirano* per qualcosa che non hanno, almeno non hanno davanti agli occhi. Le forme verbali derivate traducono entrambi i significati: *hasrat keshidan*, lett. qualcosa come: “trascinare *hasrat*”, è un *essere triste/malinconico* e anche *desiderare/anelare* o *sospirare* appunto per qualcuno; mentre *hasrat khwordan* (o *bordan*), lett. : “mangiare *hasrat*” (o: portare), è “invidiare” o “sospirare” invidiosamente per quel che non si ha. I due significati, che quindi descrivono sentimenti provati ancora una volta e comunque *in absentia* di qualcuno o qualcosa, compaiono talora significativamente confusi come ad esempio in questo verso di Hâfez, dove riappare anche *sowdâ*:

*goshâde narges-e ra'nâ ze hasrat âb az chashm*  
*nehâde lâle ze sowdâ' be jân o del sad dâgh* (P 303/ 5)

(Ha liberato il bel narciso, per invidia, acqua [di lacrime] dal suo occhio  
Ha messo il tulipano, per malinconia, cento marchi di fuoco su cuore e anima)

Nel primo emistichio *hasrat* è alquanto ambiguo: essendo convenzionalmente il narciso avvicinato per la forma all’occhio dell’amato, potrebbe trattarsi sia di invidia del narciso per l’occhio che esso stesso simboleggia (un *topos* della lirica persiana, in cui il simbolo spesso “invidia” proprio l’oggetto simboleggiato!) sia, invece, di tristezza/malinconia (l’altro significato di *hasrat*) del narciso per la lontananza dall’occhio dell’amato, ossia dall’oggetto simboleggiato.

Nel secondo emistichio si tenga presente la convenzionale corrispondenza, qui implicita, tra tulipano (*lâle*) e guancia dell’amato.

Un altro termine arabo, molto suggestivo, è *gham* che propriamente è *pena/dolore/tristezza* (amorosa) e che ho letto, da solo e in una parola composta arabo-persiana (*gham-parast*), in un bel verso che suona: *gham be dâd-e gham-parastân mirasad*, qualcosa come: “la tristezza (d’amore) viene in aiuto agli adoratori-di-tristezza” (*gham-parastân*) che nel contesto è indubbiamente sinonimo di “malinconici” che si nutrono della loro stessa *gham*, qui con un significato direi molto vicino a “malinconia”.

1.3 Vi sono anche altri termini, squisitamente iranici, che possono convogliare l'idea di malinconia/tristezza, come ad esempio *anduh*, *zâri*, *afsordegi*, quest'ultimo indicando propriamente l'idea di "congelamento" o "avvizzimento" e modernamente avendo il senso di "depressione". Vi è pure il suggestivo termine composto *del-tangi*, etimologicamente qualcosa come "strettezza di (nel) cuore", che ha però il senso prevalente di *nostalgia*; e anche *afsus* che ha uno spettro che va da *rimpianto/rammarico* fino a *dispiacere*. Si tratta però a ben vedere di parole che non hanno il significato primario di "malinconia", e anzi perlopiù gli si avvicinano appena, per cui le lasceremo da parte.

2.1 Fatta questa breve premessa terminologica, occorre anche osservare che tra i poeti persiani la malinconia emerge spesso in contesti in cui nessuno dei termini sopra richiamati viene espressamente impiegato. In qualsiasi letteratura del resto possiamo constatare qualcosa di simile: la malinconia, come peraltro ogni altro sentimento, può essere poeticamente descritta in tanti modi, ad esempio con procedimenti metonimici, o con una orchestrazione di immagini, di *loci* che possono anche prescindere dall'uso di una terminologia specifica. Se ne ha conferma anche prendendo in considerazione la musica tradizionale persiana, di cui si potrebbe dire che è riassumibile in un inno grandioso alla malinconia, anche qui a prescindere dal vocabolario usato nei testi musicati; chiunque anche non persofono, ascoltando questo genere di musica, comprenderebbe all'istante che questo sentimento è comunque al centro delle canzoni più note e men note.

Un approccio più utile al tema qui proposto dovrebbe forse partire non tanto dai termini che verbalizzano in persiano quel che noi chiamiamo "malinconia", quanto da un catalogo delle *situazioni* in cui emerge un sentimento, un tono, o magari anche solo una nota *malinconica*. Questo catalogo nelle lettere persiane comprende varie cose, ad esempio: dal ricordo degli amanti alla nostalgia di una patria abbandonata, dalla tristezza per ciò che dell'esistenza è irrimediabilmente trascorso all'amarezza impotente e interiorizzata per l'offesa patita, e così via. Una situazione malinconica molto particolare, sovente proposta dai poeti persiani, è quella in cui l'amante è visitato dal *khiyâl* (fantasma, pensiero, immagine mentale) dell'amato, di solito nottetempo e comunque in un momento di totale e "pensosa" solitudine. Ed è proprio su questa particolare *situazione malinconica* che vorremmo soffermarci nei paragrafi che seguono perché essa costituisce forse la situazione più tipica, direi emblematica, del tema malinconia nella poesia persiana.

Dovremo anche qui cominciare da una nota linguistica sul termine in questione. I significati più comuni di *khiyâl* sono: 1. *fantasma/spettro/spirito, apparizione/visione*; 2. *figura, miraggio, ombra, immagine riflessa*; e quindi

anche: 3. *immaginazione, fantasia, idea, pensiero* (questi ultimi nel senso sia di attività mentale che di prodotto di tale attività). Si osservi come il termine si presti spesso (significato 1) a indicare una personificazione del pensiero o immagine che si presenta alla mente, e talora in effetti chi traduce dal persiano si trova di fronte a un dilemma: *immagine* (mentale) o *fantasma* ovvero l’immagine personificata e per così dire autonomizzata? Negli esempi che verremo presentando abbiamo tradotto *khiyâl* con una certa libertà, ma si dovrebbe sempre avere ben presente questa possibilità di rese alternative, data la grande ambiguità del termine.

Comunque sia, *khiyâl* è di regola qualcosa che sorprende, che rompe la routine del foro interiore, che talora irrompe nella mente inaspettato e incontenibile a mo’ di una carica di cavalleria. E non a caso proprio dalla stessa radice deriva pure *kheyl* – che sta per “cavallo” o collettivamente “cavalleria” – termine che fornisce a Hâfez il destro per abili giochi di parole:

*Dietro il galoppante fantasma (kheyl-e khiyâl) di lui io spronai il cavallo del mio occhio / nella sola speranza che quell’augusto cavaliere a me infine ritorni*  
P 199/ 2 (Kh 231)

che è lett. : “incontro al cavallo del fantasma di lui...”, ove si può osservare l’amato nella “maschera” del cavaliere a sua volta rincorso dal “cavallo” degli occhi dell’amante. O si veda ancora, nel verso che segue:

*La piazza della casa dell’occhio lavai [colle lacrime]: a che pro?*  
*Quest’angolo adeguato non è alla cavalleria (kheyl) delle tue immagini (khiyâl)!*  
P 416/ 2 (Kh 400)

La radice araba trilittera *kh-y-l* convoglia diverse sfumature, che si riflettono puntualmente nelle voci verbali derivate: la prima forma (*khala*) significa: *immaginare, figurarsi, credere*, la quinta (*takhayyala*): *sembrare, venire alla mente, rappresentarsi* o anche *fantasticare*; la sesta (*takhâyala*) ha tra gli altri anche il senso di: *far castelli in aria, sognare utopie* (cfr. più sopra col persiano *sowdâ’-e khâm pokhtan*). Più enigmatico è il nesso con un altro termine pure derivato dalla medesima radice, *khâl* ossia “neo” (v. infra), oggetto per eccellenza del canto di ogni poeta persiano che sul neo che adorna il volto amato può scrivere interi componimenti.

L’aspetto rilevante che vorremmo qui indagare è il legame tra malinconia e *khiyâl*, che emerge in molte composizioni di poeti persiani d’ogni tempo ed è centrale, come vedremo, nella *imagerie* di Hâfez. Mi limiterò qui ad analizzare questo rapporto attraverso alcuni *ghazal* (brevi composizioni liriche di 5-15 versi) del suo celebre *Divân*.

### 3. Questioni preliminari

Occorrerebbe preliminarmente accennare allo sfondo psicologico in cui si situa questa tipica *situazione malinconica* legata al vagheggiamento, perlopiù notturno come s'è anticipato, del *khiyâl* dell'amato. Se la malinconia è fra l'altre cose un tipico sentimento di assenza, dovremo ricordare che la lirica persiana è a ben vedere tutta e indefettibilmente un "canto dell'assenza": assenza dell'amato il quale è vissuto dall'amante in stato di quasi perenne separazione (*ferâq*), a fronte della quale l'unione (*vesâl, vasl*) costituisce si direbbe l'eccezione. La lontananza, la separazione essendo la regola, il contatto per così dire mentale con l'amato diventa spesso l'oggetto del canto. Questo contatto non prende solo la forma generica di un ricordo o di un vagheggiamento, o di un sogno notturno, ma spesso si concretizza plasticamente nella forma del *khiyâl* dell'amato, del suo "fantasma", che viene a visitare la mente dell'amante, sveglio o dormiente non importa, provocando così i suoi malinconici sfoghi in versi.

Un altro elemento importante di contestualizzazione è dato dalla particolare concezione dell'amore che emerge dal lessico amoroso dei lirici persiani, secondo la quale l'amante è tipicamente un *bi-del*, lett.: qualcuno "che ha perduto il cuore", mentre l'amato è *del-bar* ossia colui "che porta via/ruba il cuore", oppure *del-dâr* ossia colui "che possiede il cuore", ovviamente il cuore dell'innamorato amante cui lo ha sottratto. Quest'idea non è certo sconosciuta alla cultura occidentale e sopravvive fino ad oggi anche ad esempio nella nostra canzonettistica ("O tu che m'hai rubato il cuor..." diceva un popolare motivetto italiano di anni addietro); ma nella poesia persiana quest'idea è sempre centrale, sia nel lessico che nell'ideologia dell'amore. Ancora una volta constatiamo che si tratta di una perdita o "separazione", di una *assenza*: l'amante innamorato s'immalinconisce fra l'altre cose anche per il cuore che ha perduto, che "gli è scivolato via di mano" ed è andato a smarrirsi o rifugiarsi "tra i riccioli dell'amato".

Ci si potrebbe chiedere – apriamo qui una necessaria parentesi, utile peraltro a lumeggiare meglio il tema qui trattato – quali siano le ragioni di questa predilezione in poesia per la separazione dall'amato, per questo vagheggiamento di una *assenza*. Il discorso è complesso e qui mi limito a poche considerazioni. Si osservi intanto che in persiano una medesima terminologia, ossia *dusti* (amore, amicizia) e *dust* (amante, amico/a), designa esperienze sia di tipo amoroso che di tipo amicale. E senza alcuna distinzione riguardo all'orientamento sessuale, complice anche la mancanza di generi grammaticali in persiano, per cui *dust* designa indifferentemente l'amico/l'amica ovvero l'amato/l'amata. Rumi (m. 1273) definiva *dust* il suo mistico amico Shams-e Tabriz,<sup>4</sup> esattamente come

---

<sup>4</sup> Su Rumi si veda la densa e bella *Nota introduttiva* di Bausani a Rumi, *Poesie mistiche*, a cura di A.

*dusti* sono definite le belle amate o inseguite dai protagonisti dei poemi romanzeschi. In altre parole non esiste una chiara distinzione tra *amor* e *amicitia*, essendo applicabile il concetto di *dusti* e entrambi gli aspetti. Di fatto *dusti* (e il corrispondente arabo *'eshq*, spesso usato in persiano come sinonimo) è concetto che copre uno spettro di esperienze diversissime: rapporti etero o omo-orientati; amicizie mistiche tipo quella tra Rumi e Shams-e Tabriz, o tra il sufi e Dio; amicizie virili tra eroi-guerrieri (frequenti nell'epica, o nei poemi romanzeschi); rapporto sudditi-sovrano e poeta panegirista-personaggio lodato. Nella *dusti*, l'amato (*ma 'shuq*) il lodato (*mamduh*) e l'adorato (*ma 'bud*) tendono a una sistematica sovrapposizione e più o meno deliberata con-fusione,<sup>5</sup> aspetto che da un lato, come si può intuire, ha avuto un notevole impatto sulle modalità espressive della poesia persiana; e, dall'altro, rimanda a una visione dell'eros profondamente diversa da quella che ci è familiare. Una visione in cui, ad esempio, possono entrare come stabili componenti ansie mistico-speculative e/o esigenze cortigiane, e in cui l'«oggetto del desiderio» acquista talora proiezioni macrocosmiche, soprannaturali, su uno sfondo neoplatonizzante. Non vi entra invece l'amore fisico nei suoi aspetti più crudi, omo o etero-orientato che sia, il quale viene ampiamente tematizzato senza censure di sorta in un genere a se stante detto *hazl*, insomma trattato come cosa a parte, in fondo estranea alla *dusti*.<sup>6</sup>

Ora, tratto caratteristico delle varie forme di *dusti*/*'eshq* sopra accennate è un palese squilibrio di status tra la figura dell'amante o innamorato (*'âsheq, bi-del*) e quella dell'amato (*ma 'shuq, del-dâr*), che restano di regola ben distinte. Squilibrio strutturale e auto-evidente quando la *dusti* descrive un rapporto di tipo mistico o panegiristico, esso tende a riprodursi *sistematicamente* anche nella descrizione di quella che noi chiameremmo una normale relazione amorosa e che per il poeta persiano quindi implica sempre un incolmabile abisso o

---

Bausani, Rizzoli 1980, pp. 5-34; sul particolare rapporto di mistica amicizia con Shams, cfr. il mio lavoro *Mistica islamica e teologia della bellezza: il Bel Testimone ("shâhed") nel poeta persiano Rumi (XIII secolo)*, in F. Zambon (a cura), *Il Dio dei mistici*, Medusa (Collana Viridarium), Venezia 2005, pp. 41-76; una più ampia disamina della poesia di Rumi è in A. Schimmel, *The triumphal sun. A study of the works of Mowlana Jalaloddin Rumi*, London-The Hague 1980 (2a ed.); in italiano si può leggere il bell'articolo su Rumi che dà pure il titolo alla raccolta di J. C. Buerger, *Il "discorso è nave il significato un mare"*. *Saggi sulla poesia persiana classica*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2006, pp. 282-307.

<sup>5</sup> Per un inquadramento di queste tematiche, cfr. J. C. Buerger, "Il discorso è nave, il significato un mare", cit., pp. 19-77; e C. Saccone, *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica, Il vol.*, Carocci Ed., Roma 2005.

<sup>6</sup> Sull'omoerotismo nella poesia persiana cfr. il mio articolo *L'omoerotismo nella letteratura persiana*, in Atti del convegno di Genova 27-28 maggio 2005 su *Corrispondenza d'amorosi sensi. L'omoerotismo nella letteratura medievale*, a cura di P. Odorico, N. Pasero, M.C. Bachmann, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 251-270.

differenza di status tra l'amante (con cui l'io lirico va sempre a confondersi) e l'amato. Qui siamo al cuore di una impostazione radicalmente diversa da quella, a noi più consueta e familiare, che tende a vedere nel rapporto amoroso un equilibrio tra le due parti, una relazione sostanzialmente paritaria. Di più, si potrebbe dire che *amor/amicitia* da un lato e *dusti* (o *'eshq*) dall'altro descrivono esperienze in fondo assai diverse: fondate, nel primo caso, su una tendenziale uguaglianza di status o dignità (tra gli amanti, tra madre e figlio, tra amici, tra i fedeli uniti nell'*agape*); nel secondo caso, fondate invece su una strutturale e per ciò stesso ineliminabile disparità. In altre parole, il "rapporto vassallatico" di totale sottomissione al signore (terreno o divino) tende, nella poesia persiana, a riprodursi sistematicamente anche in ogni lirica amorosa rivolta alla lauda dell'amato/a, dove inevitabilmente l'amante si propone al "signore" del suo cuore nelle vesti di devoto "servo" o "schiavo" (*bande*), comunque incondizionatamente sottomesso.

L'abissale differenza di status, e arriviamo così alle logiche conseguenze di questa impostazione, è alla base della *impossibilità* di una vicinanza stabile, a maggior ragione di una *unione*: la *separazione*, non l'*unione* è lo stato tipico dei rapporti tra due parti tanto diverse per rango e dignità. Si arriva a dire con Ahmad Ghazâli, il teorico di questo genere di concezioni, che "la separazione è una forma di unione più forte dell'unione medesima", più nobile se non addirittura più desiderabile.<sup>7</sup> La consapevolezza, sempre dall'amante ostentatamente dichiarata e coltivata di questa differenza di status, la conseguente lontananza/separazione dall'amato sentita come situazione *normale* del rapporto amoroso, si traducono in una esaltazione di sentimenti quale tristezza, malinconia, nostalgia, insomma nella preminenza di "sentimenti dell'assenza".

Ed è in questo quadro che il poeta/amante sviluppa, diremmo conseguentemente, una serie di strategie di "riduzione delle distanze" che privilegiano vari intermediari tra lui e l'amato, tanto lontano quanto inafferrabile perché infinitamente *superiore*, che servono insomma in qualche modo ad avvicinarlo. Abbiamo ad esempio l'adorazione feticistica di "oggetti" come il profumo dell'amato che Zefiro gli reca all'alba,<sup>8</sup> o come la stessa polvere della soglia di

---

<sup>7</sup> Cfr. il mio lavoro *La "via degli amanti": l'erotologia di Ahmad Ghazâli nel trattato mistico Savâneh ol-'Oshshâq*, saggio introduttivo a Ahmad Ghazâli, *Delle occasioni amorose*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2007, pp. 9-87

<sup>8</sup> Sul motivo di zefiro ovvero del vento dell'alba e sugli altri motivi nella poesia persiana, cfr. l'ampia ricognizione di A. Schimmel, *A two-colored brocade. The imagery of Persian poetry*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1992; sulla più vasta tematica del giardino nella poesia persiana si vedano i contributi di J. Scott Meisami, *The world's pleasure: Hafiz's allegorical gardens*, in "Comparative Criticism" 5 (1983), pp. 153-85; e *Allegorical gardens in Persian poetic tradition: Nezami, Rumi, Hafiz*, in "IJMES" 17 (1985), pp. 229-60



casa dell’amato che il poeta brama ottenere per farsene un “collirio” per gli occhi eternamente arrossati dal pianto. Ma certamente la distanza viene più che ridotta, direi magnificamente colmata da quel vero e proprio sostituto feticistico dell’amato (o di parti del suo volto v. infra) che è il *khiyâl*, il suo “fantasma” o *imago* mentale, sorprendentemente vicino per concezione allo “spirito” dell’amata vagheggiato dai nostri Stilnovisti, come si vede ad esempio in Cavalcanti<sup>9</sup>:

*Io veggo a lui (=il mio cuore) spirito apparire  
alto e gentile e di tanto valore  
che fa le sue virtù tutte fuggire*

#### 4. Esempi tratti dal *Divân* di Hâfez

Da quanto fin qui detto, si sarà intuito lo stretto legame che corre tra malinconia, *khiyâl* dell’amato e dimensione visionaria, qualcosa che emerge nettissima in questo ulteriore verso di Hâfez, in cui la malinconia (*sowdâ’*) viene a prodursi esattamente nel tempo che ci aspetteremmo ossia “da sera a mattino” (*shab tâ ruz*), ed è associata qui alla visione dell’essere amato nella fattispecie di una *pari* (=fata):

*Magar divâne khwâham shod dar in sowdâ’ ke shab tâ ruz  
Sokhan bâ mâh miguyam pari dar khwâb mibinam  
P 360/ 2*

(Chissà se un folle io diventerò in questa malinconia, ché da sera a mattina io vado parlando alla luna e una fata vedo in sogno!)

IV. 1 Negli esempi seguenti, questa dimensione *onirico-visionaria* o comunque *notturna* della malinconia, strettamente legata all’elemento del *khiyâl* dell’amato che tormenta le notti dell’amante-poeta, è sempre in primo piano:

*Insonne io sono per una fantasia (khiyâl) che notti e notti rimugino  
è in me la sbornia di cento notti: dov’è – ditemi – la taverna?  
P19/ 6 (Kh 26)*

---

<sup>9</sup> Sul confronto con la sensibilità dello Stilnovo, mi sono soffermato nel mio saggio introduttivo a Hâfez, *Il Libro del Coppiere*, cit., e in *Luoghi e protagonisti di uno stilnovista persiano: il “teatrino d’amore” di Hafez*, in G. Carbonaro-E. Creazzo-N.L. Tornesello (a cura), *Medioevo Romanzo e Orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente*, Ed. Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, poi raccolto con altri saggi in C. Saccone, *Il maestro sufi e la bella cristiana*, cit., pp. 201-242

dove la “fantasia” o “fantasma” (*khiyâl*) è ovviamente l’immagine dell’amato che tormenta dolcemente il poeta/amante. Splendido è poi l’accostamento di questo “rimuginare” fantasmi con la “sbornia” (*khomâr*, propriamente gli effetti o postumi della bevuta) amorosa, che può essere “curata” – altro topos – solo con ulteriori abbondanti bevute, donde l’ansia del poeta/amante di ritornare quanto prima alla taverna... Lo stesso accostamento torna pure nei versi seguenti:

*Mondo peribile e mondo eterno, tutto si offra all’amico e al coppiere!  
In verità, ogni potere del mondo io vedo soggetto a [quello d’] Amore*

*“Buongiorno!” disse l’usignuolo, ma tu dove sei o coppiere?  
Già in testa quel pensiero (khiyâl) mi rimbomba, del sogno di stanotte!  
P 323/ 7-8 (Kh 346)*

Nei versi seguenti, la situazione malinconica in cui appare il *khiyâl* è introdotta dalla visione del banchetto ormai abbandonato (qualcosa, en passant, che ci ricorda l’*incipit* di tante odi arabe in cui il poeta contempla l’accampamento dell’amata appena abbandonato):

*Il cortile del banchetto vuoto rimase  
di amici, e di coppe ripiene di vino*

*Le sue ombre distende, già ora, la notte del Distacco: ma  
che gioco fanno i notturni viandanti dell’immaginazione (khiyâl)?  
P 316/ 7-8 (Kh 296)*

Si noti che qui l’originale per “immaginazione” (*khiyâl*) si confonde con l’immagine (sempre *khiyâl*) dell’amato che è qui paragonato a “viandanti notturni” (*shab-ravân*, anche “malandrini”, “ladri”) che sinistramente “giocano” nella mente immalinconita del poeta-amante.

#### 4.2

Ma, vale la pena di precisarlo e sottolienarlo, il *khiyâl* è descritto di solito come un “sogno da svegli” piuttosto che come un sogno notturno, ha insomma uno statuto visionario più che onirico in senso stretto, come ben si vede dagli esempi che seguono:

*Il sonno impedisti all’occhio dei veglianti, e poi colla figura del tuo fantasma  
[naqsh-e khiyâl]*

*L'accusa sui nottambuli sinistri dell'armata [khey], lett.: “cavalleria” del sogno gettasti!*

P 473/ 6 (Kh 425)

dove, se ho ben inteso, l’amato – o meglio, il pensiero ossessivo dell’amato – impedisce agli innamorati di dormire, e poi il “fantasma” o “immagine fissa” (*khiyâl*) di lui -che essi hanno comunque in mente – dà la colpa del mancato sonno ai nottambuli (*shab-ravân*, il termine vale lett.: “viandanti notturni”, v. *supra*) che a mo’ di minacciosa “cavalleria” popolano i deliri visionari delle notti degli innamorati insonni.

L’idea del *khiyâl* come “sogno da svegli” è ancora ribadita al verso seguente:

*In che modo mai, o caro, il fantasma [khiyâl] del tuo volto vedrò in sogno se del sonno stesso il mio occhio non vede più d'un fantasma [khiyâl-i]?*

P 500/ 3 (Kh 455)

#### 4.3

Ora analizzeremo da vicino un componimento nella sua interezza che, per la struttura e i motivi presenti, pare fornire un esempio particolarmente significativo del tema della malinconia in Hâfez:

*Senza il sole del tuo volto, al mio giorno luce non resta  
ormai della vita altro che notte oscura a me non resta*

*Pazienza non altro m'è rimedio a questo Distacco da te, ma  
come si può pazientare ch  ormai nessuna energia mi resta?*

*Al momento del tuo addio, tanto fu il mio pianto  
che, lontano da te, al mio occhio luce pi  non resta*

*E ora qual profitto, se pur l'amico si desse la pena di venire?  
un alito di vita in questo corpo abbandonato pi  non resta!*

*L'Unione con te dal mio capo ha tenuto lontana la morte  
ma essa, ora, a causa della tua Separazione lontana non resta*

*Quel momento s'avvicina in cui i tuoi guardiani diranno:  
lontano dalla tua porta, quel povero in pena vivo non resta*

*Il fantasma (khiyâl) di te se n'andava dai miei occhi, e cos  diceva:*

*“Lontano da quest’angolo! ch  qui, vivo, nessuno pi  resta!”*

*Nella Separazione da te, se lacrime io pi  non avessi, ma si dimmelo pure: “versa il sangue del fegato”, ch  scusa non ti resta*

*H fez tanto gemette e pianse che si scord  del riso:  
a chi nel lutto   entrato, motivo di baldoria non resta!*

P 45 (Kh39) incipit: *bi mehr-e rokh-at ruz-e ma-r  nur nam nd-ast*

Componimento direi paradigmatico della malinconia hafeziana, a partire dal martellante *radif* (ritornello) *nam nd-ast* (lett.: non   rimasto) che segnala la strutturale contiguit  di questo sentimento con una perdita, una lontananza, un’assenza. Ma si osservi pure (v. 2, v.5 e v. 8) i termini Distacco/Separazione (*hejr, hejr n*), termini si noti propri della mistica sufi, che inquadrano la situazione esistenziale dell’amante da cui *naturaliter* sembra sorgere il tono malinconico. Al v. 7 il *khiyâl* dell’amato compare, provvidenziale, a “ridurre le distanze”, sia pure con parole dure e quasi crudeli cui il poeta-amante risponde in tono di amarissima ironia nel verso seguente. Infine si osservi la presenza di lacrime e pianto (v. 3, v. 8, v. 9), altro elemento su cui dovremo tornare.

Il *khiyâl* dell’amato che parla e interloquisce con l’amante   relativamente raro nel *Div n* hafeziano, pi  spesso   la sua sola pur muta presenza che risulta consolatoria come si vede nel seguente *ghazal*:

*Col pensiero (khiyâl) assillante di te, come curarsi ancora del vino?  
Ditelo alla botte: pensa per te, poich  la taverna   in rovina!*

*Fosse anche il vino del paradiso, buttatelo, ch  senza l’amico  
ogni vino pur dolce e soave che offriate per me   un castigo!*

*Peccato che il mio rubacuori via se ne and : in questi occhi piangenti  
tratteggiar la sua immagine (khiyâl) bella   come disegnare sull’acqua!*

*O tu, occhio, svegliati su, poich  non si pu  restare al sicuro  
dal diluvio continuo che sgorga da questa “dimora del sogno”*

P 92/ 1-4 (Kh 31) incipit: *m -r  ze khiyâl-e to che parv -ye sher b ast*

Nel componimento abbiamo reso *khiyâl* con due termini diversi da “fantasma”, ossia con *pensiero* (v.1) e con *immagine* (v. 3): la resa ha comportato sicuramente una perdita di plasticit  e “autonomia” del *khiyâl*, ma si voleva segnalare una possibilit  e una ambiguit  che come s’  detto poc’anzi   connaturata al termine stesso. Il *khiyâl* in effetti, irrompe talora inaspettato e risulta per

così dire non governabile (v. 1); altre volte invece sembrerebbe “riproducibile” a piacere (v. 3) in quella che talora Hâfez chiama con suggestiva immagine l’“officina degli occhi” (v. infra) o come qui (v. 4) la “dimora del sogno” (*manzel-e khwâb*). La situazione semi-onirica di questa materializzazione del *khiyâl* dell’amato è segnalata espressamente da quel *O tu occhio, svegliati su...* (v. 4).

Ma qui si osservi un particolare: la contiguità tra *khiyâl* e immagini acquatiche (lacrime, diluvio) connesse con il pianto malinconico dell’amante, qualcosa che – sia detto *en passant* – ci ricorda da vicino ancora una volta versi famosi di Cavalcanti<sup>10</sup> che amo qui riproporre:

*L’anima mia dolente e paurosa  
piange ne li sospir che nel cor trova  
sì che bagnati di pianti escon fore*

*Allor par che nella mente piova  
una figura di donna pensosa  
che vegna per veder morir lo core*

Davvero sublime questa “figura” di donna che irrompe – di tra le lacrime – nella mente, vero *khiyâl* dell’essere amato che visita e cura l’inguaribile malinconia del poeta-amante! Ma è soprattutto quel “piovere” della figura amata nella mente che ci fa comprendere come Cavalcanti e Hâfez, che dice di “disegnare nell’acqua” del suo pianto la figura amata, parlino miracolosamente lo stesso linguaggio poetico. Questa presenza dell’elemento acquatico in relazione alla comparsa del *khiyâl* configura la malinconia hafeziana come una sorta di pianto interiore, ideale “tavolozza” su cui il poeta-amante dipinge l’adorabile *imago* dell’amato.

4.4 La comparsa del *khiyâl*, avviene normalmente nella totale solitudine del poeta-amante, ch  nel loro incontro non v’  spazio per nessun altro fosse pure un muto testimone:

*Lui mi rub  il cuore e poi mi nascose il suo volto:  
mio Dio, un giochetto simile con chi si pu  fare?*

*Perch  non divento come rosso tulipano dal cuore sanguinante  
ch , con me, il narciso dei suoi occhi si mostr  adirato*

---

<sup>10</sup> V. nota precedente.

*Questa notte la solitudine stava per uccidermi quasi  
ma l'immagine (khiyâl) bella di lui oh, quante grazie mi porse!*

P 118/ 1-3 (Kh 132) incipit: *del az man bord o ruy az man nehân kard*

Il contesto è quello di una doppia assenza: quella del cuore rubato (v. 1) che il poeta non possiede più e quella della lontananza dall'amato che s'è "adirato" come si legge nel v. 2 ove una convenzionale *imagerie* vegetale descrive stati e sentimenti. L'originale per "immagine" (*khiyâl*) indica proprio l'immagine o fantasma mentale dell'amato che irrompe nella *solitudo* del poeta-amante e la interrompe porgendogli le "grazie" (v. 3 *lotfhâ*, un termine squisitamente teologico!) della sua agognata compagnia.

Non si tratta tuttavia sempre e solo di solitudine notturna, come si evince dal verso seguente

*Il fantasma (khiyâl) del tuo volto per ogni strada è il compagno nostro  
il profumo dei tuoi capelli è laccio per la vigile anima nostra*  
P 82/ 1 (Kh 29)

dove si evince che il "fantasma" ovvero la *imago amati* può non solo irrompere inaspettata, ma anche accompagnare l'amante durante il giorno "per ogni strada". Qui è magnificamente enfatizzata l'apparente contraddizione esistenziale del poeta che insieme è perennemente *solo* e *non-solo*, libero da tutti e prigioniero del "laccio" amoroso. La sua malinconia insomma lo proietta su un piano di "socialità" per così dire tutta interiorizzata, risolta all'interno della sua anima: il *khiyâl* s'è fatto suo "compagno" e muto testimone di quel che all'esterno appare come irrimediabile solitudine (ci viene in mente il "solo e penso..." del nostro Petrarca). Si osservi en passant come l'accento alla "vigilanza" dell'anima proietta il verso su una dimensione misticheggiante, quella dell'anima del sufi che attende, "vigile" (*âgâh*), la visita del Soprannaturale – solo un esempio fra i mille della miracolosa ambiguità del dettato hafeziano, sempre leggibile per consolidata tradizione esegetica anche in chiave di eros mistico.

4.5 Dicevamo che il *khiyâl* che popola le malinconie dell'amante può rappresentare sia l'amato che parti di lui, del suo volto in particolare. Qui è all'opera una sensibilità di tipo direi feticcistico, in cui la parte dell'amato evocata dal *khiyâl* serve comunque da *sostituto*, insomma ancora una volta a "ridurre le distanze" con l'amato assente.

4.5.1 Qui il feticcio è dato nel primo verso dalla saliva (la “goccia”) e nel secondo dai “riccioli” (*zolf*):

*Quando l’anima mia offrii per il tuo labbro, mi immaginai:  
una goccia di quell’acqua tua pura qui nel mio palato cadrà!*

*Il fantasma (khiyâl) dei tuoi riccioli mi disse: non far dell’anima un vano sacrificio  
giacché di simili prede più d’una nella nostra rete già cadde, e cadrà!*  
P 185/ 4-5 (Kh 110)

Nel primo verso abbiamo reso con “mi immaginai” quello che è alla lettera: “mi creai l’immagine/fantasma” (*khiyâl bastam*) della goccia di saliva dell’amato, qui paragonata implicitamente alla miracolosa acqua-di-vita del profeta al-Khidr (Khadir) che donava l’immortalità a chi l’avesse bevuta: insomma il poeta, mentre si dichiara disposto a morire per l’amato, aspira nondimeno al contempo ad essere reso immortale dalla sua saliva miracolosa... Nel secondo verso compare un secondo *khiyâl*, dopo quello della saliva, ossia quello dei riccioli dell’amato. Qui però il *khiyâl* non resta muto, ma apostrofa ironicamente il poeta-amante già pronto al sacrificio di sé. Il senso del secondo verso è: il sacrificio dell’anima (ovvero della vita, cfr. il verso precedente) è ben poca cosa, ti ci vuole ben altro per avermi...

4.5.2 Stesso procedimento, ma questa volta si parla del *khiyâl* della bocca dell’amato:

*Non altro io tengo nel mio cuore angustiato che il pensiero (khiyâl) della tua bocca:  
oh, nessuno mai abbia come me a rincorrere un pensiero (khiyâl) così impossibile!*  
P 313/ 6 (Kh 297)

Dove si sarà osservato come lo stesso termine sia impiegato a descrivere vuoi la figura pensata, vuoi l’attività mentale.

4.5.3 Ed ecco un altro esempio di *khiyâl*, questa volta del sopracciglio:

*Dalla volta del tuo sopracciglio mai mi venne sollievo alcuno  
ahimè in questa mia fantasia (khiyâl) distorta si consunse la cara vita*

*Il bel sopracciglio dell’amico, oh, quando mai soccorrerà la mia fantasia (khiyâl)?  
Nessuno con quell’arco mai scocca la freccia del desiderio al bersaglio!*  
P 304/ 3-4 (Kh 290)

L’originale per “fantasia” (*khiyâl*) – detta “distorta” (*kaj*) con elegante allu-

sione alla forma ricurva del sopracciglio – s’ identifica plasticamente col “fantasma” del sopracciglio medesimo; insomma il poeta-amante nella sua malinconica meditazione si è crogiolato invano con il “fantasma” del sopracciglio dell’amato, “arco” che egli non saprà mai tendere al bersaglio ossia volgere stabilmente a se medesimo.

4.5.4 E, ancora, un esempio di *khiyâl* del neo:

*L'immagine (khiyâl) del solo tuo neo con me porterò nella tomba  
sì che per esso la polvere mia diventi profumata qual ambra!*

*L'angelo non può sapere davvero l'Amore cos'è, o coppiere...*  
P 265/ 3-4 (Kh 260)

Si noti come Hâfez – la cui malinconia qui come in altri versi si tinge di macabro, portandolo a meditare sulla “tomba” e la “polvere” dei propri resti – giochi sulle allitterazioni *khâl* (neo) e *khiyâl* (“immagine/fantasma”) che, come abbiamo visto più sopra, derivano dalla medesima radice.

4.5.5 Infine, a completare questo catalogo di feticci amorosi, un esempio di *khiyâl* della vita dell’amato, immaginata talmente sottile da essere convenzionalmente paragonata a un capello:

*Benché alla mia portata non sia la tua vita sottile come un capello  
felice è la mia mente al solo pensiero di un'immagine (khiyâl) tanto sottile!*  
P 305/ 6 (Kh 292)

In questi esempi insomma il “fantasma” (*khiyâl*), di solito associato alla figura *intera* dell’amato, viene evocato da Hâfez per personificare originalmente parti del corpo dell’amato, come la chioma, la bocca, il sopracciglio, il neo, la vita. Il contesto è sempre quello di un malinconico vagheggiamento di *assenze*, in cui il *khiyâl* si frammenta nelle parti-feticcio dell’amato che il poeta-amante contempla nell’ansia di colmare la lontananza, di superare la strutturale separazione dall’amato, o magari, sul piano di una mistica esegesi sempre possibile in Hâfez, di avvicinare l’Inavvicinabile.

5. Abbiamo visto poco sopra il cenno agli occhi come “dimora del sogno” e come luogo in cui effettivamente si produce, quasi una sorta di palcoscenico, il *khiyâl* dell’amato. Nel verso che segue abbiamo una elegante variazione sul tema:



*È “trono” pel mio occhio il luogo in cui il tuo fantasma (khiyâl) si rifugia  
perciò io invoco: mio re, privo di te non sia mai questo trono!  
P 417/ 6 (Kh 403)*

dove l’occhio dell’amante è paragonato a “rifugio” (*takiye*, anche “convento/romitorio”) e insieme a trono regale, con la conseguente elegante sovrapposizione, nella figura dell’amato, dell’immagine del sovrano e di quella dell’eremita.

Gli occhi, nel *ghazal* che segue, sono addirittura “vetrina”, “finestra” e “luogo di osservazione”, a cui accorre ansioso il cuore dell’amante per affacciarsi al passaggio del “fantasma” dell’amato:

*Quando il fantasma (khiyâl) del tuo volto ripassa pel giardino del mio occhio  
questo cuore, ansioso di vedere, accorre alla finestra dell’occhio!*

*Su vieni, ché rubini e perle per offrirtle a te in dono grazioso  
dal forziere del cuore io porto sino alla vetrina dell’occhio!*

*Luogo d’osservazione degno della tua sosta io qui non vedo  
a parte me stesso e l’angolo confortevole di questo mio occhio!*

P 345/ 1-3 (Kh 331) incipit: *khiyâl-e ruy-e to chun begozard be golshan-e chashm*

Approfondendo l’idea, Hâfez delinea l’autentico statuto del *khiyâl* che – l’abbiamo più sopra accennato – è propriamente un “sogno da svegli” come si ribadisce in questo splendido verso:

*Su vieni, ché la settuplica rossa tendina dell’occhio già  
abbiamo calato, per abbellire l’Officina dell’Immaginazione  
P 313/ 4 (Kh 297)*

La “tendina” è la palpebra, detta “rossa” perché s’allude alle lacrime “insanguinate” dall’amorosa *sowdâ’*. Il poeta-amante, in quella che è forse la più tipica *situazione* malinconica del *Divân*, chiude gli occhi e invoca l’amico, desideroso di consolarsi con la sua immagine a occhi chiusi nel “laboratorio/officina dell’immaginazione (*kârgâh-e khiyâl*)”, qui paragonabile – suggerisce Sudi,<sup>11</sup> il maggiore commentatore di Hâfez – ai padiglioni che venivano allestiti all’aper-

---

<sup>11</sup> Nome di un letterato, vissuto a Istanbul nel XVI sec. ma originario della Bosnia, che redasse in turco ottomano il più celebre commento del *Divân* di Hâfez, ben presto tradotto anche in persiano e a tutt’oggi imprescindibile strumento di studio per gli appassionati della poesia del grande shirazeno.

to in occasione di feste o pubblici ricevimenti dei principi della Persia medievale. La “settoplice tendina” del complesso occhio-palpebra – che sembra, ma l’effetto è ingannevole, alludere a una sorta di palcoscenico teatrale in cui si materializza il *khiyâl* – va probabilmente riconnessa alla oftalmologia tradizionale, e contiene forse anche una elegante allusione di tipo astrologico, sulla base dell’accostamento tra l’occhio (e i suoi vari “strati” interni e esterni) e il cosmo delle sfere celesti concentriche.

La splendida immagine dell’“officina” ritorna anche leggermente variata in questo verso:

*Il fantasma dell’immagine (khiyâl-e naqsh) tua disegnai nell’Officina degli occhi:  
oh, una bellezza simile alla tua io mai non vidi né mai sentii!*  
P 364/ 1 (Kh 315)

Dove si osserva la ripresa (v. sopra) dell’idea di disegnare/dipingere il “fantasma dell’immagine” (*khiyâl-e naqsh*) o immagine mentale dell’amico nella “officina degli occhi” (*kârgâh-e dide*) dell’amante, che si deve supporre come abbiamo visto più sopra perennemente inondata di lacrime.

E questa immagine dell’“officina degli occhi” ovvero “officina dell’immaginazione” (*kârgâh-e khiyâl*) è davvero il luogo per eccellenza della malinconia hafeziana, di cui la *visio imaginalis* del volto amato – per dirla alla Corbin – è certamente un elemento imprescindibile.

6. Allargando il discorso e tentando una prima conclusione, potremmo dire che la malinconia in Hâfêz risulta dalla felice fusione tra un elemento sentimentale (la percezione lacerante di una assenza/separazione o mancanza, la dolcezza amara della rimembranza e il conseguente anelito a “ridurre le distanze”) e un elemento visionario-speculativo, ossia il *khiyâl* nella duplice accezione di *vis imaginalis* propria del poeta e di “fantasma” o *imago amati*. La situazione malinconica in Hâfêz risulta essere insomma l’esatto contrario di uno stato di passività o languore “immotivato” immerso in un presente senza tempo o fuori del tempo: tende piuttosto a fornire le condizioni per la produzione di una attivissima immaginazione, i cui portati – la visione dei “fantasmi” dell’amato – costituiscono già una modalità privilegiata dell’unione agognata; qualcosa che, nella percezione dei lettori persiani di Hâfêz, da sempre rinvia sottilmente o velatamente al mistero insondabile dell’*unio mystica* o visione beatifica.

Ma, al di là della ricerca di mezzi di superamento di una distanza, emerge molto di più: il dato del *khiyâl* come modalità eminentemente *speculativa* di ricerca dell’amato, nella fattispecie come elemento di *conoscenza* “immaginabile”, con tutti i possibili sottintesi in chiave mistico-spirituale che se ne possono

trarre (e che la tradizione critica autoctona trae da sempre). Modalità di conoscenza che risulta ben distinta dalla via della ragione o intelletto (*‘aql*); si può in effetti cogliere, almeno implicitamente, una chiara opposizione tra l’intelletto e la *vis imaginativa* dell’amante in un verso come il seguente:

*No, non posso figurarmi che l’intelletto (‘aql) si rappresenti  
mai, in un modo qualsiasi, immagine (khiyâl) più dolce di codesta!*  
P 500/ 2 (Kh 455)

Questo aspetto immaginale-speculativo andrebbe attentamente esplorato, magari anche in connessione alle teorizzazioni sul *‘alam al-mithâl* o *mundus imaginalis* che attraversano i settori più inquieti della gnosi islamica, da Suhrawardî e Ahmad Ghazâlî fino a Ibn ‘Arabî.<sup>12</sup>

Qui possiamo solo provare a evidenziarne alcune tracce, sempre in connessione con le situazioni malinconiche che hanno fatto sin qui da filo conduttore.

L’*imago amati* che si dà nel *khiyâl* (il verso che segue riporta invero *naqsh*, nel contesto un sinonimo di *khiyâl*, che accentua l’aspetto plastico/pittorico) si imprime per sempre nella “tavola” del cuore e dell’anima dell’amante: ancora una immagine teologica, ch  la “tavola” (*lowh*)   pure il quaderno su cui il Dio del Corano imprime col suo calamo i propri decreti:

*Mai la tua figura (naqsh) s’allontani dalla tavola del cuore e dell’anima mia  
mai dal mio ricordo quel bel “cipresso” ondulante se ne vada!*

*[...] Dal mio sconvolto cervello, il fantasma (khiyâl) del volto dell’amico  
per le ingiurie del cielo e le pene del mondo mai se ne vada!*

P 188/ 1 e 3 incipit: *hargez-am naqsh-e to az lowh-e del o j n na-ravad*

Pure, talora si insinua il dubbio che il fantasma sia solo una crudele “finzione” (*maj z*, propriamente: allegoria), come in questo splendido verso che riprende il topos della immagine (qui ancora *naqsh* al posto di *khiyâl*) dell’amato disegnata nelle “acque” del pianto:

---

<sup>12</sup> Su Suhraward  restano fondamentali i numerosi studi di Henry Corbin, tra i quali ricordiamo qui soltanto il secondo tomo del monumentale *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 voll., Gallimard, Paris 1971, intitolato *Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, dedicato principalmente a questa figura; in italiano si segnala la recente traduzione completa dei racconti visionari: Shihab al-Din Yahya Suhrawardi, *Il fruscio delle ali di Gabriele. Racconti esoterici*, a cura di N. Pourjavady e S. Foti, Mondadori, Milano 2008. Su Ibn ‘Arab  si veda l’importante e esaustiva monografia di W. C. Chittick, *Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Imagination. The sufi path of love*, State University of New York Press, Albany 1989; in italiano col titolo *L’Immaginazione creatrice* (Laterza, Roma-Bari 2005) si pu  leggere la splendida monografia di H. Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, Flammarion, Paris 1958

*Una figura (naqsh) vado tracciando, adesso, tra l'acque del mio pianto  
oh, ma quando mai s'avvicinerà al reale questa finzione mia?*

P 397/ 4

Peggio, nella sua malinconica riflessione, il poeta giunge a sospettare che il *khiyâl* dell'amato sia solo un pur dolcissimo inganno:

*Oh, il pensiero (khiyâl) dell'Unione con te dolcemente m'inganna:  
qual tiro mai deve giocarmi questo tuo volto solo pensato (khiyâli)?*

P 450/ 2 (Kh 453)

dove si noti che l'originale per "pensato" (*khiyâli*) è l'aggettivo tratto da *khiyâl*, e vale etimologicamente qualcosa come "fantasmatico". Ma è un dubbio che dura poco, infatti afferma risoluto il poeta-amante:

*Ogni volta che ho il desiderio di vedere l'anima mia  
l'immagine (naqsh) del tuo bel volto dipingo nel mio sguardo!*

P 381/ 5 (Kh 339)

dove l'"immagine" (qui: *naqsh*) rivela tutta la sua valenza "speculativa" (proprio in senso etimologico, *speculum*=specchio!) e direi persino soteriologica: il verso infatti sintetizza una nota dottrina, esposta nel trattato *Savâneh al-'Oshshâq* (I casi degli amanti) di Ahmad Ghazâli, e ampiamente ripresa dai poeti persiani, secondo cui al culmine dell'amoroso processo – che è visto come una privilegiata via di conoscenza mistica – l'amante sincero scopre il volto dell'amato come perfettamente identico a quello della propria anima, ovvero "gnosticamente" vede in lui lo *specchio* di se stesso.<sup>13</sup> Il "fantasma" dell'amato altro non sarebbe in definitiva che il riverbero del sé profondo, spirituale (*divino* diranno gli gnostici dell'islam, eredi dell'antica lezione del *gnothi seautôn*) dell'amante!

