

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN
BISANZIO ED EURASIA**
Ciclo 23°

Settore Concorsuale di afferenza: 10/N2
Settore Scientifico disciplinare: LOR/14

**LA SCUOLA DI GUNDĚŠĀBŪR
LA CONOSCENZA DEL CORPO UMANO (ANATOMIA E FISIOLOGIA)
E LA TRASMISSIONE DELLE TEORIE MEDICO-SCIENTIFICHE
NEL MONDO SASANIDE E POST-SASANIDE**

Presentata: da Paolo Delaini

Coordinatore Dottorato
Prof. Antonio Rocco Carile

Relatore
Prof. Antonio Clemente Domenico Panaino

Esame finale anno 2012

INDICE

INTRODUZIONE	p. 5
LA TEOLOGIA DUOFISITA: UN DIBATTITO SUL CORPO?	p. 9
ATTRIBUTI DIVINI E CURA DEL CORPO NELLA PATRISTICA E NEI TESTI RELIGIOSI DELLA VIA DELLA SETA	p. 21
LA CURA DEL CORPO COME SEDE DELL'ANIMA	p. 31
LE FARMACOPEE E LA CURA DEL CORPO LUNGO LA VIA DELLA SETA	p. 39
LE SCUOLE DI EDESSA, NISIBI E GUNDĒŠĀBŪR: LEGGENDA E VERITÀ	p. 61
- Dotti e sapienti al tempo della scuola di Gundēšābūr	p. 80
L'AMBIENTE FILOSOFICO NELLA SCUOLA DI MEDICINA DI GUNDĒŠĀBŪR	p. 91
- La prima "fuga di cervelli" dal mondo greco a quello iranico: i Duofisiti nel 489	p. 91
- L'ambiente filosofico nella scuola di medicina di Gundēšābūr	p. 94
- I filosofi che passano nel mondo iranico: la seconda "fuga di cervelli" 531-533	p. 100
- Le <i>Solutiones</i> di Prisciano di Lidia alle domande di Xusraw	p. 105
- Il viaggio dei sette sapienti: un <i>topos</i> letterario?	p. 108
DESCRIZIONE DEL CORPO UMANO E DELLA SUA FISIOLOGIA ALLA SCUOLA DI GUNDĒŠĀBŪR	p. 117
- La composizione del corpo umano (Trattato II, 9) nelle <i>Epistole degli Ikhwān aṣ-Ṣafā'</i>	p. 123
- Il corpo umano nel <i>Trattato siriano dei medicamenti</i>	p. 125
- Frammenti di autori antichi nel <i>Trattato siriano dei medicamenti</i>	p. 129

- Il corpo umano secondo la scuola di Alessandria e il suo influsso sulla scienza medica bizantina	p. 133
- Un confronto con l'Europa del tempo: la medicina e lo studio del corpo umano a Ravenna nel VI sec.	p. 136
L'INGRESSO DI NUOVI TERMINI SCIENTIFICI NEL LESSICO MEDIO-PERSIANO	p. 139
- Il mondo filosofico iranico e l'atteggiamento verso la conoscenza del corpo	p. 143
- Il passaggio di una teoria scientifica in una lingua lascia un segno	p. 149
LA CONOSCENZA DEL CORPO NEI LIBRI ZOROASTRIANI DEL IX SECOLO	p. 153
L'INFLUENZA DELLA MEDICINA SIRIACA IN IRAN	p. 161
IL CORPO UMANO SECONDO IL <i>BUNDAHIŠN</i>	p. 167
IL CORPO UMANO SECONDO IL <i>DĒNKARD</i>	p. 179
IL CORPO UMANO SECONDO L' <i>ANTOLOGIA DI ZĀDSPRAM</i>	p. 193
- Altri frammenti di autori antichi riguardanti il corpo e la sua fisiologia nel testo dell' <i>Antologia di Zādspram</i>	p. 200
- La vita di Zādspram	p. 208
LE ASSOCIAZIONI TRA PARTI DEL CORPO E PIANETI: LA TEORIA DEL MICROCOSMO-MACROCOSMO	p. 211
LA SCELTA DELLE IMMAGINI: COME ADATTARE LE TEORIE SCIENTIFICHE ALLE IDEE RELIGIOSE	p. 231
Bibliografia	p. 239

INTRODUZIONE

Questo lavoro traccia un quadro della diffusione delle conoscenze sull'anatomia e la fisiologia del corpo umano nel mondo iranico in età sasanide. Elemento di novità, rispetto ai singoli studi su argomenti specifici già apparsi sull'argomento, è proporre una ricognizione storica e bibliografica che aiuti a gettare uno sguardo d'insieme sulla trasmissione delle teorie medico-scientifiche in terra d'Iran. Il testo si sofferma sui protagonisti di questo travaso di conoscenze mediche e filosofiche: i grandi eruditi e traduttori di età tardo-antica, i re sasanidi interessati alla filosofia e alla scienza greca e i centri di studio teologico e medico.

La nascita delle scuole di medicina e la diffusione della medicina greca nel mondo iranico sono fenomeni legati alla storia della Chiesa, in particolare della Chiesa siro-orientale sviluppatasi nell'ambito dell'Impero sasanide. La convivenza di Chiese diverse in territorio iranico suscitò, a fasi alterne, pacifiche convivenze e moti di violenta persecuzione; allo stesso modo la diffusione delle teorie medico-scientifiche, insinuandosi nel delicato equilibrio delle credenze religiose, era soggetta al severo giudizio del clero zoroastriano che poteva alternare l'accoglienza di nuovi strumenti filosofici alla reazione contro le teorie giudicate non consona ai dettami della religione.

Il fenomeno fu reso ancor più complesso dagli avvenimenti che accompagnarono, attraverso i Concilii di Efeso e Calcedonia, le posizioni delle diverse Chiese. Per tutti i protagonisti di questa

fase contrastata della storia della Chiesa divenne indispensabile padroneggiare gli strumenti filosofici che erano diventati i veri protagonisti dei dibattiti teologici e delle controversie cristologiche. Questo significò un travaso di termini filosofici, che gremivano i trattati teologici, dal greco nelle lingue siriana e medio-persiana.

Nel corso della ricerca si è scelto di dare risalto agli aspetti linguistici ed epistemologici sottesi alle controversie religiose: essi agirono come leve per spingere i rappresentanti delle diverse religioni a fare propri gli strumenti della filosofia e della scienza greca. Una particolare attenzione è stata riservata al ruolo dei monasteri della Chiesa siro-orientale quali vettori di conoscenze filosofiche e mediche. Questo ruolo, in relazione alla diffusione di conoscenze mediche, è stato valutato sia da un punto di vista logistico, dato che i monasteri disponevano di consistenti biblioteche ed erano centri di copiatura di manoscritti, sia dal punto di vista della scelta dei monaci di presentarsi attraverso l'immagine della medicina e della terapia per caratterizzare il proprio monachesimo missionario.

Sul fronte della scienza sviluppatasi in ambiente cristiano, lo studio dà spazio all'interesse per l'anatomia e la fisiologia dimostrato dai Padri della Chiesa e alle ragioni che spinsero autori come Gregorio di Nissa ad includere nei loro testi intere sezioni dedicate alla fisiologia del corpo umano. Si è scelto di discutere nel testo gli avvenimenti che portarono, con l'avanzare del cristianesimo, alla chiusura delle scuole filosofiche pagane ad Atene e Alessandria e la profonda frattura che questo provocò nella tradizione degli studi scientifici. La chiusura della scuola di Edessa nel 489, ad opera dell'imperatore Zenone, provocò una vera "fuga di cervelli" nel mondo iranico. L'episodio dei sette filosofi che si recano alla corte sasanide (531-533) in aperta polemica con il divieto imposto loro di esercitare liberamente la filosofia è stato

valutato non solo quale gesto simbolico: i filosofi sapevano già a quel tempo di poter contare su di una buona accoglienza e sull'esistenza oltreconfine di un ambiente intellettuale interessato ai loro argomenti.

Una particolare attenzione viene posta sulla corte del re sasanide Xusraw I (531-579), esaminata dal punto di vista delle figure dei dotti che la frequentarono e dei loro scritti. Con gli stessi strumenti si è voluto indagare l'ambiente dove nacquero le scuole di Edessa e quelle ad indirizzo teologico e medico di Nisibi e Gundēšābūr, in territorio iranico. Gli statuti delle scuole dei monaci siro-orientali ci raccontano come lo studio della medicina si fece strada diventando sempre più importante nel curriculum degli allievi fino a quando, in periodo abbaside, la fama della scuola di Gundēšābūr sarà interamente affidata alla sua immagine di scuola medica e i medici islamici si vanteranno di provenire da quella formazione universitaria.

Il mondo iranico si trovava al centro di influssi scientifici provenienti dal mondo greco, indiano e, precedentemente, dalla Mesopotamia. Un corretto approccio all'argomento deve tener conto anche dell'influsso della medicina indiana conosciuta in Iran al tempo del re Xusraw I, e delle figure dei medici come Burzōy, che il re sasanide avrebbe inviato in India per apprendere i segreti della conoscenza indiana, e che si fecero promotori del trasferimento di numerose dottrine di origine orientale nel mondo iranico. Gli scritti di Burzōy presentano analogie con i testi degli autori dei più antichi trattati āyurvedici: Caraka, Bhela e Suśruta; si è scelto di esaminare le evidenti similitudini presentate dai testi, in particolare nelle sezioni dedicate all'embriologia, ostetricia e ginecologia, e al ruolo del vento nel corso del parto.

Si giunge così a quello che è il nucleo di questo lavoro: una descrizione sistematica e critica del corpo umano, anatomia e fisiologia, nei testi medio-persiani in pahlavi (*Bundahišn*, *Dēnkard*,

Antologia di Zādspram), che fornisce una traduzione il più possibile fedele all'originale, e documenta i riferimenti bibliografici, proponendo un rimando critico alle opere, di tradizione greca o siriana, da cui gli autori avevano probabilmente desunto le loro conoscenze.

La tesi fornisce alcuni riferimenti all'Europa del tempo, di carattere puramente orientativo, e alle conoscenze mediche praticate a Ravenna nel VI secolo, che possono aiutare il lettore a ricomporre una serie di riferimenti nozionistici e temporali.

Un capitolo di maggiore estensione è dedicato alla teoria del macrocosmo-microcosmo, rappresentazione cosmologica diffusa in molti testi e trattati di età tardo-antica, dove gli elementi cosmici rispecchiano la successione delle parti costituenti il corpo. Si è infine scelto di aggiungere al testo due capitoli che rispondono ad alcune curiosità: il primo è dedicato allo studio dei "termini chiave" che rivelano il passaggio delle teorie scientifiche nelle lingue iraniche. Si tratta cioè di quei termini conati apposta per rendere un tecnoletto di nuova acquisizione e che permettono di datare con una certa precisione l'ingresso di una teoria scientifica nella lingua e nella cultura persiana. L'altro capitolo è dedicato invece alla scelta delle metafore a carattere medico nei testi in pahlavi. Gli autori utilizzavano raffinate strategie per "mascherare", attraverso l'uso di immagini confacenti alla propria religione di appartenenza, le nuove teorie che avrebbero potuto sollevare polemiche e contrasti.

LA TEOLOGIA DUOFISTA: UN DIBATTITO SUL CORPO?

Corre sul filo di un dibattito teologico-antropologico la questione che vede contrapposte le due scuole, quella di Alessandria e quella di Antiochia, e ha come esito la scomunica del presbitero alessandrino Ario (381). Si discute di problemi riguardanti la natura del corpo, umano e divino. La disputa fu così intensa ed il suo esito influenzò a tal punto gli avvenimenti politici che essa cambiò il destino politico del mondo bizantino. Le controversie teologiche trascesero il loro ruolo di dibattito interno alla Chiesa per diventare il simbolo della forza unificatrice della religione che Costantino aveva scelto come base per il nuovo Stato. Una questione riguardante la natura umana o divina del corpo di Cristo divenne così pregnante da influenzare il destino dell'Impero d'Oriente. E con il dibattito l'attenzione di tutti, politici, teologi, filosofi, si concentrò sui nuovi termini che costituivano gli strumenti dialettici del confronto teologico: i concetti di *essenza* e *sostanza* (οὐσία, sir. *īthyā* “essenza divina, eterna”, sir. *qnōmā* “sostanza”, pahl. *gōhr* “sostanza primigenia” oppure *čēth* “essenza”), *natura* (φύσις, sir. *kyānā*, pahl. *čīhr(ag)*), *persona* (πρόσωπον, sir. *parsōpā*), *analogia del corpo* umano e divino, divennero il simbolo della lotta contro le forze religiose avverse.¹

1 Sulla storia e il significato dei termini utilizzati dai Duofisiti e la loro traduzione siriana, si veda BETHUNE-BAKER 1908 pp. 212-232. Nel periodo in cui le dottrine cristiane andavano assumendo il loro assetto, prevalse una diversa concezione dell'esistenza e della conoscenza. Il significato impresso ai termini, sotto la spinta delle controversie cristo-

Anche la dottrina nestoriana interveniva sull'argomento della natura del corpo umano e divino. La teoria delle due nature di Cristo, e quella di Maria come madre portarono un secolo dopo la scomunica di Ario a quella di Nestorio, vescovo di Costantinopoli (431). Questo inasprì la frattura tra il centro e le province orientali dell'Impero bizantino. I testi apologetici, i Concilii, la dialettica dell'antagonismo religioso e il significato complesso dei dibattiti cristologici dovettero essere tradotti e compresi in tutte le province dell'Impero. L'accrescimento filosofico delle dispute teologiche e l'assunzione di spessore in senso ontologico e metafisico che queste acquisirono, comportarono un confronto sul piano dialettico e teologico tra Chiese diverse. In questo furono avvantaggiate le culture che, per tradizione filosofica, avevano a disposizione strumenti concettuali e filosofici per comprendere e analizzare i nuovi termini che gremivano i trattati teologici e gli atti dei Concilii, quali *generazione* (γένεσις, pahl. *bawišn-rawišnīh*), *creazione* (ποίημα, pahl. *āfurīšn, brēhēnišn* oppure (*bund*) *dahišn* "creazione primordiale"), *emanazione, processione, consustanzialità* (ὁμοίωσις), *ipostasi* (ὑπόστασις, sir. *qnōmā*), *forma* (pahl. *kirb* oppure *ēwēnag* "specchio"), *immagine o forma visibile* (εἶδος, pahl. *čīhr*, oppure *dēsag*).

Le dispute cristologiche sortirono l'effetto di ampliare, ad esempio, il lessico dei vescovi di lingua siriana, in quanto il voca-

logiche, si impose su quello tecnico-filosofico. Così, ad esempio, l'utilizzo del termine siriano *īthyā* è volto ad indicare l'"essenza" solo quando ci si riferisce alla divinità quale entità non creata ed eterna. Il termine *parsōpā* indica l'"aspetto", l'"apparenza", ed è quello utilizzato dai Duofisiti per esprimere il concetto di unità della persona in Cristo. Il termine siriano *kyānā* indica la "natura" mentre *qnōmā* è quello scelto per indicare la "sostanza". Il credo duofisita risulta quindi espresso dalla coesistenza delle due nature (*kyānē*) distinte e due sostanze (*qnōmē*) in una sola persona (*parsōpā*).

bolario greco non aveva sempre degli equivalenti nel lessico siriano. Nel 410 Maruta di Maiferqat preparò un lessico di termini greci con le corrispondenze siriane per facilitare il lavoro dei vescovi persiani riuniti a Seleucia-Ctesifonte.² La necessità di utilizzare questi strumenti linguistici, elaborati a cinquant'anni dal trattato del 363 firmato dall'imperatore romano Gioviano e dal re persiano Šābuhr II, ci consente di valutare l'importanza che la lingua siriana stava assumendo in territorio sasanide. Il processo di contaminazione linguistica non si fermò all'aspetto di acquisizione lessicale, anzi questo fu solo lo strumento di un più complesso *iter* di assunzione di tutto un apparato filosofico costituito dai testi aristotelici la cui logica era diventata la base delle dissertazioni religiose.³ Insieme con i nuovi termini greci, vescovi e teologi dovettero impadronirsi di raffinati strumenti di analisi concettuale che non solo rappresentavano una via obbligata per comprendere le polemiche teologiche in lingua greca, che animavano la vita dei primi secoli del cristianesimo, ma costituivano gli assiomi su cui si costruiva la base della difesa apologetica contro le altre confessioni religiose. Oltre alle controversie tra le diverse Chiese e al confronto con i rappresentanti delle diverse religioni di stato, bisognava controllare i seguaci delle eresie che si diffondevano ai confini dell'impero come gli ariani e i mani-

2 Maruta di Maiferqat, medico e futuro vescovo di Martyropolis, si sarebbe recato alla corte sasanide intorno al 400. Il medico avrebbe impressionato con la sua abilità il re Yazdgerd, e avrebbe ottenuto il permesso di portare indietro le reliquie dei santi vittime del martirio durante la persecuzione di Šābuhr II (MAZZA 2004 p. 42).

3 A partire dal IV sec. d.C. il *corpus* della logica aristotelica veniva insegnato nelle scuole siriane quale strumento per l'esegesi dei testi biblici e patristici. Il testo fu tradotto più volte in siriano nel corso dei secoli e determinò la formazione di molte nozioni della tradizione grammaticale siriana dando un contributo al conio di una parte della sua terminologia metalinguistica (cf. CONTINI 2001 p. 26).

chei, o i seguaci della dottrina di Marcione. Si rendeva necessario confrontarsi con i fedeli che abitavano al di là delle frontiere e con le diverse interpretazioni delle comunità che praticavano forme religiose ascetiche al limite dell'eresia, monaci interpreti di forme religiose più radicali, eremiti e stiliti con il loro seguito di fedeli, i monasteri con le loro scuole di teologia e medicina. Occorreva soprattutto guardarsi dai propri nemici all'interno della propria Chiesa, sempre pronti alla denuncia e al ricorso ad accuse infamanti pur di sconfiggere gli avversari.⁴ Per confutare le idee dei propri antagonisti non era sufficiente eccellere come predicatori nei confronti pubblici, bisognava padroneggiare i fondamenti filosofici su cui le diverse dottrine si confrontavano: l'esistenza del male, accanto al bene, quale realtà che esiste *ab aeterno*; le possessioni diaboliche e la corporeità o l'immortalità di demoni e angeli; il dualismo delle religioni persiane e gli aspetti del manicheismo più vicini al cristianesimo che facevano apparire quella religione iranica come un'eresia cristiana. Di più occorreva impadronirsi delle nozioni della fisica e della cosmologia per discutere il movimento dei cieli, la fisiologia degli astri che si riteneva avessero vita propria, la somiglianza del macrocosmo al microcosmo del corpo umano. Era indispensabile conoscere le teorie astrologiche e le leggi che ne stabilivano l'influsso sulla vita degli uomini, la fisiologia dei sogni e la possibilità di prevedere gli avvenimenti futuri, la composizione del corpo e la sede corporea dell'anima, discutere le guarigioni miracolose e la questione della malattia e della morte come prova dell'esistenza del male.

4 Si pensi a come i nemici di Nestorio lo attaccarono sul piano teologico, a Costantinopoli, a meno di un anno dalla sua nomina accusandolo apertamente di eresia; bisogna però ricordare come lo stesso Nestorio ricorresse all'accusa di manicheismo per colpire i propri nemici come testimonia la sua lettera a Cirillo (*Atti dei Concili*, I, 1 32; cf. TRAINA 2007 pp. 45-65).

Tutto questo fermento dottrinale richiese a dotti, teologi, esegeti e filologi una buona familiarità con gli strumenti della logica, dell'astronomia e della medicina. I nuovi concetti scientifici, accompagnati dal relativo vocabolario tecnico, si diffusero in Oriente attraverso le prime traduzioni in siriano e poi nei testi pahlavi e indiani. Così già verso la metà del sec. VI, Paolo il Persiano dedicò al sovrano sasanide di Ctesifonte, Xusraw, un trattato di logica imbevuto di termini filosofici e tecnoletti della tradizione tardo-ellenistica.⁵ Le lingue dei traduttori, al contatto con il modello greco, si arricchivano nel vocabolario e nella ricerca di equivalenti concettuali, acquistavano flessibilità, rendevano meglio le sottigliezze dei testi originali. Tutto questo processo di assimilazione linguistica e concettuale forgiò nuovi strumenti dialettici e formò le basi per gli studi propedeutici alla scienza e alla trasmissione di conoscenze medico-scientifiche. Due furono i grandi *corpora* che vennero tradotti dal greco in siriano e giunsero per primi in Oriente: le opere di Aristotele e le opere mediche di Galeno.

La *translatio* degli studi scientifici filosofici verso Oriente, si servì dunque di lingue “tecniche”, ovvero di vettori linguistici adatti, dotati di termini che rendessero perfettamente il senso dei concetti, com'era richiesto dall'indirizzo prescelto dai maestri delle Scuole teologiche, oppure dai committenti dei testi stessi quali teologi, medici, personaggi pubblici o mecenati che ne richiedevano personalmente la traduzione.

5 Paolo il Persiano, probabilmente metropolita di Nisibi, secondo gli *Anecdota Syriaca* (cf. LAND 1875 pp. 4-5), avrebbe composto per il sovrano sasanide un'opera che sintetizzasse la dialettica e la logica aristotelica (BAUMSTARK 1922 pp. 120-121). È ancora oggetto di dibattito se l'opera sia stata composta in pahlavi e poi tradotta in siriano, lingua in cui il testo ci è giunto, oppure direttamente in siriano (cf. BAUMSTARK 1922 p. 246; GUTAS 1983 p. 239 nota 15). Così come si discute se Paolo il Persiano fosse uno zoroastriano convertito al cristianesimo o viceversa (cf. SIMS-WILLIAMS 2009 p. 268 nota 7).

La scelta di espressione imposta dalla lingua greca che penetrava in Oriente, produsse, nei territori dove l'Ellenismo incontrava l'Iranismo, un nuovo atteggiamento: chi aveva qualcosa da dire sembrava doversi rifare a modelli espressivi greci. Il nuovo stile coinvolse modi espressivi, idee, forme letterarie, concetti, e impose cambiamenti alle lingue.⁶ Le forme della civiltà ellenistica, aperta e ospitale, accolsero le influenze orientali trasformandole al loro incontro. Questo fenomeno *trans-culturale* altro non era se non la conseguenza di un allargamento culturale, una globalizzazione delle conoscenze, la sensazione di una totalità ampliata, di cui le dispute cristologiche non furono che l'avvisaglia.⁷ In quel clima di febbrile condivisione di culture, la voce greca non era l'unica a farsi udire, ma l'Oriente, pur essendo portatore di una straordinaria vitalità intellettuale, sembrava, fino all'epoca di Cristo, ascoltare in silenzio l'eco del monopolio dell'influenza el-

6 Sul profondo influsso che il modello greco ebbe nelle concezioni e nel lessico della letteratura medio-persiana si veda PANAINO 2001/b. Il periodo sasanide è caratterizzato da una spiccata apertura nei confronti delle tradizioni esogene, in particolare quelle greche e indiane. Nell'ambito di questo atteggiamento eclettico, il pensiero iranico mantiene una sua autonomia aderendo fortemente alla dottrina religiosa zoroastriana che in questo periodo si caratterizza come religione di stato. Per essere accolte all'interno di questo compatto fronte di pensiero religioso, le teorie scientifiche di provenienza occidentale od orientale, i sistemi filosofici e quelli astrologico-astronomici ma anche le più svariate categorie concettuali, subirono una rielaborazione che permise loro di essere integrati e tradotti nei testi pahlavi.

7 Nel travaso di concetti logici greci verso le altre culture si impose anche lo stile grammaticale: si pensi al caso della *Téchnē grammatiké* di Dionisio Trace, un testo in gran parte apocrifo che riflette la scienza grammaticale ellenistica tra il I sec. a.C. e il II sec. d.C., che divenne, nel V sec. a Costantinopoli, il manuale standard per l'insegnamento della grammatica nelle scuole e fu tradotto in siriano, armeno e successivamente in georgiano ed arabo.

lenica.⁸ Il pensiero orientale davanti alle proprietà concettuali del sistema razionale greco, che l'Ellenismo aveva condotto alle porte dell'Oriente, reagì imparando a fare propri quegli strumenti raffinati di analisi metafisica. Si confrontavano due sistemi tanto diversi quanto straordinariamente fecondi di contenuti e tradizioni. Il pensiero orientale si presentava legato a modelli espressivi simbolici, abituato com'era a tramandare i concetti sotto le forme complesse dell'aspetto mitologico e a trasmetterli scanditi attraverso la recitazione dei racconti epici o la celebrazione delle pratiche rituali.⁹ Quello greco, invece, utilizzava espressioni logiche ed esprimeva i concetti astratti sviluppandoli concettualmente. La forza dei modelli greci si impose quale ma-

8 BURKERT ha sottolineato (1999 pp. 35-57) come il pensiero filosofico greco, pur imponendosi come modello epistemologico, nasca debitore nei confronti della tradizione orientale. La prima filosofia greca deve molto alle tradizioni precedenti e orientali, in particolare alla ricchissima fonte di tradizioni costituita dai miti cosmogonici e dalla letteratura sapienziale. Per rimanere nel campo degli esempi più segnatamente scientifico, basti ricordare quanta parte ebbero, nell'opera dei presocratici, la matematica e l'astronomia mesopotamica, la cosmogonia dell'acqua in Talete, la uranografia iranica in Anassimandro, l'ordine cosmologico e la percezione del Tempo così come erano stati tramandati dalla letteratura sapienziale accadica.

9 Sulla concettualizzazione greca del pensiero orientale si veda JONAS 1991 pp. 41-43. L'espressione del pensiero orientale attraverso le nuove forme imposte dall'incontro con le dottrine metafisiche e il pensiero greco rischiarono di far perdere la genuinità originale della tradizione filosofica e religiosa orientale. JONAS sottolinea come l'aver tramandato e tradotto tradizioni orientali così antiche sotto nuove vesti (come la tendenza a rivestire astrologia e magia degli ornamenti della cosmologia stoica, o a colorire il dualismo religioso degli aspetti del platonismo) rischiò di generare una sorta di pseudomorfismo delle tradizioni orientali laddove la tradizione filtrava gli aspetti ellenizzati, facendoli emergere, ed escludeva le tradizioni non assimilabili a quella cultura.

trice nel corso del processo della trasmissione delle conoscenze e questo favorì il passaggio in Occidente di un Oriente “ellenizzato”. Vennero cioè resi noti quegli aspetti delle filosofie e religioni orientali che erano esprimibili attraverso un’assimilazione ai modelli greci. Le dottrine e le pratiche che non potevano seguire questa strada rimasero circoscritte negli ambiti più definiti delle loro regioni d’origine.¹⁰

In questo confronto tra culture si rese fondamentale, in particolare per le conoscenze medico filosofiche, il ruolo di mediazione svolto dai Siri tra la scienza greca e il mondo iranico e orientale. La cultura siriana ereditò e tramandò la tradizione greca utilizzando le scuole e gli istituti monastici e teologici come centro di assimilazione e vettore di diffusione. La mediazione siriana rese disponibili modelli filosofici, retorica e metodi argomentativi che avevano visto accrescere la loro importanza nel corso delle controversie cristologiche del IV secolo. Superato un primo periodo di rifiuto dell’ellenismo quale espressione del paganesimo, si arrivò all’adozione, in particolare a partire dal secolo V, del metodo dialettico greco quale strumento di difesa contro le teorie pagane, impiegato in difesa delle tesi cristiane.¹¹

10 Attraverso le intense attività commerciali che percorrevano il Vicino Oriente venivano in contatto culture e religioni molto lontane tra loro. Un centro di incontri e scambi era ad esempio la Mesopotamia del III secolo. In un periodo di grandi rivolgimenti politici e militari, la Mesopotamia del tempo era parte dell’impero persiano; vi convivevano sette gnostiche, comunità esoteriche, scuole filosofiche influenzate dal pensiero greco o dall’astrologia caldea e vi giungeva l’eco del pensiero buddista che si diffondeva dall’India verso l’Asia Centrale. In questo clima fervido di influenze culturali, ma di grande instabilità politica, nacque Mani nel 216-17 (cf. GNOLI 2003 p. XXIII).

11 A partire dalle persecuzioni di Šābuhr II (circa 340-378) iniziò a diffondersi una letteratura agiografica di notevole importanza che raggiunse la sua massima fioritura nel corso del VI e VII secolo e che si fon-

Ma l'impiego apologetico non fu l'unica ragione dell'accoglienza di opere come la *Logica* aristotelica, manifesto del sapere scientifico, in ambito siriano e nell'ambito della patristica greca. Tali opere avevano assunto il ruolo di strumenti pedagogici. La *Logica* aristotelica era stata infatti incorporata nella filosofia neoplatonica grazie all'opera di autori come Porfirio e serviva da introduzione al corso di studi preso alle scuole di Atene e Alessandria. Un altro campo d'impiego di queste conoscenze era quello che le vedeva al servizio della conoscenza medica. Nella tradizione colta greca, in particolare dopo Galeno, la filosofia era indissolubilmente legata alla medicina.¹² Il medico Sergio di Reshaina che

dava sulla descrizione delle gesta eroiche dei martiri cristiani. Nei testi i dialoghi simulano dibattiti filosofici nei quali i santi dimostrano la superiorità delle loro teorie nei confronti di quelle eretiche quali quelle mazdee o manichee. Tali dispute, che assunsero i caratteri di un vero e proprio genere letterario, si incentravano su discussioni filosofiche estremamente approfondite che, oltre all'accurata formazione scientifica dell'agiografo, rivelavano l'esistenza di una *koinè* intellettuale cui le opere erano destinate che si estendeva da Costantinopoli a Ctesifonte, e aveva i suoi centri di formazione nelle scuole filosofiche e mediche (cf. CAMERON 1991 p. 99; WALKER 2004 p. 512-19).

12 Cf. HUGONNARD-ROCHE 1989 pp. 1-17. Sergio Di Reshaina compose i due commentari alle *Categorie* di Aristotele per esaudire la richiesta di Teodoro, vescovo di Karkh Juddan (città localizzata lungo il Tigri, nei pressi della futura Samarra), riguardo all'origine del metodo scientifico applicato nei trattati di Galeno. Teodoro aveva collaborato con Sergio alle traduzioni di Galeno. Su questi aspetti è molto chiara la prefazione di Sergio ai commentari delle *Categorie* di Aristotele:

Quando traducemmo alcuni scritti del medico Galeno dalla lingua dei Greci a quella dei Siri, io traducevo e tu, ascoltandomi, scrivevi, correggendo le parole siriane come esige lo stile di questa lingua. E quando intendesti le belle divisioni del discorso che si trovano negli scritti di [questo] autore e le definizioni e le dimostrazioni frequentemente e mirabilmente inseritevi, tu mi chiedesti dove egli aveva potuto trovare il principio e l'inizio del sa-

“per primo tradusse in siriano testi greci di filosofia e medicina” (secondo la testimonianza di Barebreo nel suo *Chronicon Syriacum*) è la testimonianza di questo connubio medico-filosofico che permise la diffusione della cultura scientifica nell’Oriente siro-arabo.¹³ Grazie all’opera di autori ed uomini di scienza come Sergio di Reshaina e Paolo il Persiano, il re sasanide Xusraw, salito al trono nel 531, si aprì all’influsso dell’ellenismo. Numerose opere greche vennero tradotte in pahlavi e le opere che testimoniarono il crescente interesse iranico per il patrimonio filosofico greco, cominciato già con il re sasanide Šābuhr I, vennero parzialmente salvaguardate grazie all’opera di recupero e salvataggio che eseguiranno, nella lingua dei nuovi dominatori, i traduttori arabi e persiani dopo la caduta dell’impero sasanide.¹⁴

pere e se avesse tratto un tale vantaggio da sé stesso o da altri autori a lui anteriori. Quanto a me, io ti risposi, per l’amore dello studio che è in te, che l’origine, l’inizio e il principio di ogni sapere è stato Aristotele, non soltanto per Galeno e altri medici, ma anche per tutti gli autori chiamati filosofi che vennero dopo di lui.

(trad. HUGONNARD-ROCHE 2001 p. 17)

13 La testimonianza di Barebreo è riportata nella traduzione di BUDGE 1932 pp. 56-57.

14 Cf. NALLINO 1922 pp. 345-356; PANAINO 2001/b pp. 37-43. Le traduzioni pahlavi di opere greche circolarono ampiamente in età tardo-antica come risulta dalle traduzioni giunte fino a noi, eseguite dal pahlavi in arabo in epoca abbaside. La maggior parte dei libri pahlavi di cui oggi disponiamo fu fissata dopo la caduta dell’impero sasanide. I sacerdoti zoroastriani cercarono, in quella fase, di preservare i testi sacri trascurando i trattati tecnici e scientifici. Questi invece attireranno l’attenzione dei traduttori di cultura islamica. Sugli scambi di competenze medico-scientifiche con il mondo iranico di epoca sasanide si vedano anche Agazia II, 28-32; CASARELLI 1886 pp. 313-316; BAILEY 1943 pp. 80-89, 98, 105; CHRISTENSEN 1944 pp. 427-437; FILLIOZAT 1975 pp. 64-66; SOHN 1996 pp. 34-39; GIGNOUX 2001/a pp. 41-48.

Quando poi si svilupparono gli studi scientifici in lingua araba sotto i primi califfati abbasidi, le opere medico-scientifiche in lingua siriana continuarono ad essere un punto di riferimento per gli eruditi che potevano tradurre in arabo a partire dal greco o dal siriano, oppure confrontare l'originale greco e la traduzione precedente in siriano. Quanto alla traduzione di testi in siriano delle opere di Galeno, essa continuò anche in periodo abbaside, commissionata da medici siriano-orientali di origine cristiana, mentre la tradizione dell'eredità scientifica greco-sasanide venne invece continuata, in periodo abbaside, da autori come Māšā'allāh (m. 815 ca.), al-Fazārī (seconda metà dell'VIII sec.) e Abū Ma'sar (fine del IX sec.).

ATTRIBUTI DIVINI E CURA DEL CORPO NELLA PATRISTICA E
NEI TESTI RELIGIOSI DELLA VIA DELLA SETA

Il fertile universo di scambi culturali che caratterizza il cristianesimo duofisita nel corso della sua diffusione lungo la Via della Seta, attraverso i monasteri e le vie carovaniere e commerciali delle strade che conducevano verso Oriente, rivela alcune caratteristiche che sembrano accomunare il cristianesimo con gli altri movimenti religiosi che praticavano quelle vie contraddistinte da un percorso inospitale e da un tragitto poco sicuro. Una di queste caratteristiche è quella di attribuire alle figure fondanti la propria religione, profeti e santi, attributi propri dell'arte medica, fino al punto di identificare la figura del profeta con quella di un medico.¹⁵ Queste testimonianze vanno lette nel senso di un

15 L'uso delle metafore attinte dal mondo della medicina nell'uso retorico o poetico è una tradizione antica. Uno stato di infermità (νόσος) è inviato come punizione da Zeus in Omero *Odissea* IX, 411. Nei poeti tragici greci Sofocle ed Euripide νόσος diventa uno stato emozionale che desta profondo dolore (Sofocle: *Edipo re* 59-61; *Aiace* 59-60, 186; *Edipo a Colono* 544-545). L'amore stesso può essere νόσος (Euripide: *Medea* 1364; *Ippolito* 40; *Andromaca* 221; *Ione* 944). Ippocrate contesta la presunta relazione tra νόσος e spiritualità nel suo trattato *περί ἰερῆς νούσου*. Con Platone l'uso delle metafore a carattere medico diventa metodo: esse sono il mezzo cui il filosofo ricorre frequentemente per riferirsi alla realtà intellegibile. Allo stesso modo vengono utilizzate in senso metaforico le patologie: la sincope (*Ippia Minore* 372e), la vertigine (*Lisimaco* 216c; *Protagora* 339e; *Gorgia* 486b; ecc.), il gonfiore (*Gorgia* 518e; *Repubblica* 372e; ecc.), l'asma (*Repubblica* 568d), l'oftalmia (*Fedro* 255d), il catarro (*Cratilo* 440d), il mal di

elogio della figura religiosa che si prende cura del corpo e di un nuovo modo di guardare alla totalità dell'uomo come composto di anima e corpo in una sorta di tutto unico. Ma esse acquistano anche un significato particolare nella scelta di un nuovo modo di presentarsi che i missionari avevano scelto trovandosi di volta in volta ospiti di sovrani stranieri di diversa religione e tradizione, scoprendo che il linguaggio della terapia, comunicando un immediato beneficio del corpo e della mente, otteneva consensi e destava curiosità. La visione dell'unicità di anima e corpo come parte di un tutto veniva teorizzata già da uno dei Padri della Chiesa, Ireneo (circa 135-200), che riteneva fosse eretico il dualismo tra anima e corpo. Allo stesso modo Gregorio di Nissa (335-395) vedeva nel corpo umano la sede preziosa dell'anima, come sosteneva nella sua opera *De opificio hominis*. Gregorio di Nissa combatteva l'idea (estremamente interessante dal punto di vista medico, come vedremo più avanti) dei filosofi greci che vedevano il corpo come un microcosmo composto degli stessi elementi del tutto.¹⁶ Gregorio propone una teoria che eleverà la condizione del

denti (*Fedro* 251c). Nel *Gorgia* Platone afferma che *la filosofia è per l'anima quello che la medicina è per il corpo* (*Gorgia* 463a-465e; 477e-479c). Aristotele utilizza la metafora medica in particolare nella *Etica Nicomachea*. Secondo Aristotele l'etica è una scienza pratica ed esattamente come la medicina per attuarla vanno valutati opportunità e circostanze (*Etica Nicomachea* 1104a, 3-10). La dietetica poi diventa il simbolo di come eccesso o difetto possano essere nocivi per il corpo, mentre il giusto mezzo (μεσότης) ne preservi la virtù.

16 All'inizio del capitolo 16 del *De opificio hominis* Gregorio polemizza con coloro che dal di fuori (gli stoici) affermano l'uomo essere:

un microcosmo, composto degli stessi elementi dell'universo e con questa parola altisonante hanno voluto fare l'elogio della Natura umana dimenticando che in questo modo si rendeva l'uomo simile ai caratteri propri della zanzara e del topo? [...]. Quale grandezza ha dunque l'uomo se lo riteniamo figura e similitudine del cosmo? Di questo che ci circonda, della terra che

corpo umano rinforzandone l'importanza. Sostiene infatti che anima e corpo sono creati simultaneamente.¹⁷ Alla morte, l'anima

muta, di tutte le cose in esse comprese e che passano con ciò che le circonda? (trad. SALMONA 1982, p. 73).

Il problema della creazione del corpo umano che nel racconto biblico avviene ad immagine di Dio, sollevava una serie di altre questioni che vengono discusse dai Padri della Chiesa alla luce degli schemi trattati da Platone nel *Timeo*. Gregorio recupera il pensiero di Filone (*De opificio mundi*):

Tale somiglianza nessuno cerchi di immaginarla in base ai tratti del corpo, perché Dio non ha figura umana, né il corpo umano è strutturato a somiglianza di Dio. Il termine "immagine" è usato con riferimento all'intelletto guida dell'anima. Infatti è sul modello dell'unico intelletto universale, come secondo un archetipo, che fu riprodotto l'intelletto individuale di ogni uomo, che in un certo modo è dio di chi lo porta e lo tiene dentro di sé come una immagine sacra ed è modellato sull'archetipo di quell'intelletto di tutto l'universo.

(trad. KRAUS REGGIANI 1987 p. 64 e seg.)

Nel *Timeo* platonico, il Demiurgo si avvale degli dèi creati, non potendo far derivare l'uomo direttamente da sé immortale, per produrre l'uomo mortale (*Timeo* 41-42). La soluzione adottata da Filone e poi da Origene, e ripresa da Gregorio, è quella di una distinzione tra l'atto della creazione ad immagine e quello del plasmare l'uomo materiale. La sessualità come la mortalità fanno parte dell'essere umano plasmato, evitando quindi ogni discorso antropomorfo su Dio.

17 Sul problema della relazione tra anima e corpo nell'opera di Gregorio di Nissa, si veda PEROLI 1993 pp. 89-94. La questione implicava la rielaborazione di problematiche antiche: come fosse possibile affermare l'unità della persona umana e allo stesso tempo l'incorporeità, la sostanzialità e quindi l'immortalità dell'anima. Localizzando l'anima nel corpo, Gregorio sembra recuperare una idea epicurea. Epicuro riteneva che il "luogo" dell'anima fosse il corpo e che esso la contenesse come un involucro contiene l'aria (*Ep. Hdt.*, 63). Alla morte del corpo però l'anima si sarebbe dissolta. Gregorio paragona il corpo ad una bolla d'aria (πομφόλυγος δίκηνη) che, come un involucro, contiene e tiene unita l'anima concepita come aerea.

sopravvive e il corpo viene a ricongiungersi all'anima con la resurrezione. Per Gregorio il corpo è *ad immagine del Creatore della nostra Natura*. Questa idea insieme a quella della apocatastasi (cioè la teoria, ripresa da Origene, della ricostituzione di tutte le cose come erano alle origini) avranno conseguenze fondamentali sulla percezione dell'importanza del corpo e sull'idea del corpo come sede dell'anima.¹⁸ La metafora di Cristo medico viene molto utilizzata da Origene (185-284).¹⁹ Le ragioni che spinsero Origene a scendere in polemica aperta con il filosofo Celso potrebbero essere in relazione con le ragioni del suo frequente ricorso all'immagine medica.²⁰ È stata avanzata l'idea che dietro l'attacco di Origene a Celso potrebbe nascondersi un preciso progetto di identificazione e celebrazione della figura di Cristo come medico condotto nel tentativo di oscurare il vasto e ben radicato consenso che all'epoca godeva il culto di Asclepio, dio e medico della tradizione pagana.²¹ La polemica, cui parteciparono anche altri Padri

18 Secondo Gregorio di Nissa, nell'embrione del seno materno sono compresenti il principio dell'anima e quello del corpo (SALMONA 1982 p. 19-21).

19 Origene definisce Cristo ἀρχιατρός "medico supremo" (*Homiliae in Psalmos* 37, I, 1) con un termine utilizzato per la prima volta in ambito diverso da quello propriamente medico.

I Padri della Chiesa sono stati impegnati anche nel confronto e nell'opposizione a figure che si sovrapponevano a quella di Gesù di Nazareth; si pensi all'opera di Ierocle, confutata da Eusebio di Cesarea, basata sul confronto tra Apollonio di Tiana e Gesù.

20 Il testo greco del *Contra Celsum* è stato tradotto da BORRET 1967-69 e da CHADWICK 1965.

21 La somiglianza tra le due figure di Cristo e Asclepio è facilmente comprensibile: entrambi hanno una origine divina e umana, entrambi curano malattie, entrambi dopo l'esistenza terrena hanno superato la morte, entrambi portano il titolo di θεός e σωτήρ, entrambi vengono celebrati come figure centrali nell'ambito di culti dove, tra le altre cose, realizzano terapie e guarigioni miracolose (FERNÁNDEZ, 1999, pp. 230-233).

della Chiesa come Tertulliano, testimonierebbe quanto le due figure di Gesù e Asclepio si avvicinasero tra loro e quanto il culto di Asclepio rivaleggiasse con quello di Gesù nei primi secoli. A sua volta Celso, difendendo Asclepio, sarebbe diventato il difensore della cultura pagana contro quella cristiana, colui che considerava gli intermediari divini come δαίμωνες, termine che nel significato più arcaico rappresentava una accezione positiva, mentre Origene indicava queste entità come malvagie demonizzando le figure che, come Asclepio, erano retaggio della cultura pagana più antica.²²

Il problema potrebbe essere più complesso, investendo anche la sfera della percezione magica dell'attività taumaturgica nell'immaginario dei due contendenti. Entrambi, Celso ed Origene, sembrano attribuire grande valore all'attività magica e miracolistica. Celso negava che Gesù potesse operare magia per virtù divina. La magia sembra nell'opera dei due autori, una "zona franca", un terreno neutrale dove mettere in campo forze efficaci per natura stessa delle cose, indipendentemente dalle prospettive religiose.²³

Quanto alla medicina, per Origene essa si configura come un dono della divina πρόνοια al νοῦς umano, una τέχνη come le altre, ma per i cristiani anche un dovere.

Questa teoria trova consensi nell'opera di altri Padri della Chiesa. Eusebio sostiene che la scienza medica sia di gran lunga superiore alla filosofia e appartenga ai βιωφελῆ ἔργα (*Preparazione Evangelica* 27,6): medicina e medici sono strumenti divini. Gregorio Nazianzeno, nella sua orazione funebre per il fratello Cesario, parla della θαυμασία ἰατρική. I frequenti riferimenti a Cristo come

22 Le apparizioni di Cristo sono paragonate a quelle di un "fantasma" nell'opinione di Celso che si legge nei frammenti in cui Origene riporta l'opinione del rivale (*Contra Celsum* III, 24).

23 Si veda l'analisi di SFAMENI GASPARRO (2003 p. 748).

grande “medico” e i richiami all’importanza dei due ruoli, del medico terapeuta del corpo e del sacerdote che si prende cura dell’anima, servono anche ad allontanare con ammonizioni e avvertimenti i modelli della superstizione, della stregoneria, la fiducia nel ruolo apotropaico degli amuleti, le pratiche di abiura demoniaca.

Nei Vangeli la figura del Santo che si prende cura del corpo ritorna con insistenza. Il Vangelo di Luca (8, 43-44), ad esempio, riporta l’opera di Gesù intento a guarire una donna che da dodici anni soffriva per un flusso di sangue. L’attività di Gesù viene descritta nei Vangeli come quella di insegnamento, proclamazione della Buona Novella, cura dei malati.²⁴ Ma Gesù è “guaritore” anche nei testi di altre tradizioni. Nei testi della tradizione siriana, che costituiscono il corpus lascito dei manoscritti, opera dei monaci siro-orientali, compare il termine *āsyâ* come epiteto di Gesù, che significa “medico” oppure “guaritore”. Nella tradizione della Chiesa siro-orientale Gesù, i suoi discepoli e i suoi seguaci, che possono guarire nel suo nome, sono identificati come medici.

24 Matteo 4,23; 8,16; 9,35; 14,15; 15,30. Luca 6, 18; 7,20. Marco 1,32-34; 3,10; 6,56.

La maggior parte di queste guarigioni ha un preciso significato simbolico: i ciechi che vedono come metafora del progresso della fede; il cieco di Betsaida (Marco 8,22-26) che riacquista la vista gradualmente come metafora del progresso della fede tra i discepoli; il cieco Bartimeo (Marco 10,46-52) che riconosce il Signore, come capacità di scoprire la verità; il sordo risanato (Marco 7,31-37) come simbolo del ricevere la comprensione necessaria per la fede. Si noti che i Vangeli attribuiscono un crescendo di importanza alle metafore mediche rispetto alla frequenza con cui esse si trovano nei testi dell’Antico Testamento. A sua volta la versione dei Settanta amplia l’uso dell’immagine medica antico-testamentaria rispetto al testo masoretico. Ad esempio in Deuteronomio 30,3 la frase dell’Ebreo “Dio cambierà la tua sorte” viene tradotta, nella versione dei Settanta, con “Il Signore sanerà i tuoi peccati” (altri esempi in FERNÁNDEZ 1999 p. 30).

Nei racconti appartenenti alla collezione dei testi uiguri si racconta come i Magi recandosi a Betlemme portassero tre tipologie di doni, oro per il Re, mirra e incenso per il Figlio di Dio e “farmaci per il Guaritore”.²⁵ I testi cristiani della Via della Seta sembrano accompagnare con il loro messaggio di predicazione legata alla guarigione del corpo l’opera dei missionari nestoriani che, pur non essendo medici di professione, portavano con sé la fama di guaritori e potevano così essere accolti nel rispetto della loro Confessione religiosa, fondare scuole mediche all’interno dei monasteri e, grazie alla fama di cui queste godevano, occupare importanti posizioni a corte.²⁶

Ad insistere sul ruolo della religione nella cura è anche la religione Manichea, che si propone come dottrina che esercita una terapia, dello spirito o del corpo. In particolare l’aspetto di Mani come terapeuta ricorre nei testi della Via della Seta. Nei testi uiguri Mani viene descritto più volte come medico e nel codice ma-

25 KLIMKEIT 1996 p. 590.

26 La compresenza di una scuola teologica e una medica all’interno delle scuole di Nisibi e di Gundēšābūr operò una sintesi delle due discipline. Lo studio della medicina, inizialmente tenuta in considerazione minore negli statuti delle scuole, acquistò importanza sempre maggiore fino a divenire, al tempo del califfato abbaside, la disciplina che conferì alla scuola di Gundēšābūr il suo prestigio. Un medico cristiano come Seharbokt, formatosi nella scuola di Gundēšābūr e che insegna nella stessa scuola all’inizio del IX secolo, ricorre alle citazioni mediche e alle interpretazioni scientifiche nella stesura dei suoi commentari ai testi biblici. Nei commentari di Seharbokt le due discipline, teologia e medicina, sono complementari l’una all’altra. Il *Gannat Bussame* di Seharbokt, divenuto il commentario standard alle letture bibliche dell’anno ecclesiastico, riflette il punto di vista dell’autore. Nel testo la figura di Cristo viene descritta come quella del “vero medico” che cura attraverso la propria terapia i disordini fisiologici causati dai demoni o da altri fattori (cf. REININK 2003 pp. 170-174).

nicheo copto del *Libro dei Salmi*, Mani è definito “il grande medico che sa come guarire tutti gli uomini” (46, 1), e ancora “colui che possiede l’antidoto per ogni affezione (*pathos*) (46, 19). In molti altri testi si fa riferimento alla possibilità della religione di guarire lo spirito.

Nei testi manichei iranici, redatti in medio-persiano, lo spirito si compone di ragione (*bām*), mente (*manohmēd*), intelligenza (*uš*), pensiero (*andēšišn*), comprensione (*parmānag*).²⁷ La divisione in cinque membri dello spirito rispecchia la conformazione del corpo: *L’anima è paragonabile al corpo, che è diviso in cinque membri: una testa, due braccia, e due piedi*.²⁸

Il rito ha anche un effetto purificatore sul corpo.²⁹ La purezza morale si accompagna a quella del gesto e della parola.³⁰ I manoscritti manichei sogdiani conservano il racconto della guarigione da parte di Mani di Nafšā, sorella di Taḏī, moglie del Cesare.³¹ Alla

27 KLIMKHEIT 1996 p. 591.

28 GNOLI (2003) vol. I, pp. 212-213.

29 Divenuto adulto, Mani contesta alla setta dei battezzatori, dal cui ambito lui stesso proveniva, l’idea che la purificazione e il lavaggio rituale del cibo e il lavaggio del corpo potessero avere un qualche effetto purificatore sul corpo stesso. Né di rendere il corpo forte o bello in misura differente. Per dimostrare la sua teoria ricorre ad un esempio: sangue, bile, flatulenze, escrementi ed impurità del corpo provengono in misura uguale dal corpo di chi si sottopone al lavaggio rituale come di chi non lo pratica (GNOLI 2003, vol. I, pp. 87).

30 Il rito di immersione nelle acque praticato tra le sette di battezzatori di tipo elchasaita presso cui Mani crebbe, era ritenuto avere effetti terapeutici per il corpo. Il rito purificava il corpo, e lo guariva dalle malattie liberandolo dai demoni che lo possiedono (TARDIEU 1981, trad. it. 1988 pp. 83-85).

31 Nella figura della “regina (di) Taḏī” è stata riconosciuta la regina Zenobia, moglie di Settimio Odenato, governatore di Palmira (Tadmōr). Al governatore romano era stato conferito il titolo di Cesare dopo la vit-

guarigione sarebbe seguita la conversione della regina e della sorella. La guarigione della sorella della regina avviene attraverso la pratica della *cheirotónia*, l'imposizione della mano.³²

E il Signore Mani, l'Apostolo, discese alla presenza di tutti, e anche alla presenza di Nafšā, e impose la mano su di lei, e subito Nafšā fu risanata, e fu completamente priva di dolore.³³

Anche la tradizione buddista propone la meditazione come potere guaritore del Buddha. Un testo sogdiano riprende questi concetti:

Questa samādhi della considerazione del Buddha è considerata come un buon rimedio e una buona medicina. Può portare profitto e beneficio ai quattro grandi (elementi corporei). Laddove chiunque consuma questa medicina non sarà sopraffatto né dall'età né dalla morte.³⁴

Non conosciamo esattamente quanto le tre religioni si influenzarono reciprocamente sulla figura del profeta-guaritore, ma la compresenza di loro rappresentanze in una oasi carovaniere come quella di Turfan, luogo di incontro lungo la Via della Seta, suggerisce l'idea del dialogo e dello scambio di punti di vista.

toria su Šābuhr. Si veda la sezione "Testi Iranici", a cura di Enrico Morano, in: GNOLI 2003 vol. I, pp. 213-215; sull'importanza di tale conversione nella missione manichea in Occidente, si veda GNOLI 2009 p. 153-154.