E invero, a riprova, il *khiyâl* dell'amato, non è soltanto la proiezione di una mente sognante e malinconica, è bensì presentato come opera sublime del Creatore medesimo, qui nelle sembianze del "calligrafo" (*toghrâ-nevis*, propriamente: lo scrivano di decreti e atti ufficiali) dell'*imago amati*:

*Al culmine sei giunto di grazia e leggiadria, o sole di Bellezza  
mio Dio, sino al giorno della resurrezione mai si veda in te decadenza!*

*Figura (naqsh) più bella del tuo volto non seppe tracciare*

---

<sup>13</sup> V. nota 7.

*l’abile Calligrafo del tuo sopracciglio simile a luna!*  
P 416/ 3-4 (Kh 400)

7. A mo’ di conclusione, e a segnalare la centralità nella erotologia di Hâfez del sentimento malinconico, dovremmo segnalare un lemma ricorrente nel suo Canzoniere. Si tratta di *dâgh*,<sup>14</sup> propriamente il “marchio” a fuoco che si applicava sui cavalli e talora anche sugli schiavi per indicarne la proprietà. Da questo significato di base a quello del marchio amoroso impresso nel cuore o nell’anima dell’innamorato il passo era breve, soprattutto se si pensa all’idea più sopra ricordata che l’amato è il “signore-del-cuore”, insomma il padrone dell’amante. L’idea che l’innamorato (o il mistico) sia un *dâgh-zade* (lett.: marchiato) o *dâgh-dâr* (lett.: avente marchio) è comune e diffusissima nella lirica persiana di ogni tempo. Ma Hâfez ha in mente la passione amorosa nel suo aspetto *sowdâ’i* (malinconico) quando inserisce l’immagine non nuova del *dâgh* in versi come questi, splendidamente ornati da immagini vegetali di forte pregnanza simbolica:

*cho lâle mey mabin o qadah darmân-e kâr*  
*in dâgh bin ke bar del-e khunin nahâde-im*  
P 333/ 5

(al pari di un tulipano, non guardare al vino e al calice come a rimedi della faccenda amorosa / piuttosto guarda a questo marchio che abbiamo impresso nel cuore sanguinante)

dove si deve pensare all’immagine convenzionale che avvicina il tulipano, per la sua forma, al calice e, per il colore, al vino. Del resto il “marchio” (*dâgh*) e la “malinconia” (*sowdâ’i*) sono espressamente accostati nel verso su richiamato (v. § I. 2):

*nehâde lâle ze sowdâ’ be jân o del sad dâgh* (P 303)

Ha messo il tulipano, per malinconia, cento marchi di fuoco su cuore e anima

Si noti che l’idea del *dâgh* cromaticamente richiama certamente il rosso-fuoco del fiore in questione, della passione amorosa ecc., ma può anche alludere più indirettamente a una “nerezza”, quella lasciata definitivamente dal mar-

---

<sup>14</sup> Devo la preziosa segnalazione dei versi su *dâgh* che qui commento alla gentile sollecitudine di Nahid Norozi (Nowruzi), poetessa e acuta lettrice di Hâfez.

chio sulla pelle, per cui *dâgh* è per questo aspetto accostabile proprio al significato etimologico di *sowdâ'* (v. sopra).

Rimane nel verso un margine di ambiguità legato a quell'“impressione del marchio”. Ci si chiederà: chi è che lo ha impresso? Ambiguità che è sciolta brillantemente in un altro verso straordinario, ancora corredato da una immagine vegetale:

*mâ ân shaqâyeq-im ke bâ dâgh zâde-im* (P 333/ 6)

(noi quell'anemone siamo, ché nati siamo/fummo partoriti con il marchio)

Si tratta insomma di una “dotazione” congenita, il marchio della malinconia accompagna l'amante autentico sin dalla nascita, qualcosa che farebbe pensare a una poetica reinterpretazione del motivo coranico del Pegno, che era stato proposto da Dio senza successo “ai cieli, alla terra e ai monti, ed essi rifiutarono di portarlo e n'ebbero paura. Ma se ne caricò l'Uomo” (33, 72).

E tornando ancora al tulipano, Hâfez ci porge questa sottile esegesi del “libro della natura” come vero specchio del “libro dell'anima”, che conferma agli occhi del poeta il carattere innato della sua malinconia:

*neshân-e dâgh-e del-e mâ-st lâle-i ke shekoft  
be sugvâri-ye zolf-e to in banafshe damid*

(segno del marchio del nostro cuore è quel tulipano che ora sbocciò / nel lamento [invidioso] per i tuoi riccioli questa violetta spuntò)

L'amorosa malinconia è insomma un “marchio” (*dâgh*) indelebile dell'amante, segno congenito di una *condanna* e di una *elezione* che sembrano decretati dall'Alto, e che la stessa natura – *speculum animae* – s'incarica di ricordargli.

‘An agreeable horror’.

Giardini e melancholia nell’opera di Burton e Le Blon

di Milena Romero Allué

But hail, thou Goddess sage and holy,  
Hail, divinest Melancholy.  
(John Milton, “Il Penseroso”, vv. 11-12)

*The Anatomy of Melancholy* di Robert Burton, pubblicata per la prima volta a Oxford nel 1621, è senza dubbio l’opera più celebre sulla melanconia scritta in lingua inglese e, probabilmente, il trattato più importante e più influente sulla bile nera di tutto il Rinascimento europeo<sup>1</sup>: privilegiando le ambiguità connesse all’idea di giardino, qui si cercherà di dimostrare che essa rappresenta anche un esempio notevole, e assai interessante, di paradosso e antitesi.

Già il titolo e il frontespizio del trattato introducono il lettore, in maniera arguta e obliqua, nel sentiero impervio e affascinante del paradosso: considerando che il titolo completo indica Democritus Junior come autore dell’opera<sup>2</sup> e che il frontespizio illustrato, che appare sin dalla terza edizione (pubblicata nel 1628)<sup>3</sup>, dedica all’immagine di Democritus Abderites lo spazio più ampio e

---

<sup>1</sup> Tra la fine del Cinquecento e l’inizio del Settecento la diffusione della melanconia e delle opere su di essa è assai prospera in Inghilterra: si pensi a *Anatomie of the Mind* di Thomas Rogers, del 1576; *A Treatise of Melancholie* di Timothie Bright, del 1586; *A Briefe Discourse of a Disease called the Suffocation of the Mother* di Edward Jorden, del 1603. Il medico George Cheyne sosterrà che almeno un terzo degli inglesi è afflitto da disturbi nervosi e giungerà a definire la melanconia “la malattia inglese”, come annuncia sin dal titolo della sua opera, pubblicata a Londra nel 1733: *The English Malady: or, a Treatise of Nervous Diseases of all Kindes, as Spleen, Vapours, Lowness pf Spirits, Hypochondriacal, and Hysterical Distempers*.

<sup>2</sup> Il titolo completo dell’opera di Burton è *The Anatomy of Melancholy. What it is. With all the Kindes, Causes, Symptomes, Prognostikes & Severall cures of it. In three Partitions with their severall Sections, members & subsections. Philosophically, Medicinally, Historically, opened & cut up By Democritus Junior. With a Satiricall Preface, conducing to the following Discourse*. Si veda l’illustrazione 1.

<sup>3</sup> L’edizione definitiva di *The Anatomy of Melancholy*, basata sui manoscritti dell’autore e quasi doppia rispetto alla prima, è pubblicata postuma in tre ponderosi volumi nel 1651. Le cinque edizioni precedenti, pubblicate a Oxford vivente Burton, hanno luogo nel 1621, nel 1624, nel 1628, nel 1632 e nel 1638. Sebbene l’opera divenga subito un enorme successo, alla fine del Seicento sarà dimenticata in quanto, rial-

prestigioso della pagina, è legittimo interrogarsi sulle motivazioni che hanno spinto Burton a scegliere Democrito, il filosofo noto per il suo riso e tradizionalmente contrapposto a Eraclito e al suo celebre pianto<sup>4</sup>, come quintessenza del temperamento atrabiliare e come nume tutelare degli spiriti melanconici.

Per indagare la singolare scelta operata da Burton, non sarà superfluo analizzare l'immagine principale tra quelle con cui l'incisore Christian Le Blon ha decorato il frontespizio di *The Anatomy of Melancholy* (si veda l'illustrazione 1 a pag. 260)<sup>5</sup>. Il frontespizio consta di dieci riquadri (dodici se si includono quello che reca il titolo dell'opera e il cartiglio che indica il nome dell'editore, la città e l'anno di pubblicazione) che alludono visivamente alla *cholera nigra*: esso presenta alcuni rimedi tradizionali della melanconia, come la borrana e l'elleboro; un *Maniacus* con i ferri ai piedi; un *Superstitiosus* con il rosario; un *Inamorato*, un *Hypocondriacus* e gli emblemi animali delle cause della melanconia, *Zelotypia* (gelosia, o invidia) e *Solitudo*. Disposti specularmente rispetto all'asse verticale, spiccano i ritratti di *Democritus Junior*, cui è attribuito il trattato, e di *Democritus Abderites*, collocato nella fascia superiore e più rilevante della pagina, tra *Zelotypia* e *Solitudo*.

Prima di approdare al vero e proprio assunto del trattato, Burton apre *The Anatomy of Melancholy* con tre poemetti esplicativi<sup>6</sup>: se nella lirica latina d'apertura, "Dem. Junior ad librum suum", l'autore si rivolge alla propria opera esortandola a "sottrarre il lettore alle *pene* e a provocarne il *riso*" (c.n.)<sup>7</sup>, scegliendo in tal modo di esordire con l'accostamento/antitesi di due stati d'animo contrapposti, nel poemetto successivo, "The Argument of the Frontispiece", egli descrive con dovizia di dettagli i dieci riquadri incisi e numerati da Le Blon. La prima strofe della lirica è dedicata alla bella rappresentazione di

---

lacciandosi ancora a Aristotele e a Galeno, mal si adatta al nuovo approccio scientifico di stampo empirico-razionalista: l'opera verrà rivalutata nell'Ottocento per giungere con smalto inalterato sino ai giorni nostri.

<sup>4</sup> Burton conclude "Democritus to the Reader" (l'Introduzione al trattato) con una lirica latina in cui contrappone nettamente i due filosofi greci: "Heraclite, fleas, misero [...] / Ride etiam, quantumque lubet, Democrite, ride" (vv. 1, 3. Burton, I: 125).

<sup>5</sup> Come indicano il titolo e il cartiglio, l'illustrazione riproduce il frontespizio della quarta edizione di *The Anatomy of Melancholy*, del 1632.

<sup>6</sup> Dopo i tre poemetti di apertura ("Dem. Junior ad librum suum", "The Argument of the Frontispiece" e "The Author's Abstract of Melancholy. Διαλογικῶς"), ha inizio l'Introduzione, ossia un trattato filosofico e morale sulla melanconia dal titolo "Democritus Junior to the Reader". *The Anatomy of Melancholy*, opera enciclopedica che contiene tutto quanto è stato scritto sulla melanconia in venti secoli, è composta di tre libri (o *Partitions*) ed è divisibile in tre grandi sezioni: la prima, "Democritus Junior to the Reader", è un trattato sulla melanconia autonomo rispetto al resto dell'opera, la seconda è un trattato medico (*Partitions* I-II) e la terza è un trattato sulla melanconia amorosa e religiosa (*Partition* III).

<sup>7</sup> "From twitch of care thy pleasant vein may save, / May laughter cause or wisdom give perchance". I versi sono tratti dalla versione inglese del poemetto, a opera dello stesso Burton: "D.J. to his Book. Paraphrasic metrical translation" (vv. 11-12. Burton, I: 3).



Democritus Abderites posta nel riquadro al centro della fascia superiore del frontespizio, indicato dall'incisore con il numero uno: pur soffermandosi su particolari e dettagli minimi, in maniera sconcertante (ma assai significativa per una lettura di *The Anatomy of Melancholy* alla luce del paradosso), Burton ignora del tutto il giardino geometrico che fa da sfondo alla figura di Democrito. Qui si tenterà di dimostrare che la presenza iconografica di un giardino è, al contrario, di fondamentale importanza, come dimostra la scelta grafica di fare coincidere perfettamente l'asse centrale del giardino con quello del frontespizio, in linea con il volto di Burton-Democritus Junior – l'immagine di Democrito d'Abdera risulta invece spostata sul lato sinistro rispetto al centro.

Nella lirica esplicativa si specifica che il filosofo greco siede su un sasso, sotto un albero, con un libro aperto sulle ginocchia, circondato dai corpi degli animali appena dissezionati al fine di trovare la sede della *black choler*, o *atra bilis*. Burton-Democritus Junior si premura anche di precisare che Saturno, il "Signore della Melanconia", è posto "sopra la testa" di Democrito di Abdera (in cielo, quasi al centro del riquadro, appare il segno astrologico di Saturno):

Old Democritus under a tree,  
Sits on a stone with a book on knee;  
About him hang there many features,  
Of cats, dogs, and such-like creatures,  
Of which he makes anatomy,  
The seat of black choler to see.  
Over his head appears the sky,  
And Saturn, Lord of Melancholy.  
("The Argument of the Frontispiece", st. i. Burton, I: 7)

La rappresentazione di Democrito assorto nello studio e nella scrittura, circondato dai corpi dei poveri animali appena anatomizzati, compare anche all'interno del trattato, quando Burton parafrasa liberamente l'*Epistola a Damageto*, attribuita a Ippocrate. La lettera citata è l'*Epistola 17*, quella in cui si narra dell'incontro tra Ippocrate e Democrito voluto dagli abderiti, preoccupati per la salute mentale del loro illustre concittadino. Pur parafrasando liberamente, in questo caso Burton non omette il riferimento al giardino suburbano del filosofo di Abdera:

Hippocrates relates at large in his Epistle to Damagetus [...] how coming to visit him one day, he found Democritus in his garden at Abdera, in the suburbs, under a shady bower, with a book on his knees, busy at his study, sometimes writing, sometimes walking. The subject of his book was melancholy and madness: about him lay the carcasses of many several beasts, newly by him cut up and anatomized [...] to find out the seat of this *atra bilis*. (Burton, I: 19-20)

Da questo passo si deduce anche che il compito di Burton-Democritus Junior è portare a termine il lavoro iniziato e non concluso da Democrito d'Abdera, l'ipotetico trattato sulla melanconia che quest'ultimo tiene sulle ginocchia. Per porsi ulteriormente in relazione con il filosofo greco, che *cuts up* e *anatomizes* corpi di animali, Democritus Junior si propone di *open* e *cut up* la melanconia per studiarne l'anatomia, come dichiara già nel titolo dell'opera (per il titolo completo, si veda la nota 2).

'*The court of the Royal Oak*'.  
Saturno e la quercia

Nel concentrare numerose antitesi e apparenti contraddizioni, l'incisione n. 1 di Le Blon e i relativi versi esplicativi di Burton gettano luce sulla sostanza ambigua del trattato, così come sulla sostanza ambigua della melanconia e dei significati connessi al giardino. Dichiarando che nel frontespizio "dieci riquadri distinti e separati / sono fusi in uno dall'arte dell'incisore" ("Ten distinct squares here set apart / Are joined in one by cutter's art"), il sottotitolo della lirica in questione sembra annunciare in maniera obliqua che l'intera opera è sottesa dalle idee classiche di *discors concordia* e di *multum in parvo*, due concetti assai cari alla cultura manierista<sup>8</sup>, così come dal principio alchimista del molteplice (*distinct*) che ritorna all'unità originaria (*one*).

Un'osservazione accurata del riquadro che ritrae Democrito d'Abdera permette di individuare la giustapposizione di elementi contrapposti, o la rappresentazione artistica dell'idea di *discors concordia*: arte-natura, Saturno-Sole, oro-piombo, luce-tenebra, *otium-negotium*, vita-morte. Secondo la consuetudine secentesca di riprodurre visivamente – per mezzo di disegni, incisioni o dipinti – il giardino dall'alto, da un punto di vista elevato e privilegiato, in prospettiva, Le Blon incornicia Democrito da due colonne classiche e lo ritrae in primo piano, seduto sotto un albero posto in una collinetta dalla quale si domina un giardino geometrico recintato da muri merlati, a indicare il ruolo di dominio che la cultura ha sulla natura. Come il punto di vista nella pittura di giardini, anche la *country house*, nel Seicento, privilegia una posizione elevata che possa offrire al signore della villa una vista panoramica, o pittorica, del giar-

---

<sup>8</sup> Ovidio, narrando il mito di Deucalione e Pirra, argomenta che dall'unione di opposti come umidità e calore, o acqua e fuoco, "nascono tutte le cose": "[...] l'umidità e il calore, se si temperano a vicenda, concepiscono, e dalla loro fusione nascono tutte le cose. Il fuoco, è vero, fa a pugni con l'acqua, ma la vampa umida crea tutto: discorde concordia feconda" – "discors concordia fetibus apta est" (Ovidio, I: 430-433).

dino sottostante. Un'incisione di Isaac de Caus che riproduce il celebre Wilton Garden, giardino ritenuto dai maggiori teorici e giardinieri, quali lo stesso John Evelyn, il più nobile e bello d'Inghilterra<sup>9</sup>, presenta visivamente quel senso di superiore distacco e di estraniamento che il *country gentleman* ostenta dinnanzi alla sua tenuta (si veda l'illustrazione 2)<sup>10</sup>: posto in primo piano accanto a decorativi rami di quercia che incorniciano teatralmente il disegno, il signore della villa (Philip Herbert, quarto conte di Pembroke) contempla l'*hortus Penbrochianus* ordinato e rigorosamente geometrico sottostante, in secondo piano, quasi a controllare il suo microcosmo di armonia e simmetria, la ricreazione perfetta della dimensione divina, sospesa e immobile immaginata da Platone.

Esprimendo un gusto tipicamente manierista, l'influente architetto e teorico di giardini Henry Wotton suggerisce che la villa sia posta in un rilievo (*a Tarrace*) in modo da permettere a chi la abita di abbracciare visivamente la "deliziosa confusione", o l'"ordine che paia disordine", del giardino:

*a Tarrace*, from whence might be taken a generall view of the whole *Plott* below, but rather in a *delightful confusion*, then with any plain distinction of the pieces. From this the *Beholder* descending many steps, was afterwards conveyed again by several *mountings* and *valings* to various entertainments. (Wotton: 109)

Come il conte di Pembroke (nell'incisione di Isaac de Caus) è collocato tra rami di quercia che fungono da arco scenico vegetale, così Democrito, protetto da una balaustrata classica e posto tra due colonne con capitelli corinzi che lo incorniciano architettonicamente, è all'ombra di una robusta quercia, venendo in tal modo a fondere in maniera ancora più sottile la dimensione dell'arte e quella della natura. Considerando che, oltre a essere l'emblema dell'Inghilterra, la quercia è il monarca del mondo vegetale, la sua presenza si rivela assai significativa. Se Richard Lovelace, da autentico *Cavalier Poet*, manifesta estremo rispetto per la gerarchia nobiliare degli alberi e considera la quercia il re del bosco<sup>11</sup>, John

---

<sup>9</sup> Wilton Garden (Wiltshire), progettato da Inigo Jones, Salomon de Caus e John Webb e realizzato negli anni 1645-1646 per Philip Herbert, quarto conte di Pembroke, ha una struttura di impianto italiano – uno spazio recintato rettangolare attraversato da un ampio viale centrale che unisce villa e grotta – ma risente dello stile dell'*Hortus Palatinus*, la spettacolare residenza di Heidelberg creata da Salomon de Caus nel 1619. Cfr. Summerson, Wittkower 1974 e Ackerman.

<sup>10</sup> Isaac de Caus, "Wilton Garden", 1645-1646.

<sup>11</sup> Il boschetto descritto da Lovelace nella lirica "Aramantha" si presenta, grazie a un sacrificio animale, come "a well ordered stately grove", come "the palace of the wood" in cui la vegetazione, dominata dalla quercia regale, si espande in ordinata gerarchia, secondo il proprio grado di nobiltà arborea: "This is the palace of the wood / And court o' th' Royal Oak, where stood / The whole nobility [...]" ("Aramantha. A Pastoral", vv. 148, 149-151).

Evelyn immagina che il rovere si estenda al di sopra di ogni altra specie vegetale – “the large spreading of oak above all that species” (Evelyn, 1972a: 114). Anche Abraham Cowley accoglie l’idea di una scala vegetale, momentaneamente annullata dal potere devastante del fulmine, e colloca la quercia nel grado più alto: “The humblest Bush and proudest Oak, / Are but of equal proof against the Thunder-stroke”<sup>12</sup>.

L’accostamento operato da Cowley tra la quercia e il *Thunder-stroke* non è fortuito: come osserva Frazer, la quercia, in virtù della sua propensione a essere colpita dal fulmine assai più frequentemente di ogni altro albero delle foreste europee, è tradizionalmente considerata una catalizzatrice, o una riserva originaria, del fuoco estratto per nutrire il sole (Frazer: 813-822). In maniera sottile e arguta, Cowley, collegando implicitamente la quercia al fuoco e al sole, sottolinea, come i popoli pagani, l’essenza regale dell’albero: partendo dall’idea che il fulmine è una scintilla accesa in alto dal dio del cielo strofinando due pezzi di legno di quercia, i Greci, i Romani e i Druidi identificavano il re del cielo con il lampo del fulmine che va a colpire la quercia, serbatoio del fuoco sacro e monarca del bosco. Se il colore dorato delle foglie del vischio (il virgiliano ‘ramo d’oro’) che avvolge il tronco del rovere esalta il nesso tra la quercia e il sole<sup>13</sup>, la stessa etimologia latina dell’albero, *robur*, allude a forza, energia, solidità e, pertanto, a sovranità e regalità. Analizzando il concetto della quercia come re della foresta, Simon Schama ricorda che per Jean-Baptiste Colbert, portavoce dello spirito del tempo, la società arborea è speculare a quella umana e ha nella sua cima l’aristocrazia delle querce<sup>14</sup>.

La solidità, regalità e longevità del *robur*, così come i nessi con il fuoco, il sole e l’oro, hanno contribuito a associare la quercia all’idea di divinità, immortalità e eternità. Nell’affermare che le generazioni umane passano mentre le querce restano (“Generations passe while some trees stand, and old Families last not three Oaks”) e che anche un albero apparentemente morto è in grado di

---

<sup>12</sup> Cowley, poesia che accompagna il saggio “Of Greatness”.

<sup>13</sup> Secondo Plinio, i Druidi adoravano il vischio quercino perché credevano cadesse dal cielo nei lampi e fosse segno che l’albero su cui cresceva era stato scelto dallo stesso dio: Aubrey afferma che “the Druides performed no sacred Services without the leaves of Oak” (*Remaines of Gentilisme and Judaisme*, opera frammentaria iniziata nel 1688 e mai pubblicata. Aubrey: 187).

<sup>14</sup> Colbert “concepiva il regno degli alberi più o meno come vedeva il regno degli uomini: diviso in classi precise, ognuna con un rango e destinazioni specifici. In cima stava l’aristocrazia delle querce e dei faggi, dalla cui forza e longevità dipendeva la sicurezza del regno. In un gradino sotto stavano le conifere, la borghesia del mondo vegetale, cultura monotona nella sua uniformità, ma indispensabile per certi compiti. Anche gli artigiani dei boschi, frassini e tigli, carpini e castagni, avevano la loro funzione. Ma come albergava tutta una *canaille* umana – briganti, contrabbandieri, vagabondi – la foresta mal curata conteneva tutta una vegetazione incolta e disordinata di inutili buoni a nulla: salici, ontani, betulle” (Schama 1997: 182).

rinascere (“[a tree] will restore it self from the root, and its dry and exuccous leaves resume their verdure again”. Browne: 166, 159), Thomas Browne, medico, filosofo, botanico, astronomo, archeologo e celebre teorico di giardini, pone in rilievo il rapporto tra querce, generazione, posterità, immortalità e resurrezione. Muovendo da queste considerazioni, nell’Inghilterra del diciassettesimo secolo si sviluppa la tradizione di piantare un albero alla nascita di ogni bambino e diviene consuetudine per i ritrattisti privati dipingere il vecchio albero di famiglia (spesso una quercia) al centro del quadro come simbolo degli antenati e come segno della continuità delle generazioni<sup>15</sup>: anche la presenza di alberi e piante, specialmente sempreverdi, nei riti funerari si spiega in virtù del potere della vegetazione di garantire la rinascita spirituale e l’eternità dell’anima del defunto<sup>16</sup>. Gli antichi rituali agricoli di epoca pagana confermano il profondo legame tra alberi e idea di eternità se si ricorda che per fare risorgere la divinità della vegetazione, spesso rappresentata da un pupazzo di paglia dalle sembianze umane, era necessario ricorrere al potere immortalante di un albero: dopo l’uccisione simbolica della divinità, che si otteneva riducendo a pezzi il fantoccio di paglia, si appendeva la sua camicia a un albero giovane e rigoglioso che successivamente si sarebbe abbattuto e conservato come segno di ringiovanimento e rinascita<sup>17</sup>.

A sottolineare le connessioni tra la quercia, il sole, il divino, la rinascita e l’eternità, ai piedi di Democrito, nell’incisione n. 1 di Le Blon, vi è una lucertola, animale tradizionalmente associato alla nostalgia per la luce spirituale, per il sole, e, in virtù della muta della pelle, ritenuto simbolo di resurrezione e rinascita. Un emblema di George Wither coevo alle incisioni di Christian Le Blon raffigura l’immortalità garantita dalla conoscenza intellettuale precisamente attraverso l’immagine di un uomo seduto sotto una quercia, con un libro aperto e un astrolabio<sup>18</sup>. Come l’alfa e l’omega, l’ultimo riquadro del frontespizio di *The Anatomy of Melancholy*, segnato con il numero dieci, è speculare, sebbene in dimensione ridotta, alla rappresentazione di Democritus Abderites, segnata con il numero uno: se la decima e ultima incisione ritrae Burton-Democritus Junior con un libro aperto e un astrolabio, evocando l’emblema di Wither e l’idea di conoscenza come strumento di eternità, la decima e ultima strofe di “The

---

<sup>15</sup> Si veda Strong.

<sup>16</sup> Per dimostrare la longevità delle piante, Thomas Browne riporta che “Bay-leaves were found green in the Tomb of S. *Humbert*, after an hundred and fifty years [...]. Remarkable it was unto old Spectators, that the Cypresse of the Temple of *Diana* lasted so many hundred years. [...] To omit the Moore-logs, and Firre-trees found under-ground in many parts of *England*” (Browne: 149-150).

<sup>17</sup> Si vedano Weston e Frazer.

<sup>18</sup> L’immagine in questione apre la popolare e influente raccolta di emblemi di George Wither (Wither, I: 1).

Argument of the Frontispiece” illustra verbalmente il riquadro corrispondente attraverso la contrapposizione tra l'*immagine* e la *mente* dell'autore del trattato, ossia tra corpo e anima, parola e immagine, apparenza e essenza, evanescenza e permanenza, mortalità e eternità, maschile e femminile<sup>19</sup>, ribadendo in tal modo il concetto di antitesi e contrasto – “His *image* to the world appears. / His *mind* no art can well express” (c.n. Burton, I: 10).

È proprio la presenza della quercia a riconfermare l'essenza contraddittoria dell'incisione n. 1 e a gettare luce sulla figura enigmatica di Democrito, così come sulla scelta apparentemente incongrua di eleggere il filosofo greco a rappresentante della melanconia. Nel raffigurare Democrito sotto il segno astrologico di Saturno, con il viso inclinato, appoggiato sulla mano sinistra, il libro aperto sulle ginocchia e il piede destro su un sasso a forma cubica, Le Blon si collega fedelmente all'iconologia classica della melanconia (si pensi alla celeberrima incisione di Albrecht Dürer *Melencolia I*) ma, nella scelta dell'albero e dello splendido giardino all'italiana, si discosta dalle rappresentazioni tradizionali e, soprattutto, dall'*Iconologia* di Cesare Ripa, la fonte iconografica più popolare nella cultura europea di quegli anni. Il *Malenconico* della serie delle “Complessioni” di Ripa è un uomo ritto “di color fosco”, con il piede destro “sopra di una figura quadrata, o cuba”, un libro in una mano e una borsa da avaro nell'altra, una benda sulla bocca per indicare la sua taciturnità e un “passero uccello solitario” sulla testa per mostrare la predilezione per la solitudine (Ripa: 63, 64). Ripa offre anche la personificazione della *Malinconia*, una donna vecchia seduta “sopra un sasso”, con la testa reclinata e poggiata su entrambe le mani, sotto “un'albero senza fronde” (Ripa: 261. Si veda l'illustrazione 3). Sebbene per Ripa il sasso stia a dimostrare che “il malenconico è duro, sterile di parole e di opere, per se, & per gli altri” (Ripa: 262), non si dimentichi che la pietra è simbolo della terra madre (basta pensare al simbolismo di Cibele. Cfr. Guénon) e che la forma cubica con cui appare sia nella raffigurazione del *Malenconico* che in quella di Democrito rappresenta il mondo materiale, l'insieme dei quattro elementi e, dunque, la terra, l'elemento precipuo della *cholera nigra*. Secondo le teorie ippocratiche e galeniche dei quattro umori, ritenute valide per oltre duemila anni, la bile nera (o melanconia) è infatti l'umore associato alla terra, a Saturno, all'autunno, al freddo e al secco; il sangue si connette all'aria, a Giove, alla primavera, al caldo e all'umido; la bile

---

<sup>19</sup> Considerando che la poesia è generalmente ritenuta maschile, riflessiva e permanente, mentre la pittura è considerata femminile, intuitiva e effimera, nella tradizione emblematica il testo, o *scriptura*, è definito ‘anima’ e l'immagine, o *pictura*, ‘corpo’. Per uno studio sul rapporto tra visivo e verbale nell'emblematica, si veda Innocenti.

gialla, o rossa (o collera), al fuoco, a Marte, all'estate, al caldo e al secco; il flegma all'acqua, alla Luna (o a Venere), all'inverno, al freddo e all'umido. Lo stesso Shakespeare, creatore di Hamlet, la quintessenza del carattere melanconico<sup>20</sup>, in un sonetto allude esplicitamente alla teoria dei quattro umori e collega la melanconia alla terra e alla morte: "My life being made of four, with two alone, / Sinks down to death, oppress'd with melancholy" (sonetto 45, vv. 7-8).

Escludendo il sangue, per la medicina antica gli umori sono sostanze del tutto inutili, se non dannose: si osservi che solo il temperamento sanguigno, il più sano, porta un nome latino e che la melanconia è l'unico temperamento caratterizzato essenzialmente da alterazioni psichiche – alterazioni che vanno dalla paura alla misantropia, dalla depressione fino alla pazzia, ma che spesso, soprattutto a partire dagli studi di Marsilio Ficino, e in particolare il *De vita triplici*, sono associate a genio e talento. Questa singolarità spirituale del melanconico si deve al fatto che la bile nera possiede una caratteristica mancante negli altri umori, cioè quella di influire sulla disposizione d'animo: muovendo da questi presupposti, "fu Marsilio Ficino a dare forma all'idea dell'uomo di genio melanconico e la rivelò al resto d'Europa, in particolare ai grandi inglesi del sedicesimo e diciassettesimo secolo, nel magico chiaroscuro del misticismo neoplatonico cristiano. [...] Anche in Burton si ha un'analisi particolareggiata della teoria ficiniana della melanconia" (Klibansky, Panofsky e Saxl 1983: 241, 241n)<sup>21</sup>.

Se, nelle incisioni di Le Blon, la pietra cubica – la terra – su cui Democrito posa il piede destro, il libro e il passero che appare nel riquadro n. 3, intitolato "Solitudo", si collegano alla tradizione dei quattro umori e all'iconologia di Ripa, il giardino geometrico e la quercia frondosa che fa ombra al vecchio filosofo si contrappongono decisamente a "gl'alberi senza foglie, & senza frutti" di Ripa (Ripa: 262). Mentre per Ripa l'albero, secco e spoglio, collega la melanconia a sterilità, oscurità e morte, ritengo che per Le Blon la quercia rigogliosa, nell'alludere a vigore, luce, vita, sole, oro, eternità e rinascita, stia a indicare che Democrito, il filosofo dell'allegria dalla longevità prodigiosa, rappresenta l'aspetto vitale, attivo, benigno, geniale, solare, della melanconia, mettendone in luce la sostanza ossimorica: così come Burton dichiara che il filosofo era giudicato pazzo dai cittadini di Abdera "perché era ora troppo triste, ora troppo allegro"<sup>22</sup>, Le Blon lo raffigura con una penna nella mano destra, a sottolineare

---

<sup>20</sup> Amleto collega la sua incapacità di agire e la sua debolezza al proprio carattere melanconico: "out of my weakness and my melancholy" (*Hamlet*, II, ii: 597).

<sup>21</sup> Per le connessioni tra melanconia, pazzia, talento e genio, si vedano anche Rudolf e Margot Wittkower.

<sup>22</sup> "The Abderites condemned Democritus for a madman, because he was sometimes sad, and sometimes again profusely merry" (Burton, I: 76).

l'aspetto attivo di Democrito, concentrato non solo nella lettura, come nell'iconologia classica della melanconia, ma anche nell'attività creativa, attiva e produttiva della scrittura.

Già Melantone, profondamente imbevuto della concezione eroica dell'umore atrabiliare presentata da Aristotele nel *Problema* XXX, I, nobilita quanto più possibile tale patologia con esempi classici e mitologici, includendo tra questi il longevo Democrito e il suo *delirium hilarius*:

La bile nera è malsana, quando gli altri umori, o la stessa bile nera, si bruciano a tal punto che l'umore assume la natura più densa e pungente della cenere [...]. Quando la melanconia si genera dal sangue ed è mitigata da un po' di sangue, dà luogo all'insania di coloro che sono fatuamente allegri, come si dice sua stato l'ilare delirio di Democrito, che soleva ridere della stoltezza degli uomini e con questa tranquillità dell'animo protrasse la sua vita fino all'età di centonove anni<sup>23</sup>.

*'The Earth is but the Garden of Nature'*.

Saturno, la terra e i giardini

La terra, rappresentata da una pietra cubica sia da Ripa che da Le Blon, si collega direttamente a Saturno, dio e pianeta della terra e della melanconia. Quasi tutti gli autori del tardo Medioevo e del Rinascimento ritengono incontestabile che la melanconia abbia un particolare rapporto con Saturno e che quest'ultimo sia "realmente responsabile dell'infelice carattere e dell'infelice destino del melanconico" (Klibansky, Panofsky, Saxl 1983: 119). Saturno, dotato di una natura "fredda, secca, amara, nera, cupa, violenta e aspra" (Klibansky, Panofsky, Saxl 1983: 122), rappresenta esemplarmente l'unione degli opposti: pur essendo un dio benevolo della terra, dell'agricoltura e dei raccolti, egli è anche dio della morte e dei morti. Saturno (la versione italica del Titano Crono, o Κρόνος) rinuncia infatti al potere e alla vita sull'Olimpo per la saggezza, per un'esistenza divisa tra la più alta sfera del cielo e le più oscure profondità della terra. Pur essendo il dio che risiede nel cielo più alto, Saturno è dunque connesso agli inferi e, pur essendo il potente e benigno sovrano dell'Età dell'oro che insegnò agli uomini l'agricoltura, egli è associato al piombo, il metallo più vile e basso (metallo nero che, per la cultura ermetico-alchimistica, si contrappone all'oro e al sole). Dato che insegnò agli uomini la coltivazione della terra, Saturno è tradizionalmente rappresentato armato di falce e roncola, attributi che sembrano alludere alla vita e alla morte allo stesso tempo: alla vita in quanto si

---

<sup>23</sup> Melantone, *De anima*, II (in Klibansky, Panofsky, Saxl 1983: 84-85).



riferiscono alla cura della terra, madre e grembo di ogni forma di vita, e alla morte in quanto la falce, nella sua capacità di livellare e di tagliare tutto ciò che vive, è simbolo tradizionale di morte.

Nella distribuzione delle sette età dell'uomo fra i sette pianeti, a Saturno, il progenitore di tutte le divinità planetarie, è assegnata l'ultima, e più triste, fase dell'esistenza umana – la vecchiaia –: i nessi tra Saturno e la vecchiaia spiegano la scelta burtoniana di aprire il poemetto "The Argument of the Frontispiece" definendo il filosofo, famoso anche per la sua longevità prodigiosa, *Old Democritus*. La natura ambigua e paradossale di Saturno è avvalorata dal fatto che quando giunge in Lazio viene accolto dal dio bifronte Giano, anch'egli immigrato dalla Grecia, così come dal fatto che durante i Saturnalia, le feste celebrate in suo onore in occasione del solstizio d'inverno, i ruoli sociali si capovolgono e gli schiavi comandano ai loro padroni<sup>24</sup>.

Se si considera che Frazer individua nei Saturnalia romani un parallelo con il crudele rituale di Aricia, la presenza apparentemente incoerente della quercia, del giardino sullo sfondo e del simbolo astrologico di Saturno nell'incisione n. 1 di Le Blon, così come le allusioni implicite al processo incessante di vita-morte-rinascita, acquistano nuovi e profondi significati. Il culto di Diana nel santuario di Aricia, sulle rive del lago di Nemi, vicino a Roma, si presenta come un rito crudele e inquietante: in un ciclo perpetuo di morte e rinascita, il custode del bosco sacro presso il santuario di *Diana Nemorensis*, sacerdote e omicida contemporaneamente, deve guardarsi senza sosta da chi prima o poi lo trucerà e otterrà il sacerdozio in sua vece, dando inizio a un'altra fase di morte e rinnovamento. All'interno del bosco sacro, teatro del perpetuo rito misterioso e spietato, il sacerdote-omicida è tenuto a custodire un mistico albero – precisamente una quercia – posto al centro, quello da cui Enea dovrà staccare un ramo (il celebrato ramo d'oro) da portare a Proserpina per potere discendere nel mondo infernale<sup>25</sup>. Secondo Frazer, ci sono ragioni per credere che Virbio, il sacerdote del bosco di Aricia (il re del bosco)<sup>26</sup>, "personificasse l'albero su cui cresceva il ramo d'oro": "se quell'albero era la quercia", allora "il re del bosco deve essere stata una personificazione dello spirito della quercia [ed è] facile comprendere perché prima di poterlo uccidere bisognasse rompere

---

<sup>24</sup> "Questa famosa festa [i saturnali romani] cadeva a dicembre, l'ultimo mese dell'anno romano, e si supposeva dovesse commemorare il felice regno di Saturno, dio delle semine e della campagna che, tanto tempo prima, era vissuto sulla terra come giusto e benefico sovrano del territorio italico [...]. In quel periodo, non c'era più alcuna distinzione fra schiavi e liberi cittadini" (Frazer: 647, 648).

<sup>25</sup> Cfr. Virgilio: VI: 259-306.

<sup>26</sup> Virbio, che pare sia nato due volte, presenta un aspetto doppio e ambiguo. La decomposizione del nome in *Vir* e *Bis* sembra appoggiare questa interpretazione: Virbio significa infatti 'colui che è stato uomo due volte'.

il ramo d'oro" (Frazer: 815). Il perpetuo ciclo di nascita-morte-rinascita del sacerdote-omicida del *lucus* di Nemi riflette il sempiterno ciclo delle stagioni, la coesistenza di vita e morte, la coincidenza di contrari insita in ogni giardino o in ogni *nemus* – opposizione sottolineata dalla consuetudine di decorare i giardini con la statua di Giano bifronte, divinità connessa a Saturno, come si è detto, e, secondo Frazer, al culto di Diana nemorense<sup>27</sup>.

Se i paralleli tra i Saturnalia e il culto di Aricia illustrano i nessi tra Saturno, la vegetazione, la quercia, il sole, la regalità, la divinità e il sempiterno processo di nascita-morte-rinascita, le etimologie o, meglio, le paraetimologie insite nel nome di Saturno illuminano la coincidenza di opposti che caratterizza il dio: mentre, secondo Agostino, Saturno, spesso confuso con Crono (Χρόνος), il dio del tempo, è chiamato così in latino per indicare che egli è decrepito e “pieno di anni” (*quasi saturretur annis*)<sup>28</sup>, il termine latino *satus* significa ‘semina, generazione, nascita’, collegandosi in tal modo sia alla terra che all’idea di procreazione e vita. Il fatto che Saturno sia figlio di Urano e Gea, ossia del Cielo e della Terra, che lui poi separa, giungendo a castrare il padre, non fa che avvalorare la doppiezza, o l’unione di opposti, insita nel dio.

Considerando che, conformemente alle rappresentazioni ermetico-alchimistiche del tempo, Saturno, dio della terra, dei campi e della bile nera, regna sui giardini ed è il padre planetario di eremiti, giardinieri e contadini, non stupisce che, nell’incisione n. 1 di Le Blon, un bel giardino all’italiana stia in linea con l’asse centrale del frontespizio e faccia da sfondo all’immagine di Democrito in atteggiamento melanconico. Un dipinto del 1618 che ritrae Markus Sitticus von Hohenems, arcivescovo e principe di Salisburgo, concentra mirabilmente i nessi tra Saturno, giardini e melanconia. Il ritratto a figura intera presenta Sitticus, in posa da *Sprecher* secondo la voga della pittura manierista<sup>29</sup>, nell’atto di mostrare con orgoglio allo spettatore due quadri elegantemente incorniciati (si veda l’illustrazione 4)<sup>30</sup>: il quadro più piccolo, indicato dall’arcivescovo con il dito indice, riproduce il duomo di Salisburgo, mentre quello più grande,

---

<sup>27</sup> Giano, il cui nome, secondo Frazer, è la corruzione della forma primitiva ‘Diano’ ed è quindi connesso al rituale di Nemi, è il dio dal doppio volto, il guardiano delle porte, colui che sorveglia altrettanto bene le entrate come le uscite, l’esterno come l’interno, la destra come la sinistra, davanti e dietro, l’alto e il basso. Per Giano e i bicefali, cfr. Grossato.

<sup>28</sup> Agostino, *De consensu evangelistarum*, I, 34 sgg. (in Klíbanky, Panofsky, Saxl 1983: 151).

<sup>29</sup> Nel guardare lo spettatore indicandogli uno dei due quadri, quasi a volergli spiegare, o dire, qualcosa, l’arcivescovo è identificabile con il cosiddetto *Sprecher*, ‘colui che parla’ e che, rompendo i limiti fisici della tela o della cornice per avanzare verso lo spettatore, verso lo spazio tridimensionale, funge da mediatore tra la dimensione della rappresentazione e quella della realtà.

<sup>30</sup> Arsenio Mascagni, *Ritratto dell’Arcivescovo Markus Sitticus von Hohenems*, 1618. Salisburgo, castello di Hellbrunn.

alle sue spalle, raffigura il castello e il giardino suburbano di Hellbrunn. La raffigurazione del duomo, voluto e costruito da Sitticus, pur essendo posta in primo piano, appare ridotta e decentrata, quasi volesse sfuggire dallo spazio della rappresentazione, mentre la veduta topografica di Hellbrunn, residenza estiva dell'arcivescovo progettata dall'architetto Santino Solari, occupa tutta la fascia superiore del ritratto, ossia un terzo dell'intero dipinto. Se si osserva con attenzione il ritratto, si può notare che il duomo è contornato da una cornice d'oro, alludendo in tal modo indirettamente al regno del Sole, o di Cristo, mentre il giardino è inquadrato da una cornice nera, alludendo al regno di Saturno, il cui metallo corrispondente è, come si è detto, il piombo nero.

Il motto latino posto sopra una porta della sala delle feste della residenza di Hellbrunn, *numen vel dissita iungit* ("una potenza divina unisce addirittura gli opposti"), illustra un bell'emblema in cui un leone nero e un capricorno d'oro si abbracciano (si veda l'illustrazione 5), riferimento visivo alla fusione dei contrari e dunque, indirettamente, al ritratto dell'arcivescovo e al significato insito in ogni giardino: la *coincidentia oppositorum* rappresentata dal leone, l'animale araldico del Land di Salisburgo e il segno dello zodiaco governato dal Sole, e dal capricorno, l'animale araldico di Markus Sitticus e il segno dello zodiaco governato da Saturno, è sottolineata dall'inversione dei rispettivi colori-metallipianeti (oro e nero) e dal fatto che essi sono segni opposti che, trovandosi di fronte l'uno all'altro nello zodiaco, in realtà non possono congiungersi.

*These solemn places of retreat.*  
Grotte e melanconia

L'idea di basare la tenuta di Hellbrunn sul concetto di *coincidentia oppositorum* si deve al fatto che nella cultura tardorinascimentale, imbevuta della tradizione ermetica di stampo neoplatonico, il giardino è spesso interpretato, in termini alchemici, come il luogo in cui gli opposti si fondono e il molteplice torna all'unità, così come il percorso al suo interno è identificato con un processo di redenzione e ascesa che porta dal piombo all'oro, dalla tenebra alla luce, dalla morte simbolica alla rinascita spirituale. Se si considera che il giardino è il luogo in cui Dio ha posto l'uomo, ma anche il tentativo da parte di quest'ultimo di recuperare con l'arte le proprie origini divine e assumere una funzione demiurgica nei confronti della natura, si comprende perché esso venga a significare il luogo dei paradossi per eccellenza. Nel rappresentare l'anelito di riappropriarsi del proprio passato atemporale e immortale, il giardino è, paradossalmente, l'espressione umana transitoria, impermanente e peritura – mortale – per eccellenza: in esso, e nella sua rappresentazione, coesistono vegetazione e arte,

natura e artificio, pittura e architettura, arte e scienza, vita e morte, eternità e processi temporali, effimero e permanente, inestricabilmente associati, anche se spesso in opposizione, nei dibattiti culturali del Seicento<sup>31</sup>.

Muovendo da queste premesse, l'incisione n. 1 di Le Blon è interpretabile come la rappresentazione, attraverso la quercia, la lucertola e il simbolo di Saturno, della compresenza di oro e piombo, di luce e tenebra, di vita e morte, opposti che coesistono in Democrito e nel giardino che, come quello di Hellbrunn nel ritratto di Markus Sitticus, domina il riquadro, sebbene sia posto in secondo piano. Considerando che il luogo deputato all'attuazione dell'*opus alchymicum* è la grotta, elemento centrale di ogni giardino e simbolo tradizionale del centro, o grembo, della terra, si comprende perché Le Blon abbia scelto di collocare una grotta esattamente nell'asse verticale del frontespizio, come in Wilton Garden (cfr. illustrazione 2): poco più in basso rispetto al segno astrologico di Saturno, si può osservare la grande apertura *aovata* nelle mura, in linea con l'asse centrale del giardino, che dà accesso al *grotto*.

Nel viaggio, concreto e metaforico, attraverso un giardino, la stazione della grotta suole iniziare o concludere l'attraversamento esplorativo del mondo sublunare: come afferma la *Tabula smaragdina* di Ermete Trismegisto (il testo sacro degli alchimisti), il luogo più basso sembra effettivamente coincidere con il più alto, le tenebre sembrano preannunciare la luce. Considerando che la caverna è equiparata al corpo della Terra Madre e rappresenta, pertanto, anche la vita e la morte, penetrare in una caverna equivale a percorrere l'*iter vitae*, significa un ritorno mistico alla madre e una nascita metaforica: se, in quanto dea della morte, la Terra Madre ha anche un aspetto notturno e funerario e la morte è interpretabile come un ritorno alla madre, entrare nella grotta, di conseguenza, è simbolicamente morire, così come uscirne equivale a rinascere. Si ricordi che anche Saturno, strettamente legato alla terra, si connette alla vita e alla morte.