32 Sulla pratica rituale della *cheirotónia* si veda PUECH (1979, trad. it. 1995 p. 357). L'atto di imporre la propria mano destra sul capo di qualcuno aveva il significato di confermarlo, eleggerlo o nominarlo.

33 Manoscritto in scrittura sogdiana proveniente da Turfan della collezione dell'Accademia delle Scienze di Berlino, vedi le note editoriali di ENRICO MORANO in GNOLI 2003 vol. I, pp. 214-215.

34 MACKENZIE 1976 p. 67.

Quanto al Manicheismo, esso si formò in un'area di confine permeata dalla presenza di Ebrei, Cristiani, Gnostici, Zoroastriani, Zurvaniti e di frange buddiste. Nel Manicheismo confluirono i più disparati elementi raccolti da queste religioni e riplasmati nel clima di febricitante attività filosofica e religiosa dello Gnosticismo di età tardo-antica. Quando poi il Manicheismo si diffuse in modo capillare lungo le vie commerciali, nelle città e nei mercati, contribuì a diffondere in Oriente, in Asia centrale e fino alla Cina, modelli cosmologici, termini scientifici o legati alle pseudoscienze e dottrine escatologiche di esegesi complessa, che avevano l'effetto di incontrare immediati consensi in chi cercava una spiegazione razionale alle difficili condizioni della propria esistenza.³⁵

35 Cf. l'introduzione di A. PANAINO a H. J. POLOTSKY, *Il Manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina* (Rimini 1996), p. 12; G. SFAMENI GASPARRO, introduzione a M. Tardieu, *Il Manicheismo* (Cosenza 1988), in particolare alle pp. 18-19 sulla genialità della sintesi manichea; Gh. GNOLI, introduzione generale al volume *Il Manicheismo* (2003) pp. xi-xiv.

LA CURA DEL CORPO COME SEDE DELL'ANIMA

Un ruolo di non poca importanza nell'acquisizione delle conoscenze mediche sul corpo, nel periodo delle dispute teologiche e del confronto tra i diversi orizzonti religiosi, fu quello dell'identificazione del corpo quale sede dell'anima. Questo passaggio, per nulla scontato, diventò un nodo importante nel cammino verso la consapevolezza del significato da attribuire al patrimonio di conoscenze mediche, biologiche, anatomiche che il mondo classico aveva tramandato.

Il periodo delle dispute teologiche, dei confronti tra religioni diverse e del consolidamento politico e religioso del mondo bizantino si aprì con una presa di distacco generale dalle teorie trasmesse dagli autori antichi. Tutto questo avveniva in nome del sentimento religioso e delle credenze sulla salvezza dell'anima che si sarebbe realizzata al di là dei limiti della vita umana e terrena e quindi lontano dall'attenzione per il corpo umano, per quello animale e per la Natura. Lo stesso atteggiamento di polemica con l'opera degli autori classici, e il distacco dalla scienza come veicolo di discipline pagane, è presente nell'opera di Tertulliano (155/160 - 230). Nel *De anima* (X, 4) Tertulliano si scaglia contro Erofilo descritto come “[...] *medico o meglio vivisezionatore, il quale vivisezionò seicento corpi per esaminarne la natura, il quale odiò l'essere umano al fine di conoscerlo[...]*”.³⁶ Malgrado questo suo ac-

36 A partire da Tertulliano comincia l'associazione metaforica tra la figura dell'anatomista, colpevole di perpetrare una violazione del corpo umano, e l'immagine del carnefice. Queste assimilazioni di immagini as-

ceso anti-scientismo e il suo atteggiamento antifilosofico, Tertulliano ammirava Seneca e dall'opera del filosofo mutuò un'idea: l'essere è corpo "*nihil enim, si non corpus*". Quanto ai luoghi dell'anima, per Tertulliano essa si trova nel respiro. Quest'idea, difesa con gli strumenti della retorica e contro ogni ragionevole utilizzo di evidenze anatomiche o di confronti filosofici, inaugurò un periodo caratterizzato da nuove attenzioni per il corpo umano nobilitato nella sua veste di sede dell'anima e dall'assorbimento delle nozioni filosofiche del passato alla luce del nuovo significato che la vita umana aveva acquisito.³⁷

sumeranno i toni di una vera riprovazione con Agostino che richiama la *foeditas* (impurità, ripugnanza e contaminazione cadaverica), la *crudelitas* (che assimilava il chirurgo al macellaio-carnefice) la *supervacuitas* (inutilità scientifico-terapeutica) e la presunzione della ricerca anatomica (si veda CANETTI 1999 pp. 129-132).

37 Per Tertulliano la morte è la separazione di anima e corpo. Questo processo di distacco è radicale e non ammette soluzioni intermedie: *Mors, si non semel tota est, non est* (*De anima*, 51, 18), e ancora: "Se resta qualcosa dell'anima, è vita; la morte non si mescolerà alla vita più che la notte al giorno". Tertulliano contesta l'idea del presocratico Democrito che ammetteva l'esistenza di uno stato intermedio, e riteneva che una parte di anima rimanesse nel cadavere dopo la morte. Secondo Democrito "i cadaveri hanno delle sensazioni" (DIELS – KRANZ 1952, II, p. 117). Tertulliano costruisce una robusta difesa a tutela del *dualismo radicale* che nella prospettiva cristiana distingue vita e morte, laddove *resurrezione* non ha nulla a che vedere con *sopravvivenza* e non c'è alcuna vita che perduri nel cadavere né uno stato di morte parziale. Ecco le argomentazioni di Tertulliano: "Non può restare neanche un poco di anima nel corpo, altrimenti questo poco dovrebbe morire quando il tempo avrà distrutto tutta l'impalcatura del corpo (*scaenam corporis*)" (*De anima*, 51, 4). Utilizzando il termine *scaena*, Tertulliano cita un passaggio del testo ippocratico *hebdomades* dove si dice che "L'anima, abbandonando la tenda del corpo (τὸ τοῦ σώματος σκῆνος), libera questo simulacro freddo e mortale alla bile, al sangue, al flegma e alla carne". È possibile che in qualche modo Tertulliano si sia ri-

Fin dall'epoca delle dispute teologiche si manifestarono due atteggiamenti diversi tra i Padri della Chiesa e gli esegeti dei Testi sacri. La diversa posizione che essi assunsero aveva a che fare con la loro formazione e con l'indirizzo scelto dalla loro Scuola di provenienza. Come era avvenuto per le dispute religiose, le diverse scuole di esegesi di Alessandria e Antiochia influenzarono, in funzione dei diversi orientamenti che avevano assunto in relazione all'interpretazione della Genesi, l'approccio alla percezione del corpo umano e della Natura. Il punto in questione era quello della creazione del mondo e di quale origine avessero le specie viventi. I due diversi approcci esegetici sono evidenti nell'opera di Basilio, da una parte, e di Origene dall'altra. Basilio (329-379) rovescia le posizioni di Tertulliano. Per Basilio la Natura è l'immagine meravigliosa del Creatore e il credente deve conoscere umilmente la realtà e le meraviglie del corpo attraverso l'indagine e l'evidenza anatomica:

se la vita (di una formica) si sostiene su funzioni respiratorie, se sul suo corpo si distinguono ossa, se è tesa nelle articolazioni da tendini e legamenti, se la posizione dei nervi è controllata tutt'intorno da una copertura di muscoli e ghiandole, se il midollo delle articolazioni dorsali si prolunga dal sommo della testa fino alla coda... Se non hai ancora afferrato con la conoscenza la natura della piccolissima formica, come puoi vantarti di concepire l'incomprensibile potenza di Dio? (Epistulae, XVI)³⁸

conosciuto nell'atteggiamento del medico ippocratico che, non provando grande interesse per il corpo morto, si limitava a contemplarlo senza per questo progettare di investigarlo attraverso la dissezione. Quest'atteggiamento era però motivato da una percezione diversa del cadavere e del corpo. Il corpo ippocratico è un corpo fatto di pieno e di vuoto, di duro e di molle, di teso e di lasso, e soprattutto attraversato, irrigato di liquidi, umori, sudori, urina, e che non possiede in lui stesso la ragione giuridica della propria struttura, come se non avesse alcuna necessità della sua forma (PIGEAUD 1999 p. 47).

38 Trad. FORLIN PATRUCCO 1983 pp. 125-127.

Basilio è incline ad accettare e far proprio il lascito filosofico degli antichi autori, riconoscendo il patrimonio che questo costituiva anche quale aiuto a conoscere meglio la Natura. Egli interpreta la creazione alla luce della teoria empedoclea dei quattro elementi. E ci fornisce alcune interpretazioni sulla fisiologia del corpo umano.³⁹

Essi [i pesci] non hanno una respirazione tale da poter aspirare la nostra aria, ma quello che è l'aria per gli esseri terrestri lo è l'acqua per la specie acquatica, ed è chiaro il motivo, in quanto in noi c'è il polmone, organo sottile e molto poroso, che ricevendo l'aria mediante la dilatazione del torace, la diffonde e temprava così il nostro calore interno; nei pesci, invece, la dilatazione e la contrazione delle branchie, che ricevono e rigettano l'acqua, adempiono alla funzione della respirazione. (Homoelias in Hexaemeron, VII, 1, 8-9)⁴⁰

Di tutt'altro orientamento fu la corrente esegetica della scuola catechetica di Alessandria, fondata da Panteno nel II sec. d.C., che da Clemente Alessandrino ad Origene scelse di rimarcare la propria posizione di distacco dalle teorie del paganesimo e propose un insegnamento dottrinario "mascherato" dall'uso continuo delle allegorie che permettevano di interpretare ogni passaggio delle Scritture secondo la volontà dell'esegeta, e considerare il corpo del Cristo una allegoria della sua natura divina.

39 L'interesse di Basilio per la scienza e per la cultura profana, mitigato dalla scelta di rivolgersi ad un vasto pubblico, verrà approfondito dal fratello Gregorio. Gregorio sceglie un genere letterario diverso e rivolge la propria opera agli studiosi. La cultura profana che Basilio considerava una "vana ricerca" viene a diventare con Gregorio un elemento fondamentale.

40 Trad. NALDINI 1990.

In entrambe le sedi di Alessandria ed Antiochia esistevano, accanto alle scuole catechetiche, le scuole di tradizione pagana, ispirate alla tradizione neoplatonica, che scambiavano saperi, studenti e insegnanti con la scuola pagana di Atene. Le tensioni tra le scuole catechetiche e quelle pagane si acuirono nel periodo delle polemiche cristologiche allorché le teorie della scuola catechetica di Alessandria trionfarono al concilio ecumenico di Efeso (431) e poi quando, con Eutiche, Alessandria adottò la posizione monofisita. Antiochia invece prese le distanze da queste dottrine abbracciando la confessione duofisita nestoriana.

Ad Alessandria il cristianesimo avanzava e il clima di intolleranza religiosa contro gli intellettuali pagani si fece rapidamente crescente. Molti intellettuali ed esponenti della scuola pagana scelsero di trasferirsi ad Atene, dove li proteggeva l'imperatrice Eudocia. La moglie di Teodosio II era figlia del sofista Leonzio (m. 420) che aveva insegnato ad Atene. Eudocia pur avendo abbracciato, a Costantinopoli, un cristianesimo di tipo ascetico, memore delle sue origini proteggeva le scuole pagane.⁴¹ La presenza ad Atene di figure come Plutarco e Proclo, padri spirituali della scuola neoplatonica, favorì la persistenza del paganesimo. Ad Alessandria invece il patriarca Cirillo aizzò folle di cristiani inferociti contro la cultura pagana e gli orientamenti religiosi diversi da quello della sua scuola. Nel 415 ad Alessandria, la scolarca Ipatia, insigne scienziato di indirizzo neoplatonico e personalità di grande statura intellettuale della cultura pagana locale, venne

41 Cf. TRAINA 2007 pp. 67-78. Eudocia prima della conversione e delle nozze si chiamava Atenaide e discendeva da una delle famiglie pagane più in vista della città di Atene. A Costantinopoli, a partire dal 425, l'educazione era diventata monopolio di un governo cristiano. Teodosio aveva fondato l'*auditorium*, una sorta di università di stato, ed eliminato con precise disposizioni del suo Codice di leggi gli insegnanti pubblici non inquadri.

uccisa e il suo corpo fatto a pezzi dalla folla di cristiani i cui animi erano stati eccitati dagli attendenti del patriarca.⁴² Nonostante quei moti di violenta avversione la Scuola pagana di Alessandria sopravvisse, grazie alla capacità che aveva sviluppato nel coltivare la mediazione delle proprie posizioni e nel sapere contenere

42 Sulla vicenda di Ipazia cfr. BERETTA 1993. L'immagine di assoluta dignità e autorità di Ipazia, centrale nella storia del suo tempo, si poneva in pieno contrasto con le regole di un ordine sociale e simbolico di tipo patriarcale. Quando il patriarcato affermò con violenza la sua legge perpetrando l'efferato omicidio di Ipazia, ella rappresentava già, attraverso quello che aveva costruito e il significato di sé che aveva voluto trasmettere, un mito inscalfibile. Questo mito non poté essere intaccato dalla diffamazione di chi le era avverso e per questo ci è stato consegnato nella sua integrità. Ipazia teneva ad Alessandria lezioni pubbliche di filosofia e chiunque poteva ascoltarla commentare gli autori antichi e apprendere i suoi insegnamenti. Per questo godeva di grandi consensi. BERETTA ricorda come Damascio, nella *Vita di Isidoro*, narrasse, attraverso i racconti del suo maestro Isidoro, quanto avvenne ad Alessandria nel momento della repressione dei culti pagani. Ipazia, nel testo di Damascio, rappresenta colei che ha portato la filosofia ai più alti valori, tanto che, grazie alla stima di cui lei godeva presso la cittadinanza, le decisioni pubbliche ad Alessandria venivano prese rivolgendosi dapprima al consiglio dei filosofi. Questo fu all'origine della fama di Ipazia e della grande popolarità che ne causò la morte. Tra gli aneddoti che circolavano attorno a Ipazia e alla sua cerchia, Damascio sceglie di riferire quello del gesto compiuto dalla "bella e avvenente" Ipazia nei confronti di un suo allievo, sconvolto dall'amore per lei. Davanti alle incontrollate manifestazioni di lui, Ipazia non ha timore a compiere un gesto dimostrativo indecente: gli presenta il panno usato per raccogliere il proprio sangue mestruale e glielo getta chiedendogli se quello fosse dunque ciò che egli amava di lei. Il giovane, racconta Damascio, venne così ricondotto alla ragione e provò vergogna per il proprio comportamento. Il gesto diventa la metafora della ragione che prevale sull'istinto ma anche di come un filosofo non esiti a compiere gesti altisonanti allo scopo di far comprendere la verità (BERETTA 1993 pp. 198-218).

le manifestazioni e le reazioni conflittuali dei suoi affiliati.⁴³

La frattura tra le due tradizioni alessandrina ed antiochena si accentuò nel clima generale di minaccia di chiusura delle scuole pagane e di divieto di esercitarvi dottrine. La posta in gioco era molto alta: quale sarebbe stato il destino del patrimonio di scienze, lettere, arti e con esse tutto il lascito di studi medici e anatomici ereditato dagli autori classici quando i cristiani sembravano disinteressarsi a quei valori e non accettare di proporsi come i continuatori della tradizione ellenistica? Per queste ragioni la scuola di Antiochia aveva manifestato avversità agli editti dell'imperatore Giuliano (331-363) e affrontato con determinazione il difficile periodo delle conseguenze di tale reazione. Com'è noto Giuliano l'apostata aveva restaurato i vecchi culti pagani e con essi i modelli della cultura che egli sentiva come propria. Di più, con un editto del 362, aveva deciso di impedire ai cristiani lo studio e l'insegnamento dei classici. Per lui il *thesaurus* della cultura pagana era incompatibile e non condivisibile con l'atteggiamento delle scuole di tradizione cristiana che, per affermare la loro fede, ne avrebbero distrutto il lascito. Ecco perché i grandi intellettuali della comunità di Antiochia reagirono duramente a questo editto: Basilio, Giovanni Crisostomo e Gregorio di Nazianzo erano cresciuti intellettualmente studiando ad Atene alla scuola dei retori pagani e la loro tradizione teologica era ancora legata a quella rigorosa scuola basata sull'attenzione filologica e lo studio dei testi. Essi non dividevano l'idea della incompatibilità delle due tradizioni, pagana e cristiana.

43 Il declino delle scienze accompagnò l'accentramento del potere nella figura dell'imperatore sulla sfera religiosa, culturale, economica e su ogni ambito della vita sociale. L'attività di ricerca venne paralizzata dall'imporsi di un pensiero normativo e dogmatico, laddove lo stato imponeva di circoscrivere il libero pensiero entro i confini non solo delle proprie istituzioni ma dei propri costrutti e della propria sintassi normativa (si veda MELASECCHI 1996 p. 17).

Scomparsa la singolare figura di Giuliano, nel periodo delle controversie cristologiche i divieti continuarono, anche se a promulgarli erano questa volta imperatori di orientamento cristiano. Giustiniano impedì l'insegnamento di dottrine pagane e questo provocò la chiusura della Scuola pagana di Atene nel 529. Quanto ad Antiochia, dopo la condanna definitiva dei Nestoriani nel Concilio di Efeso (431), che verrà ratificata nel Concilio di Costantinopoli del 553, teologi e intellettuali presero la via della Persia, passando da Edessa prima e da Nisibi poi, dove ricostruirono una fervente comunità che ebbe la fortuna di incontrare sulla propria strada i filosofi della Scuola pagana di Atene in esilio.

LE FARMACOPEE E LA CURA DEL CORPO LUNGO
LA VIA DELLA SETA

Il movimento di migrazione religiosa che accompagnò le dispute teologiche e le relative condanne dei Concilii, fu caratterizzato dallo spostamento in Oriente delle confessioni che non condividevano gli orientamenti della Chiesa d'Occidente. Il cambiamento del baricentro dei diversi orientamenti religiosi e i nuovi equilibri che si vennero a creare furono accompagnati dallo spostamento di missionari nestoriani, religiosi manichei, monaci buddisti sulle vie carovaniere che procedevano verso Oriente. Questo processo caratterizzato dall'incedere di testimoni di religioni diverse sulle strade della Via della Seta, condizionato dalla spinta al proselitismo, diventò occasione di scambio e di confronto, linguistico e scientifico. Un luogo di ritrovo erano le oasi che circondavano il deserto del Taklamakan, una landa sabbiosa desolata e inospitale, e che costituivano un punto di passaggio quasi obbligato per chi si trovasse ad attraversare la Via della Seta.⁴⁴ Accanto ai testi di carattere religioso sono stati ritrovati, nelle oasi carovaniere, numerosi manoscritti di argomento me-

44 I lasciapassare delle carovane che passavano per Kučā sono stati ritrovati da Pelliot ai piedi di una vecchia torre di guardia e risalgono al 641-644 (cf. DE LA VASSIÈRE 2002 pp. 183-191). Le carovane erano composte di cammelli, cavalli asini e muli mentre il numero dei mercanti e dei viaggiatori di rado superava la quarantina di persone mentre le fonti letterarie erano inclini ad evocare carovane ben più numerose.

dico e farmacologico.⁴⁵ Le conoscenze fitoterapiche descritte nei testi ritrovati nelle oasi carovaniere, tappe obbligate lungo la Via della Seta, sono molto estese e testimoniano tradizioni antiche. Attraverso la lettura di questi manoscritti sembra che la cura con le piante sia esistita da sempre accanto alla medicina religiosa e magica. I frammenti di testi medici ritrovati nella oasi di Kučā, non lontano dagli altri centri carovaniere di Turfan e Khotan, sono databili alla metà del VII secolo anche se alcuni di essi si riferiscono, secondo criteri paleografici, a testi redatti in un periodo anteriore, tra il IV e il VI secolo. I manoscritti rappresentano una testimonianza importante dell'impiego della fitoterapia nella *materia medica* dell'epoca e dimostrano come le teorie della medicina indiana si diffusero lungo la Via della Seta incontrando le teorie mediche provenienti da Occidente.

L'oasi di Kučā è stato un centro di diffusione di testi medici che venivano tradotti dal sanscrito in lingue iraniche come il khotanese e di opere buddiste tradotte in cinese.⁴⁶ Una serie di manoscritti a carattere magico-terapeutico provenienti da Kučā è stata pubblicata da JEAN FILLIOZAT nel 1948. La scrittura utilizzata nei testi – dato utile per datarli con più precisione – era in uso alla metà del VII secolo. Questa serie di manoscritti tratta di terapia attraverso l'uso di piante, estratti vegetali, droghe di origine fitoterapica, e di come prepararle. Gli autori dei testi conoscono i trattati classici della medicina indiana, di Caraka (tra il 100 a.C. – 150 d.C. secondo gli indologi occidentali; metà del primo millennio a.C. secondo gli studiosi indiani) e di Suśruta (posteriore a Caraka) ma quello che colpisce è la quasi totale assenza, nei

45 Cf. SIMS-WILLIAMS 2009 pp. 266-270.

46 Si veda ORANSKIJ 1963 pp. 92-98, dove il khotanese viene chiamato "Sacio" in relazione alle tribù che abitarono, nell'arco di quasi due millenni, quella parte del mondo iranico che si estendeva dalle coste del Mar Nero ai confini della Cina.

manoscritti dell'oasi di Kučā, di riferimenti religiosi nel testo.⁴⁷ Si ritiene, è vero, che le malattie siano originate da *bhūta*, spiriti, ma la presenza di pratiche magiche è estremamente contenuta per lasciare posto alla rigorosa descrizione delle tecniche preparatorie dei farmaci. La farmacopea descritta in questi manoscritti è ricchissima e per ogni preparato fitoterapico vengono fornite le ricette di preparazione e i modi di impiego. Secondo la tradizione indiana vengono date precise indicazioni su come gli estratti vadano incorporati negli eccipienti quali olio, miele o melassa, oppure descrizioni della complessa arte dell'impiego delle resine.



Nella carta: il bacino del Tarim nel III secolo. Il regno di Kučā si era sviluppato lungo un ramo della Via della Seta che correva lungo la parte settentrionale del deserto del Taklamakan, nel bacino del Tarim.

47 FILLIOZAT 1948 pp. 7-11. Sulla datazione della vita degli autori dei classici dell'Āyurveda, Caraka e Suśruta, si veda COMBA 1991 pp. 22-24.

Le testimonianze relative ai farmaci impiegati e commerciati per soddisfare le richieste dei mercati, si trovano più facilmente laddove fervevano i commerci ed esistevano registri doganali che elencavano i prodotti in transito. Ecco perché la Via della Seta, con le vie di comunicazione e di commercio che univano l'Occidente greco e romano all'Oriente, le stazioni obbligate di sosta, i monasteri nestoriani o buddisti, i centri che offrivano acqua, rifugio e cambio dei cavalli e degli animali da soma, ospitava centri di accoglienza e di scambio di idee e conoscenze.

Tra le patologie che vengono elencate nei manoscritti di Kučā, per le quali si proponevano i rimedi fitoterapici, vi sono le gastroenteriti e il colera (*āmaviṣa*), le dermatosi (*kilāsa*), la tubercolosi polmonare, l'itterizia, le dermatiti e la lebbra (*kuṣṭha*). I farmaci citati sono perlopiù rimedi balsamici e droghe dalle essenze profumate, oppure gomme-resine ricche di olii essenziali. Tra le piante sono elencate il cardamomo, l'elleboro nero (*patsarṁ rohiṇīka*), la trigonella (*śaḍi*), la liquirizia (*madhuyaṣṭi*), il ricino, lo zenzero, l'asa foetida, ecc. Viene dato molto risalto all'incompatibilità tra le droghe vegetali e alle mescolanze che devono essere evitate.

Il corpo in questi trattati viene analizzato dal punto di vista dei suoi sintomi, con estrema attenzione a tutte le manifestazioni che possono comparire. Il punto di vista è quello degli equilibri regolati dalla bile, dal vento, dal flegma e dal calore del fuoco.

L'eccesso di uno dei quattro agenti determina uno scompenso che viene descritto con precisione. I sintomi della bile in eccesso sono sudore, infiammazione, rossore, vertigine, gonfiore. I sintomi flemmatici sono invece pallore, brividi freddi, prurito, muco, obesità.⁴⁸ La conoscenza della teoria dei *doṣa* nei testi di Kučā è ben attestata. La salute proviene dall'armonia degli elementi che costituiscono l'individuo: la triade di entità chiamate *doṣa*, cioè

48 FILLIOZAT 1948 pp. 47-48.

vento, bile e flegma, rappresenta qualcosa che può corrompersi, distruggere e quindi condurre l'organismo alla malattia.⁴⁹

Molte delle teorie *āyurvediche* cui questi frammenti si riferiscono mostrano analogie con i trattati ippocratici.⁵⁰ Alcune di queste analogie riguardano le caratteristiche del vento come elemento naturale, del suo influsso nelle patologie pneumatiche e

49 Il *doṣa* (dalla radice *duṣ-* “corrompersi, essere impuri”) conduce ad un’alterazione del corpo solo quando è in una situazione di disarmonia o squilibrio; altrimenti è un *dhātu* (dalla radice *dhā-* “costituire, produrre, sostenere”) cioè un elemento costitutivo del corpo.

Al flegma indiano viene attribuita la qualità del freddo, completamente assente nel flegma greco che viene associato ad una idea di calore. La teoria indiana dei *doṣa* presenta numerose analogie con quella umorale esposta nel *Corpus Hippocraticum*. In generale si considera come *terminus ad quem* della dottrina dei tre *doṣa* la menzione che ne fa il grammatico Kātyāyana che commenta Pāṇini nel IV sec. a.C. (cf. COMBA 1979 p. 23).