La grotta, che trova la sua massima espressione nei giochi d'acqua e nel *musaico rustico* realizzato con "gongole, telline, chiocciole marittime, tartarughe" (Vasari: 38), ostriche, conchiglie e coralli, evidente allusione all'elemento marino<sup>32</sup>, viene a rappresentare, come l'incisione di Le Blon, l'unione degli opposti. La relazione della grotta, costruita nella terra e nella roccia, con il mare esprime una delle coincidenze di contrari più interessanti che in essa hanno

---

<sup>31</sup> Per l'estetica e il simbolismo dei giardini, si veda Romero Allué.

<sup>32</sup> Evelyn, elencando gli elementi più adatti a decorare il *grotto*, cita "the greater and lesser *Tellinae*, and all the *Margaritiferae Conchae* which are transported from the *Indies* and lined with *mother of pearle*" (Evelyn 2001: 189).

luogo: essendo, per lo meno simbolicamente, ricavata all'interno di una montagna o altura, la grotta rappresenta l'unione di *summum* e *imum*, alto e basso, interno ed esterno, maschile e femminile, oltre a concentrare in sé la congiunzione di acqua e terra, mare e montagna. Chiusa e decorata da conchiglie, concrezioni calcaree, piume e vetri colorati, ceramiche, pitture, sculture e statue automatiche, come gli studioli o *Wunderkammern* tanto amati dagli intellettuali tardorinascimentali, la grotta è un rifugio dal rumore mondano che evoca il ventre della terra, le pieghe protettive e materne, l'anima. Democrito, definito da Burton come un individuo "alieno alla compagnia e molto amante della solitudine, interamente dedito ai suoi studi, e a una vita isolata"<sup>33</sup>, è certamente identificabile con la figura dell'eremita, figlio planetario di Saturno e presenza assai in voga nelle grotte dei giardini manieristi europei, anche in forma di statua. In mancanza di anacoreti in carne ed ossa, diviene di moda decorare le grotte con sculture o dipinti, come dimostra la raccomandazione di Evelyn, secondo cui i *proper ornaments* dei luoghi ombrosi e solitari sono "the statues of Eremites, Narides, Orpheus, Pans, Satyres" (Evelyn 2001: 144).

Se il *suburban garden* in cui si ritira Democrito allude alla sua indole ombrosa e alle sue conoscenze agricole e naturalistiche, così come agli aspetti melanconici e solitari del giardino, si ricordi che la dimora precipua dell'eremita è la grotta e che l'alchimista, identificando la propria opera con il lavoro dell'agricoltore, equipara la sua fornace o *athanor* precisamente alla grotta. Gli alchimisti hanno sempre associato la loro opera al processo agricolo e, viceversa, spesso l'arte della coltivazione della terra è accostata alla pratica alchemica: così come l'agricoltura aiuta lo sviluppo, o gestazione, dei semi all'interno della terra, l'alchimia favorisce la crescita della materia grezza (il 'seme') all'interno della fornace, figura del cosmo, della Madre Terra. Così come l'agricoltura genera frutti e fiori, l'alchimia genera metalli puri. Dato che, come argomenta Robert Fludd, "i semi delle cose sono celati nel centro del mondo" (Fludd: 133), la natura è per gli alchimisti un immenso organismo, e ciò che giace al suo interno è il risultato di un'inseminazione, una gestazione e una nascita: l'alchimista, come Dio, svolge il ruolo di creatore<sup>34</sup>.

Nel poemetto "Il Penseroso", simmetricamente contrapposto a "L'Allegro", John Milton, come Democrito, predilige gli aspetti notturni, melanconici e aso-

---

<sup>33</sup> "averse from company [...] and much given to solitariness, [...] wholly addicted to his studies" (Burton, I: 16).

<sup>34</sup> Identificando il grembo della terra con la fonte di ogni vita, Evelyn sembra fondere alchimia e agricoltura: "[the Earth] is said to be a thicken'd and hardend Water, as it holds gradation with the rest of the Elements" (Evelyn 2001: 58).

ciali della natura e ricerca una grotta, da lui definita *peaceful hermitage* e *mossy cell*, in cui potersi ritirare in solitudine. I due poemetti speculari di Milton indagano un aspetto, apparentemente contraddittorio, inevitabilmente connesso al giardino: la sua essenza diurna e notturna, ‘allegra’ e ‘penserosa’, sociale e asociale allo stesso tempo, quella compresenza di *otium* e *negotium* tanto disputata in una cultura fortemente intrisa di ideologia protestante come è quella inglese del diciassettesimo secolo. La propensione calvinista e puritana per l’azione e il lavoro, contrapposta a una vita ‘viziosa’ fatta di ozio e contemplazione, certamente contribuisce ad arricchire il dibattito sulla portata sociale/asociale del giardino: la filosofia baconiana, nel privilegiare le cose concrete e materiali rispetto alle parole e le teorie, e la volontà di spendere energie fisiche alla ricerca della verità rispetto alla mera speculazione, viene abbracciata dai puritani, che stigmatizzano l’attività non industriale “in quanto pigrizia di coloro che [cercano] la verità nei libri e nella mente” (Jones 1980: 183). Allo stesso modo, per Burton – così come per Dürer<sup>35</sup> –, la cura contro la melanconia deve partire da una battaglia contro l’ozio (*idleness*): muovendo dal presupposto che “Idleness is the *malus genius* of our nation” (Burton, I: 88), nell’introdurre visivamente il lettore a un trattato che condanna strenuamente l’ozio, Le Blon rappresenta Democrito, come si è detto, nell’atto ‘vizioso’ di leggere ma anche in quello ‘virtuoso’ di scrivere.

Se, da una parte, il senso di alienazione e isolamento non domina soltanto le classi inferiori ma anche gli esponenti di spicco della società, manifestandosi nell’ostentata indifferenza nei confronti dello spettatore così frequente nella ritrattistica del periodo<sup>36</sup>, dall’altra, il Seicento, il secolo della nuova scienza, è anche l’origine di un approccio democratico ed egualitario al sapere: mentre la conoscenza magico-ermetica implica segretezza, silenzio e isolamento, lo spirito collaborativo implicito nella *new philosophy* tende a socializzare e divulgare le nuove scoperte e teorie all’interno della comunità scientifica e dell’intera società. La battaglia, strenuamente sostenuta da Francis Bacon, in favore di un sapere universale, comprensibile a tutti perché a tutti comunicabile, passa ora dal piano delle idee e dei progetti di scienziati e intellettuali a quello delle istituzioni e delle accademie scientifiche<sup>37</sup>. In contrapposizione allo spirito eguali-

---

<sup>35</sup> Per Dürer l’ozio conduce al peccato, come documenta l’incisione “La tentazione dell’ozioso, o il sogno del dottore” (1498), in cui una donna nuda dalle forme classiche tenta un uomo addormentato con la testa poggiata su un cuscino, simbolo tradizionale della pigrizia che si connette al diavolo: come ricorda Panofsky, “l’ozio è il cuscino del diavolo” (Panofsky 1943). Si veda anche Wölfflin.

<sup>36</sup> Per un’analisi storica, sociale e artistica dello spirito individualista e alienato del periodo, cfr. Hauser.

<sup>37</sup> Per l’atteggiamento democratico e sociale della nuova scienza, si veda Paolo Rossi, “L’eguaglianza delle intelligenze” (in Rossi: 71-107).

tario e socializzante implicito nel *commonwealth of learning* teorizzato da Bacon e dai *new philosophers*, base ideologica per i movimenti democratici del Seicento, in questo stesso periodo intellettuali, aristocratici e ricchi signori si deliziano nei paradisi artificiali delle loro magnifiche *Wunderkammern*, nel chiuso microcosmo di studioli ricchi di opere d'arte, biblioteche e mirabilia naturali e artificiali, nella riservatezza di giardini segreti o nella frescura di grotte e ninfei.

Il giardino post-rinascimentale rappresenta una metafora visiva e concreta "de la gente ch'in un s'allegra e duole" (Tasso: III, vi, 3) – come Democrito<sup>38</sup> –, della coesistenza di tendenze 'allegre' e 'penserose', democratiche ed elitarie, di impulsi socializzanti e tendenze asociali, di esigenze comunitarie e aneliti intimistici: accanto a spazi aperti atti alla vita sociale, teatri verdi, aree destinate a giochi, padiglioni per banchetti, serragli e zone ai limiti della tenuta riservate alla caccia, nel giardino sorgono grotte, ninfei e gabinetti segreti, luoghi nascosti e claustrofobici per l'isolamento, la meditazione e lo studio. Il miltoniano *peaceful hermitage*, manifestazione concreta del piacere melanconico, e democriteo, di ritirarsi in assoluta solitudine e luogo di "devotion & profound contemplation", diviene assai frequente nelle *holy Solitudes* (Evelyn 2001: 193, 188) dei giardini secenteschi: come si è detto, spesso i romitaggi giungono a ospitare veri anacoreti, o attori che recitano la parte del perfetto eremita, come citazione di un certo gusto gotico e in emulazione di quel passato classico in cui uomo e natura sembrano idealmente fondersi. Giordano Bruno, tradizionalmente ritenuto il modello del perfetto anacoreta, diviene ora la figura cui si ispira ogni 'eremita del giardino'<sup>39</sup>: considerando che Democrito e gli atomisti già contemplano l'ipotesi di un universo infinito e la possibilità di altri mondi abitati, i nessi tra il filosofo greco e Giordano Bruno si rivelano ancora più profondi. L'opinione di Burton su eremiti e anacoreti avvalora il suo atteggiamento ambivalente nei confronti della melanconia e del giardino: sebbene sia convinto, al pari di Aristotele e Ficino, che la melanconia sia una 'malattia eroica', secondo Burton la solitudine, la sua grande causa e sintomo (come l'ozio), è da evitare e, di conseguenza, "gli eremiti devono essere reintegrati nella società umana", come osserva Rosalie Colie<sup>40</sup>. La condanna burtoniana dell'ozio, della melanconia e della vita da eremita e, allo stesso tempo, la sua identificazione con Democrito possono spiegarsi se si ricorda che per l'autore di *The Anatomy*

---

<sup>38</sup> Burton, come si è detto, describe Democrito come un individuo "ora troppo triste, ora troppo allegro".

<sup>39</sup> Si veda Lichacev.

<sup>40</sup> "Hermits are to be reintegrated into human society" (Colie: 439).

of *Melancholy*, egli stesso afflitto dall'umore nero<sup>41</sup>, scrivere sulla melanconia rappresenta un antidoto, una cura per cercare di sconfiggerla: se Burton dichiara "I writ of melancholy, by being busy to avoid melancholy" (Burton, I: 20), sotto il suo busto, ora nella cattedrale di Christ Church, a Oxford, si legge "[...] hic jacet Democritus Junior, cui vitam dedit et mortem Melancholia" (in Simonazzi: 52n).

Evelyn utilizza un eloquente ossimoro per descrivere con ammirazione un *grotto*, luogo che esprime alla perfezione il rapporto inestricabile e ambiguo tra uomo, mondo naturale e prodotti dell'artificio: raccomandando che la cupa fredda di *coole grotts* e *Hermitages* sia "strangely full of varieties" quali "statues fix't in their *Niches*" ed elaborati giochi d'acqua, il celebre *Gardiner*, anticipando l'estetica del sublime, auspica che l'atmosfera sia pervasa dall'*agreeable horror* prodotto dall'eco delle sorgenti d'acqua (Evelyn 2001: 188). Ribadendo l'essenza 'penserosa' e ossimorica di grotte, giardini e giochi d'acqua, così come la stretta relazione tra natura e artificio, Evelyn osserva rapito la "gradevole melanconia" che caratterizza la tenuta del Principe di Bruxelles: "we walked into the park [...], so naturally it was furnished with whatever may render it *agreeable melancholy*, and country-like. Here is a stately heronry, divers springs of waters, artificial cascades, rocks, grots" (c.n.)<sup>42</sup>.

La perfetta sintesi tra uomo, arte e natura che ha luogo nella grotta è espressa in maniera paradigmatica dalla consuetudine di collocare al suo interno uccelli variopinti e canterini – europei o esotici, naturali o artificiali. Tra gli elementi più celebrati del giardino manierista, accanto alle grotte, i giochi d'acqua e le statue automatiche semoventi, indubbiamente spiccano le voliere e gli uccelli meccanici o idraulici (automi animati da congegni idraulici e da abili fontanieri), elementi indispensabili per sorprendere e sconcertare il visitatore già disorientato. Considerando che Francis Bacon, celebre teorico di giardini oltre che filosofo, raccomanda che sopra il recinto del giardino si costruisca "una torretta in grado di contenere una voliera"<sup>43</sup>, il dettaglio architettonico sul lato superiore destro dell'incisione n. 1 di Le Blon si rivela essere una *spaziosa uccellaia*, come direbbe Marino<sup>44</sup>: le connessioni tra gli uccelli, l'anima, gli angeli e la profezia, il loro essere sospesi tra la dimensione divina e quella ter-

---

<sup>41</sup> "I live still a collegiate student, as Democritus in his garden, and lead a monastic life, *ipsi mihi theatrum*, sequestered from those tumults and troubles of the world" (Burton, I: 18).

<sup>42</sup> Evelyn, *The Diary*, 8 ottobre 1641.

<sup>43</sup> "a little turret, with a belly, enough to receive a cage of birds". Francis Bacon, "Of Gardens". La moda di collocare ampie uccelliere nei giardini è così diffusa che Bacon, sempre nello stesso saggio, giunge a dichiarare: "For aviaries, I like them not, except they be of that largeness as they be turfed, and have living plants and bushes set in them".

<sup>44</sup> Complicando ulteriormente la relazione tra naturalezza e artificiosità, Marino dichiara che "Spaziosa



rena, fungendo da messaggeri degli dèi, alludono alle conoscenze naturalistiche di Democrito e sottolineano la superiorità intellettuale del filosofo greco, nonché la sua tendenza melanconica a isolarsi dal consorzio umano per trovare conforto nel mondo vegetale e animale.

Così come, comportandosi da eremita e demiurgo del suo microcosmo, ossia immergendosi nella natura con gli strumenti della scienza, Democrito rappresenta il paradigma, e il paradosso, dell'approccio al mondo naturale che è tipico di un'epoca "di individualismo e sperimentazione" (Battisti: 31) come il Seicento, l'incisione n. 1 di Le Blon concentra i nessi tra giardini e melanconia in maniera ambigua e ossimorica, secondo il principio della *discors concordia*. La predilezione burtoniana per l'ossimoro e il paradosso è avvalorata anche dalla scelta di basare la già citata lirica d'apertura "The Author's Abstract of Melancholy. Διαλογικῶς" sull'opposizione chiasmica, o ossimorica, di *joys-folly* e *griefs-jolly*, ripetuta alternativamente alla fine di ciascuna delle dodici strofi<sup>45</sup>: ritengo che la decisione di procedere per coppie contrastanti, secondo il ragionamento ramista, e di basare la poesia sul dodici, numero formato dal tre e dal quattro (divino e terreno, eternità e temporalità, cielo e terra, vita e morte, rispettivamente), debba essere letta come un'ulteriore allusione all'unione dei contrari. Anche l'idea di offrire, tra l'Introduzione e la prima *Partition*<sup>46</sup>, la tavola sinottica dell'intera opera, strutturandola come un albero i cui rami sono costituiti da coppie antitetiche, da ciascuna delle quali origina un'altra dicotomia, risponde alla medesima esigenza: non credo sia solo un caso il fatto che lo scheletro di *The Anatomy of Melancholy* sia costruito su coppie antitetiche che formano un albero, l'elemento vitale e fondante di ogni giardino e l'immagine che, assieme al giardino sullo sfondo, rende l'incisione n. 1 di Le Blon originale e ricca di significati.

In maniera assai rivelatrice, sia la fine dell'Introduzione ("Democritus Junior to the Reader"), sia l'inizio vero e proprio di *The Anatomy of Melancholy* si soffermano sulla coltivazione della terra e sui giardini. Come l'Introduzione si chiude con la descrizione di una società utopica in cui tutti i campi e le terre sono recintati, curati e coltivati, persino le cime dei monti, per garantire la felicità di tutti i cittadini (Burton, I: 79, 100), così la prima *Partition* si apre con la nostalgia del giardino delle delizie ineluttabilmente perduto<sup>47</sup>. Collegando la

---

uccellaia è l'aria istessa, / che fa lor sempre autunno e primavera, / ed a la libertà d'ogni augellino / carcere volontario è il bel giardino" (Marino: VII, 19).

<sup>45</sup> I distici finali delle prime due *stanzas* possono fungere da esempio: "All my joys to this are folly / Naught so sweet as Melancholy", "All my griefs to this are jolly, / Naught so sad as Melancholy".

<sup>46</sup> Per l'organizzazione di *The Anatomy of Melancholy*, cfr. nota 6.

<sup>47</sup> Il paragrafo che apre la prima *Partition* si intitola "Man's Excellency, Fall, Miseries, Infirmities; The Causes of them".

melanconia al peccato originale, *The Anatomy of Melancholy* esordisce contrapponendo la condizione umana prima e dopo la Caduta, ossia il paradiso terrestre e la sua perdita, e dichiara che la causa del primato delle passioni sulla ragione e del carattere melanconico dell'umanità è Adamo che, tentato dal diabolico serpente, ha provocato la Caduta dal paradiso e, con essa, tutte le debolezze e le inferiorità dell'umanità:

Man, the most excellent and noble creature of the world, [...] was at first pure, divine, perfect, happy [...]. The impulsive cause of these miseries in man, this privation or destruction of God's image, the cause of death and diseases [...] was the sin of our first parent Adam, in eating the forbidden fruit, by the devil's instigation and allurement. (Burton, I: 130, 131).

Sebbene la coltivazione della terra e la ricreazione del giardino delle origini rappresentino per Burton una cura efficace contro la melanconia e un modo per recuperare la condizione di perfezione e armonia prelapsaria, nella cultura del Seicento i giardini sono anche i luoghi melanconici in cui caratteri ombrosi, solitari e 'penserosi' si ritirano dal mondo e si dedicano alla meditazione e alla speculazione – all'*otium*. Nel rappresentare un bel giardino rinascimentale, l'incisione n. 1 di Le Blon illustra sia la conseguenza del peccato originale (la melanconia e il luogo melanconico per eccellenza), sia il recupero dello stato di perfezione e innocenza originaria (un paradiso ricreato), concentrando mirabilmente i principî dell'antitesi e del paradosso che sottendono *The Anatomy of Melancholy*, così come l'essenza ambigua di Democrito, del giardino, della melanconia e delle implicazioni a essa connessa.

## Opere citate

- ACKERMAN, James Sloss. 1990. *The Villa. Form and Ideology of Country Houses*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press (tr. it. 1992. *La villa. Forma e ideologia*. Torino: Einaudi).
- AUBREY, John. 1972. *Three Prose Works. Miscellanies, Remaines of Gentilisme and Judaisme, Observations*, a cura di John Buchanan-Brown. Fontwell, Sussex: Centaur Press.
- BACON, Francis. 1972. *Essays*, a cura di Michael J. Hawkins. London: Dent.
- . 1979. *Gli 'Essays' di Francis Bacon. Studio introduttivo, testo critico e commento*, a cura di Mario Melchionda. Firenze: Olschki.
- BATTISTI, Eugenio. 1989. *L'antirinascimento*. Milano: Garzanti.
- BROWNE, Thomas. 1658. *Hydriotaphia, Urne-Buriall; or, a Discourse of the Sepulchrall Urnes lately found in Norfolk*. In (1928) 1963. *The Works of*

- Thomas Browne*. 4 voll. A cura di Geoffrey Keynes. London: Faber & Faber. Vol. I.
- BURTON, Robert. 1948. *The Anatomy of Melancholy*, London, (1621) 1651. A cura di Holbrook Jackson. 3 voll. London: Dent. 2<sup>a</sup> ed.
- COLIE, Rosalie. 1966. *Paradoxia Epidemica. The Renaissance Tradition of Paradox*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- COWLEY, Abraham. 1905. *The English Writings of Abraham Cowley*, a cura di A.R. Waller. Cambridge: Cambridge University Press.
- EVELYN, John. 2001. *Elysium Britannicum, or the Royal Gardens in Three Books (1659-1702)*, a cura di John E. Ingram. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . 1972a. *Sylva, or a Discourse of Forest-Trees, and the Propagation of Timber in his Majesties Dominions*. Edizione facsimile. Menston, Yorkshire: The Scholar Press.
- . 1972b. *Kalendarium Hortense: or, the Gard'ners Almanac; Directing what He is to do Monethely, Throughout the Year*. Edizione facsimile. Menston, Yorkshire: The Scholar Press.
- . 1972c. *Pomona, or an Appendix Concerning Fruit-Trees, in Relation to Cider, The Making and Several Ways of Ordering It*. Edizione facsimile. Menston, Yorkshire: The Scholar Press.
- . (1818) 1952. *The Diary*. 2 voll. A cura di William Bray. London: Dent.
- . 1955. *The Diary*. 6 voll. A cura di E.S. De Beer. Oxford: Clarendon Press.
- FLUDD, Robert. 1619. *Utriusque cosmi [...] historia*. Oppenheim. In Paolo Rossi (a cura di). 1989. *La magia naturale del Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardano, Fludd*. Torino: Utet.
- FRAZER, James G. (1880-1915) 1922. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan (tr. it. (1965) 1991. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*. Torino: Bollati Boringhieri).
- GROSSATO, Alessandro. 1999. *Il libro dei simboli. Metamorfosi dell'umano tra Oriente e Occidente*. Milano: Mondadori.
- GUÉNON, René. 1962. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*. Paris: Gallimard (tr. it. (1975) 2000. *Simboli della Scienza sacra*. Milano: Adelphi).
- HAUSER, Arnold. 1964. *Der Manierismus. Die Krise der Renaissance und die Geburt der modernen Kunst*, München, Oscar Beck (tr. it. (1965) 1988. *Il manierismo, la crisi del Rinascimento e l'origine dell'arte moderna*. Torino: Einaudi).
- INNOCENTI, Loretta. 1983. *Vis Eloquentiae. Emblematica e persuasione*. Palermo: Sellerio.
- JONES, Richard Foster. 1961. *Ancients and Moderns. A Study of the Rise of the*

- Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press (tr. it. (1961) 1980. *Antichi e moderni. La nascita del movimento scientifico nell'Inghilterra del XVII secolo*. Bologna: il Mulino).
- KLIBANSKY, Raymond, Erwin PANOFKY e Fritz SAXL. 1983. *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*. Torino: Einaudi (ed. originale: *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London: Thomas Nelson & Sons).
- LICHACEV, Dimitrij Sergevic. 1996. *La poesia dei giardini. Per una semantica degli stili dei giardini e dei parchi. Il giardino come testo*. Torino: Einaudi (titolo originale: 1991. *Poezija sadov. K semantike sadovo-parkovyh stilej. Sad kak tekst*).
- LOVELACE, Richard. 1930. *The Poems*, a cura di C.H. Wilkinson. Oxford: Clarendon Press.
- MARINO, Giambattista. 1988. *L'Adone*, a cura di Giovanni Pozzi. Milano: Adelphi.
- MILTON, John. 1988. *Paradise Lost, Poetical Works*, a cura di Douglas Bush. Oxford: Oxford University Press.
- OVIDIO, Publio Nasone. (1979) 1994. *Metamorfosi*, a cura di Piero Bernardini Marzolla. Torino: Einaudi.
- PANOFKY, Erwin. 1943. *Albrecht Dürer*. 2 voll. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- RIPA, Cesare. (1992) 2008. *Iconologia*, Roma, 1603. A cura di Piero Buscaroli. Milano: Tea.
- ROMERO ALLUÉ, Milena. 2005. *Qui è l'Inferno e quivi il Paradiso. Giardini, paradisi e paradossi nella letteratura inglese del Seicento*. Udine: Forum.
- ROSSI, Paolo. 1977. *Immagini della scienza*. Roma: Editori Riuniti.
- SCHAMA, Simon. 1995. *Landscape and Memory*. New York: Alfred Knopf (tr. it. 1997. *Paesaggio e memoria*. Milano: Mondadori).
- SHAKESPEARE, William. 1987. *The Complete Oxford Shakespeare*, 3 voll. A cura di Stanley Wells e Gary Taylor. Oxford: Oxford University Press.
- SIMONAZZI, Mauro. 2004. *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*. Bologna: il Mulino.
- STRONG, Roy. 2000. *The Artist and the Garden*. London-New Haven: Yale University Press.
- SUMMERSON, John. (1953) 1958. *Architecture in Britain. 1530 to 1830*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- TASSO, Torquato. 1982. *Gerusalemme Liberata*, a cura di Fredi Chiappelli. Milano: Rusconi.
- VASARI, Giorgio. (1986) 1991. *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori*

- italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*. Firenze, 1550. A cura di Luciano Bellosi e Aldo Rossi, 2 voll. Torino: Einaudi.
- VIRGILIO. 1989. *Eneide*, a cura di Rosa Calzecchi Onesti. Torino: Einaudi.
- WESTON, Jessie L. (1920) 1941. *From Ritual to Romance*. New York: Peter Smith.
- WITHER, George. 1989. *A Collection of Emblemes, Ancient and Moderne: Quickened With Metricall Illustrations, both Morall and Divine: And disposed into Lotteries [...]*, London, 1635, 3 voll. Edizione facsimile a cura di Michael Bath. Aldershot: The Scholar Press.
- WITTKOWER, Rudolf. 1974. *Palladio and English Palladianism*. London: Thames and Hudson (tr. it. (1984) 1995. *Palladio e il palladianesimo*. Torino: Einaudi).
- WITTKOWER, Rudolf e Margot. 1963. *Born under Saturn*. London: Weidenfeld and Nicolson (tr. it. (1968) 1996. *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'antichità alla Rivoluzione francese*. Torino: Einaudi).
- WOTTON, Henry. 1968. *The Elements of Architecture*, London, John Bill, 1624. Edizione facsimile a cura di Frederick Hard. Charlottesville: University Press of Virginia for the Folger Shakespeare Library.
- WÖLFFLIN, Heinrich. 1905. *Die Kunst Albrecht Dürers*. München: F. Bruckmann.

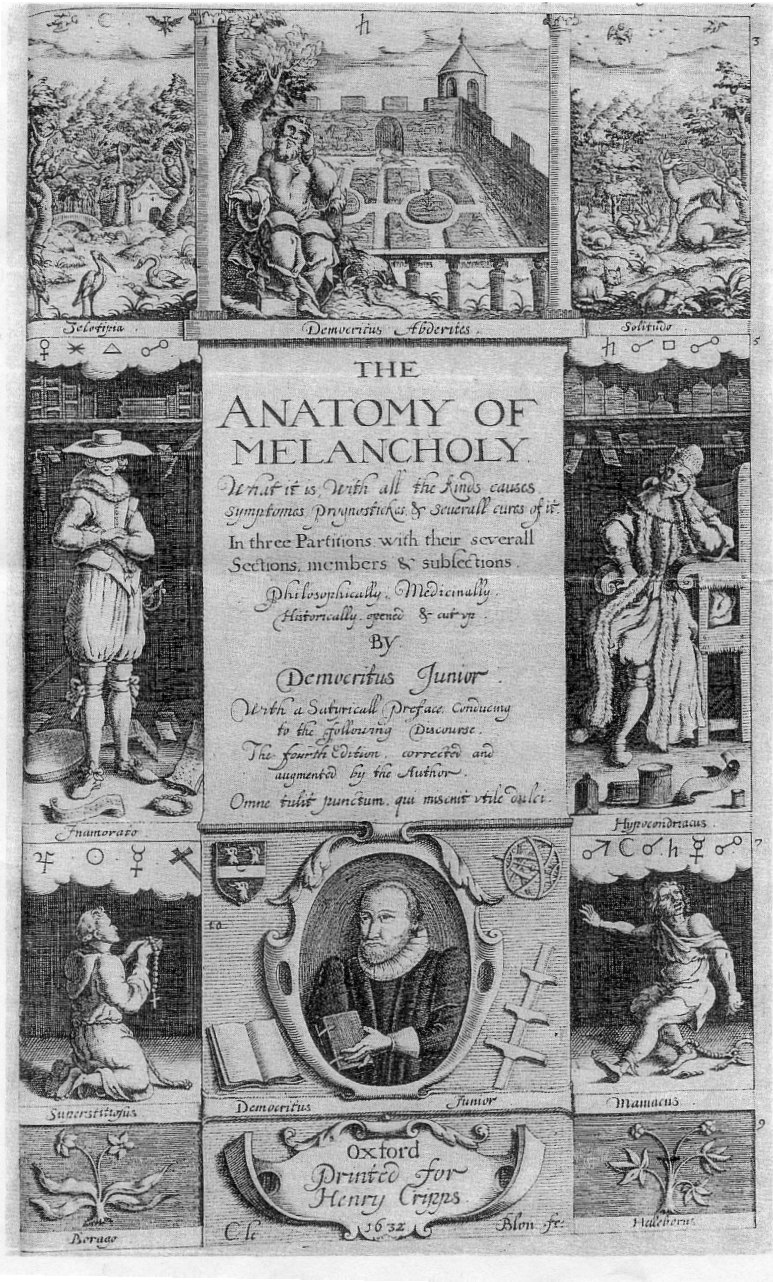


Fig. 1  
Frontespizio della quarta edizione di *The Anatomy of Melancholy*, 1632.

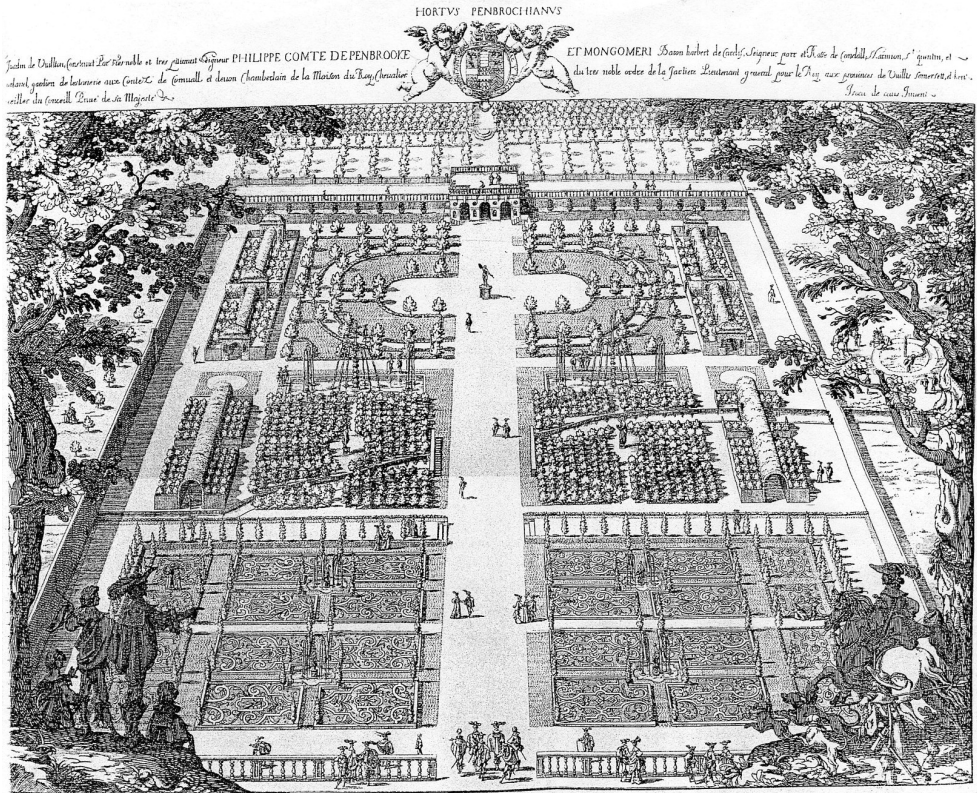


Fig. 2  
Isaac de Caus, "Wilton Garden", 1645-1646.



Fig. 3  
Cesare Ripa, "Malinconia", 1603.





Fig. 4

Arsenio Mascagni, "Ritratto dell'Arcivescovo Markus Sitticus von Hohenems", 1618.



Fig. 5  
Affresco nella residenza di Hellbrunn, Salisburgo.

# Tra Burton e Hofer. Prolegomeni ad una storia della melanconia in Portogallo

di Roberto Mulinacci

*The tower of Babel never yielded such confusion of tongues as the Chaos of melancholy doth variety of Symptomes. There is in all melancholy similitudo dissimilis, like mens faces, a disagreeing likeness still; and as in a River we swimme in the same place, though not in the same numericall water: as the same instrument affords several lessons, so the same disease yieelds diversity of Symptomes. Which howsoever they be diverse, intricate, and hard to be confined, I will adventure yet in such a vast confusion and generality, to bring them into some order; & so descend to particulars.*

(Robert Burton)

## 1. *Discorso (breve) sul metodo.*

La storia dei sentimenti non può quindi essere altro che la storia dei termini in cui l'emozione si è enunciata. Il compito dello storico, in questo ambito, è vicino a quello del filologo. Si tratta di saper riconoscere i diversi stati della lingua, lo stile specifico attraverso il quale l'esperienza (individuale o collettiva) ha scelto di esprimersi – un lavoro di semantica storica.<sup>1</sup>

Lo premetto subito: non sono uno storico né un filologo. E questa che qui presento non è, a rigor di termini, una “storia della malinconia” in Portogallo: le manca, a tal fine, oltre alla sistematicità, anche l'ambizione. Molto più modestamente, infatti, questa mia rapsodica ricognizione tematica si iscrive piuttosto nell'ambito della storia delle idee, di cui costituisce un capitoletto a parte, tralasciata com'è dalla prospettiva apparentemente angusta, ma invero signifi-

---

<sup>1</sup> Jean Starobinski, “Il concetto di nostalgia” in *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1992, p. 86.

cativa, di un unico autore, anzi, di un unico testo, per quanto uno dei più importanti della letteratura portoghese medievale: il *Leal Conselheiro* del re-filosofo Dom Duarte<sup>2</sup>. E, dunque, si capirà meglio, spero, una tale drastica delimitazione del campo d'analisi quando si consideri che a questo ponderoso trattato di filosofia morale – composto dal secondo monarca della dinastia degli Aviz probabilmente tra il 1435 e il 1438, anno della sua morte, ma rimasto a lungo inedito, prima che il manoscritto venisse scoperto, nel 1804, dall'Abate Correia da Serra nella Biblioteca Reale di Parigi e pubblicato, sempre nella capitale francese, appena nel 1842 – è affidata una delle più lucide e perspicue disamine della melanconia mai prodotte dall'intera cultura occidentale, tra Aristotele e Robert Burton. E proprio all'*Anatomy of Melancholy*<sup>3</sup>, del resto, è stato talora accostato il *Leal Conselheiro*, che condivide, almeno parzialmente, con quella grandiosa *summa* barocca del pensiero europeo non solo l'argomento – sia pure inquadrato, in questo caso, in un più ampio paradigma etico-pedagogico –, ma anche il modo di trattarlo, ispirato essenzialmente ad un analogo criterio compilativo, ancorché a quel processo di tesaurizzazione delle fonti, che Starobinsky individua come uno dei due poli dialettici dell'opera inglese, si contrapponga, in quella lusitana, non tanto il piano dell'*inventio* retorica, quanto propriamente l'esperienza autobiografica.

Mentre, però, la malinconia descritta da Burton si adagia, fin quasi a sprofondarvi, nel caotico “eccesso di parola”<sup>4</sup> di una lingua inglese già matura e consapevole dei propri mezzi, la quale sembrava, quindi, trovare nella fagocitazione del latino più una strategia argomentativa che un'autentica risorsa verbale, a Dom Duarte, per contro, mancano letteralmente le parole, nel portoghese del primo Quattrocento, per far emergere alla coscienza linguistica quell'atrabile atomizzata entro la corrispondente costellazione pseudo-sinonimica di

---

<sup>2</sup> L'edizione a cui si fa qui riferimento e da cui saranno tratte le citazioni del presente saggio è quella curata da Maria Helena Lopes de Castro per i tipi della Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1998. Va tuttavia precisato, fin d'ora, che, dato l'alto tasso di difficoltà del portoghese medievale, accresciuto, in un testo come questo, da nessi sintattici sovente precari o approssimativi - frutto dell'ispirazione ai costrutti latini, a volte contaminati da quelli della lingua parlata (cfr. Dulce de Faria Paiva, *História da Língua Portuguesa – II. Século XV e meados do século XVI*, São Paulo, Ática, 1988, p.15) -, le versioni italiane dei brani citati sono da intendersi, più che mai, alla stregua di mere approssimazioni. Traduzioni di servizio, insomma, tese a dar conto dello “spirito” del testo, più che della “lettera”, spesso, anzi, volutamente mantenuta nel suo stato di “disordine” chirografico, senza alcun intento estetico-letterario.

<sup>3</sup> Cfr. Kimberley S. Roberts-Norman P. Sacks, “Dom Duarte and Robert Burton: Two Men of Melancholy” in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 9: 1 (1954), p. 22, dove il *Leal Conselheiro* è definito “a sort of *Anatomy of Melancholy* in miniature.”

<sup>4</sup> Il riferimento implicito è al bel saggio di Attilio Brilli, “La malinconia di Robert Burton o l'eccesso della parola” in *La malinconia nel Medio Evo e nel Rinascimento*, a cura di A. Brilli, Urbino, Edizioni Quattro Venti, 1982, pp. 147-155.

un vocabolario ancora *in fieri*, tra velleità di auto-sufficienza lessicale e massiccio ricorso al prestito (soprattutto di latinismi). In effetti, di fronte alle lacune semantiche della lingua ereditata dalla stagione precedente, quella dei canzonieri galego-portoghesi e delle traduzioni in prosa della materia di Bretagna, che avevano suggellato il necessario ma incompleto apprendistato letterario di un volgare ancora poco avvezzo alla formulazione di concetti astratti, il “portoghese medio” – cui appartiene, per consuetudine manualistica, anche la lingua del *Leal Conselheiro* – soggiace ad un processo di elaborazione teso a trasformarlo, in breve, in uno strumento linguistico davvero in grado di assolvere a tutte le esigenze comunicative. Non è un caso, allora, che Dom Duarte partecipi a questa fase storica di emancipazione del volgare mettendo a disposizione del suo trattato le possibilità funzionali ed espressive del latino, dai vocaboli ai costrutti sintattici, gli uni e gli altri tanto più utili in un testo del genere, ad elevata vocazione metalinguistica, nel quale, cioè, il rigore analitico appare inscindibile dall’esattezza nomenclatoria<sup>5</sup>.

Quel che voglio dire, insomma, è che lo spirito notomizzatore del *Leal Conselheiro*, prima ancora di esercitarsi sui contenuti della tipologia melanconica, aveva bisogno piuttosto di selezionare le forme dell’espressione atte a nominarla (e al di fuori delle quali, d’altronde, essa non può esistere), cercando, al contempo, di definire altresì il loro specifico campo di significazione, secondo una prospettiva mista, insieme semasiologica ed onomasiologica, che è la stessa, più o meno, di quella qui adottata – nel senso, cioè, che si parte sia dai significanti, per distinguerne le diverse accezioni denotative e connotative, sia dal significato, di cui si tenterà, a volte, di ricostruire la successiva filiazione terminologica.

Un lavoro, forse, più di archeologia del linguaggio che non di semantica storica, ma comunque fondamentale, io credo, per tentare di venire a capo di ciò che fa problema nella storia dell’idea di melanconia in Portogallo: i modelli verbali, appunto, della sua rappresentazione.

## 2. Tu chiamala, se vuoi, malinconia.

Frutto perlopiù dell’originale rielaborazione di appunti di lettura e riflessioni

---

<sup>5</sup> Se, come è stato opportunamente notato, la “preocupação pela exactidão de sentido no uso dos vocábulos é outra constante no *Leal Conselheiro*” (José Gama, *A filosofia da cultura portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 112), la minaccia sempre incombente di quel che Dom Duarte chiama *desvairo de vocabulos* è stornata, in concreto, mediante un’accorta segmentazione delle unità di contenuto in sinonimi e contrari.

personali sedimentatisi nel corso degli anni e alla cui definitiva compilazione Dom Duarte attese – su richiesta della moglie, nonché dedicataria dell’opera, la regina Dona Leonor di Aragona –, nel deliberato intento di elevare il proprio sforzo gnoseologico a fonte di insegnamento morale per sé e per gli altri, il *Leal Conselheiro* consta di un prologo e di centotré capitoli, nei quali si trova distribuita, in modo non del tutto sistematico, una materia abbastanza composita, sebbene tematicamente affine. Sotto l’insegna eponima della “lealtà”, infatti, autentico collante testuale, il sovrano portoghese raduna una serie di questioni filosofiche e dottrinali che, nonostante alcune divagazioni di minor respiro teorico<sup>6</sup> o di portata eminentemente pratica – dai consigli sulla maniera più proficua di leggere i vangeli a quelli inerenti ai tempi di durata delle singole funzioni liturgiche o alle cure da riservare a delicati organi vitali come lo stomaco –, attiene sostanzialmente alla sfera dell’etica cristiana, concentrandosi in particolare intorno ai due poli contrapposti dei vizi e delle virtù, di cui ci offre una ampia e minuziosa tassonomia, che mira a combinare la lezione delle *auctoritates* con il punto di vista soggettivo dell’*auctor*, fondato sull’esperienza.

Ed è proprio passando in rassegna il sistema dei vizi capitali, dopo averlo fatto precedere da una sorta di introduzione generale sul primato della facoltà intellettuale (*a virtude mui principal*), che Dom Duarte affronta la fenomenologia della sindrome “melanconica”, la cui descrizione occupa integralmente i capitoli XIX e XX, per quanto si presenti, in realtà, come sviluppo interno di quelli – nel complesso, ben otto, dal XVIII al XXV – dedicati al più vasto universo concettuale della “tristezza”. Appare, quindi, immediatamente significativa l’estensione data all’analisi di questo peccato nello schema ottonario proposto dal *Leal Conselheiro*, considerando che a nessuno degli altri membri storici di questa catena viziosa – nella quale confluiscono, fondendosi, il modello cassiano-evagriano e quello gregoriano – viene riservato lo stesso trattamento, nemmeno al suo riconosciuto capostipite, la superbia, che si merita, infatti, solo due brevi capitoli, al pari di quasi tutte le sue tradizionali *filiae* (con le uniche eccezioni dell’invidia, circoscritta per intero nel capitolo XV e della vanagloria, a cui tocca, invece, una disamina leggermente più articolata della media: capp. XII, XIII e XIV). Ora, però, un tale palese sbilanciamento descrittivo a favore della tristezza, nella cui variegata eziologia psicosomatica Dom Duarte, sulla scia di Cassiano, fa rientrare, appunto, anche la *doença de humor menencórico*,

---

<sup>6</sup> L’unica eccezione, in questo panorama di speculazioni apparentemente collaterali, è rappresentata dal cap. LRIX (“Da maneira pera bem tornar alguma leitura em nossa linguagem”), dedicato alla pratica della traduzione e contenente osservazioni ancora oggi di straordinaria modernità (cfr. Manuel G. Simões, “D. Duarte e a teoria da tradução em Portugal no séc. XV” in *Del Tradurre: 2*, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 19-27).

non si spiega tanto con riferimento ad una sua priorità nell'ordine "naturale" dei vizi – che, anzi, la sequenza dello schema classico, a base settenaria, non sembra affatto confermare, collocando la *tristitia*, per filiazione gerarchica, al quarto posto, subito dopo la vanagloria, l'invidia e l'ira<sup>7</sup> – né per il presunto maggiore impatto sociale del suo oggetto, visto che altri peccati risultano senza dubbio potenzialmente più pericolosi per la società medievale (si prenda, per esempio, proprio l'invidia, di cui papa Gregorio Magno, in un passaggio della *Regula pastoralis*, parla "come del peccato che introduce nel corpo sociale l'antagonismo dei piccoli nei confronti dei grandi, degli inferiori nei confronti dei superiori, mettendo così in discussione il modello, nello stesso tempo gerarchico e solidaristico della *societas christiana*"<sup>8</sup>).

Non si può fare a meno, allora, di pensare che la centralità assegnata alla tristezza e ai suoi derivati nell'ambito del discorso amartiologico del *Leal Conselheiro* abbia, piuttosto, una motivazione contingente e necessaria nella vicenda biografica dell'autore, al quale – secondo quanto egli stesso ci riferisce in alcune tra le pagine più note dell'intero trattato – sarebbe toccato, in gioventù, di rimanere per qualche tempo prigioniero proprio di quell'insana passione, trasformandosi così nel primo "melanconico" dichiarato delle lettere portoghesi:

Quando eu era de XXII annos, el Rei meu senhor e padre, comprido de muitas virtudes, cuja alma Deos haja, despoendo-se pera filhar a cidade de Cepta, mandou-me que tevesse cárrego do conselho, justiça e da fazenda que em sa corte se traitava, porque tanto haveria de trabalhar nos feitos que peertenciam pera sua ida, que d'outros sem grande necessidade se nom entendia curar. Eu, nom consiirando minha nova idade e pouco saber, com dereita obediencia, como per mercee de Deos sempre em todo lhe guardei, e desi por grande voontade que havia de se proceder per o dicto feito, recebi sem outro reguardo todolos dictos cárregos, aos quaes me pus assi fora de boa descliçom, que na primeira quareesma que logo veeo, fazia tal vida:

Os mais dos dias bem cedo era levantado e, missas ouvidas, era na rolaçom ataa meo dia, ou acerca, e viinha comer. E, sobre mesa, dava odiencias per boo spaço. E retraia-me aa camera, e logo aas duas horas pos meo dia, os do conselho e veedores da fazenda erom commigo. E aturava com eles ataa IX horas da noite. E des que partiom com os officiaes de minha casa estava ataa XI horas. Monte, caça mui pouco usava. E o paaço do dicto senhor vesitava poucas vezes, e aquelas por veer o que el fazia e de mim lhe dar conta.

<sup>7</sup> Sull'argomento cfr. il fondamentale volume di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, in particolare, pp. 181-224.