50 GÖTZE (1923 pp. 84-5) aveva notato una somiglianza tra il ruolo svolto dal vento nel trattato ippocratico *Sui venti* e il ruolo giocato dal respiro nel pensiero indiano. Lo studioso era convinto che il pensiero indiano avesse avuto un ruolo nella nascita dell’opera di Ippocrate sulla pneumatologia. JEAN FILLIOZAT (1975 p. 161- 190) ha confermato come vi sia una stretta analogia tra le teorie esposte dagli autori dei più antichi trattati *āyurvedici*, Caraka, Bhela e Suśruta riguardo alla fisiologia del vento organico (*Carakasamhitā*, *Sūtrasthāna* XII, 1-17; *Bhelasamhitā Sūtrasthāna* XVI, 1-23; *Suśrutasamhitā Nidānasthāna* I, 1-90) e il trattato ippocratico. Proprio la caratteristica di presentazione generale e poco tecnica del testo ippocratico ne ha fatto nel tempo ritenere l’opera più vicina ad un esercizio retorico e ne ha fatto dubitare l’attribuzione ad Ippocrate. Va però sottolineato come secondo la tradizione aristotelica trasmessa dall’Anonimo di Londra, la patologia pneumatica sarebbe conforme all’autentica dottrina di Ippocrate (GRMEK 1993 p. 334). I medici ippocratici attribuivano all’aria esterna, e in particolare ai venti, un ruolo preponderante nell’eziologia delle patologie interne. Secondo tali convinzioni, il clima e il vento influiscono come fattori esterni sul disequilibrio degli umori che si manifesta come malattia.

nell'importanza attribuita alla fisiologia del vento e del respiro. Altre importanti analogie si trovano nell'utilizzo ayurvedico della triade vento-flegma-bile che, pur non utilizzata in questa sequenza nei testi ippocratici, si ritrova riferita esattamente in questa sequenza nel *Timeo* platonico con altri precisi riferimenti alla fisiologia indiana.

La diversità tra i precetti fondamentali delle due tradizioni condurrebbe tuttavia a pensare che le analogie tra i testi, anche se talvolta impressionanti, siano frutto di scambi di competenze più che non di una diretta filiazione delle teorie.⁵¹

Spostandoci più ad est, preso l'oasi di Turfan, la farmacopea

51 Nel *Timeo* platonico si distinguono tre classi di malattie. La terza classe comprende malattie causate dallo pneuma, dal flegma e dalla bile. Qui il testo concorda con la teoria āyurvedica e non si avvicina ai trattati ippocratici dove la triade vento - flegma - bile non viene utilizzata (FILLIOZAT 1975 p. 191-93). Ma l'elemento più evidente che avvicina Platone ai testi indiani è il passaggio del *Timeo* in cui afferma che la bile, per effetto del calore, da dolce diventa salata. Questo fatto, che non può essere oggetto di esperienza diretta, è teorizzato dall'*āyurveda* (*Timeo*, 83c-d; *Suśrutasaṃhitā Sūtrasthāna*, XXI, 12) (FILLIOZAT 1975 p. 193-94). Una ulteriore analogia è quella tra l'affermazione di Platone dell'esistenza di due canali paralleli alla colonna vertebrale (*Timeo*, 77d) che ricordano le *nāḍī* della tradizione tantrica (FILLIOZAT 1975 pp. 195-96). Sempre in analogia con i testi tantrici Platone assegna a ogni elemento cosmico una figura geometrica (*Timeo* 55e-b) anche se tridimensionale mentre i testi tantrici utilizzano figure piane. Platone infine ammette l'esistenza di un fuoco all'interno dell'occhio (*Timeo* 45b-d) come fa Suśruta (*Suśrutasaṃhitā Sūtrasthāna*, XXI, 7). Sulla luce degli occhi si veda anche la citazione, nei testi iranici, di Zādspram 30.23 (cf. BAILEY 1943 p. 98) che verrà discussa più avanti. Queste analogie rimandano all'idea di contatti tra la Grecia e l'India avvenuti anteriormente alla conquista di Alessandro Magno e probabilmente all'interno del vasto amalgama culturale costituito dal mondo iranico così come si presentava al tempo della massima espansione dell'impero persiano.

attestata nei manoscritti medici si arricchisce di estratti come l'olio di cedro, o il ladano, la resina della pianta di *Cistus creticus*, un eccellente anti-batterico e antimicrobico.⁵² Numerosi frammenti testuali ritrovati a Turfan contengono ricette mediche e prescrizioni farmaceutiche. Accanto ai medicinali e agli olii di origine vegetale come il coriandolo o l'olio di rosa e di sesamo, si ritrovano medicinali estratti animali come la cantaride, un coleottero conosciuto fin dall'antichità per la produzione di cantaridina, e medicinali a carattere magico popolare come lo sterco di topo, citato anche nel *Libro siriano dei medicinali* (p. 583). La maggior parte dei precetti e dei farmaci ricordati in questi manoscritti si ritrovano citati nei testi di Plinio, di Celso, nelle farmacopee antiche, nei testi di Avicenna e nei trattati siriani. Questo rende l'idea della diffusione della conoscenza dei medicinali che avveniva anche attraverso le vie carovaniere frequentate da monaci in viaggio e da chi metteva in pratica la conoscenza delle farmacopee. Il possesso dei farmaci diventava allora un bene prezioso e le ricette mediche per la loro preparazione un genere letterario che aveva un posto assegnato nelle biblioteche delle scuole monastiche. La conoscenza dei medicinali si spostava lungo le vie di scambio commerciali sulle stesse traiettorie che compivano le spezie. La carta di Castorio descrive la strada attraverso cui veniva commerciata la seta attraverso lo Chwarezm, la Sogdiana, l'India e la Cina e ci rende l'idea di come questo tragitto fosse ben noto in Occidente verso la metà del IV secolo.⁵³

52 Un manoscritto di carattere medico-farmacologico, ritrovato a Turfan e redatto in serto, è stato pubblicato da MARÓTH 1984. L'olio di cedro viene citato anche in Plinio *Naturalis Historia* XVI, 52; Celso *De medicina* V, 11; *Trattato siriano dei medicinali* fol. 52a, p. 106.

53 La *Tabula Peutingeriana* è una carta stradale che traccia le strade del mondo abitabile conosciuto a Roma verso la metà del IV secolo. La parte esterna della pergamena è andata perduta probabilmente insieme

Cosma Indicopleusta ricorda nella sua *Topografia Cristiana* come nel VI secolo fiorisse il commercio della seta, del legno d'aloè, dei chiodi di garofano, di legni di sandalo e di garofano, con navi che salpavano dalla Cina oppure dall'Asia sud-orientale verso Ceylon.⁵⁴ Le rotte dal Mar Rosso all'India interessavano il mercato bizantino: dal commercio con la Cina e l'India derivavano seta e pietre preziose che permettevano di rispondere alle sofisticate esigenze della società bizantina.⁵⁵ Una società, questa, che cercava il modo di identificarsi gerarchicamente attraverso l'esibizione di segni di prestigio.

Nel VI e VII secolo nel cuore delle vie commerciali sorsero monasteri cristiani siro-orientali dotati di biblioteche e importanti

al frontespizio che coprissero il nome dell'autore. La pergamena è conservata a Vienna nella Biblioteca Nazionale Austriaca. L'anonimo geografo di Ravenna, che l'aveva consultata verso il 670, attribuiva l'opera ad un cosmografo romano, Castorius (cf. PRONTERA 2003 p. 7). Le informazioni contenute nella *Tabula Peutingeriana* dal punto di vista dello sguardo dei romani-orientali verso l'India, viene discusso in FIGULEVSKAJA 1969 p. 91-99.

54 Cf. W. WOLSKA-CONUS, *Cosmas Indicopleustès, Topographie Chrétienne*, vol. I, p. 344. Cosma scrive la opera tra il 547 e il 550. Quale mercante di spezie ritiratosi nel monastero di Santa Caterina sul Sinai, l'autore descrive con precisione il flusso dei commerci attraverso l'Oceano Indiano e le vie carovaniere centro-asiatiche di terra (cf. DE LA VASSIÈRE 2002 pp. 91-97).

55 La stessa rotta marittima, da Rēw Ardašīr sul Golfo Persico lungo le coste del Fārs e del Makrān fino al delta dell'Indo, venne utilizzata nel III sec. da Mani per recarsi in missione apostolica. Il re Šābuhr aveva conferito a Mani le credenziali necessarie per muoversi indisturbato attraverso i domini persiani e la diffusione della dottrina ricoprì un territorio vastissimo dalla Persia alla Media, alla Partia, all'Adiabene, alla Babilonia, alla Mesenia, alla Susiana, fino alla Siria, all'Egitto e a Palmira, che può dare un'idea dell'intensità dei viaggi e delle rotte commerciali del tempo. L'ultimo viaggio di Mani nel Kušān venne interrotto dalla revoca dei lasciapassare ordinata da Wahrām I (cf. Gnoli 2003 pp. xxxii-xxxiii).

centri di copiatura di manoscritti che testimoniano come l'espansione della chiesa siro-orientale avesse scelto le rotte commerciali come tramite per diffondere il suo messaggio verso l'India e la Cina.⁵⁶

I missionari siro-orientali non solo si imbarcavano sulle navi o si spostavano insieme alle carovane di mercanti, ma il connubio tra religiosi e commercianti-navigatori fu tale che i missionari adottarono un linguaggio che utilizzava immagini provenienti dal mondo della navigazione e del commercio per diffondere il loro messaggio.

Il mercato delle spezie costituiva uno dei principali oggetti del commercio. Per alcuni estratti, spezie o rimedi utilizzati a scopo medicamentoso, gli stessi termini si ritrovano attestati in lingue diverse lungo la Via della seta, quasi che i nomi stessi fossero stati elemento di scambio tra popoli diversi. Ad esempio il medicamento che indica il “mirobalano” (*Prunus cerasifera*), che veniva commerciato lungo le vie carovaniere, si ritrova attestato in pahlavi come *halīlag*. Il termine viene dal sanscrito *harītakī* e come molti altri termini medici di provenienza indiana è attestato nelle lingue che si parlavano lungo la Via della Seta come nell'analogo termine kotanese *halīrai*.⁵⁷

I termini attinti dal linguaggio mercantile venivano talvolta adottati e facevano il loro ingresso nelle lingue degli stati confinanti come avvenne per i termini di origine medio persiana utilizzati nel linguaggio greco-bizantino. Così il termine pahlavi *pistag* “pistacchio” si ritrova nell'equivalente greco *πιστάκη*, *yāsa-*

56 Sulla dinamica della politica missionaria siro-orientale si veda FL. JULLIEN 2011 pp. 49-53. Nell'isola di Khārg al largo di Rēw Ardašīr, sul Golfo Persico, sono state ritrovate le vestigia di un monastero sorto nel cuore del commercio navale con l'India. Il monastero costituiva un importante centro di copiatura e diffusione di manoscritti.

57 Cf. BAILEY 1943 p. 82.

man “gelsomino” nel greco *ιάσμινον*, *čatrang* “il gioco degli scacchi” nel greco *ζατρίκιον*, ecc.

Al contrario alcuni termini del linguaggio greco entrarono a far parte della lingua medio-persiana. Così, il termine pahlavi *nargis* “narciso” dal greco *νάρκισσος*, il pahlavi *almās* “diamante” dal greco *ἀδάμας*, il pahlavi *uzumburd* “smeraldo” dal greco *ζυάραγδος*, il pahlavi *morwārīd* “perla” dal greco *μαργαρίτης*, il pahlavi *(a)sēm* “argento” dal greco *ἄσφαμος*, e così molti altri termini divennero prestiti linguistici che testimoniarono quel periodo denso di contatti e scambi.

Accanto alle vie commerciali marittime vi erano le vie carovaniere che costeggiavano le rive del Mar Nero e del Mar Caspio per addentrarsi nei territori controllati dagli Unni, dai Chioniti, dagli Eftaliti e dai Turchi il cui dominio in Asia Centrale si accrebbe a partire dal VI secolo.⁵⁸ Alle frontiere con la Cina si era intensificato il commercio controllato dai Sogdiani, esperti mediatori nelle relazioni con la Cina attraverso le vie carovaniere dello Zafshan, la cui lingua aveva assunto il ruolo di lingua internazionale del commercio.⁵⁹ La scaltrezza dei Sogdiani nel condurre a

58 Una lista dei popoli che non erano assoggettati all’Iran si trova nello *Zand ī Wahman Yasn* (cf. WEST 1880 pp. 209-210; CERETI 1995 p. 157; la scelta di CERETI di non tradurre i termini riguardanti i popoli viene spiegata nella nota di pp. 191-192 dove vengono discusse le diverse possibilità interpretative). Nella lista il termine iranico *hyōn* solitamente tradotto con “Unni” potrebbe invece identificare i Chioniti; *turk* identifica molto probabilmente i popoli di origine turca; *xadur* sembrerebbe identificare gli Eftaliti; *tōbīd* indica probabilmente i Tibetani; *hindūg* designerebbe, più che gli abitanti dell’India, il popolo che abitava il regni di Kushan; *čīnīg ud kābulīg ud subdīg* potrebbero indicare Cinesi, Kabuli e Sogdiani; *hrōmāyīg* è il termine usato per indicare il ruolo dapprima dei rivali Greci, poi incarnato dai Macedoni, dai Romani e quindi dai Bizantini; *karmīr hyōn ud spēd hyōn* designerebbero gli Unni Rossi e gli Unni Bianchi; ecc.

59 Cf. De La Vassière 2002. Sembra che i Sogdiani abbiano saputo ap-

termine mediazioni commerciali e diplomatiche è stata ricordata da Menandro, nella seconda metà del VI secolo, in occasione del loro ruolo nell'ambito di una ambasceria turca ai persiani e di come, al fallimento di questa, il capo dei Sogdiani manichei si sia proposto quale intermediario per condurre a buon fine le trattative commerciali tra Turchi e Romani.⁶⁰

Le strade che conducevano dal mondo iranico verso Oriente erano attraversate anche da ambascerie incaricate di relazioni diplomatiche, alcune delle quali hanno dato luogo a racconti leggendari. Opere letterarie indiane giungevano nel VI secolo, durante il regno di Xusraw (531-579), alla corte sasanide e alcune di esse serbavano tracce di conoscenze mediche. La tradizione vuole che il medico e letterato Burzōy abbia tradotto in medio-persiano dal sanscrito un libro molto prezioso che conteneva i fondamenti della sapienza indiana. Secondo le cinque differenti versioni della leggenda, Burzōy compì un viaggio in India e, secondo quanto viene riferito dalla prima versione attestata nella maggioranza delle fonti, sarebbe stato inviato in quel regno dal re Xusraw che aveva appreso dell'esistenza di un meraviglioso libro indiano.⁶¹ Il libro

profittare dei pesanti tributi che i Sasanidi pagavano agli Eftaliti specie dopo la sconfitta di Pērōz che gli costò la vita nel 584. È probabile che i Sogdiani siano stati, al momento dell'espansione eftalita, assorbiti all'interno del nuovo regno trovando il modo di mantenere intatto il loro commercio e potenziare le loro attività.

60 Cf. CARILE 1994 p. 52. Il tentativo di assicurarsi il monopolio del commercio di materiali preziosi e seta vide alterne vicende. Il monopolio del commercio della seta venne detenuto dai Sasanidi fino al VI secolo. GARIBOLDI ricorda (2009 p. 21) come Giustiniano abbia tentato ripetutamente di aggirare il blocco commerciale dei Persiani, ad esempio inviando un ambasciatore dal re degli Etiopi chiedendogli di acquistare la seta direttamente dagli Indiani per poi rivenderla senza intermediari ai Romani.

61 Le relazioni tra i due regni, quello del Re dei Re e il regno dell'India, ritornano sotto forma di contese intellettuali tra i sapienti di corte

era il *Kalīlah wa Dimnah*.⁶² Nel racconto il medico Burzōy si reca alla corte del sovrano dell'India dove conquista la fiducia del re e dei saggi di corte e copia di nascosto il testo che poi riporta in Iran dove Xusraw vuole ricoprirlo di doni per la sua impresa. Il medico però rifiuta i doni e chiede soltanto che una sua biografia, redatta dal ministro Buzurjmihr, venga premessa al volume da lui preparato.

Secondo una seconda versione rappresentata in un numero meno cospicuo di manoscritti è il medico Burzōy che, scoprendo in alcuni libri l'esistenza di piante favolose i cui effetti permettono di resuscitare i morti, chiede al sovrano Xusraw il permesso di partire alla loro ricerca.⁶³ Il medico si mette in viaggio ma non

nell'opera in pahlavi *Wīzārišn ī čatrang ī nihišn ī nēw-ardaxšīr* dove i regnanti si sfidano a risolvere enigmi e giochi. In questo caso la figura del sapiente della corte di Xusraw, che risolve il segreto del gioco degli scacchi (*čatrang*) vincendo sul rivale indiano, è quella del saggio Wuzurgmihr. Questa figura leggendaria di sapiente che ricorre in opere della letteratura araba e neopersiana, come nello *Šāhnāma* di Ferdowsī, sembra a volte sovrapporsi a quella di Burzōy tanto che CHRISTENSEN (1929 p. 103) ne propose l'unicità delle figure. La tesi è stata criticata da DE BLOIS (1990 pp. 48-49) e PANAINO (1999 p. 107-119), più propensi a vedere nei due saggi due figure ben distinte dell'età di Xusraw, così famosi da essere connessi l'uno all'altro e celebrati attraverso *topoi* letterari, ma che mantengono sempre due identità separate.

62 Un testo ben distinto dal *Pañcatantra*, le “cinque regole” o le “cinque norme di saggezza”, pur contenendo argomenti comuni, come precisa DE BLOIS (1990 p. 53). Il testo originale del *Kalīlah wa Dimnah* era stato scritto in medio-persiano. Del testo si sono conservate le versioni in arabo (secondo la tradizione la prima risale all'opera di Ibn al-Muqaffa') e siriano. Sono molti gli elementi che fanno ritenere che entrambe le versioni, in arabo e in siriano, siano state tradotte direttamente dal medio-persiano (cf. DE BLOIS 1990 p. 1-11).

63 Questa leggenda è rappresentata anche nella versione latina di Giovanni da Capua che dipende dalla versione ebraica del testo (cf. PANAINO 1999 p. 116).

trova alcuna delle piante dagli effetti ricercati. Interrogati alcuni saggi locali, questi gli spiegano che le piante di cui aveva letto rappresentavano un'allegoria: le montagne corrispondono ai sapienti, le erbe medicamentose ai loro libri e i morti rappresentano gli ignoranti. Burzōy decide allora di raccogliere i libri sapienziali indiani e di tradurli. Al ritorno in patria Xusraw decide di collocare i preziosi libri nel tesoro reale.

Una terza versione è quella narrata nello *Šāhnāma* e nel *Ghurar as-siyar* di Tha'ālibī. Qui un saggio spiega a Burzōy che la pianta medicinale altro non sarebbe che il libro del *Kalīlah wa Dimnah*. Il medico avrebbe prima memorizzato e poi messo per iscritto il testo indiano poiché il sovrano ne volle impedire la copiatura.

La quarta variante sembra accordarsi con una versione più estesa del racconto dello *Šāhnāma*, mentre la quinta variante ingloba altre vicende tra cui una discussione sul gioco degli scacchi, anch'esso oggetto e tramite di scambi di conoscenze.⁶⁴

La storicità della figura di Burzōy troverebbe conferma nei dati forniti nella sua autobiografia, che è rimasta quale prefazione al libro del *Kalīlah wa Dimnah*. Nella autobiografia il medico cita due luoghi dove avrebbe soggiornato nel corso del suo viaggio in India e in uno di questi luoghi avrebbe tradotto i libri indiani.⁶⁵ Burzōy

64 Cf. PANAINO 1999 p. 117.

65 Una traduzione della biografia di Burzōy si trova in NÖLDEKE 1912 pp. 11 e seg.; il testo è parzialmente riportato in CHRISTENSEN 1944 pp. 423-25. Sul capitolo della biografia di Burzōy si veda la raccolta di informazioni, criticamente vagliata, in DE BLOIS 1990 pp. 24-33 e 58-60. Tra le critiche alla biografia di Burzōy spicca quella di al-Bīrūnī che risale alla prima parte dell'XI secolo. Discutendo delle opere di letteratura indiana al-Bīrūnī riferisce di come Ibn al-Muqaffa' abbia aggiunto, di sua mano o attingendo ad altro materiale, l'intero capitolo (secondo l'edizione critica di SACHAU) oppure solo l'episodio della incertezza della fede e della religione (secondo una delle ipotesi vagliate da DE BLOIS) che contraddistingue l'ultima parte della biografia di Burzōy. Ibn al-Muqaffa' era seguace di una

racconta anche che prima e dopo il suo viaggio in India avrebbe ricevuto una ricca donazione in beni dal sovrano. Nella autobiografia Burzōy ci informa della sua vita: lo studio della medicina, la sua affermazione come medico esperto, quindi la perdita di fede nella sua professione e l'interesse per le materie spirituali che l'avrebbero condotto ad allontanarsi dalle cose del mondo per preferire la via dell'ascetismo.

La prima impressione, leggendo queste fonti, è che esse ricalchino modelli letterari frequentemente proposti nella letteratura indiana. L'allegoria tra le piante medicinali e la saggezza spirituale si ritrova, ad esempio, nel testo buddista *Tripitaka*.⁶⁶

particolare dottrina manichea e quindi sospettato di aver interpolato il testo dai teologi musulmani medioevali che vedevano con sospetto l'ascetismo che caratterizzava la religione manichea, considerata una fede che conduceva al fanatismo (cf. DE BLOIS 1990 pp. 29-30, che riferisce anche l'opinione di GABRIELI 1931-32 e 1968). CHRISTENSEN (1944 pp. 423 e nota 1) ritiene con al-Bīrūnī che il capitolo non esistesse nell'originale in pahlavi. Di diversa opinione DE BLOIS (1990 pp. 29-30) che sostiene come l'autobiografia di Burzōy fosse fin dal principio parte del libro e non un'opera a parte.

⁶⁶ Nel testo *Tripitaka* troviamo la figura del medico Jīvaka, conoscitore di tutte le piante medicinali e guaritore di ogni tipo di malattia (CHAVANNES n. 189). Alla morte del medico le piante esprimono il loro dolore in un lamento funebre, pensando che il loro utilizzo verrà dimenticato ed esse cadranno in una sorta di abbandono. Solo una pianta, *harītaka*, non cade nella disperazione: essa è capace di curare tutte le malattie. Il medico rappresenta il Buddha. Le piante simbolizzano le diverse leggi. La pianta di *harītaka* rappresenta l'impermanenza. Quando il Buddha era presente nel mondo egli utilizzava ogni sorta di mezzo per curare gli uomini dai loro disordini spirituali. Da quando egli ha lasciato il mondo sono rimasti in pochi a conoscere come utilizzare questi mezzi, ma l'idea stessa di impermanenza sarà sufficiente a guidare gli uomini alla salvezza (cf. DE BLOIS 1990 pp. 59-60).

Il testo del *Tripitaka* ricorda specialmente la storia contenuta nella versione più breve dell'autobiografia di Burzōy, in cui il medico, partito alla ricerca di piante medicinali, scopre la saggezza della filosofia e ritorna in Persia portando con sé questo ricco patrimonio di conoscenze. A ben guardare però il testo contiene riferimenti precisi e descrive particolari conosciuti solo a chi avesse avuto interessi precisi in campo medico. L'autobiografia di Burzōy è dunque un testo che ci racconta, tra leggende, allegorie e riferimenti letterari, del passaggio di conoscenze scientifiche tra due paesi e di come il medico abbia subito il fascino della ricerca della conoscenza. Questi aspetti sembrerebbero caratterizzare il viaggio del medico così come egli l'aveva concepito e il racconto sembrerebbe allora rispecchiare davvero lo spirito dell'autore.

Fin dai primi studi dell'opera è risultato chiaro come il testo contenga interessanti informazioni sulla medicina indiana. Le traduzioni di NÖLDEKE (1912) e di HERTEL (1914) hanno evidenziato come il testo riporti la descrizione dello sviluppo dell'uomo, dalla fase embrionale fino alla morte, secondo i dettami del pensiero indiano.⁶⁷

67 Cf. NÖLDEKE 1912 pp. 22-24; HERTEL 1914 pp. 367-370. Si veda anche FILLIOZAT (1949 pp. 31-32) che sottolinea come il ruolo del vento sia entrato a far parte delle nozioni di embriologia nella medicina iranica attraverso l'opera di Burzōy. Il medico potrebbe essere stato il tramite dall'India di queste teorie o potrebbe aver contribuito alla riscoperta di una antica tradizione indo-iranica. Il ruolo cosmico del vento e l'influsso del soffio nella fisiologia sono precetti che appartengono alla mitologia indo-iranica più antica e che sembrano aver seguito in India gli sviluppi di una elaborazione più feconda mentre in Iran la forte revisione imposta dal dualismo religioso iranico avrebbe attribuito al vento un ruolo minore. FILLIOZAT ricorda come la *Carakasamhitā* descriva l'incontro tra un medico sogdiano di nome Kānkāyana e i sapienti indiani; il fatto che in un testo fondamentale di medicina indiana sia presente un medico appartenente al mondo iranico potrebbe essere la testimonianza indiretta di contatti tra i due paesi.

Nelle opere di medicina troviamo ciò che segue. Quando l'umidità, dalla quale si formerà l'intero bambino, entra nell'utero della donna, essa si mescola con umidità di lei e con il suo sangue; poi cola e diviene [di consistenza] poltacea. Poi un vento secca questa umidità ed essa diviene [di consistenza] simile al latticello e di seguito al latte cagliato. Dopo un numero determinato di giorni, le membra particolari si separano. Se è un bambino maschio, il suo viso è rivolto verso il dorso della madre; se è un bambino femmina, verso il ventre. Le mani del feto sono appoggiate alle ginocchia. Esso è avviluppato nella pelle fetale come [fosse] infilato in un sacco. Esso respira attraverso un'apertura stretta e serrata. Ogni membro è intrecciato al cordone. Al di sopra di esso c'è il calore e la pressione del ventre materno, sopra il buio e la strettezza. Legato dal suo ombelico a quello della madre, esso succhia e si nutre di ciò che ella mangia e beve. In questa posizione esso resta nel buio e nella strettezza fino al momento del parto. Quando arriva questo momento, un vento si alza dal ventre materno, il bambino trova la forza di muoversi, gira la testa in basso verso l'apertura e, in questa strettezza, sente il dolore [che avverte] una persona che è costretta in uno strumento di tortura. Se esso cade a terra o se viene solamente toccato da un soffio di vento o da una mano, esso sente un dolore maggiore di quello di un uomo scorticato vivo.