<sup>8</sup> Carla Casagrande, "I sette vizi capitali: introspezione psicologica e analisi sociale" in *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 2002, 2 ([http://www.units.it/dipfilo/etica\\_e\\_politica/2002\\_2/indexcasagrande.html](http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexcasagrande.html))

Esta vida continuei ataa Pascoa, quebrando tanto minha voontade, que ja nom sentia alguu prazer me chegar ao coraçom, daquele sentido que ante fazia. E pensava que aquelo da mudança da idade me viinha e que assi era comuu a todos. Porem delo me nom curava, mes tanto me carregou que filhei por grande pena nom poder no coraçom sentir alguu dereito sentimento de boa folgança. E com esto a tristeza me começou de crecer, *nom com certo fundamento, mes de qualquer cousa que aazo se desse, ou d'algwas fantezias sem razom*. E quanto mais aos cuidados me dava, tanto com maiores sentidos me seguia, nom podendo entender que dali me viinha, porque eu trabalhava em aqueles cárregos por as razões suso dictas tam de boa mente, que nom podia pensar que mal me vehesse por obrar no que me prazia, e tam contente era de o fazer.<sup>9</sup> (LC, pp. 73-74)

Una tristezza apparentemente senza *certo fundamento* e che non si sa nemmeno bene come riconoscere...: sembra proprio il ritratto di quel vago stato d'animo che modernamente definiamo malinconico. Poco importa che, in verità, il disagio psicofisico di Dom Duarte abbia una ragione più che fondata nella gravosa incombenza governativa affidatagli dal padre, il re Dom João I, in una fase cruciale della storia portoghese, alla vigilia, cioè, di quella spedizione militare su Ceuta (1415) da cui data tradizionalmente l'inizio dell'avventura espansionistica nazionale. Quel sentimento d'inadeguatezza, con relativo carico di affanni e di mansioni, sarebbe, infatti, stato identificato *a posteriori* come il segno distintivo di una malattia divenuta poi "di moda" e qui già pronta –

---

<sup>9</sup> "Quando avevo 22 anni, il Re, mio signore e padre, dotato di molte virtù, la cui anima Dio abbia in gloria, preparandosi a prendere la città di Ceuta, mi ordinò di farmi carico del governo, della giustizia e dell'amministrazione che si trattavano a corte, poiché avrebbe avuto così da tanto da fare nelle questioni inerenti alla sua partenza, che d'altro, senza grande necessità, non intendeva curarsi. Io, non considerando la mia giovane età e il poco sapere, accettai con ferma obbedienza, come grazie a Dio gli ho sempre manifestato in tutto, e così, per il grande desiderio che c'era di procedere nella cosa, ricevetti senza ulteriori riguardi tutti i suddetti incarichi, ai quali mi dedicai in modo talmente scriteriato, che al sopraggiungere della prima quaresima, facevo la seguente vita: quasi tutti i giorni mi alzavo di buon'ora e, dopo messa, andavo in tribunale fino, più o meno, a mezzogiorno e poi venivo a mangiare. A tavola davo udienza per un bel po', quindi mi ritiravo in camera e subito dopo, alle due, venivano da me i consiglieri del governo e gli amministratori. Rimanevo con loro fino alle nove di sera e, dopo che se ne erano andati, stavo fino alle undici con il personale di casa mia. La montagna e la caccia praticavo assai poco. E il palazzo del suddetto signore visitavo poche volte e solo per vedere quel che faceva e per dargli conto di me. Continuai questa vita fino a Pasqua, sfiancando tanto la mia volontà da non sentire più alcun piacere arrivarci fino al cuore come prima. E pensavo che ciò derivasse dal cambiamento d'età e che fosse comune a tutti. Perciò non me ne curavo, ma mi aumentò tanto da provare una gran pena di non poter più sentire nel cuore qualche bel sentimento di letizia. E così la tristezza mi cominciò a crescere, non per qualche motivo specifico o per qualcosa che la giustificasse, ma per alcune fantasie senza senso. E quanto più mi davo alle incombenze, tanto più ne ricavo questo sentimento, non potendo capire che esso veniva proprio da lì, poiché mi occupavo di quegli incarichi, per le ragioni descritte, talmente volentieri da non poter pensare che, da ciò che mi piaceva e che facevo con tale contentezza, me ne venisse qualcosa di male."



secondo alcuni – a consegnarsi alle varie anatomie scientifico-letterarie dei secoli a venire, con buona pace di ogni acribia nosografica.

In effetti, si è molto discusso, non solo in passato, della melanconia di Dom Duarte e, a dire il vero, non sempre a proposito. Nel Novecento, per esempio, accentuando i risvolti psicologistici di un filone storiografico di lunga data e decisamente avverso al figlio di Dom João I – che già i cronisti quattro-cinquecenteschi tacciavano di congenita debolezza caratteriale<sup>10</sup> – c'è stato perfino chi, come il medico e scrittore Júlio Dantas, non si è limitato ad imputare alla singolare personalità di Dom Duarte “a causa e a explicação de todos os desastres políticos do seu reinado e da própria regência que se lhe seguiu”<sup>11</sup>, ma l'ha addirittura compresa per intero nel quadro morboso della neurastenia, convogliando, dunque, in questo contenitore linguistico oggi obsoleto una vasta gamma di manifestazioni “sintomatiche” ad ampio spettro esegetico. Un abuso interpretativo che, tra l'altro, si è riproposto, *mutatis mutandis*, anche in anni più recenti, come testimonia un articolo di Carlos Amaral Dias, il quale, pur astenendosi da giudizi storici sulla figura pubblica del re, non ha, invece, saputo resistere alla tentazione di psicanalizzarne il lato privato, finendo quindi per applicare alla lettura del *Leal Conselheiro* le categorie della medicina moderna e soprattutto traendone gli elementi sufficienti per una diagnosi di crisi depressiva, proiettata sullo sfondo freudiano di un irrisolto complesso edipico<sup>12</sup>. Da questo punto di vista, l'incongruità del metodo analitico non riguarda tanto l'evidente anacronismo della sua griglia esplicativa – sebbene, certo (Starobinski *docet*)<sup>13</sup>, l'indebita assimilazione di linguaggi cronologicamente distanti ed euristicamente disomogenei ponga, perlomeno, un problema di legittimità dell'operazione<sup>14</sup> –, quanto, nella fattispecie, lo spostamento d'accento che esso

---

<sup>10</sup> Cfr. José Gama, *op. cit.* pp. 53-54, in cui si riferisce del precoce formarsi, già nel Quattrocento, di quella immagine negativa di Dom Duarte come “um rei abúlico, sonhador e misantropo, manipulado por vontades e interesses alheios” che avrebbe attraversato i secoli – con un significativo picco di intensità polemica a fine Ottocento, nella lettura storiografica di Oliveira Martins - e della quale sarebbero stati i primi responsabili soprattutto i cronisti Gomes Eanes de Zurara (1420-1473/4) e Rui de Pina (1440-1522). In realtà, in favore di quest'ultimo, ha recentemente spezzato una lancia Iona McCleery (“Both “illness and temptation of the enemy”: melancholy, the medieval patient and the writings of King Duarte of Portugal” in *Journal of Medieval Iberian Studies*, 1:2, p. 166), la quale, pur confermando sostanzialmente la fondatezza storica di quella chiamata di correo, ha però precisato che “Pina does not, however, describe Duarte as melancholic, referring to him as happy (*allegre*), pious and learned, a fine horseman, hunter and fighter”.

<sup>11</sup> Citato in José Gama, *op. cit.*, p. 66.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>13</sup> Cfr. Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 87.

<sup>14</sup> Sull'argomento, cfr. anche Angus Gowland, “The Problem of Early Modern Melancholy” in *Past & Present* 191 (2006), p. 81: “In my view we would do well to resist the temptation to begin our study by

determina nel proprio oggetto d'analisi, allorché converte l'*exemplum* morale in referto anamnestico e, di conseguenza, declina anche il credente nella veste pressoché esclusiva di paziente<sup>15</sup>. Perché, in fondo, non bisogna dimenticare un fatto: che il *Leal Conselheiro* è, prima di ogni altra cosa, un manuale di paideia cristiana, pensato, cioè, in funzione di precise esigenze didascaliche e in cui l'introspezione è posta al servizio dell'edificazione e non viceversa. Confessare il peccato e cercare di comprendere le circostanze che l'hanno originato è, insomma, una forma di espiazione e un modo per evitare di ricaderne vittima, più che una sorta di moderna pratica autoterapeutica.

Intendiamoci: non pretendo minimamente di mettere in discussione l'autenticità esistenziale dell'opera, né negare che, in virtù di una "struttura semeiotica abbastanza stabile del microcosmo segnico melanconico-depressivo"<sup>16</sup>, essa possa parimenti prestarsi ad essere letta alla stregua di una patografia. Solo che – per parafrasare il Foucault della *Storia della follia* (ancora un anacronismo...) – quando sulla scena compare il "malato di nervi" o "di mente", della melanconia non resta più nulla. La medicalizzazione della sofferenza psichica e morale di Dom Duarte, infatti, impedisce di far sentire "la voce desueta (ma originale) di una psicologia che non è più la nostra"<sup>17</sup> e la cui irriducibile specificità, fondata sul linguaggio, andrebbe, dunque, salvaguardata anziché elisa. Ed è, appunto, da questo linguaggio, che qui di seguito vorrei ripartire.

### 3. *Genealogie linguistiche della melanconia portoghese.*

Por quanto sei que muitos foram, som, e ao diante seram tocados deste pecado de tristeza que procede da vontade desconcertada, que ao presente chamam, em os mais dos casos, doença de humor manencorico, do qual dizem os fisicos que vem de muitas maneiras per fundamentos e sentidos desvairados, mais de tres anos continuados fui d'el muito sentido e per especial mercee de Nosso Senhor Deos houve perfeita saude. Com a teençom que primeiro screvi, de alguus desta breve e simprez leitura filharem proveitosa ensinança e avisamento, prepus de vos screver o começo, perseguimento e cura que d'el houve, por tal que minha speriencia a outros seja exempro. Ca nom é pequeno conforto e remedio aos que som desto tocados saberem

---

re-describing the disease in terms of modern psychiatric or psychoanalytic language, for example as bipolar disorder or schizophrenia. Although there are family resemblances between melancholy and what we might now term depression, there are also, as we shall see, significant discontinuities."

<sup>15</sup> Di "a 'history of the patient' approach" e di "pathography" parla, per esempio, espressamente, pur con qualche intelligente distinguo metodologico, Iona McCleery, *op. cit.*, p. 169.

<sup>16</sup> Massimiliano Barbera, *Voci della malinconia. Percorsi archeologici e sperimentali*, Pisa, Edizioni Plus, 2007, p. 25.

<sup>17</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 87.

como os outros sentirom o que eles padecem, e houverom comprida saude, porque uu dos seus principaes sentimentos é pensarem que outrem jamais nunca tal sentio que fosse tornado o seu boo stado em que antes era.<sup>18</sup> (LC, p. 73)

Che il problema della melanconia – e, in generale, di molte delle altre “voci” passate al vaglio<sup>19</sup> – sia nel *Leal Conselheiro* anche, e forse massime, un problema linguistico, lo si capisce subito dall'*incipit* del cap. XIX appena citato. Dove, in effetti, prendendo quasi le distanze da una vulgata medica evidentemente più à la page<sup>20</sup>, la quale, sulla scia di una secolare tradizione scientifica, tendeva ad identificare la complessione melanconica con lo squilibrio umorale – nonostante tale squilibrio fosse stato esplicitamente richiamato dal titolo di questo medesimo capitolo (*Da maneira que fui doente do humor menencorico e d'el guareci*) e di quello successivo (*Dos aazos per que se acrecenta o sentido do humor menencorico e dos remedios contra eles*) –, l'autore sembra piuttosto voler traghettare il discorso personale fuori dalle secche della patologia organica, per ricondurlo entro l'alveo di un turbamento interiore (*voontade desconcertada*) a dominante religiosa, in cui, cioè, le preoccupazioni spirituali fanno aggio sugli aspetti emotivi e/o caratteriali. Non stupisce, allora, che, dopo averlo evocato sulla soglia della propria testimonianza autobiografica, Dom Duarte abbia poi escluso, paradossalmente, l'*umor melanconico* dal lessico di quei fogli manoscritti che avrebbero, invece, dovuto sancirne la consistenza diagnostica, demandando alla categoria della tristezza il compito di sussumere il nucleo semantico e, insieme, il portato semiologico di quel sintagma. Come dire, insomma, che il temperamento atrabiliare non è ancora, per Dom Duarte,

---

<sup>18</sup> “Poiché so che molti sono stati, sono e in futuro saranno toccati da questo peccato di tristezza che deriva da quel turbamento della volontà che oggi chiamano, nella maggioranza dei casi, malattia dell'umor melanconico, della quale dicono i medici che viene in molti modi per motivi e con aspetti diversi, più di tre anni di seguito ne fui vittima e per grazia speciale di Nostro Signore Dio ho recuperato perfetta salute. Con l'intenzione di cui prima ho scritto di fornire ad alcuni questa breve e semplice lettura come utile insegnamento e monito, mi sono proposto di scrivervi l'inizio, il seguito e la cura di ciò che ebbi, affinché la mia esperienza sia ad altri d'esempio. Poiché non è poco il conforto e l'ausilio, per coloro che ne sono colpiti, di sapere come gli altri hanno sentito quello che essi soffrono e come hanno recuperato la salute, perché uno dei loro principali sentimenti è quello di pensare che nessun altro di coloro che abbia provato ciò sia poi tornato al suo perfetto stato (di salute) in cui si trovava prima.”

<sup>19</sup> Cfr. cap. XVII (p. 66): “Posto que, segundo maneira geeral da nossa fala, um deste nomes se diz por outro em muitos lugares,…”; cap. XXV (p. 98): “E assi é bem visto como estas cousas som antre si apartadas, ainda que uns nomes por outros se costumem chamar, mas aqueles que usarom de tal desvairo de vocabulos, souberam que traziam, em realidade, verdadeira deferença”.

<sup>20</sup> A proposito, infatti, della precisazione cronologica (“que *ao presente* chamam...”) introdotta da Dom Duarte a sancire l'uso contemporaneo del termine *humor manencorico*, il *Dicionário etimológico da língua portuguesa* di José Pedro Machado (Lisboa, Ed. Confluência-Livros Horizonte, 1967, p. 1536) la definisce una “interessante informação para a história da Medicina e para a cronologia da palavra”.

una malattia distinta dall'universo della colpa e del peccato, anzi ne è, di quest'ultimo, esattamente la simbolica personificazione, in quanto manifestazione corporea di un disturbo che, lungi dal situarsi soltanto a livello fisico, coinvolge direttamente la coscienza.

Prova ne sia il fatto che, oltre a ridimensionare la teoria degli umori come comoda scorciatoia eziologica<sup>21</sup>, il *Leal Conselheiro* disdegna, coerentemente, perfino alcuni rimedi anti-melanconici proposti dalla scienza medica dell'epoca, contestandone non solo l'efficacia curativa in sé<sup>22</sup>, ma anche la sostanziale inadeguatezza a combattere una "battaglia"<sup>23</sup> che si svolge quasi interamente su un altro piano. Al vino poco annacquato, alle pietanze "melanconiche" e all'attività sessuale – a cui si riducono, tutto sommato, i consigli pseudoterapeutici dei "fisici" della sua corte – Dom Duarte oppone, infatti, a *firmeza da fe* quale unica medicina possibile per un'affezione che oscilla, nella percezione del monarca, tra il senso di una prova a cui Dio sottopone il buon cristiano<sup>24</sup>, il

---

<sup>21</sup> Cfr. cap. XXIII (p. 93): "Do sobrejamento d'alguns humores que desgovernam o corpo, que a este poder de sua governança pertence, convem reguardar, porque algumas vezes vem por el a tristeza, mais nom sempre, porem errom muitos querendo-se logo purgar ou sangrar, como som tristes." ("Dalla sovrabbondanza di alcuni umori che s governano il corpo, cui spetta il potere di governo, conviene riguardarsi, poiché alcune volte viene da lì la tristezza, ma non sempre, per questo sbagliano molti che, non appena sono tristi, vogliono subito purgarsi o sottoporsi a salasso".)

<sup>22</sup> Cfr. *LC* cap. XX (p. 78): "Das viandas per meu custume fui assi regido que nunca delas achei grande mudamento. E, per vezes, comia daquelas que os físicos chamam manencoricas e nom me faziam força, porem muito nom as usava. E o beber d'auga senti que faz pera tal door empecimento, mas o vinho bem auguado entendo que é melhor que o sem augua, posto que os físicos sobr'esto mais louvem, nom comhecendo que per el nunca virám a perfeita cura, mas por embargar o entender faz o coração nom sentir tam rijo aquel cuidado que o mais atormenta." ("Con le pietanze, per mio costume, sono sempre stato così moderato che non ci ho mai trovato grande cambiamento. E a volte mangiavo quelle che i medici chiamano 'melanconiche' e non mi davano forza, anche se non ne facevo molto uso. E il bere acqua ho sentito che fa male per questo dolore, ma il vino annacquato è meglio che senza acqua, benché i medici preferiscano quest'ultimo, non sapendo che con quello non arriveranno mai a una cura perfetta, anche se ostacolando l'intelletto non fa sentire così forte al cuore quella preoccupazione che più lo tormenta.")

<sup>23</sup> Sulla scia di una fortunata allegoria risalente a papa Gregorio Magno, quella dell'esercito dei vizi che, sotto la guida della superbia, combatte la sua "guerra invisibile" contro l'animo umano, anche il *Leal Conselheiro* non manca di metaforizzare sotto forma bellica la lotta contro il peccato, in particolare, nella fattispecie, contro la tristezza. Cfr. *LC*, cap. XIX (p. 76): "E aqueste pensamento me deu esforço a pelejar com tal cuidado, como fãria contro qualquer cousa contraira, ou tentaçom que me vehesse."; cap. XX (p. 80): "E quando taes se acontecerem ou qualquer outra tristeza, pensar devemos que é *peleja contra que nos convem armar*"; "E tal devemos sperar que a nós se fara, se bem e *valentemente pelejarmos contra este malecioso pecado*,..." (il corsivo è mio).

<sup>24</sup> Cfr. *LC* cap. XX (p. 81): "Contra o tempo contrairo pensava que viinha per ordenança de Deos e que por em com paciencia o devia sofrer, atendendo por seu corregimento, consiirando a maneira suso scripta no pecado da ira sobre a mudança dos tempos e pareceo-me muito grande remedio, tanto que uma vez bem me senti haver-me por sao."; "Porem, segundo meu juizo, este é seu principal remedio: havermos firmeza da fe, per a qual creamos que todo vem per ordenança de Nosso Senhor que é fonte de justiça e piedade e misericordia, porque devemos d'haver em Ele boa speranza que muito tira todas tristezas possuindo carida-

quale deve, perciò, accettarla con animo paziente e devoto, e quello, invece, di una penitenza da scontare per i peccati commessi<sup>25</sup>, senza che, tuttavia, tale duplice percezione vada mai disgiunta dalla speranza nell'intervento risanatore della misericordia divina. Ed era stata, per l'appunto, questa speranza – come ci racconta lo stesso Dom Duarte – il vero *fundamento de sua cura e saude*, allorché, posto di fronte al dramma della madre morente di peste<sup>26</sup>, si era così prodigato nell'accudirla, da dimenticarsi per un po' del proprio rovello interiore ed aveva finito, anzi, per interpretare quella breve tregua come un segno del cielo, che lo esortava a non lasciarsi vincere dallo sconforto e a confidare nella grazia di una completa guarigione. Grazia che, in effetti, da lì a qualche anno gli sarebbe stata poi puntualmente concessa e di cui l'autore aveva creduto comunque opportuno cercare di fare tesoro, mettendo, cioè, a disposizione altrui quell'esperienza personale perché potesse essere di conforto a quanti, colpiti dalla sua stessa "malattia", disperassero di poterne uscire, come lui, altrettanto bene. Solo che – si faccia attenzione – la "malattia" di cui si sta parlando non si chiama melanconia, bensì tristezza:

E dali avante eu fui assi perfeitamente são como se de tal sentimento nunca fora tocado. E ao presente, graças a Deos, eu me tenho em geeral por mais ledo que era ante que da dicta infirmitade fosse sentido. (...) E assi, consiirando o bem d'avantagem que sinto desta temperança e forteleza, me tenho na conta suso scripta, o que vos screvo por acrecentar aos da tristeza geeral tentados boa speranza, que muito lhes falece, a qual é fundamento de sua cura e saude. E per esta guisa muitos adoeccem de tristeza que sempre reina em seus corações, e por a nom poderem sofrer e desperarem de saude, se matom ou se vão a perder onde nunca parecem. Uus por perdas que houverom, cousas de vergonça que lhes aconteceo, nojo ou medo que sobejo e continuadamente sentem.

Por ende eu entendo que muitos no que sobr'esto tenho scripto, e adiante screvo, ainda que per fundamento desvairados sintom a tristeza, devem, com a graça de Deos, haver esforço, conselho e avisamento, com grande parte de boa speranza.<sup>27</sup> (LC, p. 77)

---

de que por todas as cousas da vida presente nom consentira receber tal tristeza que nos empecimento nem grande torvaçom possam trazer."

<sup>25</sup> Cfr. LC cap. XIX (p. 76): "E filhei mais uma maginaçom mui proveitosa, ca pensei que Nosso Senhor me dava tanta pena em meu coraçom por fazer emmenda de meus pecados e falicimentos, que milhor pera mim era sofrer aquela com paciencia e virtuosa maneira, ca recebe-la na outra vida ou naquesta per desonra, aleijamento ou taes perdas, que bem emendar nunca se podem, ..."

<sup>26</sup> È curioso come proprio quel "medo de morte" a cui Dom Duarte, via Cassiano, attribuisce la principale causa della sua tristezza, legandosi esplicitamente alla pestilenza ("estar em lugar de pestelença", p. 78), divenga qui, cristianamente, occasione di riscatto morale e, quindi, anche di guarigione fisica.

È inutile girarci attorno: c'è un'evidente questione linguistica sottesa all'ostracismo lessicale subito dalla melanconia nel *Leal Conselheiro*. Una questione che non può essere tranquillamente liquidata con il ricorso all'oggettiva omologia dei due nomi, ovvero, sovrapponendo la melanconia alla tristezza, né svilita al rango di "epifenomeno" terminologico, ininfluyente rispetto alla comprensione analitica dei fenomeni descritti. L'aver scelto, infatti, di assorbire verbalmente la fisiologia temperamentale dell'*homo melancholicus* nella fisiologia spirituale del peccatore triste determina un chiaro slittamento del baricentro semantico di questi capitoli autobiografici, il cui significato, alla fin fine, non risiede tanto nel racconto della malattia, quanto nella sua esorcizzazione all'interno di un percorso di salvezza. Nella *reductio* della melanconia a misura della dottrina cristiana, dunque, si condensa quel doppio movimento che, leggendo l'eziologia della malattia al peccato, non l'ha soltanto "trasformata in mezzo di redenzione"<sup>28</sup>, ma l'ha risolta, appunto, in figura di qualcos'altro, sottraendola, di fatto, alla sua presunta rappresentazione testuale. Non ha, allora, forse molto senso continuare ad interpretare la confessione di Dom Duarte come una cartella clinica, cavillando sull'eventuale corrispondenza diacronica tra stati patologici analoghi quali la melanconia e la depressione, quando è l'estensore in persona di quel documento a preferire autorappresentarsi nel ruolo di vittima della canonica *tristitia* di origine monastica (apparentata con l'*acedia*), piuttosto che in quello di malato di bile nera.

Può darsi che in questa cinematografica dissolvenza della melanconia, di cui restano a segnare il testo solo isolate spie linguistiche (*doença, infirmitade*), peraltro non incompatibili con la sua transcodificazione teologica, abbia influito anche una eccessiva marcatezza del termine<sup>29</sup>, avvertito probabilmente come

---

<sup>27</sup> "E da lì in poi sono stato così perfettamente sano come se da tale sentimento non fossi mai stato colpito. E oggi, grazie a Dio, mi considero in generale più felice di quanto fossi prima di aver sperimentato la suddetta infermità. (...) E così, considerando il vantaggioso bene che sento di questa temperanza e forza, mi ritengo in grado, come sopra ho detto, di scrivervi per dare a quelli tentati dalla tristezza una buona speranza, che è ciò che loro manca, la quale è il fondamento della loro cura e salute. E in questo modo si ammalano di tristezza, che sempre regna nei loro cuori e, non potendola sopportare e disperando della loro salute, si uccidono o si perdono in qualche posto da cui non ricompaiono più. Alcuni per le perdite subite, o cose disonorevoli che sono loro accadute, o per disperazione o paura che eccessivamente e continuamente sentono. Perciò, ritengo che molti, a proposito di ciò che ho scritto e di cui scriverò più avanti devono, ancorché sentano tristezza per svariati motivi, avere impegno, consigli e avvertimenti con una gran parte di buona speranza."

<sup>28</sup> Mirko D. Grmek, "Il concetto di malattia" in *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 1 (*Antichità e Medioevo*), Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 345.

<sup>29</sup> Come testimonia il citato *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, il termine *melancolia*, nella sua multifonmità fonomorfológica qui di seguito riassunta in senso diacronico dal XIII al XVI sec. (*melancolia, manancoria, manencoria, menencoria, malencolia, merencória, malinconia, melanconia*), risulta attestato sia in prosa che in poesia. Lo stesso dicasi anche per le forme aggettivali corrispondenti all'attua-

un tecnicismo troppo compromesso con lo statuto fisiologico ereditato dal passato. Ma è proprio questo il punto: che il rifiuto del nome equivale non alla denegazione della malattia da parte di Dom Duarte (né, a dire il vero, da parte mia), bensì al rifiuto della sua concettualizzazione in chiave nosologica, poiché inadeguata a rappresentare la proiezione tutta interiore, religiosa, di quel disagio. Ed è, in fondo, esattamente questa “rimozione del retaggio medico-umorale, aristotelico-galenico”<sup>30</sup>, già compiuta, per esempio, anche da Petrarca, a imporsi quale chiave d’accesso ad una corretta ricostruzione esegetica della melanconia eduardina, benché tuttavia un tale rimosso non basti ad omologarla *d’emblée* a quella sorta di malattia “professionale”, prerogativa di letterati e artisti, che, proprio sulle orme dell’autore del *Canzoniere*, si sarebbe avviata a diventare “l’erede laica della tristezza claustrale”<sup>31</sup>. Anzi: nel costante, esplicito smarcamento di Dom Duarte dalle “*litterae* come pratica profana”<sup>32</sup> – con cui, d’altronde, il suo testo si mette polemicamente in competizione<sup>33</sup> – si cifra, in realtà, tutta la distanza culturale, prima ancora che concettuale, che separa la tristezza del *Leal Conselheiro* e dalla μέλαινα χολή degli antichi e dalla *maladie de l’âme* dei moderni. Sarebbe, perciò, un errore di prospettiva storica, io credo, ascrivere la sensibilità melanconica del re-filosofo lusitano al versante della modernità invece che alle ultime propaggini del medioevo, cui di certo essa appartiene, almeno per quanto riguarda il linguaggio, ancora impastoato – non solo formalmente – negli schemi patristico-scolastici.

Si prendano, ad ulteriore conferma, i capitoli teorici sulla tristezza che fanno apparentemente da contorno a questo asse autoreferenziale del trattato, a cominciare, per esempio, dalle belle pagine in cui Dom Duarte, astraendosi dal suo privato contesto esperienziale, ripropone – lungo una filiera che da San Paolo arriva all’autentico nume tutelare del *Leal Conselheiro*, vale a dire, Giovanni Cassiano – il consolidato distinguo fra una tristezza peccaminosa (*tristeza do segle*), generata dal desiderio frustrato di compiere azioni riprovevoli o di possedere beni illeciti e una tristezza virtuosa (*tristeza segundo Deos*), risultante, per converso, dall’aspirazione, pur altrettanto frustrata, ma alla perfezio-

---

le *melancólico*. La loro obliterazione nel testo eduardino, perciò, non può essere spiegata con una lacuna lessicale, ma, assai più probabilmente, appunto, con una scelta di pertinenza rispetto all’ambito di contestualizzazione.

<sup>30</sup> Massimo Riva, *Saturno e le Grazie. Malinconici e ipocondriaci nella letteratura italiana del Settecento*, Palermo, Sellerio editore, 1992, p. 24.

<sup>31</sup> Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 2006, p. 18.

<sup>32</sup> Massimo Riva, *op. cit.*, p. 23.

<sup>33</sup> Cfr. *LC* p. 9: “Ca sobr’elo mais screvo por que sinto e vejo na maneira de nosso viver, que per studo de livros nem ensino de leterados.” (“Poiché su ciò scrivo più in base a quel che sento e vedo nel nostro modo di vivere, che in base allo studio di libri o all’insegnamento dei letterati”)

ne morale e alla pratica del bene, e quindi capace, a differenza dell'altra, di indurre un pentimento. Ora, è proprio in questo precipitato di *topoi* attinto direttamente alle fonti dell'etica cristiana (di cui l'antitesi suddetta, di matrice paolina<sup>34</sup>, fra *tristitia saeculi* e *tristitia secundum Deum* è appena un accenno) che si specchia l'analisi del temperamento saturnino di Dom Duarte, la quale, lungi dal configurarsi come una sorta di parentesi nosologica, fondamentalmente eccedente rispetto alle coordinate spirituali dell'opera, trova piuttosto in esse il modello interpretativo che, sovrapponendosi al dato reale della malattia, la rende storicamente e culturalmente leggibile. In altre parole, spetta, dunque, al concetto di tristezza il compito di rappresentare testualmente quella melanconia che non si vuole nominare e che, soprattutto, non si riesce ad inquadrare al di fuori della sua ormai consunta dimensione patologica, irriducibile alla dialettica binaria tra vizi e virtù e alle finalità educative – anche sociali – ad essa connesse.

Ma se la tristezza-melanconia di Dom Duarte è, allora, un peccato, una passione o perfino una tentazione diabolica<sup>35</sup>, più che un morbo, ciò non significa, però, che il corpo scompaia dalle equazioni patogenetiche del *Leal Conselheiro*, assurgendo, al contrario, ad elemento cardine di quel precario equilibrio psicofisico, la cui stabilità<sup>36</sup> è uno degli obiettivi (e delle ossessioni) dichiarati del trat-

---

<sup>34</sup> Cfr. S. Wenzel, "L'accidia medievale: la noia della cella" in *La malinconia nel Medio Evo e nel Rinascimento*, cit., p. 28.

<sup>35</sup> Cfr. LC cap. XIX (p. 75): "Mes a graça do Senhor Deos e da Nossa Senhora Santa Maria me outorgou conhecimento que era *infirmidade e tentação do immigo* todo cuidado errado que me viinha" (il corsivo è mio).

<sup>36</sup> Cfr. LC cap. XXIII (p. 92): "Da tristeza vos avisaie quanto com a graça de Nosso Senhor poderdes. E desto el soo é de todo inteiramente meestre. Mas falando do que a nós perteece d'obrar, a mim parece que com sua mercee cada um pode receber grande ajuda sguardando aos tres poderes que som em nós de suas ordenadas folganças. E estes som: primeiro, de crear e governar o corpo; segundo, do sentir; terceiro, do entender e razom. E devees de saber que per desfalecimento de boo stado de cada um destes a tristeza vem, algumas vezes conhecendo donde e outras nom, (...) E a cada uma destas partes compre reger muito bem e discretamente aquel que de tristeza se quer afastar e, com a graça do Senhor, traz seu coraçom em boo asseseço, porque em ele som estes tres poderes. E per aazo de cada um recebemos cada dia folgança, segundo per speriencia sentimos. E assi nos entra a tristeza, posto que o nom conheçamos, e, por teermos afeição a uma das partes, nom sentimos o que da outra nos vem nascendo, ..."; ("Dalla tristezza riguardatevi con la grazia di Dio quanto più potete. Lui solo, infatti, la domina interamente. Ma, parlando di quel che noi possiamo fare, mi sembra che con la sua grazia ciascuno possa trarre dalle proprie gioie un valido aiuto per i tre poteri che spettano a noi. E questi sono: primo, di coltivare e governare il corpo; secondo, di provare sentimenti e terzo di dare ascolto alla ragione. E dovete sapere che il venir meno di uno di questi poteri provoca la tristezza, a volte sapendo da dove viene, altre no, (...) E colui che vuole tener lontana la tristezza deve, dunque, gestire molto bene ciascuna di queste tre parti, dando tranquillità al cuore, perché lì sono questi tre poteri. E, per esperienza sappiamo che da ciascuno di essi riceviamo ogni giorno gioia. La tristezza dunque ci viene, anche se non lo sappiamo, quando diamo credito solo a una delle tre parti, così da non sentire ciò che arriva dalle altre..."); cap. XXIII (p. 94): "E por em é de proveer em qualquer caso que



tato. Basti pensare, per esempio, all'attenzione da esso riservata al *destemperamento da compreissom*, che rientra nel novero dei principali fattori predisponenti alla mestizia simil-melanconica e la cui origine è individuata da Dom Duarte in privazioni corporali di varia natura, dalla mancanza di sonno alle carenze dietetiche<sup>37</sup>, al punto che, nei casi più gravi di bile nera, neppure il dovere cristiano del digiuno sfugge alle liste di proscrizione del monarca, preoccupato di salvaguardare l'integrità fisica a garanzia dell'integrità morale. Il che, lungi dal risultare contraddittorio rispetto all'assoluta supremazia da lui assegnata alla dinamica psicologica nell'insorgenza della tristezza, contribuisce, piuttosto, a sciogliere l'implicito *double bind* tra *passio animi* e *infirmatas*, attribuendo, sì, al corpo una funzione di resistenza (oltre che di sbocco) alla deriva corruttiva dell'anima<sup>38</sup>, ma negandogli, tuttavia, il potere esclusivo di generarla e, soprattutto, finendo per cristallizzare la malattia nella tipologia del vizio, come semplice mezzo, insomma, invece che come fine, di un discorso che la trascende. Del resto, che, per Dom Duarte, la salute, compresa quella mentale, non si riassuma banalmente nel principio pre-ippocratico dell'isonomia, ovvero, nella "giusta mescolanza" degli umori, bensì in un rapporto più complesso e integrato tra corpo e anima (che pare, d'altronde, riflettersi nel dualismo *coraçom – cabeça*, i cui specifici ambiti di pertinenza non risultano sempre facilmente circoscrivibili), lo dimostra altresì la sua malcelata avversione nei confronti di pratiche cliniche d'uso comune come le purghe e i salassi, considerate, nella cura di questo peccato-sentimento, poco più che meri palliativi e alle quali, pertanto,

---

a tristeza venha, se o corpo é em boa desposiçom e saude, porque ainda que per aquel aazo nom venha, a tristeza meesma traz desordenança do corpo, a qual sempre requer emmenda, porque a faz acrecentar. E assi, quando derdes a cada um poder com boa discliçom e conhecimento, aquelas folganças que bem deseja, com a ajuda daquel per que todo bem se começa, persevera e acaba, viverees ledo em esta vida e com speranza d'haverdes maior ledice da que há-de viir." ("E poiché in qualche caso si può prevedere che la tristezza venga anche se il corpo si trova in buona disposizione e salute, benché esso non ne sia la causa, la tristezza stessa crea disordine nel corpo, richiedendo dunque di essere corretta perché se no aumenta. E così, quando darete a ciascun potere con buona discrezione e conoscenza, quelle gioie che ben desidera, con l'aiuto di Colui che tutto muove vivrete lieti in questa vita e con la speranza di ulteriore letizia")

<sup>37</sup> Cfr. *LC* cap. XX (p. 78): "D'outra qualquer doença, destemperamento da compreissom, mingua de dormir, sobejos trabalhos do corpo e de jejuuns, specialmente de pam e augua, de fruita ou semelhantes."

<sup>38</sup> Cfr. *LC* cap. XX (p. 82): "Terceiro, compre proveer a saude do corpo, porque eu tenho sentido do que, ainda que taes feitos per mostrança bem sejam suportados, a compreissom se gasta e desconcerta, porque convem de o remediare, assi que com a mercee de Deos seja sempre em boo estado, porque a saude e forteleza do corpo dá geralmente grande ajuda pera o esforço do coraçom, seendo acompanhado de todas as virtudes suso scriptas." ("Terzo, bisogna provvedere alla salute del corpo, perché ho provato che, sebbene le cose mostrate possano essere ben tollerate, la complexio si guasta o turba, per cui conviene rimediare, affinché con l'aiuto di Dio sia sempre in buono stato, visto che la salute e la fortezza del corpo danno in genere un grande aiuto allo sforzo del cuore, sia pure con il concorso di tutte le virtù sopra descritte.")

egli preferisce di gran lunga rimedi empirici di ideale impostazione olistica – dalla buona conversazione alle letture edificanti, dalla compagnia degli amici agli onesti svaghi (tipo, per es., la caccia) –, con l'unica eccezione di certe misteriose pillole, ritenute un valido antidoto farmacologico agli attacchi atrabiliari.

Se, quindi, l'ovvia osmosi carne-spirito spinge sovente ad assimilare, a livello di manifestazioni esteriori, la tristezza e la melanconia, inducendo qualche critico a far confluire sotto quest'ultimo lemma l'interpretazione medica e quella filosofica, talora, anzi, addirittura confuse l'una con l'altra, resta, però, il fatto che, proprio dal punto di vista linguistico, tale assimilazione sembra non reggere, poiché non si limita ad identificare retroattivamente quel significante con il suo attuale significato, ma surroga il nucleo morboso della melanconia al campo semantico più composito e ambiguo della *tristitia*. Si capisce, così, che l'opzione lessicale per la tristezza in cui si risolve, nel *Leal Conselheiro*, il paradigma denotativo di quel suo ben altrimenti fortunato (e, purtroppo, anche abusato) sinonimo, non è un dettaglio secondario, giacché riconnota la caratterizzazione patognomica del sovrano entro un più vasto sistema teologico-morale, dove non solo gli aspetti semeiotici del "male oscuro" vengono derubricati a vizi dell'anima, ma soggiacciono altresì ad un processo di parziale (ri)codificazione che ne altera la valenza epistemologica<sup>39</sup>.

#### 4. Tra Burton e... E Hofer?

Già: e Hofer? Che cosa c'entra Johannes Hofer, l'onomaturgo della nostalgia citato nel titolo di questo saggio, con la "melanconia" di Dom Duarte? Quale *freie Assoziation* freudiana giustifica un simile accostamento, a parte la nota parentela tra le due malattie/emozioni? Innanzitutto, è meglio sgomberare il campo da equivoci: Hofer non è qui un *terminus ad quem*, così come Burton non era un *terminus a quo*. La preposizione che li divide, infatti, delimita uno spazio di confronto con il re portoghese che non si misura – va da sé – in termini cronologici, bensì, ancora una volta, in quelli linguistici e, più latamente, storico-culturali. Se, da un lato, l'*Anatomy of Melancholy* del bibliotecario oxiensiense costituisce, dunque, l'ideale punto di arrivo di una secolare tradizione di

---

<sup>39</sup> L'intervento al riguardo più rilevante – ben oltre quello del cap. XXV sui filtri terminologici alle varie accezioni della sofferenza interiore e che sarà oggetto del paragrafo seguente – resta, a mio avviso, lo scorporo della nozione di tristezza, da cui Dom Duarte, in linea con l'ottonario cassianico (e, di conseguenza, in antitesi al settenario gregoriano), separa l'accidia, non solo restituendole uno spazio autonomo nel catalogo dei peccati, ma trasformandola, come in tutto il tardo Medioevo, in oziosità (*ociosidade*).

scritti scientifico-letterari sull'umor nero, dall'altro, la quasi coeva *Dissertatio medica de Νοσταλγία* del giovane studente svizzero di medicina segna, invece, l'avvio di una nuova storia del pensiero occidentale, affidata ad un neologismo dal non meno radioso avvenire. In mezzo, tra Burton e Hofer, sta, appunto, idealmente, Dom Duarte, il quale, grazie al suo *Leal Conselheiro*, partecipa tanto a quell'usurato filone melanconico ormai in procinto di risemantizzarsi quanto a quell'uberoso continente nostalgico ancora tutto da scoprire. Il suo segreto, che elimina una soluzione di continuità di due secoli, finendo per sovrapporre in sincronia quella emblematica coppia di testi, consiste in una parola particolarmente evocativa per la civiltà portoghese: *saudade*.

Dom Duarte ne parla espressamente nel cap. XXV, l'ultimo di quella microsezione dedicata, appunto, alla tristezza, della quale risulta, a ben guardare, una sorta di appendice metalinguistica. L'autore vi è, infatti, impegnato a tracciare scrupolosamente le frontiere semantiche dei sostantivi che afferiscono per senso comune a quel bacino concettuale e, tra questi, più del *nojo*, del *pesar*, del *desprazer* o dell'*avorrecimento* – liquidati in poche perifrasi – è della *suidade* che egli essenzialmente si occupa, offrendocene una dettagliata anatomia su base fenomenologica, tesa soprattutto a chiarire i meccanismi di interferenza tra quegli stati psicologici affini, distinti quasi gerarchicamente per intensità comparativa. A prima vista, dunque, potrebbe sembrare solo l'ulteriore distinguo di una lunga catena di sottigliezze scolastiche. Ci si accorge subito, però, che l'effetto contrastivo rispetto agli altri membri di questo supposto corteggio sinonimico ha invero una sua ragion d'essere. Annoverata tra le concause della melanconia (*alias*, tristezza), a saldare, così, in un concreto rapporto generativo la loro riconosciuta prossimità emotivo-patologico-letteraria, la *saudade* rappresenta, infatti, in Dom Duarte anche l'anello linguistico mancante sulla strada che porta alla nostalgia, consentendo, cioè, a questo sentimento di nominarsi prima dell'esistenza del suo nome, o meglio, prima che quell'etimo greco di conio secentesco, nell'atto stesso della sua verbalizzazione, lo facesse esistere.

Già attestata nelle *cantigas* galego-portoghesi, la variante arcaica (*suidade*) dell'odierna *saudade* è, allora, nell'analisi del *Leal Conselheiro* – cui spetta, se non il primato filologico, almeno quello ermeneutico nella complessa vicenda definitoria del termine –, un palese allotropo della nostalgia, ancora immune, quindi, non solo dalle mitologizzazioni patriottico-identitarie di cui sarebbe stato gravato nel corso della sua storia, ma altresì da quella derivata polisemia culturospecifica, che ne avrebbe rivendicato orgogliosamente l'intraducibilità in altre lingue, a partire proprio dal seguente passo del trattato eduardino:

E a suidade nom descende de cada uma destas partes mes é uum sentido do coração que vem da sensualidade, e nom da razom, e faz sentir aas vezes os sentidos da tristeza e do nojo. E outros veem daquelas cousas que a homem praz que sejam, e

alguuns com tal lembrança que traz prazer e nom pena. E em casos certos se mestura com tam grande nojo, que faz ficar em tristeza. E pera entender esto, nem compre leer per outros livros ca poucos acharom quel delo falem, mes cada uum veendo o que screvo, consiire seu coraçom no que ja per feitos desvairados tem sentido, e poderá veer e julgar se falo certo.

Para maior declaraçom ponho desto exempros. Se alguma pessoa por meu serviço e mandado, de mim se parte e dela sento suidade, certo é que de tal partida nom hei sanha, nojo, pesar, desprazer nem avorrecimento, ca praz-me de seer, e pesar-m'ia se nom fosse. E por se partir, algumas vezes vem tal suidade, que faz chorar e suspirar, como se fosse de nojo. E por em me parece este nome de suidade tam proprio que o latim, nem outro linguagem que eu saibha, nom é pera tal sentido semelhante. De se haver algumas vezes com prazer, e outras com nojo ou tristeza, esto se faz, segundo me parece, porquanto suidade propriamente é sentido que o coraçom filha por se achar partido da presença d'alguma pessoa, ou pessoas que muito per afeiçom ama, ou o espera cedo de seer.<sup>40</sup>

Si è molto insistito, nel tempo, sulla formula “raridade do termo, raridade do sentimento”<sup>41</sup>, con cui soprattutto la cultura lusitana ha inteso occupare linguisticamente uno spazio ritenuto vuoto nella sfera dell’interiorità individuale, nel tentativo, peraltro riuscito, di associare fin da subito, magari un po’ tautologicamente, l’esclusività di quel *definiendum* all’esclusività del *definiens*. In realtà, più che di far risaltare l’unicità del sentimento descritto, il quale si colloca con largo anticipo e straordinaria precisione nel quadro esatto della fenomenologia nostalgica, Dom Duarte sembra qui preoccupato, massime, dall’assenza di equivalenti alloglotti in grado di coprire – con implicita convalida – l’area semantica del nome autoctono, secondo un procedimento, perciò, inverso

---

<sup>40</sup> “E la *saudade* non discende da nessuna di queste parti ma è un sentimento del cuore che viene dalla sensibilità e non dalla ragione e fa sentire a volte i sentimenti della tristezza e della disperazione. E altre volte viene da quelle cose che all’uomo piace che siano e alcune con un ricordo tale da recare piacere e non pena. E in certi casi, invece, si mischia con una così grande disperazione da far venire la tristezza. E per capire questo, non occorre leggere altri libri, poiché ne ho trovati pochi che ne parlino, ma ciascuno, vedendo quel che scrivo, consideri ciò che il suo cuore ha già sentito per svariati fatti e potrà vedere e giudicare se dico bene. Per ulteriore spiegazione faccio questi esempi. Se una persona, su mio incarico e a mio servizio, si allontana da me e di questa persona sento *saudade*, certo è che per quella partenza non provo rabbia, disperazione, dolore, dispiacere né fastidio, poiché mi piace che sia così e mi dispiacerebbe che non lo fosse. E, partendo, alcune volte viene una tale *saudade*, che fa piangere e sospirare come se fosse di disperazione. Per cui mi sembra che questo nome di *saudade* sia così specifico che né il latino, né, che io sappia, altre lingue, hanno niente di simile a un tale significato. Il fatto che si sperimenti la *saudade* alcune volte con piacere e altre con disperazione o tristezza, ciò accade, a mio parere, poiché propriamente la *saudade* è un sentimento che nasce dal cuore quando si trova separato dalla presenza di qualche persona che ama molto o con cui spera presto di essere.”

<sup>41</sup> Eduardo Lourenço, “Melancolia e *saudade*” in *Mitologia da saudade seguido de Portugal como destino*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 23.

rispetto ai criteri adottati in precedenza nella sua vasta operazione di ecologia linguistica (quando erano le parole latine a cercare corrispondenze in portoghese). E siccome “il sentimento non è la parola ma può diffondersi solo attraverso le parole”<sup>42</sup>, ricorrendo ad un apparente paradosso si potrebbe dire che Dom Duarte abbia dunque inventato, con la *saudade*, quella nostalgia di cui Hofer avrebbe poi fornito l’universale paradigma metastorico. Nostalgia, si badi bene, non ancora trasmutata nella vera *saudade* portoghese, di ascendenza romantica, alla quale manca, infatti, nella descrizione del *Leal Conselheiro*, quello “sdoppiamento”<sup>43</sup> cronologico tra passato e futuro che è il suo peculiare marchio di fabbrica e che in seguito sarebbe stato condensato nel bifrontismo di quella celebre definizione – “nostalgia di beni perduti e desiderio di beni futuri” – di cui una consacrata tradizione critica sottolinea la stretta parentela col *disio* dantesco.

L’unica anfibia concessa a questa manifestazione proto-nostalgica della coscienza europea consiste, così, nell’aver svincolato, almeno parzialmente, quel suo congenito movimento regressivo verso il passato dall’etimologico “dolore” per il desiderio del ritorno, al punto che la *saudade* eduardina, pur innestandosi, per gemmazione, sul terreno della tristezza, non si rinchioda in esso, potendo, anzi, perfino generare piacere, come nel caso in cui si contrapponga alla dolcezza del ricordo la solida certezza di un presente giudicato comunque migliore:

E quando nos vem alguma nembrança d’alguum tempo em que muito folgamos, nom geeral, mas que traga rijo sentido, e por conhecermos o estado em que somos seer tanto melhor, nom desejamos tornar a el por leixar o que possuimos, tal lembramento nos traz prazer. E a mingua do desejo per juizo determinado da razom nos tira tanto aquel sentido, que faz a suidade que mais sentimos a folgança por nos nembrar o que passamos, que a pena da mingua do tempo ou pessoa. E aquesta suidade é sentida com prazer mais que com nojo nem tristeza.<sup>44</sup> (*LC*, p. 99)

Solo che nel varco aperto da questo corto circuito tra temporalità distinte, con il loro seguito di emozioni collaterali, non si scorge tanto l’alba di un senti-

<sup>42</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 86.