(capitolo introduttivo al *Kalīlah wa Dimnah*, noto come “autobiografia di Burzōy”, trad. NÖLDEKE 1912 pp. 22 e seg.; trad. CHRISTENSEN 1944 p. 425)

HERTEL ha sottolineato le analogie tra il testo dell'autobiografia e alcuni passaggi della medicina indiana classica.⁶⁸ A colpire l'at-

68 Cf. HERTEL 1914 p. 368. Le fonti di HERTEL, riguardo alla medicina indiana, sono tratte da JOLLY 1901. I testi classici della medicina indiana contengono, nelle sezioni dedicate al corpo, l'embriologia, l'ostetricia e la ginecologia, ma anche l'anatomia e l'antropologia (cf. COMBA 1991 pp. 204-213). Il concepimento ha luogo al termine del ciclo mestruale quando nell'utero si prepara il “sangue nuovo” che rende fertile la donna. Il seme

tenzione di HERTEL era come, nei testi indiani, la procreazione venisse spiegata a partire dall'incontro tra il seme maschile e il sangue mestruale. I testi indiani ribadiscono come il seme femminile non abbia alcun influsso sulla formazione del feto. Nei testi della medicina indiana il sangue mestruale veniva descritto come sciolto per effetto del calore prodotto "come burro nel fuoco". Nei primi mesi il feto veniva definito come un aggregato mucillaginoso coperto da cinque elementi. In due mesi esso diventa una sfera solida, una massa di carne allungata, o arrotondata. [...] Il freddo, il calore, il vento lo portano a svilupparsi. [...] Il terzo mese il corpo si sviluppa in cinque direzioni, crescono le gambe, le braccia, e la testa, contemporaneamente a tutti i collegamenti alle parti del corpo.

Quando il corpo del feto è formato, si appende al suo ombelico un vaso, a questo vaso si collega la placenta e a questa il cuore della madre.

maschile è prodotto dalla trasformazione delle parti del corpo e ha un equilibrato apporto di quattro elementi (aria, fuoco, terra, acqua) e sei sapori. Il predominio del seme dà luogo a un figlio maschio mentre quello del sangue femminile genera una femmina. Durante il primo mese di gravidanza l'embrione ha un aspetto mucillaginoso e le diverse membra non sono distinguibili, ci sono e non ci sono, in quanto si sviluppano contemporaneamente. Nel secondo mese il feto si differenzia a seconda del sesso assumendo forme diverse: il maschio è come una piccola massa, la femmina come un muscolo allungato, l'ermafrodito come una massa tonda e gonfia. Dal terzo mese tutte le membra si manifestano contemporaneamente, secondo Caraka, secondo Suśruta invece si sviluppano cinque masse (mani, piedi e testa, membra principali e membra secondarie). Quando la madre è nel tempo migliore per partorire (dal primo giorno del nono mese lunare fino alla fine del decimo) il "vento del parto" capovolge il bambino e lo fa uscire (cf. COMBA 2001 pp. 849-51). Riguardo al legame tra il feto e il cuore della madre, la medicina indiana classica, in particolare Caraka, sostiene che il cuore del feto è collegato a quello della madre mediante canali e che, attraverso questi canali, i desideri oscillano tra il feto e la madre (cf. COMBA 1991 p. 206).

HERTEL ritiene che le nozioni riportate da Burzōy appartengano senza dubbio alla medicina indiana. Nel riferire le nuove dottrine, HERTEL sostiene che Burzōy abbia potuto fraintendere alcuni precetti fondamentali della medicina indiana, che sarebbero stati così riferiti in forma diversa. Uno di questi fraintendimenti riguarderebbe la posizione del bambino che, se è un maschio, avrebbe la testa rivolta verso la schiena della madre.⁶⁹ Secondo HERTEL Burzōy omette la nozione che il feto maschio giace nella parte destra e il feto femmina nel lato sinistro del grembo materno. Un altro punto dove HERTEL ritiene che vi possano essere stati dei fraintendimenti, è quando Burzōy riferisce del collegamento tra l'ombelico del bambino e l'ombelico della madre, mentre la medicina indiana classica descrive il legame tra l'ombelico del bambino e il cuore della madre. Non è chiaro, per HERTEL, se Burzōy segua un'altra dottrina, ma egli ritiene vi siano più probabilità che si tratti di un malinteso nella comprensione del testo indiano.

Un punto fondamentale a riprova della filiazione delle teorie dalla medicina indiana è per HERTEL, il ruolo del vento, uno dei *doṣa*, che ha la sua sede sotto l'ombelico. Per HERTEL si tratta di un riferimento alla quarta tipologia di vento, l'*apāna*, responsabile dell'espulsione delle feci, dell'urina, del seme, del sangue mestruale e dell'embrione.

Burzōy nel testo della sua autobiografia cita i “quattro nemici”, cioè i quattro elementi antagonisti di cui è formato il corpo. Essi vengono definiti così: bile (*mirrah*), sangue (*dam*), flegma (*balgham*), e vento (*riḥ*). La sequenza ricorda quella dei tre *doṣa* o “impurità” del pensiero indiano.⁷⁰

69 Cf. HERTEL 1914 pp. 368-69. HERTEL, essendosi trovato di fronte a frequenti fraintendimenti delle teorie originali dei testi della medicina indiana, sostiene la teoria dei malintesi come la più probabile.

70 La sequenza ricalca i principi della medicina indiana dove, ri-

Burzōy sembra rendere il sanscrito *doṣa* con il termine persiano *dushman* “nemico”. La scelta del termine sembrerebbe ineccepibile dato che, secondo la medicina indiana classica, il *doṣa* è ciò che causa la malattia quindi un elemento patogeno. Tuttavia molti traduttori, accingendosi a tradurre in arabo il testo originale medio-persiano, sostituiranno istintivamente il termine “nemici” con “umori”, riferendosi cioè ai quattro umori della medicina greca: bile nera (*mirrah sawdā*), bile gialla (*mirrah safrā*), sangue (*dam*) e flegma (*balgham*). La teoria indiana dei *doṣa* risultava così estranea ai copisti musulmani da indurli a sentirsi obbligati a sostituirla con la teoria greca dei quattro umori a loro ben più familiare.⁷¹

Osservando la sequenza dei quattro “nemici” proposta originariamente da Burzōy risulta estremamente interessante, a questo punto, notare che una scansione del tutto simile si trova nelle fonti pahlavi come il *Dēnkard*, dove troviamo: vento (*wād*), sangue

guardo alla dottrina dei *doṣa*, il numero tre non è un dogma: un quarto *doṣa*, il sangue, si ritrova citato ad esempio nell’opera di Suśruta (cf. COMBA 1991 p. 89). Il vento ha il ruolo di *doṣa*, elemento di corruzione e quindi agente morbifico. Questo non stupisce, nell’ambito della medicina indiana, data l’importanza attribuita al *prāṇa*, “il soffio”. In Occidente il riferimento più vicino a questa tradizione è quello del trattato ippocratico *Sui Venti*. In epoca posteriore il vento sembra perdere tali caratteristiche e in Galeno lo *pneuma*, distinto in psichico e vitale, non ha più la funzione principale di elemento patogeno (cf. GAROFALO – VEGETTI 1978 pp. 312-13).

71 Risulta così una serie di manoscritti che riportano versioni diverse, a volte combinando il pensiero indiano con quello greco (cf. HERTEL, 1914 p. 368, che attribuisce a Burzōy l’intero capitolo in base alla considerevole presenza di elementi di medicina indiana; cf. DE BLOIS, 1990 pp. 27-28, secondo cui la competenza medica, evidente nel testo originale di Burzōy, costituisce una prova ulteriore che sia proprio lui l’autore della biografia e non Ibn al-Muqaffa’, che a quanto si sa non era per nulla interessato alla materia medica, come altri invece sostengono).

(*xōn*), bile nera (*wīš*) e flegma (*blagm*). Anche un'altra fonte pahlavi, lo *Škand Gumānig Wizār* (VI, 14), riporta una sequenza del tutto analoga.⁷² Se consideriamo che i due trattati in pahlavi sono stati composti nel IX secolo, circa tre secoli dopo il viaggio di Burzōy, l'idea che l'opera del medico alla corte di Xusraw sia stata la fonte di quelle tradizioni mediche tramandate in Iran nei secoli successivi non risulterebbe del tutto azzardata. Va anche ricordato che un passaggio del *Dēnkard* ci assicura sull'afflusso di opere indiane presso la corte sasanide, portando una ulteriore conferma che queste ipotesi siano quantomeno plausibili.

Novelle, leggende e racconti sembrano conservare la testimonianza delle conoscenze mediche in viaggio da un paese all'altro. In modo del tutto simile a quanto avvenuto per la leggenda di Burzōy, il ciclo delle *Mille e una Notte* ha conservato traccia di conoscenze mediche diffuse alla scuola di Gundēšābūr, in Susiana. La leggenda è quella di Tawaddud, la giovane bella e colta schiava che tiene testa, nel corso di una disputa intellettuale, al califfo Harūn al-Rašīd, legato alla famiglia nestoriana dei Bakhtīšū', i medici che diressero la scuola di Gundēšābūr dopo la sua conquista islamica del 636. La schiava Tawaddud tiene testa non solo al califfo ma anche ai suoi esperti risultando competente anche in materia di medicina. Tawaddud si rivela preparata sulla teoria dei quattro elementi, sugli organi principali, sul numero e sulla funzione delle ossa, sulla struttura della colonna vertebrale. Inoltre discute del coito e dei benefici del vino, dimostra una buona conoscenza di Galeno e descrive le malattie che nascono dall'atrabile quali falso appetito, affanni e depressione.⁷³ Conosciuta così,

72 Cf. WEST 1885 p. 147.

73 Il sistema medico descritto da Tawaddud riflette il punto di vista della "introduzione" (*Isagoge*) nello stile di Ḥunayn ibn Iṣḥāq, il principe dei traduttori nestoriani, che attingeva alle opere di Galeno. Questo modello era stato elaborato e schematizzato attraverso l'opera della scuola di

attraverso le sintesi pedagogiche degli autori Alessandrini dapprima e arabi poi, la medicina diventava un argomento di facile approccio, tanto da costituire argomento di conversazione e dissertazione filosofica. Racconti e leggende impreziosivano le gesta di medici illustri che si insignivano della provenienza dalle scuole più prestigiose, come quella di Gundēšābūr la cui fama aveva varcato ogni confine del mondo iranico.

Alessandria nel VI secolo, allo scopo di ottenere un compendio introduttivo alla medicina teorica e pratica che potesse essere utilizzato a fini pedagogici (cf. CAMPBELL 1926 p. 51).

LE SCUOLE DI EDESSA, NISIBI E GUNDĒŠĀBŪR:
LEGGENDA E VERITÀ

Sembra nata intorno ad una leggenda, la scuola di Gundēšābūr.⁷⁴ Viene nominata nei testi di storia, sempre citata nei testi che si occupano dello studio della medicina nella tarda antichità, ma i caratteri della scuola, i personaggi che la frequentarono, i risultati degli studi che vi ebbero luogo, sembrano circondati da un alone di mistero. Lo stesso nome della città persiana si poteva pronunciare in vario modo, come molte erano le lingue parlate entro le sue mura.⁷⁵ La tradizione vuole che la città

74 Numerose sono le leggende ambientate a Gundēšābūr. Si tratta di miti di fondazione mescolati, specie nelle fonti arabe, ad avventurose storie d'amore. Il re Šābuhr si sarebbe innamorato di una principessa bizantina e avrebbe fondato Gundēšābūr su modello di Costantinopoli in suo onore (al-Qiftī, Ġamāl al-Dīn, *Ta'riḥ al-ḥukamā'* ("Storia dei dotti"), hrsg. JULIUS LIPPERT, Leipzig, 1903). Oppure, caduto prigioniero dell'imperatore Giuliano, durante l'assedio della città, sarebbe stato aiutato a fuggire dalla figlia di lui, nel racconto di Ibn al-Nadīm (cf. Franz Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich, 1965 p. 69).

75 Sui caratteri generali della scuola si veda la voce GONDĒŠĀPUR in *Encyclopædia Iranica*, a cura di SHAPUR SHABAZI e RICHTER-BERNBURG. La città era una dei quattro principali centri urbani del Kūzestān in epoca sassanide. Secondo la tradizione la città sarebbe entrata in decadenza alla metà del VII secolo, allorchè gli abitanti, prevalentemente cristiani nestoriani, non volendo convertirsi all'Islam, avrebbero lasciato l'abitato; i buoni rapporti intercorsi tra i nestoriani e il califfato farebbero invece pensare ad un periodo di transizione in cui le famiglie cristiane nestoriane ebbero parte attiva sia nella formazione dei medici islamici che nella traduzione

sia stata fondata da Šābuhr I (241-272). Il re sasanide condusse una serie di campagne militari vittoriose tra cui quella, clamorosa, contro l'imperatore Valeriano che portò alla vittoria persiana, alla conquista di Antiochia (256) e alla cattura di tutto l'esercito sconfitto di Valeriano, composto oltre che di soldati anche di ingegneri, architetti, medici e di tutti i tecnici che accompagnavano l'imperatore nel corso delle campagne belliche e che fornirono la loro opera per l'edificazione della città.⁷⁶ Dalla città di Antiochia sembra siano stati condotti a Bēth Lāpāṭ (Gundēšābūr) i principali esponenti della gerarchia ecclesiastica cristiana. La deportazione dei membri del clero antiochiano avrebbe contribuito a strutturare la comunità cristiana della città.⁷⁷

dei testi (CAMPBELL 1926 p. 48). Questi aspetti come il ruolo delle famiglie nestoriane nel corposo lavoro di traduzione dei testi medici in arabo, vengono discussi nelle pagine successive. Sul toponimo Wēh-Andiyōk-Šābūhr, la cui probabile traduzione letterale è "La migliore Antiochia di Šābuhr" oppure "Šābuhr [costruì] migliore di Antiochia", cf. GYSELEN 1989 pp. 17-19. La satrapia di Wēh-Andiyōk-Šābūhr è ricordata nell'iscrizione trilingue alla Ka'ba-ī Zardušt vicino a Persepoli (cf. Iscrizione di Šābuhr ed. HUYSE 1999, I, p. 58, sec. 46; II, pp. 156-57).

76 L'importanza di utilizzare le competenze dei prigionieri di guerra come fonte di conoscenza sulle tecniche di costruzione per la realizzazione di dighe, ponti ed edifici ed è evidente nell'importanza che a questa conquista viene data nelle cronache (ANGELI BERTINELLI 1979 p. 131; si veda anche FIGULEVSKAJA 1963 pp. 124-28 che sottolinea il tipo di popolamento e lo stile di vita delle città costruite ma anche popolate dai prigionieri di Šābuhr). Sul ruolo dei prigionieri nella costruzione di Gundēšābūr cf. KETTENHOFEN 1998 pp. 303-304. Sull'opera dei prigionieri romani dell'esercito di Valeriano a Bishapur nel Fars cf. la voce *Bīšāpūr*, a cura di E. J. KEALL, in *Encyclopædia Iranica* (1991 pp. 287-89), che sottolinea il rischio di una tendenza ad esagerare nel trovare corrispondenze archeologiche di influsso romano in Iran.

77 Cf. CHR. JULLIEN 2011 pp. 288-89.

Tra il 274 e il 277 la città fu teatro del processo e del martirio di Mani, il cui corpo, smembrato, venne oltraggiato ed esposto sulle mura della città.⁷⁸

Durante il regno di Šābuhr II, tra il 339 e il 379, Bēth Lāpāt (Gundēšābūr) fu uno dei luoghi dove i Cristiani vennero processati e subirono il martirio durante la cruenta persecuzione ordinata dal re sasanide.⁷⁹

Nel 435 cominciò la migrazione dei dotti bizantini rimasti fedeli a Nestorio dopo che venne sconfessato ad Efeso.⁸⁰ La città di Edessa fu uno dei centri che, ospitando già una comunità duofisita, accolsero gli esuli nestoriani e con essi il loro patrimonio di conoscenze. La vita intellettuale di Edessa, città della Siria, si animò della presenza di monaci e dotti interessati alla traduzione dei testi della filosofia greca, alla esegesi dei testi sacri, allo studio della lingua siriana e ad implementarne il vocabolario con termini provenienti dalla medicina, astronomia, matematica. L'approccio allo studio accademico, nello stile dei dotti dell'epoca, vedeva intrecciarsi le conoscenze teologiche con quelle filosofi-

78 Il racconto del martirio di Mani, contenuto nei testi manichei, (*Omelie, Libro dei Salmi II*) si trova riassunto in WIDENGREN 1964 p. 56. L'Omelia della morte di Mani è tradotta da SERGIO PERNIGOTTI in GNOLI 2003 pp. 171-181.

79 LABOURT 1904 pp. 42-82; CHRISTENSEN 1944 p. 268. Tra le ragioni della terribile persecuzione di Šābur II, iniziata come una grande imposizione fiscale e poi degenerata, vi furono cause politiche, sospetti di tradimento, e forse un'idiosincrasia personale del sovrano contro il cristianesimo, aggravata dal timore per Costantino presso il quale suo fratello Hormizd, escluso dalla successione, si era rifugiato (cf. PANAINO 2004/b pp. 798-801).

80 Le opere di Nestorio vennero destinate al rogo. Per ordine di Teodosio II egli venne deportato in Egitto dove sarebbe morto nel 450. Il nestorianesimo sopravvisse oltre i confini dell'impero mentre la rottura formale tra i nestoriani e la diocesi di Antiochia avvenne nel 498. La comunità divenne allora indipendente e nominò un proprio vescovo (*katholikòs*) che risiedeva a Ctesifonte. Comunità nestoriane minori si diffusero grazie all'opera di proselitismo in Asia, Cina e India.

che e proprio ad Edessa si può dire sia cominciata la traduzione dei testi filosofici greci in siriano. Secondo quanto ci viene riferito da Barhadbeshabba, vescovo di Ḥalwān nel VI secolo, nella sua opera sulla *Causa della fondazione delle scuole*, la Scuola di Edessa era stata fondata da Efrem quando dovette lasciare Nisibi dopo che l'imperatore Gioviano aveva abbandonato ai Persiani l'Armenia e le province della Mesopotamia, in seguito alla sfortunata spedizione di Giuliano del 363. Prima dell'arrivo di Efrem esisteva nella città una scuola biblica che dipendeva dal vescovo di Edessa. A partire dalla prima metà del V secolo, la scuola di Edessa riconobbe ufficialità all'interpretazione delle Scritture di Teodoro di Mopsuestia (350 ca. - 428) e incaricò il maestro della Scuola, Qiyōrē, di tradurre i testi dal greco in siriano.⁸¹ Cominciò così un'opera intensa di traduzione dal greco dei testi che giungevano dalla vicina città di Antiochia. Ben presto dunque l'interesse dei monaci e dei traduttori si allargò ai testi filosofici. Fu un passaggio obbligato. Si trattò di assumere nel vocabolario della propria lingua tutti quei termini che consentivano di padroneggiare e confutare i complessi strumenti retorici utilizzati nelle controversie cristologiche. A Edessa si tradussero i testi di Aristotele e Porfirio e le Categorie aristoteliche entrarono nella Scuola. Con esse giunsero i nuovi termini e la lingua siriana venne influenzata dalla greca assumendo un consistente numero di nuovi vocaboli.⁸²

81 Il Sinodo, che si tenne a Bēth Lāpāt (Gundēšābūr) nel 484, portò alla promulgazione di una *constitutio dogmatica* di impianto antiochiano; il Sinodo venne invalidato e poi di seguito ripetuto a Mār Aqāq. Tra le novità venne stabilito il diritto del clero e dei monaci che non erano in grado di mantenere il celibato di contrarre matrimonio anche dopo l'ordinazione e fu aperta la strada al matrimonio dei vescovi (cf. LABOURT 1904 pp. 247-287; PANAINO 2004 pp. 808-809, con nota 155).

82 Le polemiche teologiche dei primi secoli del cristianesimo si svolgevano in greco. Vescovi e teologi erano obbligati ad utilizzare una terminologia che dipendeva strettamente dalla logica aristotelica. Alla fine

Ad Edessa, città di confine, si trovavano un gran numero di ariani, manichei, marcioniti. Tra i cristiani era molto potente il partito nestoriano, sostenuto dal vescovo Rabbula che, dopo la sconfitta di Nestorio nel 431, per mantenere il proprio seggio, non esitò a schierarsi, nella fazione opposta, con gli ortodossi.⁸³ Rabbula si rivelò un autoritario repressore del paganesimo, incline a metodi violenti e sostenitore di un monachesimo rigoroso. Il suo successore Ibas (m. 457) fu invece favorevole al partito nestoriano. Ibas faceva parte dei sacerdoti che da Nisibi giunsero a Edessa per affrontare l'immane opera di traduzione dei Padri della filosofia greca. L'opera di Ibas venne portata avanti tra grandi difficoltà dovute alle lotte con la corrente dei monofisiti, che alla fine ritornò a prevalere nella città di Edessa con il vescovo di Nūnā e poi di Ciro (Qūrā oppure Qūrōs), ricordato nelle cronache nestoriane come lo spietato esecutore del decreto imperiale di chiusura della scuola.

Fu questo un periodo buio per la scuola di Edessa che aveva visto nascere un nuovo modello di centro di cultura secolare attraverso lo studio dei testi filosofici. Questo modello si sviluppò poi nella forma di scuola teologica con annessa una *bēt mardūtā* "casa di istruzione", che si occupava di medicina galenica e ipocratica, e di un ospedale, quando gli insegnanti duofisiti vennero

del III sec., Eusebio di Cesarea nella *Storia Ecclesiastica* descrive gli errori di Paolo di Samosata affermando che egli aveva ridotto la natura di Cristo a quella di uomo comune. Solo un secolo e mezzo dopo le nozioni di "persona" e "natura" vennero impiegate regolarmente dai teologi per definire la persona del Cristo (cf. TEIXIDOR 2001 p. 9).

83 Cf. VÖÖBUS (1965 pp. 25-26). Rabbula, dopo il suo passaggio all'ortodossia, avrebbe contribuito anche alla traduzione in siriano e alla diffusione delle opere di Cirillo, gettando le basi per la diffusione del credo monofisita in Oriente. La tensione e le preoccupazioni causate dalle controversie cristologiche ad Edessa sono testimoniate dalla lettera scritta da Ibas e inviata a Mari nel 433.

costretti dall'Imperatore Zenone (474-491), precursore dell'attività anti-accademica di Giustiniano, a lasciare la città nel 489 e si diressero dapprima a Nisibi e poi a Bēth Lāpāṭ (Gundēšābūr).⁸⁴

Il metropolita di Nisibi, Barsauma, aveva studiato alla scuola di Edessa e divenne vescovo di Nisibi nel 435. Grazie alle sue doti diplomatiche mantenne ottimi rapporti con il re sasanide Pērōz.⁸⁵ A Nisibi Barsauma accolse grandi eruditi, di catechesi duofisita, come l'esegeta biblico Narsai, obbligato a lasciare Edessa quando nella città trionfarono i monofisiti. È probabile che a Nisibi si sia formato Paolo il Persiano.

La scuola di Nisibi, sotto la direzione che Barsauma affidò a Narsai, venne organizzata utilizzando come modello l'esperienza di Edessa.⁸⁶ La scuola, una vera e propria università di forte im-

84 Una cronaca degli avvenimenti accaduti nella città di Edessa intorno all'anno 500, si trova nella *Cronaca di Jousuè stilita* (WRIGHT 1968; LUTHER 1997). Il testo descrive la carestia e la pestilenza che colpì in quegli anni gli abitanti della città e si riferisce al periodo del regno dei re sasanidi Pērōz e Kavād (SHAHBAZI 1989 p. 588). Calamità, terremoti, invasioni di locuste e pestilenze sono lo sfondo su cui si muovono gli eserciti persiani durante le incursioni in territorio armeno e contro l'esercito bizantino. In questo clima di oppressione e paura, dove per la carestia il prezzo del grano arriva a quadruplicare il suo costo, gli abitanti della città videro realizzarsi antiche profezie apocalittiche (WRIGHT 1968, pp. 29-38). Gli ultimi decenni del V secolo furono particolarmente difficili per l'Iran colpito da sconfitte militari, siccità, cattivi raccolti, invasioni di locuste. La società sasanide venne scossa da contrasti tra lo *šāh*, la nobiltà e il clero mentre le campagne erano percorse dalle rivolte del movimento mazdakita (cf. OGNI-BENE – GARIBOLDI 2004 pp. 11-15).

85 LABOURT (1904 pp. 131-154) ha ricostruito la figura e l'opera di Barsauma. LABOURT ricorda il ritratto poco lusinghiero, se non animoso, di Barsauma tracciato da Barebreo nella sua *Storia Ecclesiastica*. Ne emerge la figura di un Barsauma servitore zelante del re Pērōz e impegnato nelle persecuzioni di cristiani ortodossi e nella delazione presso il sovrano dei rivali alla sua carriera ecclesiastica.

86 Cf. Barhadbeshabba, *Cause de la fondation des Écoles*, ed. SCHER 1908

pronta teologica ed esegetica e impostata su di una rigida disciplina, divenne l'istituzione principale per la formazione di sacerdoti, missionari, monaci ed insegnanti.⁸⁷ Le norme disciplinari prevedevano, in caso di trasgressione alle regole o comportamenti non conformi all'austerità della vita monastica, l'espulsione dalla scuola e dalla città. La stessa punizione, precisano gli statuti, colpiva chi si fosse appropriato di manoscritti appartenenti alla biblioteca della scuola.

Barsauma sembra aver contribuito in modo fondamentale alla svolta duofisita della Chiesa di Persia. Il sinodo si tenne a Gundēšābūr nel 484 e sancì l'adozione definitiva della cristologia di Teodoro di Mopsuestia. Da Nisibi la tradizione antiochena si poteva irradiare facilmente in Iran attraverso l'opera degli allievi formati nella scuola.

Tra il 510 e il 569 la scuola di Nisibi venne diretta da Abraham di Bet-Rabban. Durante la sua direzione la scuola si sviluppò al punto che la struttura risultò inadeguata e dovettero essere costruiti nuovi edifici. Molti studenti dovevano risiedere fuori dalla scuola e questo li esponeva a difficoltà, costi supplementari e dava adito, nella vicina città, a speculazioni economiche a danno della scuola. Questo era incompatibile con lo stile di autonomia e l'im-

p. 386: *Les écoles se multiplièrent dans l'empire des Perses; Édesse s'obscurcit; Nisibe s'illumina; l'empire des Romains s'emplit d'erreur, celui des Perses de la connaissance de la crainte de Dieu.*

La fama di Nisibi, celebrata da Barhadbeshabba giunse sino al centro dell'Impero d'Occidente. Una testimonianza sulla scuola di Nisibi ci viene da Aurelio Cassiodoro (nato intorno al 490) che racconta di aver chiesto al papa Agapito (pontefice dal 535 al 536) di creare a Vivarium, vicino a Squillace in Calabria, una scuola come quella che aveva visto a Nisibi. La visita di Cassiodoro a Nisibi era avvenuta in occasione di un viaggio nel nord della Mesopotamia (*M. Aurelii Cassiodori Senatoris Opera omnia quae extant*. Tom. II. De institut. Divin. Script. Lib. II, p. 366. Parisiis 1600).