<sup>43</sup> Cfr. Eduardo Lourenço, *op. cit.*, p. 26.

<sup>44</sup> “E quando ci viene qualche ricordo di un tempo in cui siamo stati felici, non generico, ma che ci risvegli un sentimento forte, sapendo che lo stato in cui ci troviamo adesso è assai migliore, non desideriamo tornare indietro e lasciare ciò che possediamo, allora tale rimembranza ci reca piacere. E la diminuzione del desiderio, grazie al giudizio deliberato della ragione, ci libera tanto da quel sentimento che la *saudade* ci fa provare più felicità ricordando quel che abbiamo passato, piuttosto che la mancanza di quel tempo o di quella persona. E questa *saudade* è sentita con piacere più che con disperazione o tristezza.”

mento nuovo, quanto la maschera beffarda di quella vecchia *tristitia saeculi* che fa capolino dietro al sembiante lieto della memoria, pronta ad irrompervi rovinosamente con i suoi fantasmi mondani. In quella sospensione del desiderio, la cui potenzialità peccaminosa può essere disinnescata unicamente da un atto razionale, c'è, infatti, tutta la consapevolezza dei rischi intrinseci ad una passione dell'anima che doveva continuare ad apparire soprattutto come una pericolosa tentazione<sup>45</sup>, secondo l'emblematica controprova offertaci dalla sua polarità negativa:

Quando aquela lembrança faz sentir grande desejo, outorgado per toda maior parte da razom, de tornar a tal estado ou conversaçom, com esta suidade vem nojo ou tristeza mais que prazer. E porque sobr'esta lembrança que traz suidade muitos encorrem em pecado, tristeza e desordenança da voontade, lembrando-lhes por vista d'homeens e molheres casadas, cantigas, cheiros ou per soltamento d'outras falas e cuidados algumas pessoas com que houverom algumas folganças quaes nom deviam, ou poderom compridamente haver como desejavam, e o leixavam de fazer e por elo lhes vem desejo de tornar a tal estado e conversaçom, nom havendo reprehimento do mal que fezerom, mas ham desprazer no que nom comprirom, estes proveitosos avisamentos pensei declarar da boa maneira que devemos teer em tal caso.

Primeiro é conhecer como, per coontriçom, os pecados se perdoam e, sem ela, mui poucas vezes ou nunca. E porque tal suidade, com desejo deliberado de tornar ao mal que fez, priva toda contriçom e faz ressurgir, segundo dicto de Sam Paulo, aquel mal que ja destroíra, por ende assi como do aazo da morte, pera sempre é de guardar de tal paixom e sentimento.<sup>46</sup> (LC, p. 99)

Altro che *mimosa paixão da alma*, come l'avrebbe definita due secoli dopo Dom Francisco Manuel de Melo... "Peccato, tristezza e disordine della volon-

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 28: "Menos que ninguém ele (Dom Duarte) ignora a força com que a saudade puxa para o passado, que lhe está no cerne. A saudade traduz a sedução deste passado, quer seja momento ou lugar, que aos seus olhos se tinge muitas vezes de um encanto que em tudo se assemelha à tentação."

<sup>46</sup> "Quando, invece, quel ricordo fa sentire un grande desiderio, concesso da quasi tutta la ragione, di tornare a tale stato o conversazione, con questo tipo di saudade viene, dunque, disperazione o tristezza più che piacere. E poiché per via di questo ricordo che porta saudade molti incorrono nel peccato, nella tristezza e disordine della volontà, ricordandosi la vista di uomini e donne sposate, poesie, profumi o lo scambio di parole e attenzioni con alcune persone con cui hanno avuto momenti piacevoli che non avrebbero dovuto avere o che non hanno potuto compiutamente avere come desideravano, o che hanno smesso di avere, per questo viene loro il desiderio di tornare a quella situazione, non essendosi pentiti del male fatto, ma dispiacendosi piuttosto di quel che non hanno compiuto, con questi utili consigli ho pensato di spiegare qual è la maniera giusta da seguire in questi casi. Per prima cosa, sapere che, per contrizione, i peccati vengono perdonati e senza, invece, non succede mai o solo poche volte. E poiché tale saudade, con desiderio deliberato di tornare al male che si è fatto, impedisce ogni contrizione e fa risorgere, secondo il detto di San Paolo, quel male già distrutto, pertanto, così come un motivo di morte, bisogna per sempre guardarsi da una simile passione e sentimento."

tà”): ecco l’orizzonte in cui si iscrive anche questa primitiva *saudade*, che pur della melanconia è, senza dubbio, la parente più prossima. Forse, anzi, sarà proprio in quel termine genuinamente nazionale che dovrà specchiarsi il destino portoghese della costellazione melanconica, per la quale sembra non esserci posto nel lessico del *Leal Conselheiro*. Schiacciata fra tristezza e *saudade*, fra passato e futuro, la melanconia di Dom Duarte si ritrae, infatti, nella struttura profonda di una categoria vuota, frutto essenzialmente di un meccanismo di repressione. Ci vorrà ancora del tempo, in Portogallo, prima che questa parola riesca a riemergere compiutamente alla coscienza linguistica e a consegnarsi con un nuovo linguaggio alla modernità<sup>47</sup>. Prima che, insomma, la cupa tristezza del moralista ceda il posto al compiaciuto *ennui* dell’uomo di lettere.

---

<sup>47</sup> In un bel saggio dal titolo “As canções da melancolia: aspectos do Maneirismo de Camões” (in *Camões: Labirintos e Fascínios*, 2<sup>a</sup> ed., Lisboa, Cotovia, 1999, pp. 214-15), uno dei massimi camonisti internazionali, Vítor Aguiar e Silva, ricordava, infatti, come nella produzione lirica ed epica del poeta nazionale portoghese, Luiz Vaz de Camoes (1524-1580), le occorrenze del termine *melancolia* e dei suoi derivati fossero sparute, a tutto vantaggio di *tristeza* e *triste*, che presentano, invece, indici di frequenza elevatissimi.





## L'ange et la femme.

### La douce mélancolie au XVIIIème siècle en Europe

di Ilaria Piperno

#### 1. La douce mélancolie des Lumières

L'historiographie de la mélancolie définit le XVIII<sup>e</sup> siècle comme une période de visible absence de cette pathologie de l'âme, inclination du caractère ou humeur, selon les différentes interprétations. Le siècle du bonheur et du rococo, du libertinage et de l'exotisme semble mal s'accorder avec la mélancolie et semble refuser l'esprit saturnin, ce qui n'est vrai qu'en apparence: plutôt que d'une absence, il s'agit d'un changement de cette modulation de l'essence humaine. Mais la place prise par la mélancolie pendant les décennies précédentes et l'explosion du XIX<sup>e</sup> siècle semblent mettre en évidence par contraste le vide de l'époque des Lumières. En effet, la *summa* concernant la mélancolie élaborée par Richard Burton en 1621 constitue pour l'Europe la fin d'un cycle, qui ne reviendra qu'à l'aube du Romantisme, avec l'évolution de formes nouvelles mais cohérentes avec la tradition précédente.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'image de la mélancolie dans les arts montre un changement significatif aussi bien dans l'iconographie que dans les représentations littéraires. L'essence mélancolique en tant que sentiment de la vie varie en accord avec la nouvelle perspective profilée par les Lumières: le visage noir de la mélancolie change en un sourire doux et énigmatique. La conception de la mélancolie émergeant au XVIII<sup>e</sup> siècle porte en soi les traces d'une métamorphose qui part de la μέλαινα χολή du monde grec et puis de l'*atra bilis* latine, passe par l'*acedia* du Moyen Age et arrive jusqu'à l'ange triste de la gravure *Melencholia I* de Albrecht Dürer. En effet, l'émergence d'une nouvelle connotation de la mélancolie se note déjà à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

L'élaboration de la mélancolie faite au siècle des Lumières concerne sa progressive rationalisation et s'inscrit dans une évolution qui «a fait passer la doctrine médico-morale de l'humeur noire de son apogée à son irrésistible déclin en l'espace des quelque cent cinquante ans qui séparent l'âge baroque de la fin des Lumières»<sup>1</sup>. Après les Lumières, nous aurons une nouvelle époque «celle des pa-

---

<sup>1</sup> P. Dandrey, *Anthologie de l'humeur noire*, Paris, Gallimard, 2005, p. 593.

thologies de l'esprit, radicalement transformées par Pinel, puis Esquirol<sup>2</sup>, mais avant le Romantisme la mélancolie montre un nouveau visage, doux et veiné d'érotisme, en accord avec les réflexions à propos du bonheur et de la sensibilité élaborées pendant cette période<sup>3</sup>.

Donc au siècle des Lumières le territoire de la mélancolie se brouille d'une part avec le domaine traditionnel de la médecine – «affection mélancolique», comme il est écrit dans l'article *Passions* de l'*Encyclopédie* – et de l'autre avec le plaisir, l'érotisme et le sentiment. Il est intéressant de mettre en lumière cet aspect nouveau et spécifique de la mélancolie au XVIIIème siècle à partir de l'article *Mélancolie* de l'*Encyclopédie*:

Elle [la mélancolie] se plaît dans la méditation qui exerce assez les facultés de l'âme pour lui *donner un sentiment doux de son existence*, et qui en même temps la dérobe au trouble des passions, aux sensations vives qui la plongeraient dans l'épuisement...*La mélancolie n'est point l'ennemie de la volupté, elle se prête aux illusions de l'amour, et laisse savourer les plaisirs délicats de l'âme et des sens*<sup>4</sup>.

La mélancolie des Lumières donne à l'âme «un sentiment doux» de l'existence et la protège des tremblements des passions; elle ne s'oppose pas à la volupté mais, au contraire, permet de «savourer les plaisirs délicats de l'âme et des sens». L'article rédigé par Diderot montre la nouvelle connotation presque positive de la mélancolie, qui contrairement aux passions semble favoriser l'équilibre de l'âme humaine à travers l'apaisement des sensations fortes. La mélancolie est en harmonie avec les sensations les plus délicates et donc positives. De plus, la mélancolie «se prête aux illusions de l'amour», elle penche au plaisir de l'âme et à ses modulations. Il s'agit d'un changement plus général qui voit la mélancolie «s'étendre au-delà de la sphère médicale et philosophique pour aborder celle, plus subtile, des sentiments»<sup>5</sup>.

La connexion avec le plaisir et le sentiment devient plus évidente dans l'article *Jouissance* de l'*Encyclopédie*, rédigé toujours par Diderot:

La propagation des êtres est le plus grand objet de la nature. Elle y sollicite impérieusement les deux sexes, aussitôt qu'ils en ont reçu ce qu'elle leur destinoit de force et de beauté. Une *inquiétude vague et mélancolique* les avertit du moment;

---

<sup>2</sup> P. Dandrey, *Anthologie de l'humeur noire*, cit., p. 10.

<sup>3</sup> Cfr. R. Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIII siècle*, Paris, Colin, 1965.

<sup>4</sup> Le cursif est personnel.

<sup>5</sup> G. Faroult, «*La douce Mélancolie*» selon Watteau et Diderot. *Représentations mélancoliques dans les arts en France au XVIIIème siècle*, in *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, sous la direction de J. Clair, Tours, Réunion des musées nationaux/Gallimard, 2005, p. 274.

*leur état est mêlé de peine et de plaisir. C'est alors qu'ils écoutent leurs sens, et qu'ils portent une attention réfléchie sur eux-mêmes. Un individu se présente-t-il à un individu de la même espèce et d'un sexe différent, le sentiment de tout autre besoin est suspendu; le cœur palpite; les membres tressaillent; des images voluptueuses errent dans le cerveau; des torrents d'esprits coulent dans les nerfs, les irritent, et vont se rendre au siège d'un nouveau sens qui se déclare et qui tourmente. La vue se trouble, le délire naît; la raison esclave de l'instinct se borne à le servir, et la nature est satisfaite*<sup>6</sup>.

Dans cette partie de l'article on décrit la rencontre sexuelle entre un homme et une femme; ce moment-là est précédé par un sentiment et plus précisément par «une inquiétude vague et mélancolique». De plus, l'état de l'âme est défini un mélange «de peine et de plaisir» et à partir de ce mélange a lieu le conflit entre raison et instinct jusqu'à la victoire de ce dernier. Ce qui nous intéresse ici, c'est la relation entre peine et plaisir et entre mélancolie et désir; il est important de remarquer le rapport que Diderot construit dans l'article rédigé pour l'*Encyclopédie* entre jouissance et mélancolie, reliant ces deux sensations à la même situation et les indiquant l'une – la *mélancolie* – comme précédant l'autre – la *jouissance* –<sup>7</sup>. Dans ce contexte, la voie que lie l'une à l'autre est celle de l'amour et du désir ou à la fois de l'érotisme, provoquant les deux une sorte de désarroi et en même temps de clarté des sens, un plaisir veiné de tristesse, qui rend la douce mélancolie un «affaire de cœur plutôt que d'humeur ou de raison»<sup>8</sup>.

Ce sentiment est représenté très clairement dans les *Rêveries du promeneur solitaire* de Jean-Jacques Rousseau et dans les tableaux de Thomas Gainsborough et Jean-Antoine Watteau. Nous en retrouvons des exemples au niveau artistique dans toute l'Europe, comme par exemple dans des œuvres de François Boucher, Jean-Honoré Fragonard, dans la série de *Capricci* de Giovanni Battista Piranesi et dans certaines gravures de William Hogarth.

---

<sup>6</sup> Le cursif est personnel.

<sup>7</sup> C'est intéressant relier ces articles écrit par Denis Diderot pour l'*Encyclopédie* à ses théories esthétiques élaborées à l'occasion des Salons en 1759, 1761 et 1763, en rapport aussi avec l'esthétique élaborée par Edmund Burke dans son *Enquiry upon the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. On remarque l'émergence d'un jugement positive de la part de Diderot concernant une certaine 'sensibilité négative' liée à l'art. À ce propos, cfr. G. May, *Diderot and Burke: a study in aesthetic affinity*, «PMLA», LXXV, 5, 1960 et S. Contarini, «Il mistero della macchina sensibile». *Teorie delle passioni da Descartes a Alfieri*, Pisa, Pacini, 1997, pp. 216-244.

<sup>8</sup> G. Faroult, «La douce Mélancolie» selon Watteau et Diderot. *Représentations mélancoliques dans les arts en France au XVIIIème siècle*, in *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, sous la direction de J. Clair, cit., p. 279.

## 2. La douce mélancolie entre peine et plaisir

La catégorie de la “douceur” semble correspondre le mieux à ce mélange de peine et plaisir qui caractérise le sentiment de la mélancolie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le même mélange est un des sentiments centraux présents dans les *Rêveries du promeneur solitaire* de Jean-Jacques Rousseau. Par rapport au sujet de la mélancolie, il est intéressant de souligner que cette œuvre partiellement inachevée a été écrite par Rousseau pour lui-même, pour son plaisir mais aussi «pour jouir de plaisirs qui ne sont plus»<sup>9</sup>. Il semble rechercher ainsi un bonheur qui naît dans l’instant de «l’évocation douce-amère des images du passé»<sup>10</sup>. Ce bonheur est le sentiment même de la douce mélancolie, qui naît au sein de la promenade en solitude et du contact avec la nature: c’est la condition du promeneur entouré par la nature qui stimule la «vivacité de sentir». De plus, ce sentiment est lié à une émotion personnelle, intime, il n’est jamais partagé par les autres.

Le sujet et le but des *Rêveries* sont clairs, comme nous le lisons dans la première promenade:

Je consacre mes derniers jours à *m’étudier moi-même* et à préparer d’avance le compte que je ne tarderai pas à rendre de moi. Livrons-nous tout entier à *la douceur de converser avec mon âme* puisqu’elle est la seule que les hommes ne puissent m’ôter<sup>11</sup>.

Et encore:

Les loisirs de mes promenades journalières ont souvent été remplis de contemplations charmantes dont j’ai regret d’avoir perdu le souvenir. Je fixerai par l’écriture celles qui pourront me venir encore; *chaque fois que je les relirai m’en rendra la jouissance*<sup>12</sup>.

Le plaisir que Rousseau veut raviver est dirigé exclusivement envers lui-même, c’est une sorte de cadeau qu’il fait à son âme: il «a joui sereinement de son bonheur quand il le possédait et il décide sur la fin de sa vie de *se donner le bonheur de la rêverie, façon de prolonger l’autre*»<sup>13</sup>. Ce qu’il obtient est précisément l’annulation du sentiment de la fin à travers ce plaisir:

---

<sup>9</sup> Y. Hersant, *Mélancolies. De l’antiquité au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Laffont, 2005, p. 156.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>11</sup> J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Gallimard, 2008, p. 41. Le cursif est personnel.

<sup>12</sup> *Ibidem*. Le cursif est personnel.

<sup>13</sup> M. Crogiez, *Solitude et méditation. Etude sur les Rêveries de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion 1997, p. 98. Le cursif est personnel.

Si dans mes plus vieux jours, aux approches du départ, je reste, comme je l'espère, dans la même disposition où je suis, *leur lecture [des Rêveries] me rappellera la douceur que je goûte à les écrire* et, faisant renaître ainsi pour moi le temps passé, *doublera pour ainsi dire mon existence*<sup>14</sup>.

Or, l'ouvrage de Rousseau met en lumière la nature de ce plaisir, fixé dans ses nuances grâce à la page écrite. Ce plaisir est un mélange d'*ennui* et d'annulation dans l'*existence*, de fixité de l'âme dans la perception de soi, pleine et satisfaite par le calme produit par l'absence de passions. C'est «un désintéret à l'égard des choses de la vie quotidienne et des occupations régulières, (...) une complète insouciance de l'avenir, un oubli complet du passé»<sup>15</sup>. Dans la cinquième promenade Rousseau décrit sa vie à île de Saint-Pierre, la période qu'il considère comme la plus heureuse de sa vie:

Quel était donc ce bonheur et en quoi consistait sa jouissance? (...) Le précieux *far niente* fut la première et la principal de ces jouissances que je voulus savourer dans toute sa douceur, et tout ce que je fis durant mon séjour ne fut en effet que l'occupation délicieuse et nécessaire d'un homme qui s'est dévoué à l'oisiveté<sup>16</sup>.

Quand il raconte ses promenades sur les rives «sauvages et romantiques» du lac de la Biemme ou ses excursions en bateau, nous avons une description exemplaire du bonheur qu'il préfère et qu'il recherche; c'est «une plénitude du sentiment de l'existence qui annihile tout désir de mouvement, ou de changement»<sup>17</sup>:

Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, *sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir; où le temps ne soit rien pour elle*, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que *celui seul de notre existence*, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un *bonheur suffisant, parfait et plein*, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, cit., p. 43. Le cursif est personnel.

<sup>15</sup> J. Grenier, *Préface* à J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, cit., p. 28.

<sup>16</sup> J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, cit., p. 95. Le cursif est personnel.

<sup>17</sup> M. Crogiez, *Solitude et méditation. Etude sur les Rêveries de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 75.

<sup>18</sup> J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, cit., p. 101. Le cursif est personnel. Il nous semble intéressant de souligner comme le motif de l'eau soit représenté ici par l'immobilité du lac: il s'agit d'une sorte de 'miroir d'eau' réfléchissant et narcissique, bien différent de la mer grosse souvent présent dans les tableaux du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Cette extase et cette douceur mélancolique naissent de la présence de deux constantes, la *solitude* d'un côté et le *contact avec la nature* de l'autre côté. Ces deux éléments seront constitutifs aussi de la définition de la subjectivité romantique; mais la distance par rapport au Romantisme est évidente: la solitude et le contact avec la nature sont, en effet, vécus par Rousseau positivement, sans cette désorientation et cette souffrance propres à la sensibilité romantique.

L'idée de la solitude et du contact avec la nature qui émerge des *Rêveries* est celle d'un état positif, presque idyllique: la nature est encore une nature «fraternelle»<sup>19</sup>, elle est vécue par le sujet comme un «asile»<sup>20</sup> qui permet et protège la solitude, ce qui est différent du sentiment romantique. La nature donne au promeneur solitaire un plaisir présent et, en même temps, évoque le souvenir mélancolique du bonheur passé, liant douceur et tristesse dans la même expérience.

La fonction du contact avec la nature comme stimulant de l'âme du promeneur est exprimée clairement par Rousseau dans la septième promenade:

Brillantes fleurs, émail des prés, ombrages frais, ruisseaux, bosquets, verdure, venez purifier mon imagination salie par tous ces hideux objets. Mon âme morte à tous les grands mouvements ne peut plus s'affecter que par des objets sensibles; j'ai n'ai plus que des sensations, et ce n'est plus que par elles que *la peine ou le plaisir* peuvent m'atteindre ici-bas<sup>21</sup>.

Et encore dans la septième promenade, à propos de la botanique pratiquée par Rousseau et conçue comme «distraction passionnante»<sup>22</sup> et remède pour l'âme:

C'est la chaîne des idées accessoires qui m'attache à la botanique. Elle rassemble et rappelle à mon imagination toutes les idées qui la flattent davantage. Les prés, les eaux, les bois, la solitude, la paix surtout et le repos qu'on trouve au milieu de tout cela *sont retracés par elle incessamment à ma mémoire*. Elle me fait oublier les persécutions des hommes, leur haine, leur mépris, leurs outrages, et tous les maux dont ils ont payé mon tendre et sincère attachement pour eux. *Elle me transporte dans des habitations paisibles au milieu de gens simples et bons, tels que ceux avec qui j'ai vécu jadis*. Elle me rappelle et mon jeune âge et mes innocents plaisirs, elle m'en fait jouir derechef, et me rend heureux bien souvent encore au milieu du plus triste sort qu'ait subi jamais un mortel<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> J. Grenier, *Préface* à J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, cit., p. 27.

<sup>20</sup> M. Crogiez, *Solitude et méditation. Étude sur les Rêveries de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 109.

<sup>21</sup> J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, cit., p. 129-130. Le cursif est personnel.

<sup>22</sup> J. Grenier, *Préface* à J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, cit., p. 25.

<sup>23</sup> J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, cit., p. 136. Le cursif est personnel.

La botanique semble s'ajouter aux nombreux remèdes indiqués pour combattre la mélancolie, même la douce mélancolie. En effet, cette sereine intimité avec la nature qui amène avec soi la joie du présent et en même temps un délectable sentiment mélancolique sont très bien représentés aussi bien dans les tableaux de Thomas Gainsborough que de Jean-Antoine Watteau. Même si la réalisation picturale et l'usage de la couleur y sont très différents, les œuvres des deux artistes représentent sur la toile le même sentiment.

Dans le tableau *Cornard Wood* (1748) de Thomas Gainsborough nous retrouvons la représentation de la même fraternité idyllique entre homme et nature; pourtant, dans le tableau, n'est pas absente une subtile mélancolie provoquée surtout par le contraste de la lumière et de l'ombre. Cela anticipe partiellement la modalité romantique de représenter la nature, qui par exemple sera propre aux œuvres de John Constable et William Turner. Dans le tableau de Gainsborough la coexistence entre homme et nature résulte encore sereine, l'échange entre les deux entités est quiet, sauf pour le ciel e la lumière, et cela donne au tableau celle mélancolie discrète qui se mélange doucement à la tranquillité de la scène.



Copyright © 2000 The National Gallery, London. All rights reserved.

Figure 1 – Thomas Gainsborough, *Cornard Wood*, 1748

Le même mélange entre sérénité douce et mélancolie, nous le retrouvons dans d'autres tableaux de Gainsborough (*River landscape*, 1770; *Romantic landscape*, 1783; *The market cart*, 1786). Ils évoquent par le paysage le même sentiment des pages écrites par Rousseau. La même coexistence idyllique veinée de mélancolie est discernable dans les tableaux *Jeune berger dans un paysage* (1745) de François Boucher et *Le jardin de Villa d'Este à Tivoli* (1762) de Jean Honoré Fragonard.



Figure 2 - François Boucher, *Jeune berger dans un paysage*, 1745

Dans ces deux tableaux, le décor pastoral s'unit aux ruines selon la mode du temps, obtenant ainsi un mélange mélancolique soutenu aussi à travers la lumière, les clairs-obscurs et les mouvements des arbres.





Figure 3 - Jean-Honoré Fragonard, *Le jardin de Villa d'Este à Tivoli*, 1762

Nous remarquons la représentation artistique du sentiment de la douce mélancolie déjà dans les tableaux de Jean Antoine Watteau, maître de Boucher et réalisateur de peintures de scènes galantes. Dans ses œuvres apparaît une mélancolie qui s'évanouit en érotisme et en douceur: «la douce mélancolie française est l'apanage d'une certaine élite, 'galante', comme dans l'Angleterre élisabéthaine où s'était épanoui déjà le type du 'mélancolique mondain'»<sup>24</sup>. Cette déclinaison de la douce mélancolie des Lumières, la mélancolie mondaine, se remarque par exemple dans la *Fête Champêtre* (1718-1721) et dans *La gamme d'amour* (1729), où les scènes de mondanité se lient au sentiment de la douce mélancolie et au désir érotique plutôt qu'aux expressions de la folie et du délire causées par la mélancolie noire. En particulier, dans les *Deux cousines* la douce mélancolie est en communion avec la solitude, comme dans le tableau de Boucher et dans les *Rêveries* de Rousseau. Le sentiment mélancolique est mélangé à une sensation d'isolement comme il est représenté par la figure féminine peinte

---

<sup>24</sup> G. Faroult, «La douce Mélancolie» selon Watteau et Diderot. Représentations mélancoliques dans les arts en France au XVIIIème siècle, cit., p. 277.

de dos: elle semble remplir un «espace de rêverie portant sur les plaisirs ou les déplaisirs»<sup>25</sup>.



Figure 4 – Jean Antoine Watteau, *Fête Champêtre*, 1718-1721



Figure 5 – Jean Antoine Watteau, *La gamme d'amour*, 1729

---

<sup>25</sup> *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, sous la direction de J. Clair, cit., p. 299.



Figure 6 – Jean Antoine Watteau, *Deux cousines*, 1716

### III. Le double visage de la mélancolie au XVIIIème siècle

La représentation de cette nouvelle conception de la mélancolie liée à la douceur et à la méditation mais aussi au plaisir et à l'érotisme est présente dans la littérature et dans les arts visuels. Pourtant, l'image littéraire et l'iconographie "traditionnelle" de la mélancolie persistent pendant tout le siècle. En effet, les deux conceptions de la mélancolie coexistent dans le même temps et aussi dans l'œuvre du même auteur.

Par rapport à la représentation littéraire, un exemple est mis en lumière dans le *Neveu de Rameau* (1823)<sup>26</sup> de Denis Diderot, où les deux visages de la mélancolie, doux et chagriné, sont mis en scène l'un à côté de l'autre. En effet, le neveu de Rameau semble incarner la conception de la mélancolie typique des Lumières, plus proche de la mélancolie mondaine que de la mélancolie noire et

---

<sup>26</sup> Comme pour les autres œuvres citées dans ce travail, nous citons entre parenthèse la date de parution du *Neveu de Rameau*, même si Diderot l'avait commencé à écrire déjà en 1761 et puis reprise plusieurs fois en 1773, 1778 et 1782.

solitaire. Nous retrouvons une sorte de relation “sentimentale” entre la conception de la mélancolie exprimée dans les articles de l’*Encyclopédie* et le caractère du roman de Diderot. En revanche, le philosophe évoque la déclinaison plus traditionnelle de la mélancolie, avec ses promenades en solitaire et sa sensibilité.

Avec ses contradictions, le neveu de Rameau «est un composé de hauteur et de bassesse, de bon sens et de déraison. Il faut que les notions de l’honnête et du deshonnête soient bien étrangement brouillées dans sa tête; car il montre ce que la nature lui a donné de bonnes qualités, sans ostentation, et ce qu’il en a reçu de mauvaises, sans pudeur»<sup>27</sup>. Et encore «s’il en paraît un dans une compagnie; c’est un grain de levain qui fermente qui restitue à chacun une portion de son individualité naturelle. Il secoue, il agite; il fait approuver ou blâmer; il fait sortir la vérité; il fait connaître les gens de bien; il démasque les coquins; c’est alors que l’homme de bon sens écoute, et démêle son monde»<sup>28</sup>.

La nouvelle caractéristique de cet homme est la conscience de sa médiocrité même dans les moments de grandeur; cette conscience amène avec soi un mélange de peine et de plaisir en lui même et dans les autres: pendant qu’il joue du violon avec habilité – nous nous rappelons que la musique a été liée à la mélancolie dès l’antiquité classique soit comme son remède soit comme sa cause –<sup>29</sup> «les passions se succédaient sur son visage. On y distinguait la tendresse, la colère, le plaisir, la douleur»<sup>30</sup> et le philosophe en le regardant voit «l’image du même supplice, et me causant à peu près la même peine; car n’est-ce pas une chose pénible à voir que le tourment, dans celui qui s’occupe à me peindre le plaisir»<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> D. Diderot, *Le neveu de Rameau*, in D. Diderot, *Contes et Romans*, Paris, Gallimard, 2004, p. 585-586.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 587.

<sup>29</sup> Pour la relation entre musique et mélancolie, cfr. J. Clair, *Musique et mélancolie*, in *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, cit., pp. 242-245.

<sup>30</sup> D. Diderot, *Le neveu de Rameau*, cit., p. 603.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 602. Nous retrouvons dans le *Soliloque d’un penseur* (1786) de Giacomo Casanova la coexistence de la représentation des deux formes de mélancolie. Il s’agit d’un pamphlet écrit sous la forme d’une biographie polémique contre le comte de Cagliostro; dans cette œuvre nous remarquons la représentation traditionnelle de l’homme mélancolique et de ses caractéristiques qui sont représentées par les ‘victimes’ du comte. D’une certaine manière, le comte de Cagliostro se moque de toute une tradition philosophique-médicale qui comprend la conception traditionnelle de la mélancolie, avec la même charge provocatrice du *Neveu de Rameau* de Diderot. Le comte de Casanova ressemble aussi au *Neveu de Rameau* par rapport à la prose satirique et par la description du personnage principal; nous retrouvons au début du livre écrit par Casanova une épigraphe tirée des *Saturae* de Perse (*mille hominum species et rerum discolor usus*) suivie d’une citation tirée des *Saturae* de Horace (*quot capitum vivunt totidem studiorum milia*) et l’épigraphe posée au début du *Neveu de Rameau* est également tirée des *Saturae* de Horace (*Vertumnis, quotquot sunt, natus iniquis*). Nous remarquons le même horizon rhétorique des deux textes et le même sujet des ouvrages

Par rapport aux arts visuels, nous retrouvons la même coexistence au niveau iconographique dans les œuvres de Antonio Canova. Dans ses monuments funéraires nous remarquons la présence systématique et persistante d'un génie funèbre, descendant direct de l'iconographie-modèle de la mélancolie, l'ange de Albrecht Dürer (1514), qui représente «uno stato d'animo profondamente nostalgico»<sup>32</sup> et auquel Canova donne le sens de l'expérience de la mort comme «espressione totale della malinconia»<sup>33</sup>.



Figure 7 - Antonio Canova, *Testa di genio funebre*, 1789

Donc il faut remarquer le choix de l'artiste de confier précisément au génie funèbre représenté par un ange triste l'expression du sentiment du passage de la vie à la mort plus qu'aux autres figures présentes dans les monuments à Clément XVI (1787-1792), dans la maquette de celui à Titien (1791-1795) réutilisée par la suite pour le monument à Marie Christine d'Autriche (1798-1805). Et donc nous remarquons la persistance de cette iconographie pour représenter le sentiment mélancolique<sup>34</sup>. La figure de l'ange triste est réitérée

---

en tant qu'études sur la nature humaine. De plus, le texte de Casanova présente aussi la citation d'une maxime de Juvénal (*aude aliquid brevibus Gyaris et carcere dignum, si vis esse aliquid*) reprise par Diderot dans son *Neveu de Rameau*, comme il est indiqué par B. Capaci dans *Gli onesti ed imperterriti piaceri. Satire libertine in Italia*, Rome, Carocci, 2002, p. 72.

<sup>32</sup> M. Guderzo, *Come un angelo triste: il sentimento del «nulla ad ogni istante» nella rappresentazione di Antonio Canova*, in *Il settimo splendore. La modernità della malinconia*, édité par G. Cortenova, Venise, Marsilio, 2007, p. 355.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 356.

<sup>34</sup> Il est intéressant de souligner que l'ange est présent aussi dans une modalité ironique mais toujours lié à la mélancolie dans la gravure *Time smoking a pipe* par William Hogarth (1761).

aussi dans le mausolée de l'artiste à Venise, réalisé par ses disciples sur la base de la maquette du monument à Titien.

L'iconographie du génie funèbre dans les monuments funéraires de Canova, comme image de la mélancolie, montre une évolution dans le monument à Vittorio Alfieri (1806-1810) et cette évolution nous la retrouvons dans l'art européen comme iconographie de la nouvelle image de la mélancolie propre du XVIIIème siècle.

Dans le projet initial de Canova, le monument à Alfieri prévoyait un génie funèbre avec un masque tragique près de la figure féminine de l'Italie, qui était représentée dans une pose beaucoup plus désespérée. Le résultat final montre la disparition de la figure du génie funèbre et la transposition de son expression dans la statue de l'Italie, représentée à la fin dans la pose que Canova avait attribuée auparavant au génie. Manifestement, pour l'artiste, la représentation de ce sentiment était «un perno irrinunciabile dell'omaggio che Canova intendeva fare al grande tragediografo»<sup>35</sup>, en indiquant dans ce sentiment le sens le plus profond de l'expérience de la mort.



Figure 8 – Antonio Canova, *Monument à Vittorio Alfieri*, 1806-1810

---

<sup>35</sup> M. Guderzo, *Come un angelo triste: il sentimento del «nulla ad ogni istante» nella rappresentazione di Antonio Canova*, cit., p. 357.

La femme représentée dans cette attitude devient «l'iconographie originale pour cette nouvelle notion de 'douce mélancolie'»<sup>36</sup> typique du XVIIIème siècle, en connexion avec la mort mais aussi avec la méditation et le plaisir. Cette nouvelle iconographie féminine de la mélancolie, qui partiellement substitue l'ange asexué élaboré au XVIème siècle, incarne le nouveau sentiment de la "douce mélancolie" des Lumières, avant la Révolution et le Romantisme, en accord avec la «féminisation du monde de la peinture qui se développe en France à partir du milieu du XVIIIème siècle»<sup>37</sup>. C'est le sentiment mélancolique comme il est défini dans l'article de l'*Encyclopédie* et comme il est représenté dans les tableaux de Joseph Marie Vien (*La Douce Mélancolie*, 1758), Louis Lagrenée (*La Mélancolie*, 1785) et dans la statue de Étienne Maurice Falconet (*La Douce Mélancolie*, 1763).

Nous remarquons la ressemblance entre l'iconographie de la statue par Falconet et celle de l'Italie élaborée quelques années après par Canova pour le monument à Vittorio Alfieri; nous retrouvons cette iconographie aussi dans un portrait de Thomas Gainsborough de la même époque (*Mrs. Douglas*, 1784).



Figure 9 - Joseph Marie Vien, *La Douce Mélancolie*, 1758

---

<sup>36</sup> G. Faroult, «*La douce Mélancolie*» selon Watteau et Diderot. Représentations mélancoliques dans les arts en France au XVIIIème siècle, cit., p. 274.

<sup>37</sup> M. Pinette, in *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, sous la direction de J. Clair, cit., p. 302.



Figure 10 - Louis Lagrenée, *La Mélancolie*, 1785



Figure 11 – Étienne Maurice Falconet, *La Douce Mélancolie*, 1763



Cette iconographie eut donc un retentissement au niveau européen, incarnant d'un point de vue artistique ce «plaisir cognitif mélancolique»<sup>38</sup> présent au niveau littéraire dans les *Rêveries* de Jean-Jacques Rousseau.



Figure 12 – Thomas Gainsborough, *Mrs. Douglas*, 1784

Une ultérieure décliné de la douce mélancolie, veinée de la sentimentalité romantique, est présente déjà à partir du début du siècle suivant, comme dans les deux tableaux de François André Vincent (*La Mélancolie*, 1801) et de Constance Charpentier (*La Mélancolie*, 1801), qui montrent la figure féminine plongée dans un paysage avec des tonalités romantiques, «refuge voluptueux dans le chagrin»<sup>39</sup>.

Dans le tableau *Amore e Psiche* (1789-1794), peint par Canova et réalisé après le groupe en marbre, Canova connote la figure de Psyché par une pose qui donne à l'œuvre «un senso di languido erotismo, vagamente sfuggente e quasi malinconico»<sup>40</sup>. Dans ce cas, la thématique funèbre est prise dans sa liaison avec l'amour, ou bien avec l'attraction érotique<sup>41</sup> qui sauve de la mort.

---

<sup>38</sup> G. Faroult, «La douce Mélancolie» selon Watteau et Diderot. Représentations mélancoliques dans les arts en France au XVIIIème siècle, cit., p. 281.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> O. Stefani, *Canova pittore: tra Eros e Thanatos*, Milan, Electa, 2004, p. 48.

<sup>41</sup> Dans le tableau de Canova, l'attirance érotique sauve de la mort, alors que dans la représentation littéraire mise en scène par Diderot dans *La Religieuse* (1780) elle porte à la mort: la jouissance de la «sensible mère supérieure» de Sainte-Eutrope (C. Cusset, *Suzanne ou la liberté*, in C. Cusset, *Les romanciers*



Figure 13 - François André Vincent, *La Mélancolie*, 1801



Figure 14 - Constance Charpentier, *La Mélancolie*, 1801

---

*du plaisir*, Paris, H. C. Éditeur, 1998, p. 89) se transforme en mélancolie amoureuse – ou bien en hystérie – causant sa mort et celle de la Sœur Sainte Thérèse. Il s’agit du même concept exprimé dans l’article *Jouissance* de l’*Encyclopédie*, ici lié à la mélancolie amoureuse et au désir: «Diderot est clair: il s’agit de la liberté du corps, de la nécessité de satisfaire l’instinct sexuel afin de ne pas devenir fou» (C. Cusset, *Suzanne ou la liberté*, cit., p. 96); dans le cas de *Amore et Psiche* il s’agit de satisfaire l’instinct sexuel pour ne pas mourir.

En voyant le tableau de Antonio Canova, mais aussi la réalisation en marbre, il nous semble intéressant de souligner le lien avec l'article *Jouissance* de l'*Encyclopédie*. La représentation de *Amore e Psiche* proposée par l'artiste italien montre l'attraction érotique «struggente e inarrestabile»<sup>42</sup> unie à la thématique funèbre. Le tableau, même s'il présente certaines imperfections par rapport à la statue en marbre, projette la scène dans un contexte plus animé où la lumière et le paysage semblent participer à la narration avec leurs nuances et le mouvement des arbres, plaçant cette œuvre dans une «poetica neoclassico-pre-romantica»<sup>43</sup>, différemment du groupe statuaire, qui donne une impression de fixité plus intense.

## Conclusion

La coexistence au XVIII<sup>e</sup> siècle de deux conceptions de la mélancolie, l'une "douce" et propre aux Lumières et l'autre "chagrine", plus alignée sur la tradition précédente, est donc confirmée aussi bien par les représentations littéraires que par celles iconographiques. Les *Rêveries* de Rousseau mettent en lumière le même sentiment présent dans les tableaux de Thomas Gainsborough, Jean-Antoine Watteau et des autres.

Cette coexistence au niveau littéraire et artistique est présente aussi dans le domaine de la médecine; en effet, au XVIII<sup>e</sup> siècle nous remarquons encore la présence de théories médicale anciennes, à côté de quelques changements significatifs qui annoncent les nouveautés du siècle suivant. Aux Lumières, la distinction entre une "mélancolie nerveuse" et une "mélancolie humorale", définie par Anne-Charles Lorry, montre bien cette simultanéité de vieux et nouveau qui marque le XVIII<sup>e</sup> siècle par rapport au thème de la mélancolie<sup>44</sup>. Dans ce sens, la théorie de l'irritabilité de Albrecht Von Haller – malgré son optique innovatrice – n'est pas suffisante à éliminer définitivement la conception humorale de la mélancolie. Cette tradition médicale, ayant comme point de départ la théorie de l'*atra bilis*, sera mise en discussion définitivement par le Romantisme, en particulier à travers le "traitement moral" élaboré par Pinel et Esquirol. Au XIX<sup>e</sup> siècle, désormais le mot même de «mélancolie» concernera plus le domaine de la poésie et de la littérature que celui de la science e de la médecine<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> O. Stefani, *Canova pittore: tra Eros e Thanatos*, cit., p. 50.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>44</sup> Cfr. J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Basel, J.R. Geigy, 1960, chapitre III.

<sup>45</sup> J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, cit., chapitre IV.

La différence significative apportée par la “douce mélancolie” de l’époque des Lumières c’est qu’elle se rapporte au domaine du “sentiment”, plutôt qu’à celui de l’“humeur”, typique des siècles précédents. Au XVIIIème siècle l’“humeur noire” de la mélancolie est encore présent et il est représenté par l’iconographie traditionnelle de matrice dürerienne de l’ange triste et asexué; mais c’est plutôt le “sentiment” de la mélancolie qui émerge et qui est dépeint d’une nouvelle façon, par une iconographie féminine. Contrairement à la mélancolie noire et humorale, le sentiment de la douce mélancolie est bien sexualisé, érotisé: il a le visage doux et vague d’une femme. Le tableau de Joseph Marie Vien et la statue d’Étienne Maurice Falconet en représentent les exemples les plus significatifs.

En tant que sentiment, il nous semble que cette “douce mélancolie” des Lumières est reliée à un autre sentiment, qui deviendra dominant au siècle suivant: celui de la “nostalgie”. Le tableau peint au début du siècle par François André Vincent, *La Mélancolie*, montre déjà quelques changements significatifs par rapport au tableau de Vien: le milieu naturel au lieu d’un salon somptueux, l’obscurité au lieu de la lumière, un vêtement à l’ancienne au lieu d’un vêtement de l’époque, les cheveux et couverts – presque de deuil – au lieu d’une coiffure précieuse.

Aux Lumières, la mélancolie conquiert le territoire de la “sentimentalité” et elle le fait par la douceur et la grâce féminine; au Romantisme la mélancolie changera encore de visage, et ce sera plutôt une iconographie masculine qui dominera. Après les représentations angéliques et féminines, la mélancolie deviendra un sentiment commun, partagé: ce sera un sentiment de l’homme.

## Bibliographie

### Sources primaires

Articles *Passions, Mélancolie, Jouissance*, in 1751. *Encyclopédie de Diderot et d’Alembert, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris.

Diderot D., *La Religieuse*, in Diderot D. 2004. *Contes et Romans*, Paris: Gallimard.

Diderot D., *Le Neveu de Rameau*, in Diderot D. 2004. *Contes et Romans*, Paris: Gallimard.

Rousseau J.-J. 2008. *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris: Gallimard.

### Sources secondaires de Littérature

Capaci B. ed. 2002. *Gli onesti ed imperterriti piaceri. Satire libertine in Italia*, Rome: Carocci.

- Crogiez M. 1997. *Solitude et méditation. Étude sur les Rêveries de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Champion.
- Cusset C., *Suzanne ou la liberté*, in Cusset C. 1998. *Les romanciers du plaisir*, Paris: H. C. Éditeur.
- Deneys-Tunney A., *La Religieuse de Diderot: corpus feminae* in Deneys-Tunney A. 1992. *Ecritures du corps. De Descartes à Laclos*, Paris: Puf.
- Josephs H. 1976. *Diderot's La Religieuse: libertinism and the dark cave of the soul*, *MLN*, XCI, 4.
- Kofman S., *Séductions. Essai sur La Religieuse de Diderot*, in Kofman S. 1990. *Séductions. De Sartre à Héraclite*, Paris: Galilée.
- Mariner F. 1992. *From portraiture to reverie: Rousseau's autobiographical framing*, *South Atlantic Review*, LVII, 1.
- Scanlan T. M. 1997. *Jean-Jacques Rousseau and silence*, *MLS*, VII, 2.
- Undank, J. 1986. *On being "human": Diderot's satire premiere*, *Eighteenth Century Studies*, XX, 1.

#### Sources secondaires d'Histoire de l'Art, Iconographie et Iconologie

- Argan G. C. 2001. *L'arte moderna*, Florence: Sansoni.
- Castria Marchetti F.; Crepaldi G. 2003. *Il paesaggio nell'arte*, Milan: Electa.
- Gombrich E. H. 1967. *Freud e la psicologia dell'arte. Stile, forma e struttura alla luce della psicanalisi*, Turin: Einaudi.
- G. Cortenova, ed. 2007. *Il settimo splendore. La modernità della malinconia*, Venice: Marsilio.
- Klibansky R.; Panofsky E.; Saxl F. 2002. *Saturno e la melanconia*, Turin: Einaudi.
- May G. 1960. *Diderot and Burke: a study in aesthetic affinity*, *PMLA*, LXXV, 5.
- J. Clair, ed. 2005. *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, Tours: Réunion des musées nationaux/Gallimard.
- Stefani O. 2004. *Canova pittore: tra Eros e Thanatos*, Milan: Electa.
- Wittkower R.; Wittkower M. 1996. *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'Antichità alla Rivoluzione francese*, Turin: Einaudi.

#### Anthologies et Essais sur la Mélancolie

- Dandrey P. ed. 2005. *Anthologie de l'humeur noire*, Paris: Gallimard.
- Frabotta B. ed. 2001. *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Rome: Donzelli.
- Hersant Y. ed. 2005. *Mélancolies. De l'antiquité au XX siècle*, Paris: Laffont.

Ilaria Piperno

Ober W. B., *Eighteenth-Century Spleen*, in Fox C. ed. 1987. *Psychology and Literature in the Eighteenth Century*, New York: AMS Press.

Starobinski J. 1960. *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Basel: J. R. Geigy.