87 Cf. VÖÖBUS 1965 pp. 57-121.

magine di austerità delle strutture monastiche siro-orientali. Un altro problema era costituito dagli studenti malati che non potevano più essere ospitati nelle celle ma necessitavano di una struttura adeguata di accoglienza.⁸⁸ Per curare gli studenti ammalati venne costruito un ricovero sul modello dello *xenodocheion*, che da tradizionale ricovero per stranieri e viandanti divenne, nella tradizione cristiana, un ricovero per poveri.

Intorno al 569 un anonimo autore, probabilmente un monaco che viveva nel nord della Mesopotamia, citò nella sua *Storia Ecclesiastica* (Zaccaria Retore o Pseudo-Zaccaria) la scuola di Nisibi. L'autore descrive come il re sasanide Xusraw I avrebbe sostenuto la costruzione dello *xenocheion* di Nisibi secondo il consiglio dei medici cristiani che frequentavano la corte sasanide.⁸⁹ Di questi medici, che erano tenuti in alta considerazione da Xusraw, il testo cita i nomi: Tribuno, medico bizantino, Giuseppe, un *katholikòs* nestoriano, Birway, Qashway e Gabriele, medico cristiano di Nisibi.⁹⁰ Secondo lo Pseudo-Zaccaria, Xusraw sostenne lo *xenodo-*

88 Cf. VÖÖBUS 1965 pp. 143-147.

89 Cf. Zaccaria Retore, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene* a cura di HAMILTON e BROOKS, pp. 331-332.

90 Sul *katholikòs* nestoriano Giuseppe (552-567), cf. LABOURT (1904 pp. 192-197). Giuseppe venne nominato *katholikòs* direttamente per intervento di Xusraw, amareggiato per la vicenda che aveva coinvolto il precedente *katholikòs* Mār Abā. Giuseppe era un medico che aveva studiato nel mondo bizantino e si era poi trasferito a Nisibi. Giuseppe era stato poi presentato al re dal *marzbān* di Nisibi di cui era amico. Come precisa VÖÖBUS (1965 pp. 159-160), Giuseppe, pur avendo impressionato favorevolmente il re per le sue conoscenze mediche, si rivelò indegno della carica che ricopriva rischiando una ulteriore chiusura della scuola. Sulla figura di Tribuno si veda EVANS 1996 p. 166; Procopio cita Tribuno tra i medici che circondavano Xusraw quando cadde malato al tempo dell'insurrezione di suo figlio Anōšagzād (*De bello persico*, II, 28). Qashway viene menzionato anche da Barḥadbešabbā, a proposito della vita di Abraham di Bet-Rabban. Barḥad-

cheion di Nisibi con forniture e con l'assegnazione di dodici medici. Questo riferimento ad un congruo numero di professionisti farebbe supporre che all'epoca la scuola oltre allo *xenodocheion* avesse anche attivato una scuola di medicina e che vi si praticasse l'insegnamento di questa disciplina.

Tra gli insegnanti più rinomati di esegetica della scuola di Nisibi vi furono Giuseppe Huzaya (Yāwsep Hūzāyā), che fu tra i primi a redigere una grammatica siriana nella prima metà del VI secolo, e Mār Abā nella seconda metà. Mār Abā, prima di convertirsi al cristianesimo, apparteneva ad una famiglia di tradizione religiosa zoroastriana. Cresciuto alla scuola di Nisibi, egli diventò capo della Chiesa di Persia tra il 540 e il 542. Mār Abā giocò un ruolo importante nell'introduzione della conoscenza medica greca presso la Chiesa cristiana di Persia.

Mār Abā subì un durissimo esilio in Azerbajjān nel corso di sette anni dei dodici del suo pontificato e visse altri tre anni costretto in catene. In un clima di crescente preoccupazione da parte del clero e della nobiltà sasanide per le numerose conversioni al cristianesimo, egli dovette subire una vera persecuzione e una macchinosa serie di punizioni inflittele a causa dell'ostilità della Chiesa nazionale persiana.⁹¹ Fu questo un periodo di crisi per la

bešabbā descrive Qashway come "il medico del re" Xusraw che ottenne per Abraham uno spazio a Nisibi destinato alla costruzione dei nuovi edifici della scuola. Come suggerisce REININK (2003 p. 166 con note 20, 21, 22) è probabile che Qashway sia stato coinvolto nell'appello che i medici rivolsero a Xusraw per la costruzione dello *xenodocheion* e che questo edificio altro non fosse che quello costruito da Abraham a Nisibi. Quanto a Gabriele, la sua figura non va confusa con quella di Gabriele Drustabad, anche lui formatosi a Nisibi, medico alla corte di Xusraw II circa cinquant'anni dopo.

91 Cf. PANAINO 2004/b pp. 817-819. Come notato da PEETERS (1946 p. 91) il sovrano Xusraw dimostrò giustizia ed equilibrio nei confronti di Mār Abā, riuscendo ad evitargli, con grande diplomazia, il martirio nonostante le ripetute condanne a morte per apostasia.

scuola di Nisibi e di temporanea sospensione della sua attività.⁹²

Dopo il rettorato di Abraham la direzione della scuola passò a Henana (Ḥenānā di Ḥadiab). Durante la direzione di Henana lo *xenodocheion* di Nisibi doveva essere già una realtà ben consolidata, dato che gli statuti della scuola dedicavano ben tre canoni alle regole per l'amministrazione dello *xenodocheion* e al controllo della pratica medica che vi veniva esercitata.⁹³

Lo statuto della scuola risale al 590, essendo stato redatto nel dodicesimo anno della vittoria di Hormuzd, cioè nel dodicesimo anno dalla sua ascesa al trono del 579. L'esigenza di redigere un nuovo statuto è una ulteriore testimonianza delle novità che aveva comportato nella vita della scuola l'istituzione dello *xenodocheion* e dei problemi che cominciava a suscitare la sua gestione. Si discuteva infatti su chi ne avesse la giurisdizione e si disciplinavano i comportamenti degli studenti di medicina in relazione a quelli di teologia. Il primo canone del nuovo statuto di Nisibi regolava i doveri e le responsabilità dello ξενοδόκος, chiamato *'aksenādākrā*, che amministrava l'ospedale provvedendo all'accoglienza dei confratelli bisognosi di cure mediche e precisava che nulla avrebbe dovuto mancare loro elencando anche le sanzioni che sarebbero state applicate in caso di trasgressione alle regole. Il diciannovesimo canone dello statuto vietava agli studenti di teologia di vivere insieme con gli studenti di medicina, in modo che i libri sacri non venissero mescolati con i libri della professione medica.⁹⁴ La presenza di queste distinzioni nello statuto ci

92 Cf. VÖÖBUS 1965 pp. 155-160.

93 Cf. VÖÖBUS 1965 pp. 272-75; si veda anche LABOURT (1904 pp. 300-301) il quale ritiene, in base ai canoni XIX e XX e alla proibizione di mescolare scienze umane con i libri sacri, che alla scuola di Nisibi fosse stato posto un freno, insieme con le scienze profane, alla diffusione della logica e della retorica.

94 Cf. VÖÖBUS 1965 pp. 285-86; REININK 2003 pp. 166-67.

suggerisce che, all'interno della scuola, la medicina venisse tenuta in considerazione minore rispetto allo studio teologico. Questo sarebbe confermato dal diverso trattamento riservato agli studenti di medicina e sancito dal ventesimo canone dello statuto. Il canone XX dello statuto proibisce agli studenti che hanno abbandonato lo studio della teologia in favore dello studio della medicina di prendere parte alle letture nella scuola teologica.⁹⁵ Altre prescrizioni riguardano le procedure di gestione dei libri e di organizzazione dello studio. Il furto avrebbe comportato la radiazione dei responsabili e dei sovrintendenti ma erano previste anche sanzioni monetarie in favore dello *xenodocheion* in caso di furto o di delusione delle aspettative e della fiducia riposta in loro. Secondo la *Cronaca di Seert*, Babai il Grande studiò i libri di medicina presso l'ospedale e le scienze ecclesiastiche nella scuola di Nisibi per quindici anni.⁹⁶ Se consideriamo che Babai entrò nel monastero del monte Izla a nord di Nisibi intorno al 571, è probabile che egli abbia compiuto gli studi a Nisibi negli anni precedenti e questo confermerebbe che uno *xenodocheion* fosse attivo a Nisibi nella seconda metà del VI secolo. Secondo le indicazioni di queste testimonianze, la struttura dello *xenodocheion* doveva es-

95 Cf. VÖÖBUS 1965 p. 101; REININK 2003 pp. 166-67.

96 Cf. *Cronaca di Seert*, ed. SCHER 1919 p. 530-31 [210-211]: *Ce Saint était un des notables habitants de Zabdaï; il avait les avantages de la fortune, beaucoup de biens et d'esclaves. Après s'être instruit dans les livres persans, il se rendit à l'hôpital de Nisibe, où il étudia les livres de médecine; et il séjourna à l'École, s'instruisant dans les sciences ecclésiastique. Il demeura ainsi quinze ans, et acquit une science approfondie.*

In nota 6, *ibid.* p. 530, SCHER rimanda al *Libro della Castità* di Isho'denah di Basra (circa 850), cf. *Libro della Castità* ed. CHABOT 1896 p. 22/25. Nel testo Babai studia dottrina e commentari biblici per quindici anni e pratica il ruolo di *malpānā*, insegnante, nello *xenodocheion* di Nisibi. Nel testo di Isho'denah non è esplicitato chiaramente che Babai abbia studiato o insegnato medicina.

sere accorpata alla scuola teologica e costituiva non solo un ricovero per studenti ammalati ma anche una scuola di medicina.⁹⁷ Il fatto che gli statuti intervenissero per disciplinare la frequenza degli studenti che avrebbero potuto partecipare alle lezioni delle materie teologiche come a quelle di medicina, ci conferma che le due scuole dovevano essere accorpate. L'autorità sulla scuola teologica e su quella medica, il rispetto delle leggi dello statuto e la loro applicazione, erano poste sotto l'utorità del metropolita di Nisibi che poneva il suo sigillo e la sua firma sui provvedimenti della scuola e interveniva riguardo ad entrambe le discipline, teologia e medicina. È probabile che questo tipo di organizzazione fosse in vigore anche a Gundēšābūr.

Nel ventesimo anno del regno di Xusraw II (circa 610) si sarebbe tenuto a Gundēšābūr un incontro medico-filosofico indetto dal re.⁹⁸ L'incontro sarebbe stato presieduto dal medico Gabriele Drustbad (Gibrīl Dorostābād). È probabile che la carica di "Dorostābād", relativa al medico del re, si riferisca al termine pahlavi *drustabed* "medico di corte, archiatra". Il medico, cui il testo si riferisce, è Gabriele (detto di Šigār), citato nelle fonti siriache.⁹⁹ In quegli anni la corte sasanide era teatro delle lotte tra monofisiti e duofisiti per contendersi il posto più influente a corte e sostenere il ruolo del loro partito nell'elezione del *katholikòs*. Gabriele,

97 Cf. REININK 2003 p. 167.

98 La notizia ci viene da al-Qiftī nella sua opera *Ta'rīḥ al-ḥukamā'* (cf. ed. LIPPERT 1903 pp. 133.17-23).

99 Cf. RICHTER-BERNBURG (1991 pp. 333-36) che propone la data del 610 come probabile anno dello svolgimento della disputa medico-scientifica. Sull'influenza di Gabriele alla corte di Xusraw II cf. VÖÖBUS 1965 pp. 315-16; sulle mosse di Gabriele contro i duofisiti cf. LABOURT pp. 224-236. Il termine *drustabed* si trova citato in Dk cap. 157, cf. trad. DE MENASCE 1973, p. 159. Sulla citazione del termine *drustabed* in al-Qiftī (cf. *Ta'rīḥ al-ḥukamā'*, ed. LIPPERT, Berlin 1903, 133.20), proprio in relazione a Gabriele, cf. BAILEY 1943 p. 85, nota 3.

che sosteneva la corrente monofisita, era riuscito a diventare intimo della regina Šīrīn alla quale aveva salvato il figlio Mardānšāh, al momento del parto, e si era conquistato una posizione di favore nei confronti del re. Due anni dopo la disputa scientifica, nel 612, si tenne, su sollecitazione di Gabriele, una sorta di assemblea di vescovi nestoriani nel corso della quale venne loro imposta, come preconditione per l'elezione del *khatolikòs*, una formulazione di fede ortodossa. Queste vicende contribuirono ad un incremento delle polemiche e delle rivalità in seno alla comunità cristiana. Basterà ricordare a questo proposito la vicenda dell'anatema gettato dal *khatolikòs* Sabrišo' contro Gabriele quando era già medico del re Xusraw II e di come, nonostante le pressioni dello stesso sovrano, Sabrišo' non avesse ritirato la scomunica neppure in punto di morte.¹⁰⁰

Edessa, superato il periodo buio della crisi della scuola, ritornò ad essere, a partire dal califfato abbaside, un modello di ispirazione per l'attività intellettuale dell'Islam. Così, continuatrice di questa tradizione, la Scuola di Gundēšābūr divenne, fino a dopo il VII secolo, durante il periodo Abbaside e fino all'invasione dei Mongoli, un'istituzione modello cui fare riferimento, un *bayt al-ḥikma*, come gli storici arabi erano soliti chiamare i centri del sapere dell'antichità.

L'ellenismo islamico fu dunque un fenomeno interculturale che non derivò solo dalla conquista islamica di Alessandria ed Antiochia, ma dall'assunzione di elementi greci che erano stati già in parte assimilati dai sasanidi attraverso un percorso di avvicinamento alla cultura greca basato sulla traduzione e integrazione di testi filosofici greci grazie all'opera dei monaci siro-orientali.¹⁰¹

100 Si veda il racconto della *Cronaca di Seert*, ed. SCHER 1919 p. 498 [178]. L'anatema venne gettato da Sabrišo' quando Gabriele prese una seconda moglie. Sabrišo' non ritirò mai la scomunica, anzi ne rinforzò il carattere dato l'odio che Gabriele aveva per la comunità nestoriana.

101 Cf. CHRISTENSEN 1944 pp. 422-3.

L'interesse per la filosofia greca nel mondo sasanide andò crescendo dopo l'espulsione dei Nestoriani da Edessa nel 489, con l'istituzione dell'università di Nisibi, in territorio persiano, ed è testimoniato dall'atteggiamento del re Xusraw I. È possibile che Xusraw, I che amava circondarsi di medici e filosofi a corte, abbia dato sostegno alla scuola di Nisibi. Di certo il re sasanide riservò una buona accoglienza ai filosofi costretti all'esilio al tempo della messa al bando dei neoplatonici da Atene nel 529, dimostrando interesse per le conoscenze di cui erano portatori. Nell'Oriente cristiano del VI secolo, nella rete di monasteri e conventi che i cristiani siro-orientali avevano costruito in territorio sasanide, si diffusero le traduzioni in siriano dei due più attivi traduttori del tempo, Proba e Sergio di Reshaina. Quando la politica religiosa bizantina si dimostrò intollerante dapprima verso i duofisiti (ad Efeso nel 431) e poi verso i monofisiti (a Calcedonia nel 451), queste comunità religiose intrapresero un vero e proprio flusso migratorio verso Oriente. Il monachesimo siro-orientale (duofisita) come quello siro-ortodosso (monofisita) erano incentrati sui due capisaldi della vita monastica e della diffusione del messaggio evangelico ad opera dei monaci missionari. Ad Oriente, in territorio sasanide, le scuole e i monasteri dei duofisiti vennero accolte e la loro presenza tollerata, seppure tra le mutevoli dinamiche che intercorrevano tra potere regio e clero mazdaico, per la ragione che queste comunità, non ostili, erano portatrici di un nuovo umanesimo che utilizzava il linguaggio ben comprensibile del sapere medico e della terapia come forma di carità. Se ci si pone da un punto di vista politico si può forse capire come monasteri e scuole mediche risolvessero ai regnanti alcuni problemi pratici di grossa portata.¹⁰² I sasanidi prima e i califfi arabi

102 A partire dal 410 l'impero sasanide arretrava, con una sorta di editto di tolleranza, l'ondata di persecuzioni contro i cristiani e costituisce una Chiesa cristiana d'Iran. Le persecuzioni riprenderanno ciclicamente,

poi, seppero convogliare queste energie intellettuali di diversa matrice e caratterizzate dalla grande operosità dei monaci e degli studiosi siro-orientali, in progetti il cui denominatore comune era quello dell'ospedale-scuola, come a Nisibi e Gundēšābūr. Che queste forze confluissero in opere di tale genere si intuisce facilmente pensando a come quelle stesse comunità fossero per vocazione religiosa orientate verso l'assistenza caritatevole e coltivassero la tradizione medica e l'interesse per il corpo umano fin dalle loro origini attestate nei testi dei Padri fondatori. Va anche considerato come il monachesimo si presentasse attraverso un'immagine di rigore che costituiva un modello dotato di grande forza comunicativa. L'austerità, la vita ritirata, i digiuni, facevano apparire il monachesimo come legato in modo indissolubile alla

anche se in tono minore, su pressione del clero zoroastriano cui questi provvedimenti erano invisibili. La Chiesa cristiana d'Iran era libera dall'autorità dei vescovadi cristiani dell'impero romano e si ispirava alla Chiesa armena, pur costituendo, a differenza di questa, l'espressione religiosa di una minoranza (TRAINA 2007 p. 16 nota 2). L'atteggiamento dei monarchi sasanidi verso i duofisiti risentiva anche del fatto che, favorendo il credo duofisita e la nestorianizzazione del cristianesimo persiano, i sovrani sasanidi contribuivano a spezzare i vincoli tra le comunità cristiane di Persia e il cristianesimo d'oltrfrontiera (BAUSANI 1962 pp. 79-80). Le decisioni maturate in questo senso servirono anche a dissipare i dubbi che i cristiani di Persia mantenessero relazioni con Bisanzio e fornissero informazioni al nemico. In questa prospettiva va letta la testimonianza di Barebreo sulla proposta di Barsauma al re sasanide Pērōz di affidargli delle truppe per rendere nestoriani tutti i cristiani dell'impero (LABOURT 1904 p. 135; PANAINO 2004/b pp. 812-13). Al tempo di Giustiniano I (527-565) si assiste ad una politica imperiale, portata avanti tramite accordi col sovrano sasanide Xusraw, di protezione dei cristiani d'oltrfrontiera indipendentemente dall'orientamento teologico da essi professato. Per i duofisiti il territorio sasanide continuò ad essere un luogo di rifugio, in quanto in base a questi accordi godevano di libertà che la stessa legislazione giustiniana avrebbe rifiutato loro in territorio romano.

vocazione per la vita ascetica e quindi alla santità. Monaci e missionari cristiani utilizzavano strategie sofisticate per diffondere la loro opera di proselitismo.¹⁰³ I monaci siro-orientali presidiavano le vie percorse dai mercanti aprendo avamposti nestoriani lungo le vie commerciali, davanti ai tratti di mare battuti dalle navi, lungo le vie carovaniere. La presenza di reliquie di santi o martiri cristiani rendeva i monasteri luoghi prestigiosi e venerati, e consolidava il senso di appartenenza comunitaria delle popolazioni cristianizzate.

I monaci siro-occidentali controllavano invece le vie del pellegrinaggio per favorire la cristianizzazione delle tribù arabe della Mesopotamia e della Babilonia.¹⁰⁴ I monasteri oltre ad offrire ristoro e accoglienza ai pellegrini attiravano le popolazioni locali grazie all'immagine della santità che l'ascesi praticata dai monaci comunicava loro. La *Cronaca di Seert* offre numerosi esempi di questa modalità di evangelizzazione "per attrazione": le popolazioni che vivevano vicino ai monasteri si rivolgevano ai monaci per chiedere sollievo alle sofferenze fisiche o rimedi contro la sterilità.¹⁰⁵

Al tempo della conquista araba i conventi siro-orientali pre-

103 Il proselitismo era concesso ai cristiani da Xusraw se rivolto ad altre comunità, ma il protocollo d'intesa tra Giustiniano e Xusraw vietava l'opera di proselitismo presso i mazdei. Ne risultò, di fronte all'espansione del messaggio evangelico cristiano, la reazione del clero zoroastriano. Vi furono vittime in particolare tra i convertiti, che erano non di rado esponenti dell'aristocrazia persiana o transfughi del clero zoroastriano, dato che uno degli obiettivi dei missionari siro-orientali era di ottenere la conversione di esponenti importanti della società sasanide (cf. PANAINO 2004/b pp. 843-44).

104 Cf. FL. JULLIEN 2011 pp. 62-64.

105 Cf. *Cronaca di Seert*, ed. SCHER 1919 p. 563 [216]. Uno dei rimedi più richiesti era l'*henana*, un farmaco confezionato con la polvere delle reliquie prese dalla tomba dei santi.

senti sul territorio del vecchio impero sasanide erano circa una sessantina.¹⁰⁶ Quello che le fonti arabe ci fanno intuire è che la trasmigrazione culturale dei monaci siro-orientali e delle loro conoscenze mediche fosse stato un fenomeno inarrestabile, sfuggito di mano agli imperatori cristiani. Questo fenomeno fu di portata tale che gli imperatori sasanidi prima e i califfi poi non poterono certo ostacolarlo ma solo favorirlo, proponendosi quali referenti istituzionali per le chiese migranti, incardinandole all'interno di monasteri-scuole e, al tempo della grande conquista araba, facendo della sanità un elemento di punta all'interno dei progetti espansionistici che caratterizzavano il loro disegno politico.¹⁰⁷

Il *katholikòs* nestoriano Timoteo I (780-823) ci fornisce in una sua lettera la testimonianza dell'esistenza di una scuola di istruzione (*bēt mardūtā*) a Gundēšābūr, fornendoci nello stesso tempo informazioni sul fatto che questa scuola fosse prevalentemente dedicata allo studio della medicina. La lettera di Timoteo è indirizzata a Sergio, il metropolita nestoriano di Gundēšābūr.¹⁰⁸ Nella lettera Timoteo informa Sergio di aver inviato presso di lui lo studente Gabriele per ricevere istruzione (*mardūtā*) dal momento che il giovane desiderava studiare medicina. Timoteo chiede al metropolita di inviare il giovane studente ad un certo Zistaq, che si evince fosse il direttore di una scuola per lo studio della medicina, e presso il suo *bēt mardūtā*. Questa scuola medica era evi-

106 Cf. FL. JULLIEN 2011 pp. 51-53.

107 Si veda LUCCHETTA 2001, pp. 127-128. La migrazione delle comunità cristiane in cerca di asilo spostò non solo i pochi insegnanti delle scuole filosofiche ma tutta la comunità che ruotava intorno alla sapienza teologica e scientifica. Intere biblioteche e centri di cultura scomparvero per ricomparire altrove, in territori dove la Chiesa riusciva a ricomporre la propria tradizione.

108 Cf. *Epistola di Timoteo* 1915, a cura di O. BRAUN, pp. 71/108.

dentemente una istituzione cristiana posta sotto il controllo del metropolita nestoriano. È evidente che la scuola a quel tempo doveva godere di grande fama altrimenti Timoteo avrebbe potuto inviare gli studenti a Seleucia-Ctesifonte, la vecchia sede del patriarcato che venne trasferito a Baghdad nel 780.¹⁰⁹ Proprio Timoteo destinò una consistente somma per la costruzione di un *bīmārestān*, un ospedale, a Seleucia-Ctesifonte e questo suggerisce la considerazione che una simile istituzione non esistesse ancora nella città a quel tempo.¹¹⁰ L'interesse scientifico del patriarca nestoriano e i buoni rapporti che intercorsero tra lui e il califfo al-Mahdī sono testimoniati dal fatto che questi commissionò a Timoteo I una traduzione in arabo dei *Topici* di Aristotele che fu realizzata, attraverso la mediazione della lingua siriana, con l'aiuto di Abū Nūḥ, allievo di Timoteo.¹¹¹

I centri di assistenza medica erano allo stesso tempo monasteri e scuole e, così organizzati, risolvevano ai governanti uno dei maggiori problemi sociali ed igienici quale era quello delle folle di malati che si radunavano intorno alle città, garantendo un'assistenza sanitaria adeguata e continua, gestita da medici di formazione provata. All'interno di queste strutture i vescovi cristiani, incardinati all'interno di una precisa gerarchia, trovavano riconosciuto il loro ruolo direttivo e vedevano rispettato il loro *status* attraverso la responsabilità dell'organizzazione di tali strutture.

109 Sulle ragioni del trasferimento della sede del patriarcato e sulla politica missionaria delle comunità cristiane sulla via dell'Oriente cf. BERTI 2011 pp. 72-86.

110 Cf. REININK 2003 pp. 164-65.

111 Cf. HUGONNARD-ROCHE 2001 pp. 22-23. Un secolo dopo quella di Timoteo, Ḥunayn ibn Ishāq eseguì una nuova traduzione in siriano dei *Topici* di Aristotele. Questa versione servì come base per la traduzione araba del filosofo cristiano Yaḥyā ibn 'Adī (893/4-974).

I monasteri-ospedali diventavano così luoghi di accoglienza ma anche importanti centri di copiatura e traduzione di testi medici e possedevano biblioteche che contribuivano alla salvaguardia del patrimonio della letteratura medica antica.

Si possono distinguere due fasi nel processo di integrazione delle teorie della medicina greca in Oriente, attraverso la mediazione della scuola siriana. La prima fase è quella della “ricezione” del sistema medico greco che, cominciata nel V sec., ebbe il suo culmine nel IX secolo quando tutto il lascito di Galeno venne integrato nella tradizione medica locale. L'altra fase è quella della “assimilazione” delle conoscenze con la fioritura delle scuole islamiche mediche dal XII al XIV secolo. Queste tappe che scandiscono la *translatio studiorum* delle conoscenze scientifiche verso Oriente vengono però precedute da un progressivo percorso di avvicinamento del mondo iranico alle opere della filosofia greca, che comincia fin dalla fondazione della scuola Gundēšābūr avvenuta, secondo la tradizione, sotto il regno del re sasanide Šābuhr. Già al tempo di Xusraw I (531-578) nell'ambiente dove fiorì la scuola di Gundēšābūr circolavano le traduzioni di opere della tradizione ippocratica come il *περί φύσιος ἀνθρώπου* e il *περί ἐβδομάδων*.