# UNA LETTURA TRA ORIENTE E OCCIDENTE





Abū Yazīd al-Biṣṭāmī  
*Colloquio intimo con Dio* (munājāt)

a cura di Nahid Norozi

*Entrai in un deserto  
era nevicato l'Amore  
e la terra bagnata  
nell'Amore s'era sprofondata  
così come il piede  
si sprofonda nella neve.*

(Abū Yazīd Biṣṭāmī citato da 'Aṭṭār di Neyshabur in *Tadhkira al-'Awliyā'*)

1. Nota introduttiva.

Di ascendenza mazdea per parte del nonno, zoroastriano convertito all'Islam, Abū Yazīd Ṭayfūr ibn 'Īsā ibn Sorūshān al-Biṣṭāmī (ca. 800-874 A.D.), una delle più importanti figure del sufismo, conosciuto come *sultān al-'ārifīn* 'sultano degli gnostici', nasce a Bistam (o Bastam) in Persia. È classificabile nel versante dell'"ebbrezza" (*sukriyya*) passionale-estatica che, accanto a quello della "sobrietà" (*ṣaḥwiyya*) intellettuale e meditativa, forma una delle due fondamentali correnti del sufismo storico. La prima, principalmente rappresentata dai mistici persiani tra cui emerge la figura emblematica di Ḥusayn ibn Manṣūr Ḥallāj (giustiziato a Baghdad nel 922 A.D.), si caratterizza per le paradossali enunciazioni estatiche o locuzioni teopatiche (*shaṭḥiyāt* o *shaṭaḥāt*). Quella celeberrima di Ḥallāj: *Ana al-Ḥaqq* ("io sono la Verità", ossia Dio) non fu certo la prima espressione estatica, difatti, qualche decennio prima era stato proprio il nostro Biṣṭāmī a pronunciare molte altre simili (tra cui una scandalosa *subḥān-ī* "Sia lode a Me!"). Le sue enunciazioni paradossali sono frequentemente citate dagli altri ṣūfī o commentate, in particolare da Ibn 'Arabī (m. 1240 A.D.) nelle celebri *Futūḥāt al-makkiyya* (Illuminazioni meccane) e specialmente da Rūzbehān Baqlī di Shiraz (1128-1209 A.D.) nello *Sharḥ-e shaṭḥiyāt* (Commento alle *shaṭḥiyāt*, con edizione critica curata da H. Corbin), ove sono raccolti e commentati detti e estatiche enunciazioni di Biṣṭāmī e di molti altri ṣūfī. Abū Yazīd non lascia nessuno scritto, ma i suoi detti racconti massime e paradossi, tramandati dai discepoli o dai devoti, sono stati raccolti da Sahlaḥjī

(m. 1084 A.D.) nel *Kitāb al-nūr min kalimāt Abī Ṭayfūr* (Il libro della Luce, sulle parole di Abū [Yazīd] Ṭayfūr), di cui abbiamo due edizioni moderne, quella curata ‘A. Badawī (Kuwait City 1978) e quella curata da M. Shafī’ī Kadkanī (Beirut 2005), entrambe utilizzate per la nostra traduzione. Tra le monografie dedicate a Bisṭāmī si segnalano J. Nūrbakhsh, *Bāyazīd Beṣṭāmī*, Tehran 1994 e K. Moḥammadī, *Bāyazīd Beṣṭāmī*, Karaj 2007, entrambe in persiano; Q. ‘Abbās, *Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Al-majmū‘a al-ṣūfiyya al-kāmila*, Damasco 2006 in arabo. Ampii capitoli sono dedicati alla sua figura nelle principali agiografie persiane medievali come in ‘Aṭṭār, *Tadhkirat al-‘Awliā’*, in Jāmī, *Nafahāt al-Uns* ecc. In Occidente si segnalano diversi contributi su riviste orientalistiche dovuti alla penna di autorevoli studiosi quali H. Ritter, R. A. Nicholson, A.J. Arberry, L. Massignon, H. Corbin, R. Deladrière ecc. (un elenco più ampio è reperibile nel noto repertorio *Index Islamicus*, regolarmente aggiornato).

Si è discusso sull’influenza esercitata da Bisṭāmī sulla c.d. della *malama-tiyya* (“via del biasimo”, o dei biasimevoli), un movimento spirituale-mistico il cui principio era quello di mettere in pratica una sistematica dissimulazione dell’esperienza interiore (*talbīs al-ḥāl*), per cui esistono precisi paralleli nella mistica cristiano-siriaca (cfr. M. Molé, *I mistici musulmani*, Milano 1992); tuttavia il percorso spirituale di Abū Yazīd almeno nella fase iniziale fu densamente impregnato dell’ascetismo tradizionale visto come basilare requisito della ricerca interiore.

L’altro grande tema che ha attratto gli studiosi è la sua dottrina del *fanā’* o più precisamente dell’estinzione nell’Unità divina (*fanā’ fī-l-tawḥīd*), forse non esente da influssi indiani (cfr. M. Moreno, *Mistica musulmana e mistica indiana*, “Annali Lateranensi”, 10, 1946), che secondo vari studiosi farebbe il suo esordio proprio con Bisṭāmī; essa consiste nell’annullamento della “coscienza individuale nell’Unità indifferenziata –anteriore alla distinzione di soggetto e oggetto – propria dell’Ipseità” (*huwiyya*); e parte da una profonda e intima coscienza -come sostiene Henry Corbin, “della triplice condizione dell’essere nella forma dell’Io (*anā’iyya*), del Tu (*antiyya*) e del Lui (*huwiyya*)”, in cui il divino e l’umano, unendosi, si confondono.

Il brano che qui proponiamo nella prima versione italiana, tratto dal *Kitāb al-nūr*... (Libro della Luce...) di Sahlaḡī, pp. 175-8, è un colloquio intimo di Bisṭāmī con Dio, un genere che si può dire inizi nell’epoca di Bisṭāmī e avrà in seguito numerosi cultori (da ricordare almeno le celebri *Munājāt* del mistico Anṣārī di Herat del sec. XI). In queste pagine liriche, dense e affascinanti, è palesemente riflessa la dottrina ontologica bistamiana; ma vi si coglie anche lo svolgersi di un graduale processo amoroso, tutto interiore, fluttuante nell’atmosfera poetica e portato spesso al limite del paradossale. È l’eterno tentativo –

vera sfida per ogni mistico, in ogni epoca o ambiente religioso – d’imprigionare nella forma scritta un’esperienza assolutamente ineffabile.

## 2. Versione italiana

Guardai nel mio Signore con l’occhio della Certezza (*yaqīn*)  
dopo che Egli m’impedì di guardare [tutto ciò che è] altro da Lui  
dopo che m’illuminò mediante la Sua Luce.  
Rivelandomi meraviglie del Suo Segreto (*sirr*)  
Egli mi rivelò la Sua Ipseità (*huwiyya*)  
mediante cui guardai la mia individualità (*anā’iyya*).  
In seguito, la mia luce scomparve mediante la Sua Luce  
la mia gloria mediante la Sua Gloria (*izza*)  
la mia potenza (*qudra*) mediante la Sua Potenza  
e vidi la mia individualità mediante la Sua Ipseità  
la mia grandezza mediante la Sua Grandezza  
e la mia elevazione (*raf’a*) mediante la Sua Elevazione.  
Quindi, guardai in Lui mediante gli occhi della Verità (*al-Ḥaqq*), chiedendoGli:  
“Chi è costui?”

Mi rispose:

“*Questo, non è né Me, né altro da Me, [poiché] non v’è dio tranne Me*”.

In seguito, Egli tramutò la mia individualità nella Sua Ipseità  
fece scomparire la mia ipseità nella Sua Ipseità  
e mi rivelò la Sua Ipseità come qualcosa di singolare  
che guardai mediante la Sua Ipseità.

Allorché guardai nella Verità con gli occhi della Verità  
vidi la Verità mediante la Verità:

Rimasi dunque, per un tempo, nella Verità mediante la Verità  
senza fiato né lingua né orecchio e né scienza  
fino a che Dio Altissimo non creò per me  
scienza proveniente dalla Sua Scienza  
lingua proveniente dalla Sua sottile Grazia (*lutf*)  
e occhi proveniente dalla Sua Luce.

In seguito Lo guardai mediante la Sua Luce  
mediante la Sua Scienza divenni sapiente  
e mediante la lingua della Sua sottile Grazia  
Lo chiamai a me, domandandoGli:

“Qual è il mio stato, mediante Te (*bi-ka*)?”

Rispose:

*“Io sono di te, mediante te. Non v’è dio tranne Te”.*

Dissi:

“Non m’ingannare mediante me!

Io, mediante me, senza Te, non sarò contento di Te  
sarò contento di Te, senza me, mediante Te!”

Soltanto a me favori tale beneficio (*minna*):

Mediante Lui, senza me.

Quindi con Lui mi confidai, senza me:

“O mio desiderio, cosa ricevo io -da Te- della Tua Mano?”

Rispose:

*“Ho su di te il [diritto del] mio Comando [amr] e del mio Divieto [nahy]”.*

Chiesi allora:

“Cosa ricevo io del Tuo Comando e del Tuo Divieto?”

Rispose:

*“Il Mio elogio a te, che è nel Mio Comando e nel Mio Divieto.*

*Ti ringrazio per ciò che hai eseguito del Mio Comando*

*e ti amo per ciò da cui hai desistito in virtù del Mio Divieto”.*

In seguito dissi:

“Se ringrazi, benefici Te Stesso con tale ringraziamento

e se biasimi, non sei certo Tu l’oggetto del biasimo

o mio Desiderio e Speranza nella mia tribolazione!

O Cura della mia infelicità!

Sei Tu Comandante ed Esecutore

tranne Te non v’è dio”.

Poi con me rimase in silenzio.

Seppi che il Suo silenzio era il segno della Sua contentezza (*riḍā*).

In seguito chiese:

*“Chi ti ha istruito?”*

Risposi:

“L’interrogante ne sa più dell’interrogato.

Tu sei Colui il quale risponde e Colui il quale riceve risposta

Tu sei l’Interrogante e l’Interrogato

non v’è dio tranne Te”.

La Prova di Dio su di me cessò mediante Lui.

Fui contento di Lui, mediante Lui

e Lui con ciò fu contento di me, mediante Lui

dal momento che io ero mediante Lui

mentre Lui era Lui

[ed è certo che] non v’è dio tranne Lui.

In seguito, m’illuminò con la Luce dell’Essenza Divina

e Lo guardai con gli occhi del Favore (*faḍl*) quindi disse:

*“DomandaMi quello che vuoi del Favore che ti donai!”*

Gli dissi:

*“Tu sei ben più eccellente del Tuo [stesso] Favore*

*e sei più nobile della Tua [stessa] Generosità (*karam*).*

Io di Te sono contento, mediante Te, e a Te sono approdato.

Non mi offrire niente tranne Te

e non mi allontanare da Te con alcuna cosa che sia altra da Te!

Non mi ingannare con la Tua sottile Grazia

con la Tua Generosità

e col Tuo Favore!

Poiché il favore [venuto] da Te è eterno

e a Te ritornerà.

Sei Tu Colui che fa ritornare e Colui che ritorna

e sei Tu il Desideroso (*murīd*) e Tu il Desiderato (*murād*).

Il desiderato in Te, mediante Te, venne a cessare

la domanda di Te, mediante Te, venne a cessare”.

Per un poco non mi rispose.

In seguito riprese, dicendo:

*“È verità quel che hai detto*

*è verità quel che hai ascoltato*

*è verità quel che hai visto*

*è verità quel che hai realizzato”.*

Dissi:

*“Sì*

*sei Tu la Verità, mediante la Verità, la Verità si può vedere*

*sei Tu la Verità, mediante la Verità, la Verità si può realizzare*

*alla Verità, la Verità si rivolge*

*e mediante la Verità, la Verità viene ascoltata.*

Tu sei Colui che ascolta, e sei Colui che fa ascoltare

Tu sei la Verità, e sei il Veritiero (*muḥiqq*)

non v'è dio tranne Te”.

In seguito, disse:

*“Non sei che la Verità*

*[poiché] mediante la Verità hai parlato”.*

Gli dissi:

*“Ma, sei Tu la Verità e le Tue parole sono Verità*

*e la Verità mediante Te è Verità.*

Tu sei Te, non v'è dio tranne Te.

Allora mi chiese:

“Cosa sei tu?”

Ribattei:

“Tu cosa sei?”

Rispose:

“Sono la Verità”.

Allora dissi:

“Io sono mediante Te”.

Disse:

“Dal momento che tu sei te, mediante Me allora Io sono te e tu sei Me”.

Quindi dissi:

“Non mi ingannare su di Te, mediante Te!

Certo, Tu sei Te

non v'è dio tranne Te”.

Infine, quando andai verso la Verità

con la Verità mi intrattenni mediante la Verità.

Allora Egli creò per me due ali di gloria e di magnificenza

e con le mie ali volai

ma non raggiunsi il confine estremo della Sua Gloria (*'izza*) e della Sua Magnificenza (*kibriyā*).

Quindi, mediante Lui, Lo chiamai invocando soccorso da Lui

in ciò che non avevo la forza di sopportare, se non mediante Lui.

Mi guardò, dunque, con gli occhi della Sua Munificenza (*jūd*)

mi diede forza con la propria Forza

mi adornò la testa con la corona del potere miracoloso (*karāma*)

mi rese singolo mediante la Sua Singolarità (*fardāniyya*)

mi rese unico mediante la Propria Unicità (*wahdāniyya*)

e mi qualificò mediante i Suoi Attributi divini (*ṣifāt*)

quegli Attributi in cui non v'è alcuno associato [a Lui].

In seguito mi disse:

“Sii unico mediante la Mia Unicità!

Sii singolo mediante la Mia Singolarità!

Solleva la testa con la corona del Mio Potere miracoloso!

Glorificati della Mia Gloria!

Renditi potente mediante la Mia Onnipotenza (*jabarūt*)!

Va' coi Miei Attributi verso le Mie creature!

Rivela loro la Mia Ipseità nella tua ipseità!

Chi ha visto te, ha visto Me

chi ha cercato te, ha cercato Me

o Mia Luce nella Mia terra!

*O Mio Ornamento nel Mio cielo!”*

Dissi:

“Tu sei la vista nei miei occhi  
e la mia scienza nella mia ignoranza  
sii la Tua stessa Luce affinché Ti vedano mediante Te!  
Non v'è dio tranne Te”.

Dopo di che mi rispose con la lingua della contentezza, dicendo:

*“Come sei sapiente, o mio servitore!”*

Gli dissi:

“Tu sei il Conoscente e Tu il Conosciuto

Tu sei il Singolare e Tu il Singolo

mediante la Tua propria Singolarità sii singolo!

E mediante la Tua propria Unicità sii unico!

Non mi far occupare di me, distogliendomi da Te!”

[A quel punto] cessò la prova di Dio su di me, nella Sua Singolarità

e mediante la Sua Unicità nella Sua Unicità.

Rimasi con Lui senza il mio essere singolo, mediante la Sua Singolarità

Rimasi dunque con Lui mediante Lui.

I miei attributi si estinsero mediante i Suoi attributi

e fu rimosso il mio nome mediante il Suo nome.

Fu eliminata da me la Sua Primordialità (*awaliyya*) mediante il mio stato primordiale

e fu eliminata la mia posteriorità (*ākhiriyya*) mediante la Sua Posteriorità.

In seguito guardai in Lui mediante la Sua Essenza (*dhāt*)

un'Essenza che non vedono i teologanti

a cui non giungono i sapienti

e che non comprendono gli operanti.

In seguito mi guardò con gli occhi dell'Essenza

dopo che erano stati rimossi il mio nome, i miei attributi

il mio stato primordiale, la mia posteriorità e la mia qualità (*na't*).

Mi chiamò dunque con il Suo Nome

mi nominò con la Sua Ipseità

e si confidò con me nella Sua Unità Suprema (*aḥadiyya*), dicendo:

*“O Me!”*

Risposi:

*“O Te!”*

Mi disse dunque:

*“O Te!”*

Dopo di che cessò la Prova di Dio su di me, mediante Lui.

Non mi diede nome dai Suoi Nomi, senza che io non L'avessi chiamato con lo

stesso [Nome]

e non mi qualificò di uno dei Suoi Attributi senza che io non L'avessi qualificato con lo stesso [Attributo].

Ogni cosa fu tagliata via da me, mediante Lui.

Rimasi per un lungo tempo senza il mio spirito e senza il mio corpo, come un cadavere

quindi mi diede vita dopo che me l'aveva tolta

e mi chiese:

*“A chi appartiene la Regalità del Giorno [del Giudizio] (mulk al-yawm)?”*

Dato che mi aveva risuscitato, riposi:

*“A Dio, l'Unico, il Dominatore (qahhār).*

Mi chiese poi:

*“A chi appartiene il Nome?”*

Risposi:

*“A Dio, l'Unico, il Dominatore”*

Mi chiese ancora:

*“A chi appartiene il Decreto del Giorno (ḥukm al-yawm)?”*

Risposi:

*“A Dio, l'Unico e il Dominatore”.*

In seguito mi chiese:

*“A chi appartiene la suprema libertà (ikhtiār)?”*

Risposi:

*“Al Signore, l'Onnipotente (jabbār).*

Quindi mi disse:

*“Ti ho dato la vita mediante la Mia Vita*

*ti ho concesso la regalità mediante la Mia Regalità*

*ti ho chiamato mediante il Mio Nome*

*ti ho dato il potere di decretare mediante il Mio Decreto*

*ti ho fatto comprendere la Mia libertà suprema*

*e ti ho informato dei Nomi della Signoria e degli Attributi della Preeternità”.*

Dissi:

*“Non so cosa vuoi.*

*Ero per me e Tu non eri contento*

*ero per Te, mediante Te, e Tu non eri contento!”*

Mi rispose dunque:

*“Non essere né per te né per Me!*

*Io sono per te, là dove tu non sei*

*sii dunque per Me, là dove tu non sei!*

*E sii per te stesso, là dove tu sei!*

*Quindi sii per Me, là dove Io sono!”*



Chiesi quindi:

“Come è possibile tutto ciò senza di Te?!”

Mi guardò con gli occhi della Potenza  
con la Sua Esistenza mi condusse alla Non-esistenza (*‘adam*)  
e in me si manifestò mediante la Sua Essenza.

Io ero mediante Lui

e il colloquio intimo [qui] ebbe termine.

La parola divenne unica

e tutto, mediante il Tutto, divenne unico.

Mi disse poi:

“O Tu!”

E Gli dissi, mediante Lui:

“O Me!”

Mi disse dunque:

“*Tu sei Singolo*”

Ribattei:

“Io sono Singolo”.

Mi disse:

“*Tu sei Tu*”.

Dissi:

“Io sono Io

se io fossi stato io, poiché ero io, non avrei mai detto “Io”

ma, siccome io non ero io, allora Tu sii Tu!”

Disse:

“*Io sono Io*”.

La mia parola mediante la Sua Individualità

è come la mia parola mediante la Sua Ipseità in virtù dell’Unità di Dio (*tawḥīdan*).

Quindi i miei attributi divennero gli Attributi della Signoria

la mia lingua, la lingua dell’Unità di Dio

e i miei attributi consistettero in:

Lui è Lui, non v’è dio tranne Lui.

Tutto ciò che fu, dunque, fu da ciò che fu, mediante il Suo Essere

e tutto ciò che è, è da ciò che è, mediante il Suo Essere.

I miei attributi, sono gli attributi della Signoria

le mie allusioni (*ishārāt*), le allusioni della Preeternità (*azaliyya*)

e la mia lingua, la lingua dell’Unità di Dio.



# RECENSIONI



**Leone Caetani**, *Islam e Cristianesimo*, Rubbettino Ed., Soveria Mannelli 2002, pp. 108 euro 7, 25

Il principe Leone Caetani (1869-1935), un personaggio quasi leggendario della arabistica e dell'islamologia italiana, libero studioso, è l'autore di un'opera monumentale come gli *Annali dell'islam* (Milano 1905-1926) tuttora fonte di notizie e di analisi preziose, e dei non meno importanti *Studi di storia orientale* (Milano 1911-1914). Egli fu anche deputato radicale del Regno di Italia, decisamente contrario alle imprese coloniali in cui vide un'azione inutile e dannosa per gli interessi nazionali, e contro cui pronunciò lucidi e argomentati discorsi in parlamento. La sua opposizione al fascismo nascente lo condusse poi alla scelta dell'auto-esilio in Canada. La riproposizione di questo suo scritto, curato da Fulvio Tessitore, si segnala come opera che consente qualche riflessione approfondita sul tema ormai all'ordine del giorno del rapporto tra le due fedi. Certo, i tempi sono cambiati: all'epoca del Caetani, gli italiani delle zone agricole più povere del Paese venivano spediti in Africa a colonizzare e "civilizzare"; oggi, com'è noto, l'Italia si è trasformata in terra di immigrazione dall'Africa e dal Medio Oriente. Il Caetani parte da una prospettiva originale per l'epoca e quasi da *vox clamans in deserto*: il pieno riconoscimento delle "colpe" occidentali e cristiane, soprattutto in merito alla demonizzazione di Maometto e della sua fede operata dai polemisti medievali. Ripercorrendo acutamente la storia della ricezione del fenomeno Islam in Occidente, egli afferma: "Mai nessuna fede, nemmeno la cristiana, aveva conseguito successi così rapidi e vasti. Qual meraviglia dunque se il divulgatore della nuova credenza (Maometto) fu raffigurato da noi come un crudele impostore, un'incarnazione di Satana, il quale mirava alla distruzione della sola vera fede, la cristiana? Maometto, la sua religione e i suoi seguaci divennero oggetto di un odio intenso, misto a terrore, il quale crebbe in proporzione alle perdite sofferte" (p. 50) dal mondo cristiano durante la fase espansiva dell'islam, che raggiungeva Gibilterra già nel 711. E successivamente "l'odio di religione e di razza si accrebbe con le Crociate, nelle quali i Cristiani, pur con gravissimo dispendio di vite, ottennero vantaggi solo e del tutto effimeri. All'odio antico si aggiunse allora la mortificazione delle sconfitte" (ivi). La riconquista della Spagna (1492) fu probabilmente una magra consolazione per la perdita di Costantinopoli (1453) e il successivo dilagare degli Ottomani nei Balcani fin sotto le mura di Vienna (1683). Questa storia di eterni conflitti, che prosegue poi in pieno '800 con la seconda Riconquista, quella dei Balcani ad opera dell'azione congiunta degli Asburgo e della Russia zarista (sino alla risolutiva guerra russo-ottomana degli anni '70), segna profondamente la storia dei rapporti tra le due religioni improntandola – secondo il

Caetani- a un sentimento di reciproco “ribrezzo e avversione profonda, un odio ormai quasi congenito per tradizione secolare”. La conclusione, pessimistica, è che “Cristiani e Musulmani hanno vissuto per secoli e vivono ancora oggidì [gli anni '20, in cui scrive l'Autore] con la mente offuscata da pregiudizi reciproci, creati dalla memoria dei danni sofferti, dalla sete di vendetta e di rivincita e dall'intensità delle passioni religiose [...] Ognuna delle due parti è sempre partita dal concetto a priori che l'altra fosse in completo, voluto, errore, e che non fosse quindi di alcuna considerazione” (p. 52).

Il Caetani documenta la abbondanza straordinaria di “menzogne, calunnie, errori” che furono divulgati dall'amplissima letteratura polemica, cui s'è fatto cenno, condita di insulti pesanti a Maometto (impostore, lussurioso, omicida, figlio del demonio ecc.) che ha significative e lussureggianti appendici nell'epoca posteriore alle Crociate e soprattutto dopo la perdita di Costantinopoli. Con l'unica luminosa eccezione dei nostri poeti cavallereschi (Ariosto, Boiardo) che, pur condannando la dottrina dell'infedele, non esitano a ritrarre “fiere e nobili figure” di Saraceni (ma occorrerebbe ricordare anche la figura del Saladino, idealizzata nel medioevo cristiano come un modello insuperato di valori cavallereschi). Il tenore di questa letteratura post-Crociate, è bene riassunto dal programma di un'opera polemica del XVI sec. promossa da Martino Garcia, vescovo di Barcellona “per raccogliere in essa (opera) le fabulose fittioni, truffarie, inganni, bestialitadi, pazzie, bruttezze, inconvenientie, impossibilità, bugie e contraddittioni, di passo in passo, quali il perverso e malvagio Macometo per ingannare i semplici popoli ha lasciate seminate nei libri di sua setta, e principalmente nell' Alcoran” (citazione da p. 55). Il Caetani, commentando amaramente (“tale era lo spirito con cui allora s'intendeva scrivere la storia”), si consola guardando fiducioso alla leva nascente degli studiosi tra fine '800 e inizi del '900 di cui lui stesso è certamente uno degli alfieri: “fu merito speciale dell'indirizzo scientifico del XIX secolo, se una ristretta classe di colte persone si pose a studiare imparzialmente il nemico secolare” (p 52).

Queste poche citazioni, io credo, ci mettono già di fronte ad alcuni nodi irrisolti. Lo studio scientifico del mondo islamico ha fatto progressi immensi dal tempo del Caetani, ma chi può dire che pregiudizi e incomprensioni reciproche siano di altrettanto scemati? La stampa, anche la meno corriva, pullula di imprecisioni e pregiudizi per non parlare dei luoghi comuni che imperversano nei discorsi di politici e persino, talora, di studiosi. Dovremmo chiederci: la Cristianità, che pure nel documento *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II cominciava a “voltare pagina” nei suoi rapporti col mondo musulmano, in questi ultimi decenni ha davvero riflettuto sino in fondo e senza remore sul proprio atteggiamento complessivo nei confronti dei musulmani? Ho l'impressione che la coraggiosa iniziativa di Papa Benedetto XVI di inaugurare un forum permanente

di dibattito e confronto tra musulmani e cattolici sia solo un primo, necessario, passo in questa direzione. Forse – è lecito supporre- l’immenso complesso di colpa che grava sull’Europa, quello per l’Olocausto, e la sua necessariamente lunga e (ancor oggi) dolorosa “elaborazione” all’interno della comunità e della stessa identità cristiana, ha oltremodo ritardato la presa di coscienza del confronto con l’*altra* eredità pesante (dall’epoca delle Crociate a quella post-colonialistica), e non ancora adeguatamente analizzata e “elaborata”, dei rapporti col mondo musulmano.

Un’altra parte, non meno stimolante, del breve saggio del Caetani riguarda la sua ricostruzione dei rapporti tra Asia e Europa. L’Autore parte dalla considerazione che il successo travolgente dell’Islam a danno della Cristianità del Mediterraneo orientale si spiega anche come “implacabile rivolta contro la dominazione bizantina”, notoriamente contrassegnata da un sistema fiscale predatorio e da un controllo ideologico asfissiante (lotta agli eretici). Quindi il Caetani allarga il discorso a una considerazione più generale, che è al cuore delle sue argomentazioni, sul conflitto insanabile che da sempre sarebbe esistito tra queste “due parti del mondo civile”, partendo dal postulato di “un istintivo conflitto spirituale che ha sempre reso impossibile ogni unione durevole di sentimenti tra i popoli dell’Asia e quelli dell’Europa”. Egli passa in rassegna l’elenco dei tentativi di “unione” falliti: l’impresa di Alessandro che condusse alla riscossa arsacide in Persia e alle dinastie nazionali in India; le guerre degli imperatori romani sul *limes* orientale, che alimentarono la riscossa vittoriosa dei Parti; l’effimero successo della propaganda cristiana nestoriana, pur indipendente da Roma e Bisanzio, ma non sufficientemente “orientale” per resistere poi alla valanga islamica. Ecco, il Caetani interpreta tutti questi sommovimenti di reazione in chiave di “riscossa” anti-europea e anti-occidentale, di cui lo stesso Islam di Maometto sarebbe una manifestazione: “tale ardente e millenario nazionalismo orientale fu dunque moto generale non ispirato o diretto da alcuno, ma di genesi contemporanea inconscia in tutta quella parte dell’Asia dove le influenze europee si erano fatte sentire” (p. 78). Non solo l’Islam, ma, prima di esso, almeno in parte le stesse eresie cristiane dei primi secoli vengono lette dal Caetani come un moto incontenibile di reazione dell’Asia: “Nelle così dette eresie dei Siri, dei Copti, degli Armeni, degli Aramei sottomessi alla Persia, dei nestoriani e di altri gruppi minori, non era tanto una convinzione profonda in una verità diversa da quella ortodossa, quanto una necessità psicologica, inconsciente, irresistibile a pensare e credere *diversamente* dagli ortodossi e in modo più *asiatico*” (p. 82). Dove l’*asiaticità* cui pensa il Caetani si esprimeva essenzialmente in una pertinace opposizione alla Chiesa che, “suggestionata dall’unità politica dell’Impero romano a volere l’unità di fede del genere umano”, si diede a combattere senza requie ogni dottrina dissenziente chiamandole “errori, scismi, eresie”. Vale la

pena di riportare la conclusione del Caetani, in cui emerge un taglio, si direbbe, storico-naturalistico: “L’uniformità assoluta non esiste nella natura, e meno ancora nel mondo dei fenomeni morali e sociali. Le così dette eresie erano in realtà, nella loro intima essenza incoscienti, istintivi moti sociali, ciechi sforzi della psiche orientale per emanciparsi dal gioco [o giogo?, forse qui c’è un *refuso, nota mia*] religioso e sacerdotale della Chiesa ufficiale, per recuperare, nel distacco e nel distinguersi da essa, la sua antica libertà di fede e le caratteristiche locali sì care al sentimento primitivo, sempre individualista” (p. 82). Svolti questi ragionamenti preliminari, l’avvento dell’Islam si spiega nel saggio di Caetani come un corollario. Per tutti i secoli che precedono l’Islam, si sarebbe accumulato in Oriente “una forza immensa di concentrata esasperazione anti-bizantina e anti-occidentale”: è la fede di Maometto che, sconfiggendo Bisanzio, “diede novella vita e vigore a tutto l’individualismo religioso dell’Oriente ribelle all’asservimento chiesastico di Bisanzio e di Roma, ancor più rigido e duro di quello civile e militare dell’impero” (p. 86). Forse, argomenta il Caetani, l’Oriente non cercava affatto una nuova fede, anche lo stesso Cristianesimo avrebbe coperto solo superficialmente “l’antichissima, indistruggibile antichità pagana”; ma “il bisogno vero [dell’Oriente] era di riacquistare la libertà religiosa, e di distaccarsi da Bisanzio, dal suo clero e da tutto l’Occidente. Ambedue queste liberazioni furono largamente fornite dall’Islam il quale... significò emancipazione completa, assoluta, dall’Occidente” (ivi).

Qui, crediamo, si avverte il senso in qualche modo profetico delle parole del Caetani, se solo si pensa oggi a quanto ancora l’Islam mantenga, specie nella predicazione degli estremisti, di “potenziale antagonistico” rispetto all’Occidente, a quanto esso venga tuttora sentito dalle masse rurali e da quelle urbane emarginate come potente elemento identitario e di “(ultima) difesa” di fronte all’invadenza del colonialismo culturale occidentale. Certo, si potrebbe discutere sull’uso forse un po’ troppo disinvolto che il Caetani faceva di categorie come “Europa” e “Asia”; o anche sul suo manifesto guardare alla storia dei popoli in termini di “conflitto di razze”, con concessione allo spirito della cultura del suo tempo. Ma certamente la lettura di questo libriccino si rivela quanto mai stimolante e capace di fornire un più ampio sfondo all’attuale cosiddetto “conflitto di civiltà”, di cui si va da anni dibattendo.

*Carlo Saccone*



**Massimo Jevolella, *Le radici islamiche dell'Europa*, Boroli, Milano 2005**

Nel dicembre del 2004 Massimo Jevolella incontrò a Granada, nel Patio de los Leones dell'Alhambra, un enigmatico visitatore scozzese che colpì la sua attenzione in maniera particolare. Dalla descrizione che ce ne viene fornita in questo libro (pp. 47-48) possiamo esser certi che quel "fantasma benigno e discreto", di cui Jevolella ignora l'identità, altri non era che lo *shaykh* 'Abdalqadir as-Sufi, il medesimo che nel dicembre di una decina d'anni prima, a Weimar, aveva emesso un documentato parere giuridico, una *fatwa*, che riconosceva a Johann Wolfgang von Goethe la qualità di musulmano. Se Jevolella fosse stato a conoscenza di ciò, avrebbe potuto arricchire di qualche altro elemento interessante la sua indagine sulle "radici islamiche dell'Europa", dove l'autore del *Mahomets-Gesang* e del *West-östlicher Divan* viene indicato assieme a Thomas Carlyle come colui che ha "troncato di netto l'antica catena del disprezzo occidentale verso Maometto e l'Islàm, capovolgendo l'odio in ammirazione profonda" (p. 36).

Dopo il Tedesco e l'Inglese fu uno Spagnolo, don Miguel Asin Palacios (1871-1944) a fondare filologicamente, col suo studio su *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, la tesi secondo cui "la civiltà e la cultura dell'Europa cristiana avevano legami organici e profondi non solo con le radici giudaiche e greco-latine, ma anche con il mondo islamico, e, attraverso l'Islàm, con il mondo iranico e con il lontano Oriente" (p. 37). Tra i diversi centri di cultura in cui tali legami vennero allacciati e coltivati, "il centro più attivo della scienza euro-asiatica era un piccola città della Persia vicina ai confini dell'odierno Iraq" (p. 92), la città di Giundishapur, dove "si traducevano dal greco in lingua siriana le opere di Ippocrate e di Galeno, di Euclide e di Archimede, di Platone e di Aristotele, di Apollonio e di Tolomeo. Si assorbivano elementi della scienza indiana e persiana" (*ibidem*). Viene dunque giustamente respinta dall'Autore la tesi della "rottura dell'unità mediterranea", secondo la quale l'Europa moderna avrebbe tratto origine dalla netta contrapposizione fra Occidente cristiano e Occidente islamico. "Contrariamente alla famosa tesi di Henri Pirenne – scrive Maurice Lombard, che viene qui citato da Jevolella – noi pensiamo che proprio mediante la conquista musulmana l'Occidente abbia ripreso contatto con le civiltà orientali, e, attraverso queste, con i grandi movimenti mondiali del commercio e della cultura" (p. 43).

È certamente la patria di Asin Palacios la regione d'Europa in cui le "radici islamiche dell'Europa" appaiono più evidenti, sicché Jevolella può indugiare a

suo piacimento nella rievocazione di quello che per il Nietzsche di *Der Antichrist* era “il meraviglioso mondo della civiltà moresca (...) debitore della sua nascita a istinti nobili e virili”. A tale proposito, sarà sufficiente riportare questo breve passo: “Mentre per le vie di Parigi e di Londra si camminava nel fango, e di notte nel buio più pesto, Còrdoba aveva già le strade lastricate e illuminate da lampade a olio. La fama di questa città magnifica e potente era tale da giungere perfino alle orecchie di una monaca che nella seconda metà del X secolo viveva rinchiusa nella remota abbazia di Gandersheim, in Sassonia; la religiosa, che si chiamava Hrotswitha (Rosvita) ed era una grande poetessa, definiva Còrdoba ‘l’ornamento del mondo’. Del resto, quando nell’anno 956 l’imperatore tedesco Ottone I inviò una missione diplomatica alla corte di ‘Abd al-Rahman III, l’ambasciatore riferì in una sua memoria il senso di profondo stupore che aveva provato nel venire a contatto con una civiltà così raffinata, e così vistosamente superiore a quella della Germania di allora” (p. 51).

Se nella geografia dell’Europa musulmana Còrdoba era “l’ornamento del mondo”, Palermo “era davvero la città magnifica, ricca di palazzi e moschee, giardini e mercati, (...) una delle più prospere del Mediterraneo” (p. 77). D’altronde lo spettacolo della Sicilia musulmana, del cui splendore testimoniano le descrizioni entusiastiche dei poeti e dei viaggiatori citati da Jevolella, non può non richiamare quello della Spagna moresca. “Sorgenti, canali, palme, aranci... Come rapidamente il pensiero corre di nuovo all’incanto della Alhambra, dove sono proprio le piscine e i ruscelletti artificiali a dialogare con gli arabeschi dei chiostrì e con le lievi forme delle colonne e degli archi. Come se questa civiltà islamica di Sicilia e d’Andalusia avesse voluto lasciare in eredità al mondo un sogno di freschezza e di levità gioiosa, così lontano dall’idea comune che noi abbiamo dell’epoca medievale” (pp. 80-81).

Legate entrambe alla medesima matrice islamica, l’Andalusia e la Sicilia passarono la fiaccola all’Europa medioevale e rinascimentale; e fra quelli che sono stati definiti i “più rappresentativi *cursores* in questa lampadodromia della civiltà”<sup>1</sup> spicca la figura gigantesca di Federico II, uno di quei “sultani battezzati di Sicilia, a’ quali l’Italia dee non piccola parte dell’incivilimento suo”<sup>2</sup>. Sia per il tramite dell’eredità arabo-normanna, sia attraverso l’intenso e continuo rapporto intrattenuto personalmente col mondo musulmano, lo spirito del grande Svevo fu fecondato dall’influenza culturale islamica. “Ne sono la prova – si

---

<sup>1</sup> Francesco Gabrieli, *Federico II e la cultura musulmana*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani*, Palermo 1952, p. 445.

<sup>2</sup> Michele Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2° ed. modificata ed accresciuta dall’autore, Prampolini, Catania 1933-1939, vol. III, p. 372.

legge in un altro libro che getta luce sulle “radici islamiche dell’Europa” – gl’innumerevoli edifici dei quali Federico II disseminò il suo regno di Sicilia. (...) Come molti Francesi e Inglesi che hanno soggiornato in Oriente, l’Imperatore Federico II si ispira a concezioni architettoniche arabe per edificare i suoi castelli (...) Lo stile architettonico adottato da Federico per l’edificazione dei suoi castelli nell’Italia meridionale conquista l’Italia del Nord, poi la Germania, per conoscere infine una nuova e magnifica fioritura nella costruzione dei castelli dell’Ordine prussiani”<sup>3</sup>. Ma l’influenza islamica nell’architettura europea non è visibile solo nelle *Ordensburgen*, non termina con il Medioevo e non è limitata al continente. “I minareti hanno influenzato la forma dei campanili del Rinascimento italiano, così come, d’altra parte, la forma degli splendidi campanili del grande architetto inglese Wren, il quale, prendendo esempio dai musulmani e dagli italiani, seppe giocare sul contrasto di torri e cupole. Anche le nicchie rinascimentali a forma di conchiglia riproducono quelle presenti nelle moschee e nei minareti dell’Islam”<sup>4</sup>.

Una rassegna dei settori della cultura nei quali l’Islam ha consegnato all’Europa il proprio sapere ci porterebbe a parlare non solo di architettura, ma anche di filosofia, di letteratura, di musica, di matematica, di astronomia, di medicina, di altre scienze e delle cosiddette arti minori<sup>5</sup>. Scopriremmo allora, come ci avverte Massimo Jevolella, “che anche l’Islam fa parte delle nostre più profonde radici” (p. 23), poiché esso “ha giocato un ruolo essenziale e profondo nello sviluppo della cultura europea” (*ibidem*).

Claudio Mutti

---

<sup>3</sup> Sigrid Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser Arabisches Erbe*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1970, pp. 253-256.

<sup>4</sup> Sigrid Hunke, *op. cit.*, p. 294.

<sup>5</sup> Oltre che nell’opera di Sigrid Hunke citata più sopra, una sintetica rassegna del debito culturale europeo nei confronti dell’Islam si può trovare in: AA. VV., *L’eredità dell’Islam*, a cura di Thomas Arnold e Alfred Guillaume, Vallardi, Milano 1962. Per quanto in particolare concerne il lascito culturale andaluso, si veda Juan Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d’Espagne*, Sindbad, Paris 1985.

## Revisiting Olender's *The Languages of Paradise*, placed in a broader context

by Ephraim Nissan

Maurice Olender, *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*, translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008, xiii + 213 pages, ISBN: 978 0-674-03062 6, \$15.95, £10.95, €10.95

### 1. Editions of Olender's Book

What you are reading is intended as a revisitation of a classic, a dense and ever relevant text, in the light of other, especially more recent literature (including by Olender himself: in particular, the volume we are revisiting can be usefully supplemented with his essay 'Europe, or How to Escape Babel', which I am not going to summarise in my present article).<sup>1</sup> It is fitting that such a revisitation appears in a new journal devoted to the meeting of cultures from Europe and the Mediterranean all the way to India: Olender's book shows poignantly the effect that the "discovery" of Indian Vedic texts had on the European scholarly imaginary (the essay 'Europe, or How to Escape Babel' is about the antecedents).

The recent first Harvard UP paperback edition of Olender's book follows a cloth edition of 1992 from the same publisher.<sup>2</sup> The original French edition,<sup>3</sup> of 1989, emerged from a series of lectures.<sup>4</sup> Olender's book is deliberately concise

---

<sup>1</sup> Maurice Olender, 'Europe, or How to Escape Babel', trans. Jordan Kellman, in *Proof and Persuasion in History*, Theme Issue 33 of the journal *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, 33(4), Middletown, Connecticut: Wesleyan University, 1994, pp. 5-25 (now Oxford and Malden, Mass.: Blackwell).

<sup>2</sup> The very first paperback edition in English that, like the one from Harvard, had a bibliography was published in 2002 by Other Press under the title *The Languages of Paradise: Aryans and Semites, a Match Made in Heaven*.

<sup>3</sup> *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Paris: Gallimard & Éditions du Seuil, « Hautes études », 1989 (ISBN 2-02-010883-6); published again in Paris: Éditions du Seuil, « Points », 1994 (ISBN 2-02-021148-3). A revised and augmented edition was published in 2002 (ISBN 2-02-021148-3), but this is not mentioned in the Harvard UP paperback. And yet, this is **not** just the same text as in the cloth edition they published in 1992. Maurice Olender (pers. comm., 26 March 2009) confirmed that the Harvard paperback edition is based on the French revised edition of 2002: "l'édition de Harvard de 2008 est bien faite d'après l'édition française complétée de 2002."

<sup>4</sup> M. Olender, *Les Langues du paradis: Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Paris: Éditions du Seuil, 1989.

and selective. The very readable, yet dense and precise style of the main text is supplemented with copious notes, necessary for probing further into a scholarly literature whose lessons Olender marshals. Since Olender's book was first published, one would come across further relevant literature that sheds further light on the subject, but his is the merit of making a daunting subject accessible. Jean-Pierre Vernant, in his 'Foreword', best summarised it: "Maurice Olender brings to light through his unanachronistic readings of Herder, Renan, Max Müller, Pictet, and Grau this paradox: that the nineteenth century, the heyday of positivism and scientism, also produced, in a field where research was most original and intellectually fruitful, what can only be called a tissue of scholarly myths [...], fantasies of the social imagination, at every level" (ix-x). "As scholars established the disciplines of Semitic and Indo-European studies, they also invented the mythical figures of the Hebrew and the Aryan" (x). Olender remarked elsewhere, "it remains to be determined if a reading of the founding texts of nineteenth-century comparative philology and linguistics will make it possible to detect a narrow frontier between what are conventionally designated by the twin terms *logos* and *mythos*."<sup>5</sup> Indeed.

## 2. The Languages of Paradise: From Theodoret of Cyrrhus to Andreas Kempe

Frederick II of Swabia, King of Sicily and Germany and Holy Roman Emperor, is reputed to have ordered a group of babies to be raised in seclusion, with nobody ever talking to them. He expected them to start speaking Hebrew. The children died. This is an anecdote Olender doesn't tell his readers (I recall telling it myself during a talk by the late David Flusser,<sup>6</sup> a scholar who in his life was already a myth, knew it, and enjoyed it, and fed his audience on that day with recollections, to the despair of the session chair). But Olender has so much in store anyway.

Olender begins by explaining that not everybody, not even in antiquity,

---

<sup>5</sup> Olender, 'Europe, or How to Escape Babel', p. 8.

<sup>6</sup> David Flusser was born in Vienna in 1917, and died in Jerusalem in 2000. He was professor of Early Christianity and Judaism of the Second Temple Period at the Hebrew University. My own remark about Frederick II of Swabia had been in response to Flusser's fleeting mention of Dante, in relation to the original human language. Olender himself refers to Dante's opinion(s) about the language of Paradise, 'Europe, or How to Escape Babel', p. 9. Dante's ideas about the original language of Paradise is the subject of: Curzio Chiesa, 'Dante et la langue du Paradis', in Olender's journal published by du Seuil, *Le Genre humain*, no. 45-46, being a special volume, guest-edited by Olivier Pot, on *Origines du langage. une encyclopédie poétique* (dated "printemps-automne 2006", but actually of 2007 or 2008: it includes an obituary for a scholar deceased in 2007. The next issue of the journal was dated 2008).

endorsed Augustine's view that Hebrew was Adam's language. "Theodoret of Cyrrihus (393-466?) placed his bet on Syriac, and Gregory of Nyssa (330? – 394) was certain that Hebrew was not the most ancient tongue" (1). Andreas Kempe, exiled from Sweden, published a satirical pamphlet entitled *The Languages of Paradise*.<sup>7</sup> He had Eve seduced by a French-speaking serpent, and whereas Adam speaks Danish, the Creator addresses him in Swedish (Olender, 1-2).

One of the Swedish authors to whom Kempe was admittedly reacting was Olof Rudbeck.<sup>8</sup> Let us make a diversion, to Pierre Vidal-Naquet's<sup>9</sup> 'Atlantis and the Nations'.<sup>10</sup> Vidal-Naquet is concerned with Atlantis in the history of European ideas.<sup>11</sup> For example, Olof Rudbeck identified Atlantis as being his own Sweden. Before turning to Sweden and Rudbeck, Vidal-Naquet points out:<sup>12</sup> "What I shall refer to as the Enlightenment was faced with a huge problem, just the opposite of that which had faced the Greek Fathers of the second to the fourth centuries and which, by and large, had been retackled by the men of the Renaissance. The task of the Fathers was to reconcile Greek historiography and the biblical tradition as best as they could. The men of the Enlightenment had, on the contrary, to put paid to using the Jewish people as a vector of universal history, a role in which they had been most splendidly confirmed by Jacques Bénigne Bossuet's *Discours sur l'histoire universelle* as late as 1681. What now needed to be done was to find a new chosen people, even if – provi-

---

<sup>7</sup> Under the penname of Simon Simplex, *Die Sprachen des Paradieses*, Hamburg, 1688. Moreover, note the following. The bibliography of Olender's book includes a book by David S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 160 -1655* (Oxford Historical Monographs), Oxford: Clarendon, 1982. But see also this article by David S. Katz: 'The Language of Adam in Seventeenth-Century England', in H. Lloyd-Jones, V. Pearl, and B. Worden (eds.), *History & Imagination: Essays in Honour of H.R. Trevor-Roper* (London: Duckworth, 1981), pp. 132-145.

<sup>8</sup> Olender (145, n. 5) cites J. Svenbro, 'L'idéologie "gothisante" et l'*Atlantica* d'Olof Rudbeck: le mythe platonicien de l'Atlantide au service de l'Empire suédois du XVII<sup>e</sup> siècle', *Quaderni di storia* 11 (1980), pp. 121-156.

<sup>9</sup> Olender was familiar with the man and of course knows his work, including his work on Atlantis in the history of European ideas, more than transpires from *The Languages of Paradise*.

<sup>10</sup> Pierre Vidal-Naquet, 'Atlantis and the Nations' (trans. Janet Lloyd), *Critical Inquiry*, 18.2 (1992), pp. 300-326. Originally, 'L'Atlantide et les nations', in his *La Démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne* (Paris, 1990), pp. 139-159 (posted at <http://www.jstor.org/stable/1343786>). Cf. his 'Hérodote et l'Atlantide: Entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des lumières', *Quaderni di storia* 16 (1982), pp. 3-76.

<sup>11</sup> Incidentally, consider that Francisco Lopez de Gomara's *Historia general de las Indias* associated the newly discovered Indies (i.e., America) with the mythical Atlantis. See on this: Harold J. Cook, 'Ancient Wisdom, the Golden Age, and Atlantis: The New World in Sixteenth-Century Cosmography', *Terrae Incognitae*, 10 (1978), pp. 25-43.