A quel tempo la città di Bēth Lāpāt (Gundēšābūr) era una delle più grandi e ricche città dell'Iran. L'artigianato e il commercio vi prosperavano, controllati dai cristiani.¹¹²

112 Cf. FIGULEVSKAJA 1963 p. 222.

DOTTI E SAPIENTI AL TEMPO DELLA SCUOLA DI GUNDĒŠĀBŪR

Xusraw non era il primo sovrano sasanide ad interessarsi alle opere mediche e filosofiche della tradizione greca. Sappiamo che la Chiesa cristiana orientale crebbe all'interno dell'Impero sasanide. Quando l'Impero romano si ritirò nel 363, e il suo territorio orientale cadde sotto l'autorità dei sasanidi, le strutture della Chiesa cristiana orientale non interruppero la successione dei vescovi e la loro organizzazione. La figura che incarna meglio questo periodo di integrazione è quella del vescovo di Nisibi, Barsauma, che seppe mantenere buoni rapporti con i sovrani sasanidi. Barsauma accolse a Nisibi il gruppo di studiosi nestoriani esuli dopo il trionfo ad Edessa dei monofisiti e fece dell'università di Nisibi un centro di conoscenza filosofica e cultura siriana al pari di Edessa. A quel tempo il sovrano sasanide Pērōz, che regnò dal 459 al 484, guardava con favore l'opera di Barsauma e ne chiedeva la collaborazione nel mediare la difficile politica di confine tra l'Impero sasanide, quello romano e arginare le minacciose scorrerie degli Eftaliti e degli Unni. Il confine tra i due mondi, siriano e sasanide, cristiano-orientale e mazdaico, non era impermeabile e lasciava aperte molte vie di scambio di saperi, quando non addirittura di conversioni, come avvenne intorno al 550, quando il sapiente Mār Abā (540-552), allievo della Scuola di Nisibi di famiglia zoroastriana, si convertì al cristianesimo e divenne *katholikòs* (capo della Chiesa Orientale) della Chiesa cristiana di Persia.¹¹³ In questo scenario si colloca l'opera di Paolo il Persiano.

113 Questo periodo fu caratterizzato da rivolte cui fecero seguito dure repressioni. Il figlio maggiore di Xusraw, Anōšagzād (“nato immortale”), venne esiliato a Bēth Lāpāt (Gundēšābūr) perché cristiano (cf. LABOURT 1904, pp. 189-190; PIGULEVSKAJA 1963 p. 222-228; PANAINO 2004/b pp. 765-869; GARIBOLDI 2009 p. 138-139). Anōšagzād avrebbe condotto la rivolta guidando cristiani di lingua siriana, artigiani e commercianti, con l'appoggio

Paolo giunge a Ctesifonte, alla corte sasanide, verso il 529. Proviene da Nisibi e redige in Persia un breve trattato di logica dedicato a Xusraw I. Il testo in siriano è conservato in un manoscritto della British Library.¹¹⁴ Paolo si presenta come uomo di scienza. La scienza, sostiene Paolo, si occupa delle cose evidenti e conoscibili; la fede, invece, di temi lontani.¹¹⁵

La fede è nel dubbio, mentre la scienza esiste senza il dubbio. Qualsiasi dubbio comporta la divisione, e l'assenza di dubbio l'unanimità. La scienza, dunque, è meglio della fede ed è meglio scegliere quella piuttosto che questa anche se i credenti, quando sono istigati dalla fede si giustificano nei confronti della scienza dicendo che quanto crediamo adesso lo sapremo più tardi.

(trad. LAND 1875, pp. 4-5; trad. TEIXIDOR 2001 p. 14)

Il discorso di Paolo è estremamente forte per la presa di distanza dalla verità delle argomentazioni religiose ed esprime l'intento della Chiesa siriana di presentarsi attraverso il linguaggio aristotelico e gli strumenti di analisi dei filosofi greci.¹¹⁶

della nobiltà. L'astuzia di Xusraw fu di coinvolgere Mār Abā, il *katholikòs* di Ctesifonte, obbligandolo a non sostenere il figlio rivoltoso. Accordando protezione, in cambio di questo, alla massima autorità religiosa della Chiesa di Persia, Xusraw conquistò popolarità all'interno del paese.

114 Un'edizione del manoscritto è stata pubblicata da LAND (1875 pp. 1-32). Il manoscritto è catalogato ms. 988 [Add. 14660], foll. 55^v-67^r (cf. WRIGHT 1872 p. 1161).

115 Su Paolo il Persiano e la tradizione aristotelica alessandrina si veda GUTAS 1983, che affronta l'argomento dell'Introduzione di Paolo alla Logica alle pagine 247-250. L'opera di Paolo il Persiano, che non deve essere confuso con l'omonimo Paolo il Persiano alla corte di Giustiniano né con Paolo di Nisibi (m. 571), si inserisce nel solco di quella dei commentatori alessandrini. Il problema della conoscenza scientifica contro la fede occupava un posto centrale nella progressiva cristianizzazione della scuola di Alessandria.

116 KRAUS (1934 pp. 14-20) ha notato una forte analogia tra alcuni pas-

Proprio la forza del messaggio di Paolo, nella distinzione tra fede e scienza, avrebbe scandalizzato i fedeli cristiani al punto che nel XIII secolo lo storico Barebreo avrebbe tentato di diffamarlo utilizzando un luogo comune: Paolo lasciò la Chiesa e si unì ai Magi per lo sdegno di non essere stato nominato metropolita.¹¹⁷

saggi del testo della *Logica* di Paolo il Persiano e quelli che trattano della sfiducia nella religione contenuti nella autobiografia di Burzōy, nella prefazione al *Kalīlah wa Dimnah*. I due autori dovrebbero essere stati contemporanei ed aver frequentato la corte di Xusraw in periodi non molto diversi. Questo sembra la dimostrazione del fatto che alla corte di Xusraw si accettasse di discutere le contraddizioni della conoscenza religiosa (cf. DE BLOIS 1990 pp.28-29). I passaggi sono i seguenti:

Io mi sentii incerto riguardo alla religione. Io non trovai nulla nei miei libri di sapienza medica che potesse indicarmi quale religione fosse vera. Trovai che esistono molte religioni e fedi e che i seguaci di queste fedi sono diversi gli uni dagli altri. Alcuni ereditano la loro religione dai loro antenati, altri la adottano per paura o per coercizione, altri sperano di acquisire beni terreni, piaceri e prestigio. Riguardo il Creatore e ciò che ha creato, l'inizio e la fine del mondo, e altre questioni essi hanno opinioni violentemente diverse, ma ognuno di essi disprezza, oppone e attacca gli altri. [...]

(capitolo introduttivo al *Kalīlah wa Dimnah*, noto come “autobiografia di Burzōy”, trad. DE BLOIS 1990 p. 26)

Ed ecco il passaggio tratto dalla *Logica* di Paolo il Persiano:

È divenuto evidente che gli uomini si oppongono gli uni agli altri e che ciascuno contraddice il prossimo. Alcuni di essi sostengono che non ci sia che un solo Dio; altri che non sia l'unico. Alcuni sostengono che egli sia affetto da contraddizione; altri lo negano. Alcuni sostengono che sia capace di tutto; altri che non abbia la capacità di fare ogni cosa. Alcuni dicono che sia il creatore del mondo e di ogni cosa in esso; altri dichiarano che non sia corretto chiamarlo il creatore di tutto.

(trad. KRAUS 1933 pp. 14-20)

117 Cf. Barebreo, *Cronaca Ecclesiastica* II, ed. ABBELOOS – LAMY 1872 col. 97-98). L'episodio della apostasia di Paolo il Persiano è riferito con enfasi anche nella *Cronaca di Seert*: “[...] Paul le philosophe perse, qui n'ayant pu obtenir le siège métropolitain de Perse, renonça à la religion chrétienne.

In realtà, il pensiero di Paolo rappresenta una tappa importante della penetrazione delle idee filosofiche greche e della sintesi operata in un ambito orientale libero e fecondo di influenze multiculturali.¹¹⁸ Secondo Paolo il Persiano, la logica è lo strumento scientifico che permette di disciplinare il discorso religioso. La Chiesa di lingua siriana attraverso la logica può presentarsi vestita del linguaggio aristotelico, trattare della somiglianza delle cose e non dell'indefinito che da noi non può essere conosciuto. Il linguaggio di Aristotele apre una nuova direzione di ricerca.

Come la scienza che tratta di ciò che è, perché chi vuole sapere cosa è l'uomo, o il cavallo, o qualunque altra cosa, non cerca di sapere come gli uomini o i cavalli esistano nel mondo, cosa furono o cosa sono, perché ciò è indefinito e quello che è indefinito non è da noi conosciuto. La scienza tratta della somiglianza delle cose e non dell'indefinito [...]

(trad. LAND 1875, p. 3; trad. TEIXIDOR 2001 p. 14)

La logica, cui Paolo il Persiano si riferisce, venne introdotta in Siria da Sergio di Reshaina (m. 536), medico e traduttore in siriano di numerosi trattati di Galeno, esperto di filosofia aristote-

Il avait de la sympathie pour les chrétiens et préférait leur religion à toutes les autres. Mais, la paix entre lui et les Grecs ayant été rompue, et Mār Abā ayant tardé à sortir avec lui au pays des Grecs, il changea de conduite et manifesta sa haine". (cf. ed. SCHER 1911 p. 147 [55]). Un analogo luogo comune servì anche a Teodoro bar Koni, quando, nel suo *Libro degli scoli*, descrive la vita di Bardesane presentandolo come eretico e aggiungendo che si allontanò dalla Chiesa unendosi alla setta di Valentino per non aver ottenuto l'episcopato che desiderava. Si veda l'opinione di TEIXIDOR (1996 p. 509, nota 1; 2001 p. 14) che ha messo in dubbio il valore storico dell'apostasia di Paolo il Persiano).

118 Cf. CHRISTENSEN 1944 pp. 427-8.

lica e autore di commentari alla *Logica* di Aristotele. Le traduzioni di Sergio furono la fonte delle conoscenze mediche nell'Oriente siro-arabo fino alle nuove traduzioni eseguite dal medico Ḥunayn ibn Isḥāq (808 circa - 877, lo *Iohannitius* dei Latini).¹¹⁹ Sergio si ispira, nel corso del suo ambizioso progetto di traduzione aristotelica in siriano, ai commentari neoplatonici all'opera di Aristotele, ma con una importante differenza. Per i neoplatonici lo studio di Aristotele non è che una premessa allo studio di Platone; per Sergio invece il maestro per eccellenza è Aristotele, mentre la filosofia platonica non rientra nel suo programma di divulgazione filosofica. Questo perché Sergio è interessato alla teoria della scienza di cui l'*Organon* è lo strumento indispensabile. Questa premessa si rende indispensabile per comprendere l'interesse di Paolo il Persiano per la logica come strumento di approccio alla teoria della scienza e della sua strenua difesa del metodo scientifico anche contro le credenze religiose, idee che avrebbero avuto un impatto molto forte sui pensatori dell'epoca.

Certo è che il trattato di Paolo il Persiano appartiene per caratteristiche della compilazione e riferimenti culturali ad un ambiente diverso da quello di Sergio di Reshaina. Paolo il Persiano opera e studia in una sfera vicina al mondo culturale sasanide.¹²⁰ La sua opera testimonierebbe l'ingresso della logica aristotelica in quell'ambiente iranico, attraverso la mediazione della scuola di Nisibi dove egli probabilmente si formò. Il mondo sasanide era particolarmente favorito nel ruolo di mediazione culturale essendosi trovato nei secoli al centro di influssi scientifici greci, indiani o di quelli attinti, più anticamente, dalla sapienza

119 HUGONNARD-ROCHE 2001 p. 18.

120 Il trattato sulla Logica aristotelica dedicato a Xusraw era probabilmente stato scritto inizialmente in medio-persiano (cf. BAUMSTARK 1922, p. 246 con nota 8; VÖÖBUS 1965 p. 171 con nota 19; GUTAS 1983 p. 239 con nota 15 e p. 244 con nota 29).

babilonese. Tracce delle influenze di tali conoscenze si notano in particolare in campo astronomico dove la tradizione tolemaica viene combinata con quella indiana e persiana.¹²¹

A Gundēšābūr operano altri mistici interessati alla scienza. Simone di Taibutheh (il nome *ṭaibūteh* significa “sua grazia”) è un medico che ha lavorato e si è formato nell’ambiente dell’Elam cristiano, rappresentato dal Bēth Huzayē dove crebbe la Scuola di Gundēšābūr. Grazie all’opera di Simone conosciamo alcune delle teorie mediche seguite da lui stesso e dai suoi affiliati.¹²²

Nel trattato *Spiegazione dei misteri della cella*, Simone afferma con decisione l’importanza delle conoscenze anatomiche e come esse siano al servizio della vita spirituale.

Doppi e (insieme) uni siamo stati creati e siamo, [...] anche la nostra condotta è doppia e una, dato che anche i moti dell’anima sono coltivati tramite i sensi del corpo, in concordia, immancabilmente

121 Sulla trasmissione della cosmologia tolemaica nel mondo sasanide e sugli influssi delle tavole astronomiche indiane si veda PINGREE 1973, pp. 34-37; PANAINO 2004, p. 222-24. Molto interessato all’astronomia era il vescovo cristiano Severo Sebokht (m. 666/7), che fondò un monastero nei pressi dell’attuale città di Aleppo. Sebokht conosceva l’astronomia tolemaica, possedeva nozioni di scienza indiana e babilonese, e sosteneva l’uguaglianza di tutti i popoli davanti alla scienza (cf. HUGONNARD-ROCHE 2001 pp. 36-39).

122 La pubblicazione del codice 1289 (MINGANA 1934), che contiene opere mistiche nestoriane del VII e VIII sec. ci informa sulla vita di Simone. Egli era stato discepolo di Rabbān Šābūr, il quale era nato in un villaggio, al-Dulab, situato “a quattro parasanghe da al-Ahwāz”. Il suo maestro, Šābūr, fondò un convento sul monte Matut in cui visse e fu sepolto Isacco di Ninive. Simone dunque visse nella zona che aveva visto dalla fine del VI sec. l’irradiarsi del nuovo monachesimo nestoriano e in cui era fiorita la Scuola di Gundēšābūr. Le milizie arabe attaccarono l’Elam nel 638 e ne completarono l’assoggettamento nel 650 dopo il lungo assedio della città di Shuster, che si concluse con la morte di alcuni vescovi e un sanguinoso massacro (BETTILOLO 1992, p. 11) nota 7.

[...] allo stesso modo, neppure i frutti si custodiscono senza le foglie e gli uni abbisognano dell'aiuto delle altre come il corpo abbisogna dell'anima e l'anima del corpo.¹²³

Simone arrivò nel VII sec. a Bēth Lāpāṭ o Gundēšābūr, la città che secondo la tradizione era stata costruita anche grazie all'apporto dei prigionieri romani deportati da Šābūhr dopo la presa di Antiochia nel 256. Bēth Lāpāṭ (Gundēšābūr) costituì la residenza estiva del re e di molti suoi successori nonché la sede del vescovo metropolita delle chiese del Bēth Huzayē, la zona di irradiazione del monachesimo nestoriano, l'Elam cristiano. Accanto alla Scuola di medicina, ma da essa distinta, si trovava allora la Scuola di teologia, attestata per la prima volta nella vita del santo Rabban Hormizd, che vi dimorò a lungo tra il 587 e il 595.

Durante il VII secolo il numero dei monasteri che divulgavano la scienza e la medicina in lingua siriana si arricchisce, dopo Edessa, Nisibi e Gundēšābūr, di una nuova scuola nel monastero di Qennešhrīn, sulla riva sinistra dell'Eufrate, nei pressi della città di Aleppo, grazie all'opera del vescovo Severo Sēbōkht (m. 666/667). Lo stesso Severo Sēbōkht avrebbe tradotto in siriano dal medio-persiano il commentario di Paolo il Persiano al trattato *De interpretazione* di Aristotele.¹²⁴

La regione dove fiorì la Scuola di Gundēšābūr era ricca di monasteri e luoghi di preghiera, cultura esegetica e teologica, ma,

123 MINGANA 1934, p. 281; BETTILO 1992, p. 21; SIMS-WILLIAMS 2009 p. 268, nota 7. Simone è debitore di sintesi greche anteriori. Nella sua opera si ritrovano tracce del *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa e del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa.

124 La scuola di Severo Sēbōkht a Qennešhrīn costituiva un centro di studi e traduzione dal greco. Severo Sēbōkht era interessato alle discipline scientifiche, in particolare all'astronomia e alla cosmologia, e rivendicava l'uguaglianza di tutte le culture di fronte alla scienza (cf. HUGONNARD-ROCHE 2001 pp. 21-22).

come nella tradizione monastica, anche di conoscenza medica. Quando, intorno all'anno 636, la città di Gundēšābūr si arrese all'invasione araba, la Scuola continuò ad esistere come centro di cultura medica per molti anni ancora e la città continuò ad essere un fiorente centro commerciale noto per la sua produzione di canna da zucchero.¹²⁵

La fase della diffusione delle scienze nel corso della caduta dell'impero sasanide e nel periodo dell'avvento dell'Islam è caratterizzata dalla carenza di testimonianze che ci aiutino a far luce su quello che accadde alla Scuola di Gundēšābūr. Grazie alle fonti arabe sappiamo che la cultura scientifica della Scuola non si spense dopo la conquista, ma continuò a diffondersi semplicemente adattandosi ai nuovi modelli culturali.

Il medico arabo-egiziano Ibn Ğumay' Hibat Allāh al-Isrā'īlī (m. 1198), nel suo *Trattato al Saladino sulla rinascita dell'arte medica*, ci informa proprio di quello che accadde, dopo l'arrivo dell'Islam, alla Scuola di Gundēšābūr.¹²⁶ L'intento dell'autore è di presentare l'opera dei califfi come una svolta nel recupero del patrimonio medico sapienziale che la decadenza della cristianità aveva trascinato in una fase di abbandono.

Le fonti arabe ci danno notizia anche di quanto potere avessero, all'interno della tradizione medica della Scuola, le poche e potenti famiglie cristiane nestoriane. Questo avveniva non solo per la conoscenza e la pratica medica. I cristiani siro-orientali avevano accesso ai testi delle loro biblioteche, potevano comprenderne il significato e soprattutto possedevano gli strumenti linguistici per tradurre i testi con la dovuta precisione. I califfi e

125 Cf. ELGOOD 1951 p. 49. L'atteggiamento tollerante del califfato verso i nestoriani è stato sottolineato da CAMPBELL 1926 p. 48.

126 Ibn Ğumay' Hibat Allāh, *Treatise to Šalāḥ ad-Dīn on the revival of the art of medicine by Ibn Jumay'*, hrsg. und übersetzt von Hartmut Fähndrich, Wiesbaden 1983.

i loro esperti di medicina preferivano affidare loro la delicatissima opera di rendere la sapienza medica greca in altre lingue.¹²⁷ Come sappiamo da fonti arabe, l'opera di traduzione impegnò genealogie familiari di traduttori cristiani nestoriani come i Bakhtīšū' oppure i Māsawaih e gli Ḥunayn. È probabile che questa sorta di monopolio sulla conoscenza medica e sul suo esercizio risalisse a ben prima dell'arrivo del califfato.¹²⁸ Il califfo al-Ma'mūn (813-833) istituì la *Casa della sapienza*, una biblioteca dove le dinastie di traduttori cristiani potessero operare traducendo opere filosofiche e scientifiche greche. La tradizione vuole che Gūrgīs (Giorgio) ibn Gibrīl (Gabriele) ibn Bakhtīšū', capo-scuela di Gundēšābūr, venisse chiamato nel 765 come medico alla corte del califfo al-Manšūr (754-775).¹²⁹ Quando Gūrgīs ibn Gibrīl tornò a Gundēšābūr per morirvi nel 768, suo nipote Gibrīl venne

127 Si veda LUCCHETTA (2001, pp. 127-128) che propone una interpretazione nuova del ruolo che l'arte medica ebbe quale filo conduttore nel passaggio dall'Antichità al Medioevo. La medicina si inserì all'interno della prassi di carità grazie anche all'opera di Basilio che ne sancì il ruolo di pratica conforme alla carità cristiana sostenendo che l'opera medica veicolasse la grazia divina (*Regulae fusius tractatae*, LV). La medicina diventò l'arte che univa scienza e religione e allo stesso tempo rappresentò il linguaggio più compreso in ogni luogo dove la cristianità si trovava ad operare.

128 Una testimonianza è quella del patriarca Pethion che nel 765 cita la scuola di Gundēšābūr e l'opera di Gibrīl nella direzione dell'ospedale a Gundēšābūr. Pethion cita anche frammenti degli scritti medici di Gibrīl (cf. RICHTER-BERNBURG 1991 pp. 335-36).

129 Un albero genealogico della famiglia Bakhtīšū' viene ricostruito da SCHÖFFLER 1979, p. 94. Dallo schema si vede come la famiglia di medici nestoriani abbia ricoperto incarichi importanti per più di tre secoli. Sulla famiglia nestoriana dei Bakhtīšū' si veda anche ELGOOD 1951 pp. 75-96 e la voce *Boḳtīšū'* in *Enciclopædia Iranica* a cura di RICHTER-BERNBURG (1991 pp. 333-36).

chiamato a Baghdad dal califfo Harūn al-Rašīd (796-809) per fondarvi il primo ospedale della città.¹³⁰

Se a Baghdad si stabilì la famiglia nestoriana dei Bakhtīšū', presto vi giunse anche quella dei Māsawaih. Il visir di Harūn al-Rašīd, Yaḥyā (Giovanni) ibn Khālīd, volle come medico personale al-Māsawaih, che per circa trent'anni aveva diretto la farmacia nella Scuola di Gundēšābūr.¹³¹ Anche la direzione dell'ospedale di Ba-

130 La fiducia del califfo sulla famiglia dei Bakhtīšū' è un segno di distinzione: la fama del califfo Harūn al-Rašīd era tale che passò alla storia per aver inviato un'ambasciata a Carlomagno ed è ricordato in alcune novelle delle *Mille e una Notte* (cf. CAMPBELL 1926 p. 48). Nelle notti 286-297 il califfo abbandona le proprie vesti, indossa panni da mercante e si reca in incognito per le vie della propria città; nelle notti 386-387 il califfo è in compagnia del poeta libertino Abū Nuwās (m. 815) (cf. BORRUSO, introduzione ad *Avicenna, il Poema della Medicina*, 1996 pp. 12-13).

131 Cf. ELGOOD 1951 pp. 86-93. Un'altra importante famiglia che operò a Gundēšābūr è quella dei Masarjawaih (cf. ELGOOD 1951 pp. 99-101; REININK 2003 pp. 168-174). I principali esponenti di questa famiglia di medici erano quelle di Seharbokht (conosciuto nella tradizione araba come Saharbuht), suo padre Mesargis e suo figlio Isa bar Saharbuht. Seharbokht si formò nel IX secolo a Gundēšābūr dove ricevette una formazione teologica e medica. Egli rappresenta un esempio di sintesi delle due discipline che venivano insegnate alla scuola. Durante il regno del califfo al-Ma'mun (813-833), nella città di Baghdad, l'attività di traduzione dei testi scientifici e filosofici greci venne portata avanti con tale impiego di risorse da divenire uno dei motivi d'orgoglio del califfato e una sorta di strumento di propaganda per rivendicare il ruolo dell'Islam come erede delle cultura greca. I cristiani di lingua siriana giocarono un ruolo fondamentale in questo processo e di pari passo crebbe l'interesse per la medicina all'interno della scuola. Seharbokht sottolinea, nei suoi commentari alle letture bibliche, come la scienza greca e la medicina siano utili all'interpretazione delle scritture. Nell'opera di Seharbokht la scienza non sostituisce la religione ma la affianca: accanto alle guarigioni prodigiose con l'imposizione delle mani o con il segno della croce, Seharbokht descrive la dieta che ristabilisce l'equilibrio dei quattro umori nel corpo umano seguendo

ghdad continuò sotto la direzione di un medico nestoriano. Il figlio di al-Māsawaih, Abū Zakarīyyā Yūḥannā, venne chiamato alla direzione del primo ospedale e continuò così la serie di medici dal nome cristiano-nestoriano che ricoprirono in questo periodo le cariche più importanti, nell'ambito della sanità, all'interno del califfato.

le indicazioni di Galeno (cf. Seharbokt, *Gannat Bussame*, ed. REININK 2003 pp. 168-174).