<sup>12</sup> Vidal-Naquet, 'Atlantis and the Nations', 314.

sionally – this meant resuscitating some form of paganism.” But then, in Van Kley’s words: “Bishop Bossuet’s famous *Discours sur l’histoire universelle*, for example, published more than two decades after Martini’s *Sinicae historiae*, contains not a word about the Chinese, Japanese, or Indians.”<sup>13</sup>

### 3. Uses to Which the Atlantis Myth Was Put

Not everybody was participating consciously, in the goal that Vidal-Naquet specifies for the Enlightenment as far as universal history was concerned: “Many helped in practice to ‘crush the beast’, unaware that they were collaborating in that endeavor. At the time of the Enlightenment, Atlantis was a kind of substitute for the Jewish people in the economy of universal history.”<sup>14</sup> May I add that even quite recently, an author could publish a book in which all of humankind was traced back not to Atlantis, but to Antarctica,<sup>15</sup> but the substance is the same. I found it on a bookseller’s stand in the entrance hall of an academic library. “Olof Rudbeck (1630-1702) was rector of Uppsala University. In his immense work *Atlantica (Atland eller Manheim)*, he set out to show that Atlantis, the cradle of human civilization, was none else than Sweden, with its capital at Uppsala.”<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> On p. 379 in Edwin J. Van Kley, ‘Europe’s “Discovery” of China and the Writing of World History’, in *The American Historical Review* 76.2, 1971, pp. 358-385.

<sup>14</sup> Vidal-Naquet, ‘Atlantis and the Nations’, 315.

<sup>15</sup> Robert Argod, *Out of Antarctica: On the Origins of Peoples*, trans. Andrew Brown. London: Richmond Editions, 2004. From the French original: *L’Antarctide des origines: réflexions sur les origines des peuples*, Editions Tana, 2003. Argod was born in 1920. In the book, there is special interest in Polynesians. According to the COPAC database of academic libraries in the British Isles (<http://www.copac.ac.uk>), *Out of Antarctica* is on hold at the University of Cambridge as well as at the University of Bristol; of course, their acquiring the book does not constitute endorsement.

A scathing dismissal (rather than contextualising in cultural history) of discourse about modern myths about the Ten Lost Tribes of Israel, or about Atlantis, was provided by archaeologist Robert Wauchope, *Lost Tribes & Sunken Continents: Myth and Method in the Study of American Indians* (Chicago: University of Chicago Press, 1962). Early modern and later identifications, on the part of Europeans or then as “autoethnographic expression” on the part of colonised people engaging colonisers on the latter’s own terms, or then of self-appointed master races, of exotic and less exotic human groups with the Ten Lost Tribes of Israel have been discussed by Zvi Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes: A World History* (Oxford: Oxford University Press, 2009), and Tudor Parfitt, *The Lost Tribes of Israel* (London: Weidenfeld & Nicholson, 2002). Another study by Parfitt that is relevant for the present essay is his ‘Hebrew in Colonial Discourse’, *Journal of Modern Jewish Studies*, 2(2), 2003, pp. 159-173. The phrase ‘autoethnographic expression’ as applied to the colonised engaging colonisers was introduced by Mary Louise Pratt’s words, on pp. 6-7 in her *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 1992).

<sup>16</sup> Vidal-Naquet, *ibid.*

Rudbeck proposed a two-headed civilisation, something we are going to find again in much of 19th-century discourse about Aryans and Semites. The frontispiece<sup>17</sup> of the first volume of Rudbeck's *Atlantica* shows the tree of Shem (or rather a grapevine), rooted in Mesopotamia and symbolising religion, and the tree of Atlas, with dense and broad foliage, rooted in Uppsala, and symbolising power. Even as India became (as Olender shows) the focus of interest, an Indianist could still resort to Atlantis. One of [poet William] Blake's contemporaries, Captain Wilford, an Indianist, with great originality discovered in the *Puranas* some faraway white islands in the West. Combining these texts with a number of others culled from Greek sources, he concluded that these white isles (the *S'weta-dwīpa*) were at once Great Britain and also Atlantis."<sup>18</sup> "The myth was, in fact, to pass from England to Ireland, where it was extremely popular in the nineteenth century."<sup>19</sup>

What Olender is only referring to as being foreshadowed, i.e., being an Aryan or a Semite becoming a matter of life or death under Nazi rule,<sup>20</sup> is addressed by Vidal-Naquet: "The last disciples of Rudbeck were to be found among Hitler's National Socialists even before they came to power. Alfred Rosenberg's *Myth of the Twentieth Century* explained that the people of Atlantis, the ancestors of the Germanic peoples, had spread all over the world, including Palestine, a fact that made it very likely, indeed certain, that Jesus, a Galilean and accordingly a foreigner, was not a Jew. After the Nazis came to power, the same thesis was advanced in a book written by a geographer, Albert Herrmann [...]. This was a remarkable example of imperialism in which North Africa, for example, was represented as part of the Atlanto-Germanic heritage and the Roman amphitheatre of El [324:] Djem in Tunisia, was also claimed to be the work of the Atlantic race. Similar ideas were diffused in occupied Europe, particularly in France."<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Reproduced as Fig. 2 on p. 319 in Vidal-Naquet.

<sup>18</sup> Vidal-Naquet, 'Atlantis and the Nations', 322.

<sup>19</sup> Vidal-Naquet, 'Atlantis and the Nations', 323.

<sup>20</sup> Olender, 18: "The plain truth of the matter is that, in the heart of Europe in the middle of the twentieth century, the words Aryan and Semite became labels of life and death for millions of men, women, and children classed as one or the other." See Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, trans. Edmund Howard, New York: Basic Books, 1974. Maurice Olender has devoted an obituary to Poliakov (1910-1997), reprinted in Olender's recent book on twentieth-century racism, *Race sans histoire*, Paris: Galaade Editions (i.e., Seuil), 2009, itself a modified version (much augmented, but also with omissions) of *La Chasse aux évidences*, Paris: Galaade, 2005. There is an edition in English: *Race and Erudition*, trans. Jane Marie Todd, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

<sup>21</sup> Vidal-Naquet, 'Atlantis and the Nations', 323-324.



#### 4. Grotius' Americans as Fellow *Germani*, Leibniz's Scythia, and Herder on Moses

Dutch goals in the Americas were subserved by considering the Native Americans to be allied to the Germanic peoples, without involving Atlantis: “Hugo Grotius (1583-1645), the noted jurist and diplomat who, though exiled from the [Dutch] Republic, participated actively in its world of letters, argued in a pair of Latin treatises published in the early 1640s that the native Americans had descended from ‘Norwegian’ or Germanic tribes. This made them distant kinsmen to the Dutch, whom Grotius had elsewhere described as members of another Germanic tribe, the Batavians. This patriotic argument resonated with Caspar Barlaeus (1584-1648), the humanist poet and author of a massive *Rerum per octennium in Brasilia* (1647) commemorating the colonial regime of Johan Maurits. In Barlaeus’ rendition of events, the ‘progeny of Bato’ (as he referred to the prince of Nassau) had successfully ‘civilized’ and allied with the natives who, if not kinsmen per se, had shown themselves to be the stalwart supporters of the Batavians abroad. [... p. 95: ... T]he New World [...] had become a site specific to the Dutch geographic imagination. ‘America’ represented, firstly, a place of ‘Spanish tyranny’, a topos that runs throughout Dutch Americana, [...]. Consequently – and secondly – it also represented a place of anticipated succor. The notion that the Indians, as enemies of the Republic’s enemy, would therefore be their friends is [...] explicitly argued by the likes of Joan Aventroot. [...] In all events, Grotius, in construing the Americans as fellow *Germanii*, [sic] made their fate of direct concern to latter-day ‘Batavians’.”<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Quoted from pp. 94-95 in: Benjamin Schmidt, ‘The Hope of the Netherlands: Menasseh ben Israel and the Dutch idea of America’, Chapter 4 in *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*, edited by Paolo Bernardini and Norman Fiering (European Expansion & Global Interaction, 2), New York: Berghahn Books, 2001, pp. 86-106. On p. 104, note 22, Schmidt writes: “Hugo de Groot, *De origine gentium Americanarum dissertatio* (Paris, 1642) and *De origine gentium Americanarum dissertatio altera, adversus objectatorem* [corrigere, not *objectatorem*] (Paris, 1643), which responds to Joannes de Laet, *Notae ad dissertationem Hugonis Grotii* (Amsterdam, 1643). De Groot laid out his view on the origins of the Dutch Republic in the *Liber de antiquitate reipublicae Batavicae* (Leiden, 1610), which was published around the same time that Abraham van der Myl (Mylius) was drawing a linguistic link between the ‘Teutonic’ races (especially the Cimbri, progenitors of the Dutch) and the Indians: *Lingua Belgica* (Leiden, 1612). G. Gliozzi argues that Grotius, at the time an ambassador for the queen of Sweden, meant to bolster his patron’s claims to lands in North America: G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo: La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale* (Florence, 1977; see fn. 49 below). J.-P. Rubiés sees Grotius’s and de Laet’s debate in the context of a Dutch religious dispute over Calvinist orthodoxy: ‘Hugo Grotius’s Dissertation on the origin of American Peoples and the Use of Comparative Methods’, *Journal of the History of Ideas* 52 (1991):221-44. In emphasizing economic and religious concerns, Gliozzi and Rubiés both underestimate, and therefore

Let us go back to Olender's Chapter 1. Leibniz shared the view of "writers who had revived the hypothesis that the languages of Europe had originated on a continent called Scythia."<sup>23</sup> This was the context in which the Indo-European idea originated" (2).<sup>24</sup> Herder identified the Ganges as the "river of paradise" (3), but unlike those trying to situate the Garden of Eden on the map, he stressed that Moses, not having been there, couldn't be precise about the topography of the primordial place (4). To Herder, this was an argument for Moses' reliability. We may add that interestingly, late antique Jewish Sages claimed that even though Moses was no hunter, he was nevertheless able to provide lists of animals in the dietary laws. Early modern rabbinic authorities on occasion claimed that no newly discovered species contradicts the classification set forth in those laws, and this was used as an argument in proof of Moses' supernatural knowledge.

## 5. The Emergence of Western Knowledge of Sanskrit, and the "Aryans" Myth

The turning point that was crucial to Olender's subject was the emergence of Western knowledge of Sanskrit. Olender remarks that lexical parallels between Indian or Persian and European languages had been noticed as early as the 16th century, but it was in the late 18th and early 19th, that "Sanskrit had supplanted Hebrew as the fashionable subject" (6). "All the human sciences, from history to mythology, and soon to include 'racial science', were affected by the discovery of a tongue [reconstructed by Bopp] that was known not only as Indo-European but also as Aryan" (7). In *L'Origine des Aryens: histoire d'une controverse* (1892), Salomon Reinach remarked: "It seemed that a new Eden had been discovered beneath the fossil layers of language" (Olender, 8). Reinach was an authority on myth and the evolution of tales in folklore.

Olender remarks (14) that for Ernest Renan,<sup>25</sup> his two-headed conception of

---

overlook, the intense and intensely nostalgic patriotism nurtured by de Groot for that which he considered, to the very end, his *patria*, namely Holland."

<sup>23</sup> Cf. Olender, 'Europe, or How to Escape Babel', p. 21: "'Indo-European', often considered very close to, or even identified, with the sacred language of India (Sanskrit), took over the role played by the Scythian hypothesis for *érudits* of the sixteenth and seventeenth centuries as the means of explaining the origins and transformations of European languages."

<sup>24</sup> Olender cites G.J. Metcalf, 'The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', in Dell H. Hymes (ed.), *Studies in the History of Linguistics*, Bloomington: Indiana University Press, 1974, pp. 233-257.

<sup>25</sup> A Jewish response to Ernest Renan's *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* was Daniil Abraamovich Chwolson's pamphlet *The Semitic Nations* (D.A. Khvol'son, Cincinnati: Bloch,

civilisation, Aryan and Semitic, even coloured his considering the barrenness of Judea to be Semitic, and the greener Galilee instead as being less monotheistic, less Semitic, and therefore closer to the founder of Christianity. De-Judaising whom was to be a concern for thinkers about race, too, e.g., Chamberlain. Bear in mind what we have mentioned earlier concerning Alfred Rosenberg's argument concerning the Galilee. And yet, most of the authors Olender selected<sup>26</sup> and analysed on their own terms (through texts of theirs they had written as work in progress, rather than the closed opus that existed when it was all done)<sup>27</sup> were not negative about the Semitic roots of Western civilisation, even when they theorised about the Aryans.

In a passage republished in a recent book of his, Olender writes: "Pictet and Renan very much wanted to isolate Athens and Rome from among the patchwork of peoples they called 'Aryans' (disregarding the Indians, for example), and at the same time they privileged the Hebrews among the Semites. Through that dual selectivity, nineteenth-century authors offered their contemporaries an equally ideal pair of ancestors: the Aryan and the Semite. They imagined that the former gave birth to classical, Greco-Roman culture, the latter to the Hebrew Bible. From that providential, Aryano-Semitic couple Christianity was supposedly born, an offspring whose vocation, it was announced, was to sur-

---

1874, 55 pages in octavo). Also note that some works on Jewish matters, signed by Renan, are not by him. Adolphe Neubauer published some of his scholarly output concerning the medieval history of France's Jews, as though Ernest Renan was their author, so that such research could appear in a forum that only hosted authors from the Institut de France. "Il y a déjà plus de cent ans que l'excellent bibliographe Adolphe Neubauer – auquel Ernest Renan avait accepté de servir de prête-nom dans cette circonstance, les seuls membres de l'Institut étant admis à collaborer à la très officielle *Histoire littéraire de la France* – a publié deux inventaires-catalogues: *Les Rabbins français du commencement du XIV<sup>e</sup> siècle* (1877) [in vol. 27] et *Les Écrivains juifs français du XIV<sup>e</sup> siècle* (1893) [in vol. 31] dans lesquels il s'était proposé de faire le tour de la production rabbinique française et provençale de XIV<sup>e</sup> siècle." – p. 83 in Simon Schwarzfuchs, "Coup d'oeil sur la littérature rabbinique médiévale de Provence", in Danièle Iancu-Agou and Élie Nicolas (eds.), *Des Tibbonides à Maïmonide: Rayonnement des Juifs andalous en pays d'Oc médiéval* (Nouvelle Gallia Judaica, 4), Paris: Les Éditions du Cerf, 2009, pp. 83-91. In that same volume, those two works are cited (e.g., on p. 112) as though they were by Renan, in bibliographical notes. Such is also the case of note 9 on p. 197 in Gerrit Bos, 'The Creation and Innovation of Medieval Hebrew Medical Terminology: Shem Tov ben Isaac, *Sefer ha-Shimmush*', in Anna Akasoy and Wim Raven (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, Leiden: Brill, 2008, pp. 195-218: "On Shem Tov Ben Isaac, his life and literary activity, see E. Renan, *Les Rabbins français du commencement du quatorzième siècle* (Paris, 1877; repr. Farnborough, 1969), p. 592; [...]"

<sup>26</sup> Olender, 19: "The authors selected as the focus of individual chapters were chosen because (with the exception of Grau) they seemed to me to be pathbreakers, men whose work was innovative and influential."

<sup>27</sup> Olender, 19: "Their writings do not constitute a closed corpus, however, and this book is to be read as a report on research in progress."

pass and encompass its two parents. The operation of privileging Athens, Rome, and Jerusalem, even though the multiplicity of other Indo-European and Semitic groups was well known in the nineteenth century, thus appears to be essentially genealogical, intended to ‘enrich’ the Christian West with ‘fabulous’ ancestors worthy of the progressive future they wanted to bestow on it.”<sup>28</sup>

## 6. Robert Lowth and Salomon Löwisohn, and the Sublime in the Bible

Chapter 2 in Olender’s book is ‘Divine Vowels’, about Richard Simon, Robert Lowth, and J.G. Herder. The discussion of Simon focuses on his notion that as the vowels and diacritics are not in the written text of the Hebrew Bible, the vowels themselves were of human inspiration, and therefore the latter modulated the message of Providence. “Employing the same aesthetic criteria that had been applied to Greek and Latin classics since the Renaissance, Robert Lowth (1710-1788) treated the Old Testament as a sublimely inspired poem” (29).

I would like to add something, concerning Lowth treatise, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (29), whose original Latin is of 1753.<sup>29</sup> Tova Cohen has analysed<sup>30</sup> the enthusiastic appropriation of Lowth’s biblical poetics by Salomon Löwisohn (1789-1821) in his Hebrew-language treatise *Melizas Jeschurun*.<sup>31</sup> The very fact that Löwisohn not only had studied Latin at a friars school, but had made Lowth’s approach to the sublime his own, was a fracture with Jewish tradition: it was a cultural contrast that remained unsolved in Löwisohn’s lacerated personality and eventually, failing to fit in Viennese society, he died insane. Current scholars have on occasion referred to him by the epithet “the Lonely Storm-Petrel”.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Olender, *Race and Erudition / Race sans histoire* (see fn. 20 above), at the end (pp. 69-70 in English, pp. 132-133 in French) of a discussion that took place in 1990, after the lecture “Political Uses of Indo-European Prehistory”. Concerning Renan, I would like to signal: Shmuel Almog, ‘The Racial Motif in Renan’s Attitude to Jews and Judaism’, in Shmuel Almog (ed.), *Antisemitism through the Ages*, London: Pergamon, for the Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism of the Hebrew University in Jerusalem, 1988, pp. 255-278.

<sup>29</sup> Cf. in Olender’s notes on pp. 157-158, where *hebraeorium* should be *hebraeorum*. The English version of Lowth’s treatise, translated by G. Gregory, was published in London in 1787 and 1835. Also note the following. The Hebrew Bible in the context of Italian literature in the 18th century, in particular in relation to the sublime, is the subject of Clara Leri, “*Il sublime dell’ebraea poesia*”. *Bibbia e letteratura nel Settecento italiano* (Bologna: Il Mulino, 2008).

<sup>30</sup> T. Cohen, “*Melitzat Yeshurun*” by *Shlomo Levisohn* (Hebrew). Ramat-Gan, Israel: Bar-Ilan University Press, 1988.

<sup>31</sup> Salomon Löwisohn *Melizas Jeschurun* (Hebrew). Vienna: Anton Schmid, 1816.

<sup>32</sup> In Hebrew *HaYas ‘ur HaBodéd*, as per the title of a study by D. Ben-Nahum, ‘The Lonely Petrel-

Salomon Löwisohn's *Melitzat Yeshurun*<sup>33</sup> wasn't the first treatise on Hebrew rhetoric that was heavily indebted to extant, non-Jewish sources: another one is Messer Leon's *Nófet Tsufim*. Messer Leon was Leone di Vitale (b. 1420, d. ca. 1495). Roberto Bonfil pointed out that *Nófet Tsufim* "is nothing else than Hebrew translation of the *Rhetorica ad Herennium*, conveniently augmented with parts of Ibn Rushd's paraphrasis of Aristotle's *Poetica*, as well as with excerpts from other more or less classic works (Cicero's *De inventione* and Victorinus' medieval commentary to it, Quintilian's *De institutione oratoria*, the *Rhetorica ad Alexandrum* which was ascribed to Aristotle, and other ones)".<sup>34</sup> The *Rhetorica ad Herennium* is of uncertain authorship. Traditionally it was included in the corpus of Cicero's works. It is the most ancient Latin treatise on rhetoric, and has been dated to the 80s BCE. Some ascribe it to Cornificius (or Cornificius). Its author was acquainted with Greek rhetoric, but the exemplification is of Latin derivation.<sup>35</sup>

In their brief encyclopaedic entry for Robert Lowth,<sup>36</sup> Moshe Zvi Segal and Zvi Baras claim that Lowth wrote his very well received book "under the influence of the book *Me'or 'Eináyim* by Rabbi 'Azariah min ha-'Adummím" (i.e., 'Azariah de' Rossi), yet they concede, which is only fair, that Lowth was the pioneer of literary analysis of biblical poetry. 'Azariah de' Rossi's *Me'or 'Eináyim* (*Light for the Eyes*) was published in Mantua in 1571, and comprises disparate essays of erudition with an interest for historiography. For example, it describes the 1571 earthquake in Ferrara.<sup>37</sup>

Storm: For a Portrait of Löwisohn' (Hebrew) in *BeMa'alé HaDorót* (Merhavia, Israel, 1962), pp. 176-184.

<sup>33</sup> *Melitzas Jeschurun*, as per the transcription on the 1816 frontispiece, reflects a German spelling of Ashkenazi pronunciation of Hebrew: the phonemic /t/ therefore becomes the phonetic value [s] owing to its position in the word.

<sup>34</sup> My trans. from p. 423 in Roberto Bonfil, 'Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca', in vol. 1 of *Gli ebrei in Italia*, edited by Corrado Vivanti [Storia d'Italia: Annali, 11\*; Turin: Einaudi, 1996], pp. 411-473. Also see: Roberto Bonfil, 'The Book of the Honeycomb's Flow by Judah Messer Leon', in vol. 2 of *The Frank Talmage Memorial = Jewish History*, 6.1-2 [Haifa University Press, 1992], pp. 21-33). For an English translation, see: *The Book of the Honeycomb's Flow*, ed. Isaac Rabinowitz (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983). Of the *editio princeps* of *Nófet Tsufim*, a facsimile edition exists (Jerusalem: Jewish National and University Library, 1980); its introduction is by Roberto Bonfil.

<sup>35</sup> Quintus Cornificius (or Cornificius) was a military man, orator and poet who was a friend of Cicero and was rewarded by Caesar for recovering Illyricum in the war against the Pompeians. He was governor of Cilicia. After Caesar's assassination, Cornificius was governor of Africa Vetus on behalf of the Senate, did not submit to Anthony, was proscribed by the triumviral government, and perished in a battle near Utica in the early summer of 42 BCE. Aply for his name *Cornificius*, a gold aureus he coined shows the head of Jupiter Ammon with ram horns: see no. 1450 and pp. 277-278 in David R. Sear, *Roman Coins and Their Values, The Millennium Edition*, Vol. 1: *The Republic and the Twelve Caesars, 280 BC-AD 96*. London: Spink, 2000.

<sup>36</sup> S.v., in the *Encyclopaedia Hebraica*, vol. 21 (1968/9), cols. 65-66.

<sup>37</sup> See Joanna Weinberg (ed., trans.), *The Light of the Eyes by Azariah de' Rossi* (Yale Judaica Series,

Lowth's approach to the sublime arose from renewed interest in Longinus within western European culture. Consider the conduit which made Longinus available and conspicuous enough. The relevant event was the following: "In 1674 Nicolas Boileau-Despréaux published a translation of Longinus' *Peri hupsous*, together with his own preface, under the title *Traité du sublime*, thus remobilizing this classical text, with its suggestion of the disruption of the connexion between an order of words and of things by the sublime, in advance of Kant's domestication of the sublime within domains of art appreciation and of human responses to natural phenomena."<sup>38</sup> Roman philology no longer accepts the ascription of the given treatise to Greek philosopher Cassius Longinus (213-273).<sup>39</sup>

The sublime is still a topic for enquiry in philosophy and literary theory.<sup>40</sup> The subject's golden age was during the Enlightenment. Edmund Burke (1729-1797) had developed a philosophical analysis of the sublime in relation to beauty,<sup>41</sup> the sublime being a quality beyond beauty: it compels terror and rapture in the beholder. Burke's analysis inspired thinkers of the Enlightenment including Immanuel Kant and Denis Diderot. In Italy, Giacomo Leopardi felt he had to resort to an English word, "awfull", to express the sense now conveyed by the adjective 'awesome', and quite different from the present denotation of 'awful'.

---

31), New Haven, CT: Yale University Press, 2001; based on her 1982 PhD thesis 'The *Me'or 'Enayim* of Azariah de' Rossi: A Critical Study and Selected Translations'. Also see her papers 'Azariah dei Rossi: Towards a Reappraisal of the Last Years of his Life', *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, Serie 3, vol. 8, no. 2 (1978), pp. 493-511; 'The Beautiful Soul: Azariah de' Rossi's Search for Truth', in *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, edited by David B. Ruderman and Giuseppe Veltri, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 109-126; 'An Apocryphal Source in the *Me'or 'Enayim* of Azariah de' Rossi', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 56 (London, 1993), pp. 280-284. Also see her book *Azariah de' Rossi's Observations on the Syriac New Testament: A Critique of the Vulgate by a Sixteenth-Century Jew* (Warburg Institute studies and texts, 3), London: Warburg Institute, and Turin: Nino Aragno editore, 2005.

<sup>38</sup> On p. 101, n. 15 in Joanna Hodge, 'Rhetoric, Hermeneutics and Ideology: The Passage Through Modernity', *Paragaph*, 10 [Oxford University Press, 1987], pp. 87-102.

<sup>39</sup> Longinus was a minister at the court of Zenobia, Queen of Palmyra, who upon his advice did not to submit to Roman authority. This led to the defeat of Palmyra at the hand of the Romans under Aurelian in 273.

<sup>40</sup> See Jean-François Courtine, *Du sublime* (Collection L'Extrême contemporain; Paris: Belin, 1988); English translation: *Of the Sublime: Presence in Question*, trans. Jeffrey S. Librett (Intersections: Philosophy and Critical Theory Series), Albany: State University of New York Press, 1993). Olender, 158, n. 17, instead, cites M. Deguy, ed., *Du Sublime*, Paris: Berlin, 1988.

<sup>41</sup> E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful*. Curr. edn., London: Routledge, 2008.

## 7. From Herder to Goldziher

Olender's chapters 3 to 7 are 'The Cycle of Chosen Peoples' (on Herder), 'The Hebrew and the Sublime' (on Renan), 'The Danger of Ambiguity' (on Max Müller), 'The Monotheism of the Aryas' (on Adolphe Pictet), and 'Heavenly Nuptials', on Rudolph Friedrich Grau. The latter was interested in salvaging the Christian allegiance of the Indo-Germans, and considered the Semitic component of their civilisation to be essential. "The monotheism with which Grau credits the Semites has little to do with the Jews. When he does speak of Jews, it is to recall the wretchedness of a people that has contributed nothing to history other than perhaps its religious potential – and in that case he generally refers to 'Hebrews' rather than 'Jews'" (109), because of supersessionism: "the Semitic vocation on which he lavishes praise had been invested in the Christian church and is now under its protection" (109).

Features of the Hebrew language mattered to both Herder and Müller. To the latter it was the derivation of the lexicon, whereas to Herder it was grammar. As Olender puts it: "Their verbs had only two tenses, aorists floating between past and future, resulting in the indefinite suspension of time from which Hebrew poetry [36:] stemmed. For Herder", this "was what enabled the Hebrews to make pure poetry of History, for the language was spared the 'historical style' that develops when verbs can be conjugated according to time and mood" (36). This refers to the *waw conversivum*, the prefix that normally used as the copula, reverses the temporal tense in Biblical Hebrew. Post-Biblical Hebrew did not use it, and yet, I would like to point out, *pace* Herder, it was precisely Hebrew chroniclers from the end of the first Christian millennium (e.g., the *Book of Josippon*, but not only) that adopted again the *waw conversivum*, as it seemed to befit historical style.

As to Müller, Olender reflects: "The Semitic vocabulary applies only to the visible, material realities; it does not register the supernatural. Aryan words are different. The root, swamped by prefixes, suffixes, and derivatives, is less easy to discern, to the point where the substantive sense of the word is blurred", so "Aryan words [...] have greater charm, and their seductive richness no doubt encourages the creative imagination" (84), resulting in mythology: "*nomina* became *numina*" (85). It must be said that whereas lexical derivation in Semitic languages is somewhat transparent, Müller was swayed in part, when positing Semitic lexical poverty, by there only being about 7,000 terms in the vocabulary of the Hebrew Bible. Modern Hebrew has about 50,000 terms (thus, comparably to European languages other than the much richer English), provided that you are careful to also count lexical compounds, which not always dictionaries do other than scantily.

But Müller should have known better: the only real rival of English by the richness of its vocabulary is Arabic, after all. And Arab culture is charmed with words, in a way that according to Müller is not possible to Semitic languages. The fact remains, that the mesmerising effects that Gabriele D'Annunzio, the dark genius, strove hard to contrive in his Italian prose and poetry, have long been more easily achieved by the average medieval Arabic poet. And this was possible, at least in part, precisely because of the limpidity of derivation and inflection in Arabic, along with the fact that the prestige that D'Annunzio had to see in Latinate formations, was attached to Classical Arabic, a model from which it took, e.g., the Mamlūk chronicler, or authors from the denominational minorities, to depart from, before the 20th century.

Olender's final Chapter 9 ('Secrets of the Forge') is preceded by his chapter on Ignaz Goldziher, a Jewish Hungarian scholar, who is best known as an Islamologist. Olender concludes his chapter on Goldziher by relating how in 1920, he told "one of his disciples, a young Christian Arab from Mossoul [sic]: 'I have lived for your nation and for my own. If you return to your homeland, tell this to your brothers.'" (135). Olender's interest in Goldziher is of a different nature: "Goldziher lived until 1921, but we are concerned with his book on Hebrew mythology, published in 1876" (154, n. 75). "His aim in this youthful essay was to prove that the Semites had a mythology just as much as other peoples did" (117), and that initially "the Hebrews moved from a polytheistic stage, comparable to the Aryans" (118). He had to overcome the "prejudice" that there exist "unmythological races" (119). And indeed, Olender's Chapter 8 is titled 'Semites as Aryans'.

## 8. The Impact of Philology on Nineteenth-Century European Racial Myths

The purpose of Olender's book is "to investigate the work of selected scholars in order to bring out the forces underlying discussion of the terms Aryan and Semite up to 1892, the year of Renan's death and two years before the arrest of Captain Dreyfus" (19). He shows how important philology was, to the history of European ideas. One could put this in the context of the development of racial, and racist, thinking since the Enlightenment, through the fanciful uses to which Darwinism was put, to legitimate policies advocated. There is more than one context in which linguistics, and 19th-century linguistics in particular, developed at the interface with a political ideology. See for example Augstein's paper on Prichard's moral philology in the early 19th century.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> H.F. Augstein, 'Linguistics and Politics in the Early Nineteenth Century: James Cowles Prichard's moral philology', *History of European Ideas* 23.1 (1997), pp.1-18.



Subserviently to the politics of subjugation, which in the case of France in the 18th century applied to slavery in Haiti, Enlightenment scholarship had already carefully taxonomised racial hierarchies to a hallucinating extent – as shown by Joan Dayan – with a scientific aura of authoritativeness provided by combinatorial calculations of the admixtures of white and black (something also known from Spanish America, and by the term ‘octoroon’ in the United States, etymologically from the fraction ‘one eighth’). Buffon, the celebrated naturalist, actually caused the King of France to worsen the status of Black people in France’s dominions.<sup>43</sup>

Let us turn to the shocking aetiology proposed – as related in an article by Judith T. Irvine<sup>44</sup> – for a linguistic feature by Africanists in the last two decades of the 19th century, as opposed to a benevolent attitude of linguists from the first half of the 19th century. It partly reminds of what Max Müller made of the transparency of Semitic-language lexical derivation, but it went far beyond. We quote from Irvine: “In France, scientific linguistics, when it concerned itself with African languages at all, interpreted linguistic evidence according to racial hierarchies. For instance, the very transparency and productivity of certain forms of affixation in Wolof, which for Dard and Roger were indications of a rational intelligence equal to that of Europeans, were precisely what Hovelacque fixed on as revealing Wolof’s ‘primitiveness’, simple-mindedness, and separate evolution. And where Roger and Kobès had admired the Senegalese languages’ lack of ‘arbitrary’ gender distinctions, both Faidherbe and Guiraudon suggested that this too was a sign of primitiveness – of a people so low in the evolutionary hierarchy, and so recently distinguishable from animals, that they did not dare to call attention to traits (such as sex) which humans and animals share.”<sup>45</sup>

Still, consider that for them to be even more prudish than the most respectable among the Victorians, [Proto?-] Wolof speakers should have been somehow aware (like Victorian Darwinists) of Darwin’s theory, let alone share a cultural pattern of being ashamed of disreputable relations. Moralistic construction in Darwin had him become entangled in a paradox on the very hiatus between animalhood and humanhood. This was analysed by Rosemary Jann.<sup>46</sup> Darwin’s paradox consisted of postulating a “good” natural moral operating in

<sup>43</sup> See Joan Dayan, ‘Codes of Law and Bodies of Color’, *New Literary History* 26.2 (1995), pp. 283-308.

<sup>44</sup> J.T. Irvine, ‘Mastering African Languages: The Politics of Linguistics in Nineteenth-Century Senegal’ (in D.A. Segal and R. Handler, eds., *Nations, Colonies and Metropolises*, special issue of *Social Analysis: Journal of Cultural and Social Practice* 33 (Adelaide, Australia, 1993), pp. 27-46.

<sup>45</sup> Irvine, ‘Mastering African Languages’, 40.

<sup>46</sup> R. Jann, ‘Darwin and the Anthropologists: Sexual Selection and its Discontents’, *Victorian Studies* 37.2 (1994), pp. 287-306.

animals, yet being faced with, to a Victorian, immoral savages. Actually, to Darwin – by his explicit statements that Jann elaborates about – among the animals and human savages, it was not the animals that were the disreputable relations. How, then, if the [Proto-] Wolof were prudish because they possessed knowledge roughly equivalent to Darwinism, should shame be apportioned? As after all, by that line of reasoning, “savages” *did* share Darwin’s morality (*pace* his claim to the contrary); how, otherwise, should they have felt as ashamed of their supposedly not-that-far-away “origins”, as to shape their grammar accordingly, beating even late-Victorian sensitivities at their own guardedly prudish game?

## 9. Populations Demoted from Universal History into the Natural Sciences

Entire populations were demoted from universal history into the natural sciences. Pamela Regis<sup>47</sup> situates natural history writing about America – Bartram’s *Travels*, Jefferson’s *Notes on the State of Virginia*, and Crèvecoeur’s *Letters from an American Farmer* – in relation to early descriptive narrative, while emphasising their character not as *belles lettres*, the way it was usual to consider those works, but rather how recognised scientific methods for recording observations were adopted by those writers. These described plants, animal, and human life in the New World. Regis points out how the Linnaean system of classification from botany and zoology was extended to anthropology. Those authors described Native Americans and Black people as though as they, inasmuch members of the category ‘savage’, were part of natural history. This lent a scientific aura to their being placed hierarchically below Europeans in what was understood as the Great Chain of Being, a natural order of the world. By being placed in natural history, those dominated or soon to be dominated peoples were conceived of as lacking history (as understood for peoples within Western civilisation) and were denied individualised faces. This befitted a concept of America as awaiting occupation, its native peoples being as static as the vegetal and animal world.

When it came to racial hierarchies, the Western imaginary needed to anchor the concrete situations of rank-application in hypothetical evidentiary links to animal status, scarcely accessible links whose remoteness may be geographic (or temporal). Pénel, in *Homo Caudatus*,<sup>48</sup> discusses the concept of a human

---

<sup>47</sup> P. Regis, *Describing Early America: Bartram, Jefferson, Crèvecoeur, and the Rhetoric of Natural History*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1992.

<sup>48</sup> J.-D. Pénel, *Les hommes à queue d’Afrique Centrale: un avatar de l’imaginaire occidental* (SELAF

race endowed with the anatomic feature of having a tail, and situated by fantastic ethnography in the deepest, remotest regions of Africa.

Bear in mind that the monogenesis of humankind, as affirmed in the *Book of Genesis*,<sup>49</sup> was being reversed, by the late 19th century, to such an extent that “scholars” would fancifully propose that different human races had separately evolved from such apes that are found in their territory, thus exempting as though the Europeans, who have no extant co-territorial apes in the wild in Europe.

---

– Société d’Études Linguistiques et Anthropologiques de France, 174; Tradition Orale, 49), Leuven: Peeters, 1982. Cf. Bernard Heuvelmans, *Les bêtes humaines d’Afrique*. Paris: Plon, 1980. After the introduction, Ch. 1 in Pénéel is about the satyrs tradition. Ch. 2 traces European texts about tailed humans until the Enlightenment (e.g., it was believed that the inhabitants of the island of Formosa had a tail). Ch. 3 is about the ideological matrix of race theories from the 19th century. Ch. 4 is about how the Niam-Niams were conceptualised. Ch. 5 is ‘*Homo caudatus* a la croisée des espaces’; the conclusions chapter follows. The Niam-Niams had a role in racist discourse. Francesco Cassata, in «*La Difesa della razza*». *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*. (Einaudi Storia, 23.) Turin: Einaudi, 2008, remarks on p. 293 that after in November 1938 Giuseppe Pensabene published in *Quadrivio* an attack against supposedly Judaised modern architecture, and claimed that the magazine *Casa Bella* had been founded by a Jew, the editor of *Casabella costruzioni*, Giuseppe Pagano (who had been personally insulted) lashed back, in the issue of his magazine dated from that same month, at those who were insulting “in order to reduce the world of Italian art to such narrow-mindedness and ignorance that not even the Niam-Niam is allowed any more” (“van sbavando parole sconclusionate e insulti gratuiti pur di ridurre il mondo dell’arte italiana a una grettezza e a un’ignoranza che non è permessa oggi neanche al Niam-Niam”). Bear in mind that those attacked were claiming (like those attacking them) to have good Fascist and racial credentials. The usage of ‘Niam-Niam’ in this context is instructive. G. Pagano, ‘Discorso ai riempitori di destri’, *Casabella costruzioni*, X, no. 131, November 1938, p. 2, responding to G. Pensabene, ‘L’Internazionale dell’Architettura’, *Quadrivio*, VII, no. 5, 27 November 1938, p. 2.

<sup>49</sup> Both the *Book of Genesis* and the legacy of the classical world were important in shaping early modern reactions to the peoples discovered in the Americas. The classic on this subject is: Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo: La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale*. Florence: La Nuova Italia Editrice, 1977. French edition: *Adam et le Nouveau Monde: La naissance de l’anthropologie comme idéologie coloniale; des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, pref. Frank Lestringant; trans. Arlette Estève and Pascal Gabellone. Lecques: Théétète, 2000. For the impact of the classical tradition on perceptions of the Americas, see: Wolfgang Haase and Meyer Reinhold, eds., *The Classical Tradition and the Americas*. Vol. 1: *European Images of the Americas and the Classical Tradition*, Part 1 (out of 6 vols.). Berlin: de Gruyter. Boston, Massachusetts: Institute for the Classical Tradition at Boston University, 1994.

McLoughlin and Conser (*infra*) discusses how, in the period 1760-1860, Anglo-Americans and Cherokee people saw the interface of biblical genealogies from Noah, and Native American and in particular, Cherokee origins. “The First Man was Red”, which is their paper’s main title and appears in double quotes, resonates on both versants: Red as Redskin (Native American), and Red as per the traditional interpretation of the name of Adam, *adām*, in relation to Hebrew *adamá*, ‘earth’, and *adóm*, ‘red’. See: William G. McLoughlin and Walter H. Conser, Jr., “‘The First Man was Red’ – Cherokee Responses to the Debate Over Indian Origins, 1760-1860”, *American Quarterly* (The Johns Hopkins University Press), 41(2), 1989, pp. 243-264.

## 10. What Is Ideologically at Stake in Retaining the Myth of the Indo-European Late Invasion

Somewhat differently, the still current notion of the Indo-Europeans invading Europe as humans advanced enough for them to display military superiority, exempts the European Self from admitting to primitiveness as archaic as claimed for other continents and other populations. The effects of this modern myth on historical linguistics as well as on archaeology have been analysed by Mario Alinei.<sup>50</sup>

For Alinei, whereas other disciplines had done away with catastrophism, in linguistics the catastrophe was maintained, being made into “the blitz invasion of the Indo-Europeans, and the obliteration of the pre-IE, whereas the antediluvian of the ‘accursed race’ was transformed into the unknowable pre-IE”.<sup>51</sup> The reference is to Johann Jacob Scheuchzer who in 1726, considered the remains of a fossil salamander to be those of the *Homo Diluvii Testis*, the man who witnessed the Deluge and was destroyed by it along with the rest of his accursed race.<sup>52</sup>

True, Alinei recognises, the uniformitarian stance<sup>53</sup> rejecting catastrophism found expression in 19th-century linguistics: “The brilliant, yet superficial Max Müller (1823-1900) was perhaps the first one who formulated the uniformitarian principle in linguistics”.<sup>54</sup> And yet, for linguists that principle was trivialised, just a “cosmetic operation”,<sup>55</sup> and catastrophism was reintroduced through the myth of the Indo-European invasion. The uniformitarian stance “became merely resorting to the human present to study the very recent past, and therefore, in the context of the period, could continue to support any dominant Eurocentric ideology, be it invasionist, or colonialist, or racist.”<sup>56</sup>

“[A]lso for the traditional theory, especially in its most canonical versions, the IE never knew the Palaeolithic or the Mesolithic. The IE the way we know them never were barbarians, let alone savages. They were born civilised, with vehicles with wheels, kings, horse-mounted warriors, priests and tripartite reli-

---

<sup>50</sup> M. Alinei, ‘L’influenza del «catastrofismo» sulla linguistica storica’, Chapter 11 in his *Origini delle lingue d’Europa, I. La Teoria della Continuità* (Bologna: Il Mulino, 1996), pp. 345-362.

<sup>51</sup> Alinei, *Origini, I*, 344.

<sup>52</sup> Alinei, *Origini, I*, 348-349.

<sup>53</sup> Alinei, *Origini, I*, 349, 353. The term *uniformitarianism* was coined in 1840 by linguist William Whewell (1794-1866).

<sup>54</sup> Alinei, *Origini, I*, 353.

<sup>55</sup> Alinei, *Origini, I*, 355, 357.

<sup>56</sup> Alinei, *Origini, I*, 354.

gions, buying, ransom, credit, rent, prices, and salaries! The IE cannot have had nothing to do with the ‘accursed race’ that became intermingled with the antediluvian fossil salamanders. A remark by Mallory is enlightening in this respect: ‘Only by assuming the preposterous notion that the PIE language originated simultaneously with human speech itself can we imagine it to have been anything other than a segment of the overall continuum of human speech in Eurasia’ (Mallory 1989, 145).<sup>57</sup> The very idea that modern languages have anything to do with the birth of *Homo loquens* – an idea currently accepted by many interdisciplinary scholars – he finds ‘preposterous’. Why? [...] The hypothesis is ‘preposterous’ simply because it denies a dogma, this being about the very recent and privileged character of IE, and about it being impossible that it participated in the prehistory of humankind.”<sup>58</sup>

Alinei remarks that the assumed complete obliteration of pre-IE populations, is unique in human history,<sup>59</sup> and therefore uniformitarianism may not have conceived of it. “Therefore, bearing in mind the historical period when this ideology was formed, it isn’t too risky to hypothesise that it grew and developed on the ground of the earlier catastrophism, to become transformed in the manic dream of extinction of all native populations<sup>60</sup> and of their languages by the

---

<sup>57</sup> J.P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans, Language, Archaeology and Myth*. London: Thames & Hudson, 1989.

<sup>58</sup> Alinei, *Origini, I*, 357-358.

<sup>59</sup> That is, such obliteration that even any trace in languages would disappear. Even the Nazis intent on completely erasing each and every individual Jew, were still speaking a German language that, through the Church, had incorporated traces of the Hebrew lexicon. An important point that Alinei makes is that it is only in the Age of Metals, that it became technologically possible for human groups to invade and conquer, and that this corresponds to the Indo-Europeans of modern myth only appearing at such a late stage that there are such abilities. His meticulous lexical analysis shows that some classes of IE or Romance terminology must be of Mesolithic, if not earlier, origin.

<sup>60</sup> Such goals reached paroxysm in the age of positivism, when the tradition of the monogenesis of humankind had been done away. Consider the following quotation from pp. 104-105 in Benjamin Braude, ‘The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods’, *The William and Mary Quarterly*, Third Series, 54.1 (Omohundro Institute of Early American History and Culture, 1997), pp. 103-142 (the paper is now accessible at <http://www.jstor.org/stable/2953314>): “Before turning to the evolving identities of Noah’s sons, it should be acknowledged that belief in common Noachic descent gave no guarantee of human compassion, let alone mere indifferent acceptance. On the contrary, [105:] the treatment of Jews, blacks, and Indians in the early modern world arose despite, not because of, theological acceptance of a shared genealogy. No matter how destructive European behavior was, it would have been even worse had the many conflicting visions of human origins – pre-Adamic, polygenetic, diabolic, or animal ancestry, for example – gained general acceptance. Considering the alternatives, the Sons of Noah were the only hope of survival for the peoples whom European Christians came to dominate. The logic of common descent, once accepted, carried the assumption of a unified blood relation. This was consistent with the infinite capacity of people of the early modern era to connect and thereby explain everything.”

Concerning the effects as well as motives of early modern hypotheses about some or all Native

workings of the superior race.”<sup>61</sup> For Alinei, it is by inertia that such dogmatic stratifications persist.<sup>62</sup> For no other phylum, except the IE, is there any taboo on proposing that are they as ancient as the earliest peopling of their respective territories.<sup>63</sup> “Here, too, the suspicion is unconquerable: the IE languages *must* be recent, simply because only they are civilised, and therefore they must have been born as perfect as Athena out of Zeus’ head.”<sup>64</sup> Alinei goes on to discuss<sup>65</sup> the linguistic palaeontology of Adolphe Pictet (another author discussed by Olender), as set forth in his *Les Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique* (Paris 1859-63).

### 11. India’s Place in the Ideological Dynamics of the Modern Western Myth of the “Aryan”

Let us consider again India’s place in the ideological dynamics we are considering. The Europe of early and middle modernity made use of India in more than one way, mapping it onto some other place. Firstly, onto the Americas. We still speak about the West Indies and West Indians. Secondly (in Russia), onto Siberia. And thirdly, later on, onto the Europeans themselves, in their Indo-European, Indo-Germanic, or Aryan form. Siberia was a mercantile colony for Russia, in the early modern period. Bassin remarks:<sup>66</sup> “Russian officials throughout this period freely referred to Siberia as their ‘little India’, and indeed, were continuing to do so even into the nineteenth century. A Russian metropolit[an], languishing in his Siberian exile in the 1600s, instructed his friends in Moscow to seek clemency for him, ‘pleading and praying to save me from the darkness *which reigns in Little India, called Siberia*’” (emphasis in Bassin and in his Russian source, in which the quotation appears).

In turn, the modern Western myth of the ‘Aryan’ was fed back into the East, with sometimes unsavoury, sometimes nefarious effects. Consider the reappro-

---

Americans being related to the Jews, or to other Old World populations, see Francis Schmidt, ‘Arzareth en Amérique: l’autorité du *Quatrième Livre d’Esdras* dans la discussion sur la parenté des Juifs et des Indiens d’Amérique (1530-1729)’, in *Moïse géographe: Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l’espace*, edited by Alain Desreumaux and Francis Schmidt, Paris: Vrin, 1988, pp. 155-201.

<sup>61</sup> Alinei, *Origini*, I, 358-359.

<sup>62</sup> Alinei, *Origini*, I, 359.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Alinei, *Origini*, I, in §5.4 of his Chapter 11, on p. 360.

<sup>66</sup> On p. 19, n. 36, in Mark Bassin, ‘Expansion and Colonization of the Eastern Frontier: Views of Siberia and the Far East in Pre-Petrine Russia’, *Journal of Historical Geography*, 14.1 (1988), pp. 3-21.

priation of the label ‘Aryan’ (by the reworking the ideological sense it had taken in Europe) by Iran’s secular intellectual class under the monarchy. This was useful for legitimising the exclusion of both the Jewish minority, and the Arabs of Iran: namely, those of Khuzestan, a region that had an ethnic Arab majority until the late 1940s, and was steadily Persianised. In turn, such morbid notions were conflated with clericalist animus under the Republic, and a clerical tradition that by the 1890s was as virulent<sup>67</sup> as 1890s anti-Jewish propaganda emanating from the clerical press in Rome.<sup>68</sup> The 20th-century ‘Aryan’ legacy is having various unfortunate effects ranging from Holocaust denial, to proclaimed nuclear eschatology (namely, wiping Israel’s population,<sup>69</sup> no matter if it would also wipe its Arab closest neighbours).

<sup>67</sup> By the 1890s, a cleric in Teheran could still impose on the city’s Jews a badge to be worn in public: “Since 1897, the Jews had worn a red patch on their clothes, as ordered by the Shi’ite mullah, Reihanollah. They were loath to leave the Jewish quarter for fear of being attacked or murdered by their oppressors” (p. 247 in Amnon Netzer, ‘Persian Jewry and Literature: A Sociocultural View’, Chapter 14 in *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, edited by Harvey E. Goldberg. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, with New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1996, pp. 240-255). Joseph Cazès was an emissary of a French Jewish philanthropic organisation. “Cazès’s great efforts and the intervention of foreign representatives enabled him to reach a compromise with the Persians: the Jews would replace the red patch with the symbol of the AIU” (Netzer, *ibid.*, p. 248) – still making them recognizable. Taliban rule in Afghanistan imposed it on the Hindus, whereas in the Republic of Iran, such a measure for Jews was proposed but not adopted. In Europe, the emancipation of the Jews had done away with that kind of disenfranchisement. See E. Nissan, ‘Medieval (and Later) Compulsory Signs of Group Identity Disclosure. Part I: The General Pattern at the Core of the Social Dynamics of the Jewish Badge, Set in Episodic Formulae and in Systems & Control Block Schemata’, *Journal of Sociocybernetics* 6.1, Spring issue of 2008). The episode from Teheran is analysed in: Id., ‘Part II: The Intervention of Joseph Cazès in Teheran in 1898, Set in Episodic Formulae’, forthcoming in the *Journal of Sociocybernetics* 7.1, Summer 2009, but actually November 2010, to be posted at [www.unizar.es/sociocybernetics/](http://www.unizar.es/sociocybernetics/) The latter focuses on the mathematical representation of the episode, whose humanistic and social aspects are discussed in E. Nissan, ‘Wearing the Badge of the Alliance, vs. Having to Wear a Badge to Be Told Apart: Joseph Cazès in Teheran in 1898. Cognitive Analysis, and Cultural Aspects’, in a special issue on ‘Knowledge and Cognitive Science’ of the *International Journal on Humanistic Ideology: Studies into the Nature and Origin of Humanistic Ideas*, 3.1 (Cluj, Romania: Cluj University Press, 2010), pp. 59-108.

<sup>68</sup> See, e.g., A. Di Fant, ‘Stampa cattolica italiana e antisemitismo alla fine dell’Ottocento’, in *Les racines chrétiennes de l’antisémitisme politique (fin XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, edited by C. Brice and G. Miccoli, Rome: École française de Rome, 2003, pp. 121-136. Cf. E. Nissan, ‘Un mistero risolto? Riflessioni in margine a *Il serpente biblico* di Valerio Marchi’, *Rassegna Mensile di Israel*, 74.1-2 (Rome, 2008 [2010]), pp. 95-124. Also see Id., ‘L’accusa del sangue’ (in two parts, forthcoming).

<sup>69</sup> It is unclear whether there have already been Jewish victims of an atom bomb. There had been a Jewish community in Nagasaki, but from the early part of the 20th century it was disgregated as an organisation; if any individual resident Jews had remained, they were wiped out along with most of the city. Understandably, archives not having survived, either, the latest stage of that community is under-researched. A Jewish cemetery is extant, and a study of inscriptions as well as of the style of the graves has enabled some understanding of the makeup and extent of secularism among Nagasaki Jews in the late 19th and early 20th centuries. From the 1880s, more than 100 Jewish families lived in Nagasaki. The Torah

## 12. On the Impact in Iran of the Western Myth of the “Aryan”

The Islamic Republic of Iran has reverted in some respects to the clericalism of the previous turn of century, but remained affected as well by intervening notions of Aryan identity that permeated the period in between. Let us consider the history of ideas in 20th-century Iran, in relation to Aryan identity. “At first, secular Iranian nationalism gave the Jews the satisfaction of a sense of their historic link to the land in which they lived. They demonstrated their willingness to follow this national stream, which differed from the Shi‘ite Iranian nationalism of previous periods. As a result of the Jews’ desire to identify with the national goals and aspirations of the new Iran, the cultural assimilation of Iranian Jews gained momentum” under Reza Shah.<sup>70</sup> “Actual developments, however, did not acknowledge this enthusiasm”,<sup>71</sup> as “the ideology was also rooted in the concept that the Iranians were a special race, distinct from neighboring ‘Semitic’ peoples. Up until the establishment of the Pahlavi dynasty, Jews in Iran suffered because of religious beliefs, i.e., because they were not Shi‘ite Muslims”, whereas under Reza Shah, the regime “glorified the land over which it ruled, in which Iranians ‘of pure Aryan stock’ had lived, thereby greatly increasing the racial consciousness of the Iranian people”.<sup>72</sup>

“Against the background of this intellectual attempt to emphasize the uniqueness of the Aryan-Iranian people and to renew its glorious past, and on the basis of political considerations, Iran rapidly developed ties with Germany.<sup>73</sup> These ties, which reached their zenith in the Nazi period, helped to develop in Iran a new type of anti-Semitism based on racial ideology.”<sup>74</sup> Netzer also mentions occasions on which the next Shah, Mohammad Reza Pahlavi (reigned 1941-79), used the notion of Aryan race.<sup>75</sup> And yet, his reign has been considered benign by Iranian Jews, and Jewish refugees from Iraq often found a

---

scroll of the Nagasaki synagogue was eventually passed down to the Jews of Kobe, according to [http://en.wikipedia.org/wiki/History\\_of\\_the\\_Jews\\_in\\_Japan](http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Japan)

<sup>70</sup> Quoted from p. 251 in Netzer, ‘Persian Jewry’ (cf. note 67 above).

<sup>71</sup> Netzer, ‘Persian Jewry’, 252.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> During the 1930s, also Afghanistan developed strong ties to Germany. Therefore the conditions of Afghan Jews deteriorated, and during the 1930s there was among them a widespread urge to leave the country for Palestine. This was discussed in a Hebrew-language paper by Ben Zion Yehoshua, published in *Pe’amim*, 29, p. 81 ff. He also authored a book in Hebrew: *Germanim, Natsim, ve-sin’at-Yisra’el be-Afghanistan* (*Germans, Nazis, and anti-Jewish hatred in Afghanistan*), first published in 1986 by Hotsa’at Rimon.

<sup>74</sup> Netzer, ‘Persian Jewry’, 252.

<sup>75</sup> Netzer, ‘Persian Jewry’, 252-253.



haven in Iran. Netzer points out that for all of Jewish allegiance to Iran, “[t]hese protestations fell on deaf ears, but Jewish intellectuals refused to believe that they were not welcome guests in the secular nationalist camp, even among the liberals.”<sup>76</sup> That eventually Khomeini quite explicitly reinstated the notion that Jews are “filthy/unclean”, so central to the Jewish experience during the 19th century,<sup>77</sup> arguably did not erase the added element of racial difference. At any rate, such cultural history goes a long way explaining some current patterns, that have reminded many of another country in 1933-45.

It is worthwhile to stress that whereas late Pahlavi dynastic rhetoric also used the label ‘Aryan’, that would exclude Jews, the last Shah was himself benevolent towards Iran’s Jews (Feisal I of Iraq instead had used ‘Semite’ inclusively, to promote interdenominational harmony in his country). Anti-Pahlavi rhetoric did not depart from the nationalist mood and stuck to essentialist labels inimical to Iranian Jewry (while mockingly stressing ‘Pahlevi’ as ‘Pahlévi’, to suggest kinship to ‘Levi’).

In this sense, there is an element that is missing from al-Qa’ida or then Hizbullah rhetoric even when it borrows elements from Axis ideology, and perhaps it is not superfluous to point out that Western response in terms of a clash of civilisations has deeply misunderstood that this is not an essentialised East, but rather a mutant resulting from Western acculturation – to European radical right eschatology. Nor was this the only kind of impact the latter had on radical movements in the East.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Netzer, ‘Persian Jewry’, 253.

<sup>77</sup> Cf. note 67 above.

<sup>78</sup> For Nazi Germany’s propaganda in the East, see, e.g., M. Hauner, ‘The Professionals and the Amateurs in National Socialist Foreign Policy: Revolution and Subversion in the Islamic and Indian World’, in Gerhard Hirschfeld and Lothar Kettenacker (eds.), *Der “Führerstaat”, Mythos und Realität: Studien zur Struktur und Politik des Dritten Reiches = The “Führer State”, Myth and Reality: Studies on the Structure and Politics of the Third Reich* (Publications of the German Historical Institute London, 8), Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

Dr. Fritz Grobba (born in 1886), the German consul in Baghdad in 1932-1941, had masterminded the infiltration of Nazi ideology into Iraq, e.g., through a newspaper he had bought. Already in 1934, there were massive dismissals of Jewish civil servants in Iraq. This deterioration in Jewish status and sense of security culminated with the pogrom of 1 and 2 June 1941, when the pro-Nazi government of al-Gailani was fleeing to Teheran (and from there, to Rome and Berlin). The massacre was initiated by armed groups of far-rightist leanings, but was joined by the masses. The British troops stood at the outskirts of town, only taking some governmental buildings, and not intervening to stop the massacre of the Jews (this has been ascribed to an order from Consul Sir Kinahan Cornwallis). The Regent only gave order to stop the riots once they had become indiscriminate, turning to non-Jewish assets. My mother (who with her family was saved by Shi’ite neighbours) recalls that Indian troops were conspicuous during the ensuing pacification in the streets. On the other hand, decades ago I read that in one place, a unit of Gurkha troops joined in the pogrom for fun, seeing that their British masters could not be bothered to stop it. I must say however that

### 13. Gordian's "Goths and Germans": Sasanian Persia's Encounter with Germanic Peoples

Touraj Daryaee, a current leading historian of the Sasanian empire from late antiquity, has recently remarked that the earliest recorded historical encounters of Persians with Germans was hostile, in the context of the conflict between the Roman and the Sasanian empires: "It is now known that Gordian had died in Zaitha in northern Mesopotamia in 244 CE at a time when warfare between the two sides seemed unlikely. Thus, it is suggested by some that after the defeat [by Shahbuhr I's army], the Roman forces murdered Gordian in retreat at Zaitha. According to Shahbuhr I's Ka'be-ye Zardosht inscription, Gordian had come with a force composed of 'Goths and Germans' (ŠKZ Pa4/37 *gwt w grm'ny* [phrase in Aramaic]), and they were defeated in a headlong battle. Consequently, [the Roman emperor] Philip the Arab was forced to sign a treaty which ceded much territory and a large sum of gold as war reparations, amounting to 500,000 denarii."<sup>79</sup>

Moreover, Daryaee ventures into the following conjecture: "We should not lose sight of the fact that the Goths and other Germans, along with some Slavic-speaking people who had enlisted in the Roman army and were captured, were also placed in Sasanian Persia. So in a sense, one can state that since there were Germans, Germanic languages were being spoken in Persia by the third century CE."<sup>80</sup>

### 14. The Civic Sense of *Ēr* in Pre-Islamic Iran: The Opposite of the Far Right's *Aryan*

Interestingly, the pre-Islamic civic sense of *ēr* in Iran had become, as a matter of policy, the opposite of the ideal civic sense of exclusiveness that the European Far Right has been associating with *Aryan*. Daryaee states:<sup>8</sup> "Although Zoroastrian law was the basis of state law, the imperial system had created a system to co-opt all citizens of the empire. This way, one could be considered as *ēr* 'Iranian', and the community of the *Iranagan* 'Iranians'. The

---

questioned about this Dr. Zvi Yehuda, the director of the Babylonian Jewry Heritage Center in Or-Yehuda, Israel, replied "I can't confirm that Gurkha troops joined in the Farhud" (pers. comm., 24 April 2009).

<sup>79</sup> From p. 7 in Touraj Daryaee, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire* (International Library of Iranian Studies, 11). London: Tauris, 2009.

<sup>80</sup> Daryaee, *Sasanian Persia*, pp. 101-102.

Jews and Christians in turn accepted the idea of *Iran/Iranshahr* as they had become part of it, but the Manichaeans who were persecuted never did. In this way the idea of *Iran* left its Zoroastrian roots and thanks to the Sasanians lingered on even after the fall of the Sasanians and Zoroastrianism as a state religion.”

This does not mean that there never was persecution. For example, in the early Sasanian period, the Zoroastrian high priest Kerdīr was able to become the highest judiciary authority and impose Zoroastrian law, and in an inscription boasted “that Jews (*yhwd-y*), Buddhists (*šmn-y*), Hindus (*brmn-y*), Nazarenes (*n’cr’y*), Christians (*krstyd’n*), Mandaeans (*mktk-y*), and Manichaeans (*zndyky*) were harmed. The next line indicates that idols existed in the empire or idol worship was in existence which was probably in regard to Christians’ and Buddhists’ veneration of the image of their respective leaders/teachers. The Persian term of idol, *but* is derived from *Buddha* which gives credence to the fact that Kerdīr persecuted the Buddhists. Christians were to be the subject of persecution for several reasons.”<sup>82</sup>

## 15. Blavatsky’s Theosophical Society and Sarasvati’s Arya Samaj

Medium, esoteric thinker, and some time intelligence agent Helena Blavatsky’s Theosophical Society was established a few months after Swami Dayananda Sarasvati’s Arya Samaj movement, apparently out of admiration for the latter, and in 1878 Sarasvati could write that the American Theosophical Society had become a branch of the Arya Samaj. Later on, the two movements parted ways. Levenda discussed this,<sup>83</sup> as well as German Nazi interest in

<sup>81</sup> Daryaee, *Sasanian Persia*, p. 56.

<sup>82</sup> Daryaee, *Sasanian Persia*, p. 77. Kerdīr’s rise started in Shabuhr I’s reign (240-270 CE) and climaxed under his successors. But according to the Babylonian Talmud, Shabuhr I had a good relation with Jewish Babylonian sages, and even had some knowledge of Jewish ritual law. Daryaee remarks (*ibid.*, p. xix): “It is true that the basis of Iranian psyche and world-view was and is [‘is’ in the Shi’i present: mark this!] shaped by Zoroastrianism, but other religions were also in existence and had an impact upon Sasanian policies and religious view.” For example (*ibid.*, p. xx): “But others, such as Jewish Persians also were part of this society and were recognized and usually honored by the King of Kings. The Reš-galūt, the leader of the Jewish community in exile interacted with the government and represented his community. Jews participated in government and owned land and slaves, just like non-Jewish Iranian subjects of the king. The Jewish leadership made alliances with the Zoroastrian nobility and kings through marriage, thus creating Jewish-Persian kings in Sasanian Iran. Of course this depends on from which community one views such an alliance, Jewish or Zoroastrian.”

<sup>83</sup> Peter Levenda, ‘Competing Discourses: Nazis in Tibet and Jews in India,’ *Journal of Indo-Judaic Studies* 9 (2007), pp. 85-95.

Savarkar's *hindutva*, that was considered to be an Indian version of the “blood and soil” doctrine, and even recent and current somewhat ambivalent use of Semitic vs. Aryan or Hindu identity on the part of Hindu nationalist movements. Levenda also quotes from “former ambassador of Chile to India – the Nazi author Miguel Serrano”<sup>84</sup> claiming that “The secret language of the [...] Incas was Scandinavian-Sanskrit”, with an outpour of fanciful etymological associations.

Besides, Levenda quotes,<sup>85</sup> from Blavatsky's *Secret Doctrine*, in which one witnesses once again the spurious use to which 19th-century philology was put by dreamers: “The ‘Semitic’ languages are the bastard descendants of the first phonetic corruptions of the eldest children of the earliest Sanskrit [...] The Semites, especially the Arabs, are later Aryans – degenerate in spirituality and perfected in materiality. To these belong all the Jews and the Arabs. The former are a tribe descended from the Chandals of India, the outcasts, many of them ex-Brahmans, who sought refuge in Chaldea, in Scinde, and Aria (Iran), and were truly born from A-Bram (No-Brahman) some 8.000 years B.C. The latter, the Arabs, are the descendants of those Aryans who would not go into India at the time of the dispersion of nations, some of whom remained on the borderlands thereof, in Afghanistan and Kabul and along the Oxus, while others penetrated into and invaded Arabia.” In a fanciful footnote that Levenda also quotes, Blavatsky elaborated about the names of Afghan tribes supposedly being like those of Israel, and claimed that the Jews deceive people by passing themselves off as being those tribes.

## 16. France's Martinists' Epic Narrative About History

Let us conclude with a brief discussion of the French occultists, the Martinists, an all in all tamer and more disparate movement, Harvey shows, than what French conspiracy theorists (and some of them were such) made them to be.<sup>86</sup> Chapters 2 and 3 in Harvey's book are titled ‘Imagined Histories’,

---

<sup>84</sup> Levenda, ‘Competing Discourses’, 89.

<sup>85</sup> Levenda, ‘Competing Discourses’, 87.

<sup>86</sup> See David Allen Harvey, *Beyond Enlightenment: Occultism and Politics in Modern France*, DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 2005, a book to which I expect to devote a separate essay elsewhere. See also the entries ‘Martinism: First Period’ (pp. 770-779, by Jean-François Var), and ‘Martinism: Second Period’ (pp. 780-783, by Massimo Introvigne), in *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, edited by Wouter J. Hanegraaff with Antoine Faivre, Roelof van den Broek and Jean-Pierre Brach, Leiden: Brill, 2006.

and ‘Invented Traditions’. Chapter 4, ‘The Boundaries of the Occult Community’, first considers how, around 1886, Blavatsky’s Theosophical Society sought to expand in France by sponsoring existing spiritualist journals and societies, and seeking to have them toe the theosophist line. Guaita and Encausse, the future neo-Martinist founders, with no previous association with esoteric groups, “entered into collaboration with the Theosophical Society with firm convictions of their own, which were very much at odds with those of Blavatsky”,<sup>87</sup> avoiding her emphasis on non-Western religious traditions. The split with Theosophy came about in 1888, the occasion being a succession war won by Papus.<sup>88</sup>

“Not all esoteric thinkers showed interest in history”.<sup>89</sup> But others definitely engaged in an epic narrative about history as a rhetorical device. During the 1790s, Delisle de Sales claimed that Egypt, Mesopotamia, India, and China, owed their civilisations to a metropolis of humankind on the Caucasus, that Harvey characterises “as a peaceful, pastoral Eden” with “a natural religion bearing a strong resemblance to eighteenth-century Deism”.<sup>90</sup>

“Antoine Fabre d’Olivet [was] perhaps the most prolific and original of the authors of esoteric metahistories in postrevolutionary France”.<sup>91</sup> He was born in Ganges near Montpellier (nothing to do with India). He, too, thought “that humanity had its origins on the peaks of the Caucasus”,<sup>92</sup> but he then had it that “three civilizations emerged: the Atlanteans; the Parthians, or Persians; and the Celts, or Scythes”.<sup>93</sup> The Atlanteans he associated with North Africa, whereas to the Magi he ascribes the civilisations of Persia, India, and China. Mostly derivative, Harvey avers, but Fabre d’Olivet also proposed a supposedly ancient odd text, with a tale about Adam and Eve’s escape from Atlantis. Harvey reads this and other tales as allegories of France’s political situation. “The discovery of Orientalist scholarship was a revelation for Fabre d’Olivet, and it would fundamentally transform the direction of his work.”<sup>94</sup> His readings of translations of the *Ramayana* and the *Rig-Veda* inspired his myth “of the philosopher-king Ram, [...] a Celt who established a universal world empire with its center in India that lasted for over three millennia”.<sup>95</sup> This story of Ram

---

<sup>87</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 92.

<sup>88</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 93.

<sup>89</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 37.

<sup>90</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 48.

<sup>91</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 36.

<sup>92</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 5.

<sup>93</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 51.

<sup>94</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 55.

<sup>95</sup> *Ibid.*

(Rama), “repeated and expanded by Joseph-Alexandre Saint-Yves d’Alveydre and Édouard Schuré, is only very loosely based on the Hindu epics and conflicts with much of what is known about ancient India”.<sup>96</sup> Saint-Yves d’Alveydre’s ideal theocratic regime, the Synarchy, was transferred “from pre-historic India to medieval France”,<sup>97</sup> for all of his repeating Fabre d’Olivet’s myth.

#### 17. Schuré, the Collapse of Ram’s Empire, and the Aryan/Semitic Dualism vs. Skin Colour

For Schuré, religious history progressed from Rama, through Krishna and Hermes, and then Moses, Orpheus, and Pythagoras, leading to the advent of Christianity.<sup>98</sup> “Schuré’s discussion of the rise and fall of Indian civilisation clearly reflects the influence of Count Arthur de Gobineau, who had made racial degeneration the motor force of the decline and fall of world civilizations in his highly influential study *The Inequality of Human races*, the publication of which opened a new era of pseudoscientific racism and contributed to the subsequent development of eugenics.”<sup>99</sup> To Schuré, Gobineau’s insights were the key for the collapse of Ram’s empire.<sup>100</sup> Harvey shows how Schuré racism “coexists discordantly in Schuré’s work with what can only be described as a morbid fascination with black sexuality”,<sup>101</sup> something “most apparent in his discussion of the rituals of initiations to the mysteries of ancient Egypt.”<sup>102</sup>

In a section titled ‘Anti-Semitism in Occult Thought’,<sup>103</sup> Harvey remarks that “elements of anti-Semitism recur periodically in the French esoteric tradition over the century following the establishment of Martinism. This latent anti-Semitism, which, it should be noted, tended more to link Martinists to the surrounding culture than to distinguish them from it, was generally of a traditional and religiously inspired character.”<sup>104</sup> “The leading Martinist journal of the fin de siècle, *L’Initiation*, avoided the topic of anti-Semitism and made no mention

---

<sup>96</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 56.

<sup>97</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 60.

<sup>98</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 86.

<sup>99</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 168.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 169.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 170-174.

<sup>104</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 171.

of the Dreyfus Affair.”<sup>105</sup> Saint-Yves d’Alveydre’s *Mission des Juifs* was pro-Jewish.

To Schuré, who “[f]ollowing Fabre d’Olivet, imagined that the black race had once dominated the world in prehistoric times”,<sup>106</sup> the “Semitic nations” appeared wherever there was black rule, whereas “Aryan civilizations” were formed where there was white rule. “Schuré’s discussion of the Aryan/Semitic dualism, and by extension his treatment of the Jewish question, takes a broadly universalistic tone that is in sharp contrast to his discussion of the mixing of peoples of different skin color”.<sup>107</sup> To him, Aryan and Semitic cultural currents were complementary opposites.

Harvey<sup>108</sup> contrasts the French occultists, who “sought to recover a universal esoteric tradition”, for all of their emphasis in France, to the German “racialized and particularist branch of occultism, which became known as Ariosophy, or wisdom of the Aryans, [...] most clearly articulated by the Austrian Guido von List (1848- 1919)”.<sup>109</sup> “Hitler himself was wary of the strongly anti-Christian overtones of the neo-paganism of the Ariosophists, though more out of fear of antagonizing the German churches than any personal beliefs.”<sup>110</sup> Notwithstanding the differences between the French and German strands of occultism,<sup>111</sup> Harvey claims: “One of the most striking developments one can observe in surveying the unfolding of the French esoteric tradition from the late Enlightenment to the eve of the twentieth century is the growing centrality of race, makes an ambivalent appearance in the early nineteenth century, and develops into an obsession by the late nineteenth.”<sup>112</sup>

To Fabre d’Olivet, the beginning of the end of black supremacy was when the Celt, Hyperborean, Ram arrived with his followers in Asia, and won a battle on the shores of the Ganges.<sup>113</sup> And yet, Ram was a Celtic dissident, and his empire established an Asian supremacy, and the Celts of northern Europe were outside it, and backward. To Fabre d’Olivet, the inferior status of blacks and women *vis-à-vis* white Europeans and men reversed a primordial situation.

---

<sup>105</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 174.

<sup>106</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 173.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 156.

<sup>109</sup> *Ibid.* Independently of Ariosophy, for India in 19th-century Germany, Olender, 147, n. 16, cites A.L. Willson, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*, Durham, North Carolina: Duke University Press, 1964.

<sup>110</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 156.

<sup>111</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 157.

<sup>112</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 158.

<sup>113</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 163.

Saint-Yves d'Alveydre, who had a high regard for Asia, nevertheless invoked the yellow peril, and envisaged a situation where a disunited Europe would have to face a revengeful onslaught on the part of coalised non-Europeans.<sup>114</sup> But during the 1880s, he authored an influential work that wasn't published during his time, and "which offered the surprising revelation that a center of synarchist initiation and organization, called Agarttha, still existed, hidden deep in the Himalayan mountains of India",<sup>115</sup> "follow[ing] the spiritual direction of a sovereign pontiff, here called the mahatma",<sup>116</sup> an ideal "society of forty million inhabitants, which somehow had escaped detection by the British colonial authorities who ruled India."<sup>117</sup>

## 18. A Mix-Up? Arius of Alexandria, the Aryans, and Rabbi Prospero Mosè Ariani

Bear in mind that the name *Ariani* existed in Italian well before it took a new sense with the ethnographic vulgate of the 19th century. For example, in 1892, Alessandro Da Fano succeeded Prospero Mosè Ariani as chief rabbi of Milan. Quite ironically, *Ariani* is a Jewish family name in Italy, and it definitely did not originate from the Aryan myth.

I sometimes suspect that ignorance also had its share, in the spread of the Aryan-German association, in the sense that it was also evocative of the fact that the Christianity of the Germanic tribes was Arian until the seventh century. Arianism was the first widespread Christian heresy, originating in the North African Church and preached by Arius of Alexandria (ca. 280-336).

## 19. Concluding Remarks

There is a sense in which this revisitation of Olender's classic does both less, and more than it promised. We have outlined the structure of his book, and the main thrust by which it achieves its purpose, but we haven't probed further into the book itself. Rather, we have contextualised it within further material of

---

<sup>114</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 165-166.

<sup>115</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 211.

<sup>116</sup> *Ibid.* There is no relation to the Mahatma Gandhi. According to Saint-Yves d'Alveydre, the mahatma knows when India will be freed.

<sup>117</sup> Harvey, *Beyond Enlightenment*, 211.



various derivation. Thanks to Pierre Vidal-Naquet's 'Atlantis and the Nations', we have seen that beside the dichotomy of the Bible and India's epics, leading to the European myth of the Aryan and Semite, since the Enlightenment there had also been instrumental *loci* such as the early modern myth of Atlantis, sometimes combined with a myth of India but using Indian texts.<sup>118</sup>

We have also looked further into the role of philology and linguistics.<sup>119</sup> We have summarised what Irvine wrote about how 19th-century French linguists interpreted features of the Wolof language from Senegal, and Wolof origins. The select passages translated from Alinei's monumental *Origini delle lingue d'Europa* drive in the point that the effects of the modern Aryan myth are far from exhausted, and that there still is a negative impact on linguistic research. As to Lowth's rhetoric of the sublime, we pointed out related material, such as 'Azariah de' Rossi's *Me'or Eináyim (Light for the Eyes, Mantua, 1571)*, and, heavily indebted to Lowth, Salomon Löwisohn's *Melitzat Yeshurun*.

---

<sup>118</sup> Apart from Atlantis, also consider 19th- and 20th-century European mythologising about Lemuria, a land that supposedly disappeared in the Indian Ocean, based on a Tamil myth (a Tamil Atlantis); see the scholarly study of the history of such ideas in Sumathi Ramaswamy, *The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories* (Berkeley: University of California Press, 2004). Alchemy underwent a revival in the late 19th century. François-Jollivet-Castelot (1874-1937), in a book – his first major work – strongly influenced by occultism, *Comment on devient alchimiste* (1897), "defended some fantastic theses, e.g. that alchemy 'came from the Temples of Chaldaean-Egyptian antiquity, and before that from the initiatic Colleges of Atlantis, of Lemuria, and of the Aryans (which takes us more than 40.000 years into the past!)." (p. 53 in Richard Caron, 'Alchemy V: 19th-20th Century', in *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, edited by Wouter J. Hanegraaff with Antoine Faivre, Roelof van den Broek and Jean-Pierre Brach, Leiden: Brill, 2006, pp. 50-58). Both Lemuria and Atlantis also played a role in Rudolf Steiner's Anthroposophy (he had broken away from Teosophy in 1913. See Cees Leijenhorst, *ibid.* in *Dictionary...*, pp. 82-89. "According to Steiner, Saturn, Sun and Moon are recapitulated during the respective phases of that he calls the Polarian, Hyperborean, Lemurian and Atlantean epoch. Steiner situates the biblical story of the Fall in the Lemurian epoch, in which Lucifer seduces the ancestors of man into using their I for their own, selfish purposes. They were thus able to cause enormous fires in their environment, which ultimately destroyed the mythical continent of Lemuria. Only a very small group was able to escape to the continent of Atlantis, where they became the ancestors of the fourth 'rootrace' of humankind, as Steiner refers to it, using theosophical vocabulary. Atlantis had planetary Oracles, places of initiation where a few chosen ones were taught about the evolution of the Cosmos and the importance of Christ therein. However, a few initiates became corrupt through the influence of Ahriman. They used their 'mystery knowledge' in order to exploit and abuse the forces of nature for their own pleasure, which ultimately led to another gigantic backlash: according to Steiner the biblical story of the Flood is a legendary account of what really happened to Atlantis around the 10th millennium BC. Again, a small group of initiates were saved from the flood. Under the leadership of Manu, the great sun-hierophant, they founded the culture of the present 5th, post-Atlantean epoch of the earth phase." (*ibid.*, p. 85).

<sup>119</sup> It still happens that somebody would use linguistic perceptions of a rather subjective kind, in order to support what amounts to a myth of origin inspired by filiopietism. See on this: Ephraim Nissan, 'Asia at Both Ends: An Introduction to Etymythology, with a Response to Bergman', in Ghil'ad Zuckermann (ed.), *Afro-Asiatic Linguistics*, to appear.

And we have considered the fanciful contribution of esoteric movements, such as Blavatsky's Theosophy, and the French occultists, devoting two sections to Harvey's *Beyond Enlightenment*. If anything, this underscores the slippery slope from scholarship of the kind Olender analysed, to zany dreamlands that sometimes have been rather innocuous, but some other times have been quite nefarious. Olender's book explicitly suggests that outcome, even though it is beyond the chronological scope he set for his analysis.

# BIOGRAFIE E ABSTRACTS



## Biografie e Abstracts

**Alessandro Grossato**, curatore del presente volume, storico ed iconologo delle religioni, insegna Storia dell'Islam presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Padova e presso la Facoltà Teologica del Triveneto. Ha insegnato nelle Università di Venezia, Trieste-Gorizia e Perugia. Dirige assieme a Francesco Zambon la Collana *Viridarium* della Fondazione Giorgio Cini di Venezia. È socio dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente e dell'Associazione Italiana per gli Studi Cinesi. Ha scritto *Il libro dei simboli. Metamorfosi dell'umano tra Oriente e Occidente*, Mondadori, Milano 1999. Sua ultima cura, il volume *La Montagna cosmica*, Medusa, Milano 2010.

### Abstract

Nella vasta letteratura, non solo medica, che partendo dalla civiltà sumera arriva fino ai nostri giorni, la malinconia è stata prevalentemente descritta come una grave malattia del corpo, e soprattutto dell'anima. Ma nelle principali culture religiose dell'Eurasia, la malinconia è stata anche spesso considerata come una delle più importanti occasioni spirituali date all'uomo.

**Carla Corradi Musi** is Full Professor of Finno-Ugric Philology. She has published more than a hundred and forty extensive studies, among them a number of books on Finno-Ugric cultures, with particular reference to languages and literature (such as, for Finnish culture, *I Finni*, Parma, Palatina Editrice, 1983). She has, also, frequently touched on the problems of the survival of the shamanic tradition in high and popular literature of the Finno-Ugric peoples. Her most recent book is: *Sciamanesimo in Eurasia. Dal mito alla tradizione* (2008). Roma: Aracne.

### Abstract

Kalevalian melancholy reveals the traits of the ancient shamanic Finnish-Karelian conceptions. The sense of melancholy, that marks both the painful but necessary, regenerative metamorphosis (which can also be made through death) and the initiatory suffering (a source of extraordinary creative force, of awareness, knowledge and wisdom), is a thread running through the melodious, lilting rhythm of the verses of the *Kalevala*. The constant evolution of history also, marked by sad periods of "passage", is clouded by the melancholy that characterizes the human condition.

**Carlo Donà**, già professore ordinario di Filologia Romanza presso l'Università degli Studi di Messina, tiene attualmente i corsi di Letterature Comparete. Si occupa, da tempo, dei rapporti fra tradizione letteraria e tradizione folklorica, delle figure dell'immaginario - donna serpente, uomo lupo ecc. -, della simbologia della spada, e della storia 'lunga' dei temi letterari (per esempio quello, diffusissimo, dell'animale guida), esaminati all'interno di un quadro comparativo ampio.

Abstract

Siamo oggi abituati a raffigurarci il mannaro come una belva furiosa e assetata di sangue; ma per secoli, nella tradizione medica, esso è stato essenzialmente un malato di umor melanconico. Questa prospettiva 'patologica' ha una storia complessa, oggi completamente dimenticata, e fu a suo tempo duramente avversata da quanti vedevano in questa malattia una possessione demoniaca. Il saggio tenta di ricostruire questa storia, partendo dal presupposto che la teoria malinconica della licanthropia meriti di essere conosciuta e rivalutata, non solo perché costituisce un importante capitolo della storia del razionalismo medico, ma perché completa la nostra lacunosa immagine della follia licanthropica, e, mettendo a fuoco il suo lato più oscuro e temibile, fornisce un elemento indispensabile per comprendere il reale significato della malinconia.

**M. Erica Couto-Ferreira** (Pazos de Borbén, 1979) is a historian and an assyriologist. Since 2009 she works as academic staff in the project "Medical systems in transition: the case of the Ancient Near East" of the Cluster of Excellence "Asia and Europe in a Global Context", University of Heidelberg. Her research focuses on female diseases, midwifery and women's healthcare, Sumerian and Akkadian lexicography of the body, and the transmission of cuneiform medical knowledge within the Ancient Near East.

Abstract

The aim of this paper is to offer a reassessment of the term "melancholy" when applied to the analysis of evidences from cuneiform medical texts. Which terms were used to refer to gloomy feelings in cuneiform sources? How were they used from a textual perspective? Which were the agents identified as the causes of those states? The recognition of morbid love as a pathology will be treated as well.

**Ezio Albrile** (Torino 1962) è uno storico e antropologo delle religioni che si

è occupato in particolare dei rapporti interattivi fra cultura ellenistica e religioni dell'Iran antico (preislamico). Numerosi sono i suoi contributi riguardanti le differenti espressioni del dualismo antico (orfismo, gnosticismo, etc.). Tiene corsi di iranistica presso il CESMEO di Torino. Ultimo libro pubblicato: *Ermete e la stirpe dei draghi. Mutazioni di una mitologia*, Mimesis, Milano 2010.

Abstract

The article talks about a liquid vision of cosmos applied to the bodies and man. The soul is pure “intelligible essence” and is enclosed in a wrapper ineffable *psychikon pneuma*, the “breath soul”, “his vehicle”. The soul, a blend of light and consciousness, it becomes visible through a “garment of glory” : is the mystery hidden in Gnostic texts like *Pistis Sophia*.

**Dorota Hartman** è dottoranda di ricerca in Vicino Oriente Antico presso l'Università di Studi di Napoli L'Orientale. Si occupa di filologia ebraica e greca biblica e sta attualmente preparando l'edizione italiana dei documenti dell'archivio di Babatha.

Abstract

Brief analysis of the cases of depression in the Hebrew Bible, with special attention to king Saul's “madness” caused by an evil spirit called “ruah raa”, and explained as melancholy by later rabbinical commentators.

**Ephraim Nissan**, based in London, is the author of ca. 300 publications, of which 100 are journal articles. His extensive editorial experience includes his being a guest editor 20 times for scholarly journals; moreover he has founded two such journals. One of his areas of research is Jewish studies, a subject he has approached from various disciplinary perspectives, especially anthropological or philological, but also historical, literary, and computational.

**Abraham Ophir Shemesh** has published extensively on subjects such as traditional Jewish notions in biology, *materia medica*, and medicine, including an important overview of Maimonides' approach to psychology in general and melancholia in particular. He has published extensively and is quite visible, e.g., in scholarship about rabbinic zoology, and about animal kinds in rabbinic discourse.

### Abstract

The treatment of melancholia in Jewish textual sources through the ages bears very little resemblance to a powerful myth that has pervaded Western civilisation from the Middle Ages (indeed as early as late antiquity) to the present day, and which ascribed melancholia to the Jews, often in relation to the claim that they belong to old, cold Saturn. The child-eating Kronos was treated as an allegory for the Passion or the unconverted and defeated Jews. It was also claimed that male Jews menstruate. This was eventually changed into haemorrhoids. Ascriptions of proneness to mental illness endured even more, well into the twentieth century.

**Celestino Corsato** è docente stabile di patrologia-patristica nella Facoltà Teologica del Triveneto, Padova. Insegna pure all'Istituto Studi Ecumenici "San Bernardino", Venezia. È segretario della Rivista *Studia Patavina*. Tra le sue pubblicazioni: *La Expositio evangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti* (SEA, 43), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993; *Lettere patristiche della Scrittura*, Editrice Messaggero, Padova 2004; *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, Wydawnictwo Bratni Zew, Kraków 2007. Ha curato: *Sul sentiero dei sacramenti. Scritti in onore di Ermanno Roberto Tura nel suo 70° compleanno*, EMP – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2007; con G. Dianin, *Fede cristiana e ricerche morali. Studi in onore di Giuseppe Trentin nel 70° compleanno*, Padova 2010.

### Abstract

L'articolo esamina, nelle opere degli scrittori di area greca e latina dell'epoca tardo-antica, il senso della terminologia apparentata di «malinconia-tristezza-accidia», con descrizione di sfumature non sempre precisabili. Il percorso analitico mette in luce, per ciascun termine, la passione/vizio che si evidenzia in volti "neri" come la bile, specchio di malattie interiori, di vita spirituale malata, di relazioni infrante, di noia e disgusto del proprio vivere. Rilevandone le cause, a tali mali fisici e spirituali viene proposta una terapia adeguata, da parte degli scrittori, per una lotta dall'esito positivo che rende ilare il volto e felice l'anima dell'uomo.

**Giancarlo Lacerenza** insegna Lingua e letteratura ebraica biblica e medievale presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". La sua area di ricerca comprende la trasmissione dei testi di medicina e magia ebraica fra tarda antichità e medioevo; lo studio della manoscrittologia ebraica; l'epigrafia ebraica antica.



Abstract

Sotto il titolo di *Practica* esiste un breve testo attribuito al medico Šabbetai Donnolo (Oria 913 - Rossano Calabro? 982), sinora quasi mai studiato, che comprende un elenco di patologie, fra cui alcune collegate direttamente o indirettamente alla malinconia e agli stati depressivi e agli stati maniacali. In vista di una nuova edizione critica del testo, l'autore compie un'analisi di questi capitoli mostrando come non possano essere stati scritti da Donnolo ma siano, invece, parte di una tradizione testuale comune ad alcuni testi medici pre-salermitani.

**Danielle Buschinger**, professoressa all'Università di Picardie di Amiens, ha insegnato "Letteratura tedesca medievale". Come responsabile del *Centre d'études médiévales* di Amiens, ha organizzato convegni in collaborazione con altre università europee ed extraeuropee, curando un'ampia serie di volumi di atti. Ha pubblicato saggi e articoli di letteratura medievale, tedesca e francese, su temi e motivi letterari, su categorie della società medievale, su personaggi di poemi medievali, sugli adattamenti in Tedesco delle opere francesi medievali. Tra i suoi lavori ed edizioni di testi si ricordano: il *Tristan* di Heinrich von Freiberg, il *Lanzelet* di Ulrich von Zatzikhoven, il *Tristan* di Eilhart von Oberg.

Abstract

Tandis qu'Isolde se livre sans réserve à la souffrance inhérente à son amour et peut assumer un amour même malheureux, Tristan essaie, lui, d'échapper à l'affliction provoquée par l'absence de son amante. Nous assistons de fait à une multiple trahison : Tristan, qui tente d'échapper au destin de l'amour et auquel il est impossible de prendre sur lui ce destin fait de joie et de souffrance indissolublement mêlés, trahit tout d'abord l'idéal du prologue. En brisant l'union mystique de l'amour, il devient également traître aussi bien à Isolde, qu'à lui-même, dont la nature profonde, dont l'essence est tristesse.

**Stefano Salzani** (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne e Dipartimento di Psicologia, Pedagogia e Filosofia dell'Università di Verona) si interessa delle connessioni tra mistica orientale e occidentale. Ha di recente curato la traduzione del *Neunfelsenbuch* di Rulman Merswin.

Abstract

Describing the extreme psychological moods on the path toward the "divine birth" (*gotliche geburt*), Rheinland mystics school frequently deals with the se-

mantic field of *melancholia*. More than a mere psychical or physical disorder, Rheinland mystics seems to consider melancholic pathology as a strategic tool for the spiritual progress. Consequently, in the language of the school, words denoting melancholia – *trurikeit*, *swermutikeit*, and most of all, *getrenge* – tend to become technical terms.

The present paper is based on the mystagogical literature of the direct heirs of Eckhartian tradition: Heinrich Seuse (1295/7-1366), Johannes Tauler (c. 1300-1361), and the Grúnewert spiritual centre risen around Rulman Merswin (c. 1307-1382).

**Carlo Saccone** è docente di “Lingua e letteratura persiana” all’Università di Bologna e di “Storia dei paesi islamici” presso l’Università di Padova. Si è interessato soprattutto della relazione tra poesia persiana medievale e mistica islamica, producendo monografie per una “Storia tematica della letteratura persiana classica” (vol. 1. *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti*, Luni, Trento-Milano 1999; vol. II. *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale*) e traduzioni (di ‘Attar, Sana’i, Naser-e Khosrow, Nezami, Hafez, Ahmad Ghazali, Ansari Herawi). È autore anche del manuale: *I percorsi dell’islam. Dall’esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni* (EMP, Padova 2003) e di una introduzione tematica al Corano: *Allah, il Dio del Terzo Testamento* (Medusa, Milano 2005).

#### Abstract

L’articolo parte da una analisi dei termini persiani che traducono il concetto di ‘malinconia’; quindi ne analizza il trattamento nel *Divan* di Hafez di Shiraz (XIV sec.) anche in relazione a quella tipica ‘situazione malinconica’ in cui l’innamorato si trova a vagheggiare in sogno o a occhi aperti il *khiyal* (immagine mentale) dell’amato, della sua figura intera o solo parziale (ricciolo, bocca, neo, sopracciglio ecc.). La hafeziana malinconia risulta strettamente legata a una tematica onirico-visionaria e, più mediamente, al complesso problema della conoscenza e/o esperienza mistica.

**Milena Romero Allué** teaches English literature at the Faculty of Modern Languages and Literatures of the University of Udine. Besides publishing numerous essays on the scientific approach and the hermetic-alechemistic tradition, on gardens and literature, on the relationship between literature and the visual arts, on Philip Sidney, Francis Bacon, John Donne, Abraham Cowley, John Milton, Lewis Carroll, Virginia Woolf, she is the author of the volumes *Art is the*

*Tree of Life. Parola e immagine in Marvell e Blake and Qui è l'Inferno e quivi il Paradiso. Giardini, paradisi e paradossi nella letteratura inglese del Seicento).*

Abstract

Moving from the engravings that decorate the frontispiece to Robert Burton's *Anatomy of Melancholy*, this essay individuates the melancholic dimension connected with gardens in English seventeenth-century culture. The emblematic figures etched by Christian Le Blon and described by Burton in the opening poem of his celebrated treatise reveal ambiguous and seemingly contradictory elements that shed light on the links between gardens and melancholy: along with features that belong to the classical iconology of melancholy and death are images that seem to allude to cheerfulness and life, thus reflecting the paradoxical emotions that gardens – and melancholy – arouse.

**Roberto Mulinacci** è professore associato di Letteratura Portoghese e Brasiliana presso l'Università di Bologna, dove insegna attualmente Lingua Portoghese. Ha pubblicato, in Italia e all'estero, svariati saggi su alcuni dei principali temi ed autori delle due letterature, dal petrarchismo portoghese all'arcadismo luso-brasiliano, da Saramago a Guimarães Rosa, nonché su questioni di storia e teoria della traduzione, sempre naturalmente traggurdate dall'ambito lusofono. Ha tradotto opere di Guimarães Rosa, Fernando Pessoa, Gonçalo M. Tavares, Ruy Castro, Mia Couto.

Abstract

Focusing on the King Duarte of Portugal's advice book, *Loyal Counselor* (1433/1438), this article aims to analyse the first appearance of "Melancholy" in Portuguese Literature from a linguistic point of view, instead of a medical one, as it has been done so far. In the wake of Starobinski's observations on history of emotions as history of the words which give form to emotion, it reads Duarte's own melancholic temperament through the religious category of "sadness", i.e. not as a somatic but a soul's disease.

**Ilaria Piperno** è dottoranda di ricerca in Letterature europee presso l'Università di Bologna. I suoi studi vertono principalmente sul romanzo europeo del XVIII secolo e sulla poesia del XX secolo, sui *Translation Studies* e sui rapporti tra psicoanalisi, letteratura e arti. Ha pubblicato traduzioni letterarie e articoli su riviste specializzate, in Italia e all'estero. Collabora con la Rassegna bibliografica novecentesca della rivista «Studi Francesi».

Abstract

The article shows the origin and the characters of the “mild melancholy” as a specific elaboration of the European Enlightenment. The “mild melancholy” concept is analyzed from philosophic, literary and artistic points of view, with a particular attention to Jean-Jacques Rousseau’s *Rêveries du promeneur solitaire* and to the artistic works by Antonio Canova, Thomas Gainsborough and Jean-Antoine Watteau. The article attests also the melancholy’s iconographic change from the Dürer’s angel to a new feminine one. There is an iconographic appendix too.

**Nahid Norozi**, studiosa di origini iraniane da anni in Italia e ricercatrice di ASTREA (Associazione di Studi e Ricerche Euro-Asiatiche), laureata in Lingue e Letterature straniere moderne, si è in seguito specializzata nell’anno 2008 in Teoria e Pratica della Traduzione letteraria presso l’Università di Firenze con una tesi su Najm al-din Kubra. Attualmente si occupa di letteratura religiosa arabo-persiana, con particolare riguardo alla tradizione della mistica sufi, e di poesia persiana contemporanea sia come autrice che come traduttrice dal persiano.

## *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*

*Alessandro / Dhû 1-Qarnayn in viaggio tra i due mari*, a cura di Carlo SACCONI, 2008, pp. X-374, € 20,00.

[ISBN 978-88-6274-057-9]

*Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*, a cura di Daniela BOCCASSINI, 2009, pp. 420, € 30,00.

[ISBN 978-88-6274-171-2]



Finito di stampare nel dicembre 2010  
da DigitalPrint Service s.r.l. in Segrate (Mi)  
per conto delle Edizioni dell'Orso