L'AMBIENTE FILOSOFICO NELLA SCUOLA DI MEDICINA DI GUNDĒŠĀBŪR

LA PRIMA “FUGA DI CERVELLI” DAL MONDO GRECO A QUELLO IRANICO: I
DUOFISITI NEL 489

Per volere dell'imperatore Zenone i Duofisiti devono lasciare Edessa nel 489.¹³² Si recano a Nisibi e poi, probabilmente grazie all'opera del metropolita di Nisibi Barsauma, a Gundēšābūr, in territorio persiano. Entrambe le città di Nisibi e Gundēšābūr divennero sede di prestigiose accademie, centri di intensa traduzione in siriano di testi e, dopo l'esperienza dello *xenodocheion* e della scuola medica di Nisibi, a Gundēšābūr nacque una scuola medica ad orientamento aristotelico.¹³³

Ricostruire il clima intellettuale che si viveva all'interno della scuola non è impresa facile, tuttavia l'opera dei dotti che la frequentarono costituisce la testimonianza più esatta per comprendere quali fossero le conoscenze mediche che tramite la scuola

132 JUSTI 1888 p. 290.

133 LABOURT (1904 pp. 293-301) esaminando gli atti della Scuola di Nisibi e il metodo utilizzato nell'interpretazione delle Scritture giunge alla conclusione che si trattasse di una Scuola di indirizzo prettamente teologico dove la diffusione della logica e della retorica, o in generale delle scienze profane come la medicina, fosse risultata non gradita alla cerchia ecclesistica dell'università al punto di essere stata limitata dagli statuti interni della Scuola. LABOURT è convinto della probabilità che i dottori ortodossi di Nisibi non vedessero di buon grado i filosofi pagani cacciati da Atene al tempo del loro passaggio dalla città.

giungevano in Oriente, quali i testi più esaminati e quale l'influsso che la religione esercitava sulla conoscenza del corpo umano. Le scuole mediche che ospitarono le comunità nestoriane rappresentarono certamente un luogo protetto, adatto ad una comunità religiosa che si insedia in un territorio dove i primi tentativi di penetrazione missionaria avevano visto la persecuzione dei monaci siro-orientali ripetuta ciclicamente sotto il regno dei sovrani sasanidi e a difesa della Chiesa nazionale di Persia. Le scuole avevano una funzione di salvaguardia della conoscenza filosofica e di tutela del patrimonio testuale. Si trattava di luoghi austeri dove l'insegnamento della dottrina veniva accompagnato allo studio esegetico, all'interesse per la grammatica e la lingua siriana e alla traduzione dal greco dei testi sacri e di quelli filosofici. Il confronto tra Chiese e identità diverse era reso stringente dalle controversie cristologiche e dalle persecuzioni che ciclicamente colpivano i duofisiti in terra persiana. Occorreva diffondere un linguaggio che con gli strumenti della filosofia, della logica e della retorica contribuisse a rinforzare il proprio messaggio religioso. Gli Atti dei martiri rappresentano la testimonianza del confronto fra posizioni diverse e dell'esigenza di consolidare i propri sistemi filosofici di riferimento. Questi testi contengono dialoghi filosofici estremamente complessi tanto da costituire un vero genere letterario impostato sul confronto teologico e filosofico fra le diverse posizioni religiose e dove gli autori non esitano a addentrarsi nei campi della astronomia, della fisica e della medicina. La resa in siriano dei termini greci, diffondendo sistemi di conoscenza come le scienze esatte e con esse la medicina, operava in senso *trans*-culturale. Nisibi, Edessa e Gundēšābūr erano centri caratterizzati da un alto grado di biculturalismo e bilinguismo greco-siriano. Gli statuti in uso nella scuola di Nisibi ci informano sul modello di insegnamento della lingua siriana in cui venivano tradotti e divulgati molti testi medici. Questi modelli, il *curriculum*

richiesto e gli insegnanti dovevano essere validi anche per Edessa, prima del 489, e per Gundēšābūr. Sappiamo così che il manuale di grammatica era la versione siriana della *Téchnē grammatiké* di Dionisio Trace; sappiamo che un *maqrāyānā* “insegnante di lettura” impartiva nozioni di filologia, lessico e grammatica. Questi era affiancato dal *māhaggāyānā* “insegnante di compitazione”. Entrambi erano subordinati al *māpaššāqānā* “professore di esegesi biblica”. Come avveniva per la cultura bizantina, così per quella siriana le ricerche linguistiche, nelle scuole come Nisibi, Edessa e Gundēšābūr, venivano praticate da studiosi insigni, eminenti teologi e alti dignitari delle chiese, e questo continuò fino alla conquista islamica che provocò una drastica riduzione nel numero dei praticanti.¹³⁴

Le scuole mediche erano luoghi di pace attraverso i quali, in territorio iranico, le comunità religiose come quella nestoriana trovarono un loro spazio per insediarsi e organizzare l'attività e la diffusione della loro Confessione. Gli storici insistono sul fatto che i Sasanidi colsero l'occasione, attraverso l'istituzione di una Chiesa nestoriana di Persia, di stabilire una relazione politica più stabile con l'Occidente.¹³⁵ Va ricordato che i rapporti tra Sasanidi e Cristiani in terra persiana erano stati estremamente difficili e avevano visto alternarsi terribili persecuzioni a periodi di tolleranza.¹³⁶ La presenza dello Stato Armeno, di tradizione cristiana,

134 Cf. CONTINI 2001 p. 27; VÖÖBUS 1965 pp. 99-109.

135 Cf. ASMUSSEN 1983, pp. 942-947. L'indipendenza della Chiesa nestoriana di Persia, dividendo in qualche modo l'unità della cristianità, svolgeva un ruolo che poteva essere utilizzato dai Sasanidi in funzione antibizantina.

136 I Duofisiti cacciati da Bisanzio sopportarono in Iran numerose persecuzioni che vennero perpetrate sotto i regni di Šābuhr II (309-379), Yazdgird I (399-420), Wahrām V (420-438), Yazdgird II (438-457), Xusraw I (531-579) e Xusraw II (591-628) (cf. PANAINO 2004 pp. 799-805; WALKER 2007 pp. 109-115).

quale stato-cuscinetto tra il mondo iranico e quello bizantino aveva causato, in particolare nel corso del IV secolo durante il regno del sovrano sasanide Šābuhr, forti episodi di conflittualità e una miriade di scontri militari per il controllo di quelle regioni di confine molto ambite dai due stati in guerra tra loro. La religione diventava in questo una sorta di bandiera di appartenenza e la repressione un modo di imporre la propria cultura.¹³⁷

L'AMBIENTE FILOSOFICO NELLA SCUOLA DI MEDICINA DI GUNDĒŠĀBŪR

I monaci che studiano e lavorano nella regione dove fiorì la scuola di Gundēšābūr dimostrano un interesse particolare per la medicina che potrebbe apparire in contrasto con lo stile di un monachesimo che coltivava preghiera, solitudine e disciplina. In realtà i testi dei cristiani missionari in terra d'Iran sono gremiti di riferimenti alle dottrine fisiche. Le ragioni di questo vanno ricercate nello stile che animava il monachesimo del tempo. Il monachesimo cristiano-orientale era sentito come un'insieme di pratica religiosa, dieta e attenzione al regime di vita, coltura del cuore ed esercizio dei precetti, ma anche come gnosi che sviluppa le conoscenze immateriali ed è alimentata dall'intelligenza che nasce dall'unione di corpo e spirito. Un celebre scritto monastico del IV secolo è il *De oratione* di Evagrio, in cui l'autore si interroga sulla dialettica corpo-spirito, su quali siano gli effetti che possano provocare alcune reazioni fisiologiche in grado di influenzare la conoscenza.

137 L'aspra conflittualità tra Persiani e Armeni, riferita ai cinquant'anni trascorsi tra il 330 e il 387 d.C., è stata raccontata nella *Storia degli Armeni* di P'awstos Buzand. Sullo sfondo della narrazione è presente l'impero bizantino, rivale della Persia, con cui talvolta si alleano i re armeni.

Appena l'intelletto preghi in modo puro e impassibile, allora i demoni non vengono più contro di lui da sinistra, ma da destra. Gli sottopongono, infatti, una parvenza di Dio e una qualche raffigurazione, di quelle care alla sensibilità, così che gli sembri di aver conseguito perfettamente lo scopo oggetto della sua preghiera. Un uomo gnostico dichiarava che questo accade a partire dalla vanagloria e dal demone che tocca il luogo presso il cervello. Penso che il demone che tocca il luogo che si è detto volga come vuole la luce intorno all'intelletto, e così la passione della vanagloria è mossa ad un pensiero che, con determinazione leggera, dà forma all'intelletto in ordine ad una localizzazione della conoscenza divina e essenziale. Ad un tale (intelletto), non molestato da passioni carnali e impure, ma presente (a sé) in modo effettivamente puro, sembra che nessuna operazione contraria accada più in sé; per questo suppone che sia una manifestazione divina quella accadutagli a partire dal demone, che usa grande scaltrezza e, attraverso il cervello, altera la luce (ad esso) coniugata e le dà forma, come prima dicevamo.¹³⁸

Evagrio, discepolo di Basilio e di Gregorio di Nazianzo, scelse la via di un monachesimo ascetico. La sua testimonianza conferma l'interesse colto per le dottrine del corpo e l'impiego di citazioni e rimandi a fonti mediche oltre a quelle teologiche.

Se nell'ambiente di Gundēšābūr si discute sul corpo umano e si indaga sulla sua fisiologia, questo è dovuto ad uno specifico interesse dei monaci siro-orientali che si fanno tramite del pensiero di chi trasmetteva gli insegnamenti della teoria filosofica aristotelica. Lo studio medico-filosofico sul corpo era costruito sulla profonda frattura che veniva avvertita tra i due aspetti corporeo e spirituale. Proprio la distanza che veniva avvertita tra anima e corpo rendeva la riflessione aristotelica, discussa all'interno della Scuola, fortemente innovativa. Aristotele aveva trattato l'argomento delle caratteristiche di corpo e anima nella sua opera *Sull'anima*. L'anima, nell'opera dello Stagirita, presenta

138 Evagrio *De oratione* 72, 73 (trad. BETTIOLIO 1992, pp. 13-14).

caratteristiche che la pongono in relazione e non in antitesi con il corpo. I tramiti di questa relazione vengono indagati da Aristotele attraverso lo studio di una serie di *interazioni* tra i diversi aspetti dell'*essere*. Secondo il testo di Aristotele, la costituzione dell'uomo non può prescindere dal ruolo dell'anima. Questa infatti è responsabile della conoscenza attraverso la possibilità di ricevere sensazioni. Aristotele riprende, in chiusura del secondo libro del *De anima*, una metafora antica tematizzata da Platone nel *Teeto*, dove l'anima veniva paragonata ad una tavoletta di cera. Per Aristotele l'anima assimila la forma "come la cera riceve l'impronta di un anello". Dalla sensazione derivano la fantasia, che è produzione di immagini, la memoria, che è la capacità di conservare le immagini, e l'esperienza che nasce dall'accumularsi degli episodi mnemonici. Come vedremo, la questione dell'anima in relazione al corpo è estremamente importante perché su di essa si concentra il dibattito filosofico e la curiosità dei sapienti iranici i quali erano portatori di una concezione dualistica incentrata sulla visione del mondo come dominato da un piano materiale ed uno spirituale.

È probabile che lo stesso Nestorio sia stato fortemente influenzato, nel corso della sua formazione, dalle opere e dal pensiero di Aristotele che, nella città di Antiochia, trovò un centro di diffusione e traduzione in lingua siriana grazie all'opera di autori ed esegeti come Paolo di Samosata che avevano un'impostazione dai toni anti-platonici e anti-alessandrini.¹³⁹ Mentre la Scuola di

139 SCHÖFFLER (1979, pp. 133-141) propone una analisi delle dinamiche che coinvolsero la tradizione aristotelica sulla via dell'Oriente fino al suo approdo alla Scuola di Gundēšābūr. SCHÖFFLER attribuisce una grande importanza all'approccio aristotelico, fortemente orientato alla curiosità all'interesse per il corpo umano, che i nestoriani seppero trasformare in un vero e proprio metodo di lavoro attraverso la pratica medica e la sintesi che essi operarono sulle conoscenze mediche del corpo.

Alessandria si inseriva sul solco della tradizione platonica, della ricerca allegorica e retorica, invece la Scuola di Antiochia approfondiva la tradizione aristotelica basata sul metodo razionale e sull'interesse per il mondo naturale. Questo influenzò profondamente la cristologia nestoriana e la teoria delle due nature nella persona di Cristo.¹⁴⁰ L'interesse per l'opera dello Stagirita è evidente nelle traduzioni in siriano che accompagnarono la migrazione in Oriente dei Duofisiti. Accanto allo studio dell'opera aristotelica *sulla Psicologia* si studiarono i libri aristotelici *sull'Anima* tradotti in siriano da Simplicio ed Olimpiodoro nel VI secolo.

Aristotele si colloca al centro dei tre campi d'interesse dei Duofisiti e della loro attività monastica: teologia, filosofia, medicina. La logica aristotelica diventa strumento privilegiato d'indagine e i testi di logica vengono tradotti da Proba (VI sec.) e Sergio di Reshaina (m. 536). I cristiani di lingua siriana ebbero un ruolo fondamentale nella trasmissione del pensiero aristotelico a Gundēšābūr.

Ma altre vicende destarono l'interesse della corte sasanide per la filosofia greca.

140 Sulla cristologia duofisita e l'influsso aristotelico sulle teoria delle due nature di Cristo si veda SCHÖFFLER 1979, pp. 52-60. Nestorio, nell'elaborazione della sua cristologia, sembra attingere al terzo capitolo del *de anima* aristotelico. Si nota il ricorrere di termini utilizzati dallo Stagirita e utilizzati per caratterizzare la dottrina duofisita. Ricorrono in Aristotele (*de anima* III, 5) termini come il νοῦς ποιητικός dello Spirito Creatore, che vive in una struttura che è "mortale", φθαρτός. Esso vive dapprima come ἀφθαρτός "immortale" ed ἀπαθής "inviolabile". Esso è ἀμιγής "non mescolato" con il corpo, esso "passa" θύραθεν attraverso una porta in tutta la sua struttura. Così troviamo in Nestorio che lo Spirito, νοῦς, esiste in vita nel corpo, σῶμα. Esso è ἀφθαρτός "immortale" ed ἀπαθής "inviolabile". Esso deve restare ἀμιγής "non mescolato" rispetto alla Natura del corpo, ed esso "passa" θύραθεν dal di fuori arrivando a fermarsi nella vita-struttura-anima di Gesù di Nazareth.

In Grecia il tramite del pensiero aristotelico venne affidato agli allievi del maestro. Passando di mano in mano, l'eredità del pensiero aristotelico venne sottoposta a diverse rivisitazioni. Gli allievi di Aristotele e i dotti che si fecero portatori e interpreti del suo corposo lascito filosofico offrirono interpretazioni non sempre affini della dottrina originale. Teofrasto, discepolo di Aristotele, riportò l'opera aristotelica secondo interpretazioni che differivano di molto da quelle, ad esempio, di Themistios, che insegnava a Costantinopoli nel IV secolo. A sua volta, la teoria aristotelica nel pensiero di Themistios era diversa da quella di un altro divulgatore del pensiero aristotelico, Alessandro di Aphrodisia che insegnava ad Atene tra il II e il III secolo d. C.. Ancora differente sarà la tradizione araba della *Psicologia* aristotelica, basti pensare che nel XII secolo Averroè proporrà una versione della *Psicologia* di Aristotele diversa dalle precedenti. Alla base di queste interpretazioni divergenti vi era, probabilmente, il desiderio di proporsi come unici, veri continuatori del pensiero aristotelico. Tra le opere citate quella di Teofrasto viene riportata negli scritti di un filosofo che ha lavorato alla corte persiana: Prisciano di Lidia. Si tratta di un commento in greco, ad opera di Prisciano, ai libri di Teofrasto *Sulla sensazione* (*Methafrasis* dei Libri di Teofrasto *Sulla sensazione*).¹⁴¹ Di Prisciano rimane anche, in lingua latina, un trattato scritto per rispondere a questioni che gli erano state poste dal re sasanide Xusraw nel 531. Il testo è intitolato: *Prisciani philosophi solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroes, Persarum rex*. Questo testo rappresenta la versione latina di un originale greco oggi perduto. Nell'opera di Prisciano di Lidia ricorrono citazioni dei *Parva Naturalia*, piccoli trattati aristotelici che comprendono opere di psicologia (percezione, memoria) e fisiologia (sonno, lunghezza della vita, ecc.). Prisciano, secondo la tradi-

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

zione, era giunto alla corte di Xusraw dopo che nel 529 l'imperatore Giustiniano aveva chiuso per decreto le scuole filosofiche di Atene.¹⁴² La ragione del decreto era quella di mantenere l'ordine costituito, ovvero di seguire l'indirizzo suggerito dalla Chiesa di Roma, con la quale Giustiniano cercava di dialogare, verso la filosofia agostiniana. La cosa straordinaria è che, secondo la tradizione, Prisciano e altri maestri della scuola ateniese, sfrattati dalle loro scuole, avrebbero accettato l'invito del re persiano Xusraw e si sarebbero recati alla sua corte, realizzando così un gesto fortemente dimostrativo e, trattandosi dei più insigni scienziati dell'epoca, destinato a far parlare di sé. Il territorio sasanide, dopo la vicenda dei nestoriani, ritorna ad essere luogo di rifugio. Nel recarsi oltreconfine, nel mondo iranico, i filosofi si lasciano alle spalle il mondo bizantino che aveva chiuso loro le porte della Scuola dove insegnavano liberamente il *Logos* e aveva sottoposto per decreto il loro lavoro al vaglio imperiale. I filosofi greci, transfughi in un altro paese, traghettano un patrimonio di conoscenze.¹⁴³ Il loro gesto di protesta è clamoroso e, insieme alle

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

143 Il fatto che alla corte di Xusraw si discutesse in modo libero di filosofia, anche in relazione alle contraddizioni relative alle diverse dottrine religiose, sembra testimoniato dal fatto che, oltre ai filosofi greci, due eruditi come il medico Burzōy e Paolo il Persiano abbiano frequentato la corte sasanide e abbiano lasciato testimonianza scritta di opere di carattere simile in cui si dibattono questioni di logica e di filosofia della religione.

testimonianze dei loro scritti, ci informa sul passaggio di saperi tra i due mondi, bizantino e sasanide; ci fornisce inoltre interessanti spunti di riflessione sul delicato rapporto che in ogni tempo ha caratterizzato gli equilibri tra scienza, religione e politica. Diventa allora utile soffermarsi sugli scritti dei protagonisti di quello strano fenomeno *trans*-culturale che in un tempo antico portò in terra persiana Simplicio di Cilicia, Eulamio di Frigia, Prisciano di Lidia, i fenici Ermia e Diogene, Isidoro di Gaza e Damascio il siro.

I FILOSOFI CHE PASSANO NEL MONDO IRANICO: LA SECONDA “FUGA DI CERVELLI” 531-533

Ad informarci su quello che avvenne ai filosofi greci che giunsero al cospetto del sovrano sasanide è uno storico greco, Agazia, autore delle *Storie*, in cinque libri.

Agazia (*Storie* II, 30-31) ci racconta della diaspora che portò un gruppo di filosofi, dopo la chiusura dell'Accademia fondata da Platone, a rifugiarsi a Ctesifonte, dove il sovrano sasanide Xusraw li accolse con l'ospitalità di chi si dimostra molto interessato a conoscere la cultura e la filosofia greca.¹⁴⁴

144 Secondo alcuni si trattava invece di Kawād e il ritorno in Grecia sarebbe avvenuto sotto Xusraw. In questo caso il motivo della delusione dei filosofi avrebbe potuto essere la dura repressione del movimento mazdakita avvenuta proprio negli ultimi anni del regno di Kawād (cf. FIACCADORI 1983). Quello che è certo è che i filosofi attesero da Xusraw il salvacondotto per il rientro in Grecia. Agazia, nella sua descrizione degli avvenimenti manifesta un certo scetticismo sulla possibilità che il sovrano sasanide Xusraw avesse realmente posseduto una tale cultura e sensibilità da impegnarsi nel progetto di accoglienza dei filosofi. La reticenza di Aga-

Il gesto di Xusraw rivela un secondo fine: quello di cogliere un'opportunità che l'assetto politico e la tensione tra i due stati gli avevano inaspettatamente regalato. Fino a quel momento la guerra con Giustiniano sembrava aver accentuato la separazione tra il mondo bizantino e quello iranico e aver impedito gli scambi delle conoscenze filosofiche e scientifiche in un periodo di grande fascino per l'Oriente e di spinta verso la diffusione di saperi gno-

zia era in parte legata alla problematica che costituisce l'argomento stesso del nostro studio: Agazia non capiva come la traduzione dei testi filosofici greci in una lingua come quella pahlavi, che a lui pareva "rozza e nemica delle Muse", potesse aver conservato l'accurata scelta dei termini e la loro perfetta convenienza alla natura degli argomenti trattati, che la lingua greca aveva affinato (*Storie* II, 28). Secondo Agazia il re si sarebbe fatto influenzare anche dai discorsi di Uranio, un filosofo siriano che si definiva medico ma che, a parere dello storico, altro non era che un cialtrone (cf. CHRISTENSEN 1944 p. 428). Uranio arrivò alla corte sasanide accompagnando l'ambasciatore romano Areobindo nel 530. La caricatura di Uranio tracciata da Agazia, che scrive intorno al 580 cioè ben cinquant'anni dopo l'arrivo del medico a corte, segue ad arte la parte in cui lo storico cerca di smontare la fama di Xusraw quale mecenate e appassionato conoscitore della filosofia. In realtà i fatti narrati da Agazia, cioè il dibattito tra Uranio e i magi, gli argomenti discussi (l'eternità o la corruttibilità dell'universo, e il suo principio primo) e l'interesse di Xusraw nel parteciparvi personalmente, sembrerebbero testimoniare una volta di più il clima cosmopolita e l'atmosfera intellettuale della corte sasanide (cf. WALKER 2007 p. 180-190). Una critica all'atteggiamento di Agazia si trova in WALKER 2002 pp. 56-65. Secondo WALKER la storiografia moderna, seguendo Agazia, compirebbe una serie di errori tra cui quello di interpretare la brevità del soggiorno dei filosofi quale dimostrazione che l'atteggiamento filo-ellenico della corte sasanide fosse un luogo comune. Il fatto che il re sasanide Xusraw fosse interessato alla filosofia è attestato invece non solo da fonti greche ma anche siriane, come quella di Giovanni da Efeso nella sua *Storia Ecclesiastica* (parte III, VI, 20) che definisce Xusraw "un uomo astuto e saggio (che) nel corso della sua vita si è dedicato con assiduità allo studio della filosofia".

stici.¹⁴⁵ Il decreto imperiale di chiusura delle scuole pare capovolgere le cose: Xusraw si trovò nella situazione di poter governare, con un solo gesto di accoglienza dei massimi filosofi della scuola ateniese, un fenomeno che minacciava di disgregare l'unità e l'identità culturale del suo impero. La inarrestabile penetrazione dei nuovi saperi filosofici costituiva un vasto sistema di conoscenze che si insinuava nell'impero sasanide minacciando la tenuta delle istituzioni, al pari dei movimenti religiosi come il manicheismo, il mazdakismo e le forme di gnosi zoroastriane. La scelta di accoglienza e assimilazione delle conoscenze filosofiche greche nacque probabilmente dalla considerazione dell'impossibilità di contrastarne la spinta inarrestabile, dato che, se altrimenti vietati, quei saperi si sarebbero incanalati nella vasta attività settaria delle conoscenze gnostiche e avrebbero comunque minacciato l'unità religiosa dello stato sotto forme diverse. È probabile che Xusraw abbia deciso di scegliere per sé l'immagine

145 Come ha sottolineato DE BLOIS (1990 p. 32), Procopio, storico alla corte di Giustiniano, manifesta un atteggiamento agnostico, per altro estremamente simile a quello espresso da Paolo il Persiano nella sua opera sulla *Logica* o dal medico Burzōy nel capitolo dedicato alla sua autobiografia; si tratta di un atteggiamento comune di insoddisfazione verso le religioni conosciute e nello stesso tempo di scetticismo nei confronti del corso della storia. Data la somiglianza tra i testi, DE BLOIS ne conclude che i temi comuni ai tre autori riflettessero uno stile intellettuale di età tardoantica e fossero espressione della ricerca di un confronto con nuove esperienze. Questo giustificerebbe i fermenti della corte sasanide al tempo di Xusraw. Ecco il passaggio di Procopio (*de bellis* V, cap. 3, 3-8):

L'investigazione della natura della divinità è, nella mia opinione, una aberrazione di una mente malsana. L'uomo non è capace neppure di una esatta comprensione delle cose umane, e quindi per nulla capace di questioni relative alla natura della divinità. La cosa che mi sembra migliore è mantenere una posizione prudente su queste materie e semplicemente non rinunciare a credere in ciò che è comunemente accettato.

(trad. DE BLOIS 1990 p. 32)

di nume tutelare della conoscenza e continuare così la tendenza assimilatrice dei sovrani sasanidi Ardašīr e Šābuhr I, e che per questo scopo abbia approfittato con grande scaltrezza di quella che potremmo definire *la grande fuga di cervelli del VI sec.* Insieme a Prisciano se ne vanno Damascio, Simplicio, Eulalio di Frigia, i fenici Ermia e Diogene, e Isidoro di Gaza. Agazia ci informa che ritornarono ad Atene due anni dopo, nel 533, dopo la pace tra Giustiniano e Xusraw. Per il loro ritorno venne però posta una condizione. Nel trattato di pace venne inclusa una clausola in cui Giustiniano si impegnava a non perseguire i filosofi.¹⁴⁶ Dopo il ritorno ad Atene non si sa più nulla dell'opera dei naturalisti. Ma una copia del testo greco composto da Prisciano al ritorno nell'impero di Giustiniano arrivò in Occidente e colpì l'attenzione di chi era attento ai problemi della "filosofia naturale". Il testo, il cui originale greco è perduto, venne tradotto in latino probabilmente alla corte di Carlo il Calvo nell'ambiente di Giovanni Scoto Eriugena.¹⁴⁷ Da Reims il testo arrivò in Italia e, nel XV secolo, il

146 Non stupisce il riferimento di Agazia ad una clausola contrattuale di questo tipo con riferimento ad un salvacondotto per i filosofi. La complessità dei trattati stipulati tra Bisanzio e la Persia è stata ricordata da GARIBOLDI (2009 pp. 20-21) con riferimento alle clausole che nascondono l'esigenza di sicurezza che si cela dietro questi trattati di tutela di rapporti commerciali oltreché diplomatici e culturali.

147 Sull'ipotesi che l'autore delle *Solutiones* sia Scoto Eriugena, si veda D'ALVERNY 1977, pp. 145-60. D'ALVERNY, che non esclude la possibilità di questa attribuzione, ricorda il dibattito nato intorno a quest'idea così come gli autori che lo animarono. D'ALVERNY (1977, pp. 155-57) ritiene che mentre in passato lo stile della traduzione e i numerosi neologismi in essa contenuti, avevano portato ad escludere la mano di Scoto Eriugena nella traduzione, un più attento esame porterebbe alla scoperta di numerose analogie nella scelta dei termini e nell'approccio filosofico e cosmologico tra il testo latino delle *Solutiones* e le opere dell'erudito. Secondo D'ALVERNY l'importanza del trattato (la cui traduzione è volutamente letterale e di-

nome di Prisciano godette di una certa fama grazie anche al fatto che un erudito come Marsilio Ficino si dedicò a tradurre l'altra opera di Prisciano, conservata parzialmente in greco, le *Metaphrasis in Theophrastum*. Le *Solutiones* fecero la loro comparsa nella biblioteca del duca d'Urbino. Di una copia delle *Solutiones* sappiamo che appartenne a John Dee, matematico e astrologo di Elisabetta I, a testimoniare la fortuna che il testo ebbe nel corso del Cinquecento. Si trattava evidentemente di un testo che attirava l'attenzione di chi era interessato ai problemi "naturali". Se l'opera sancisce l'incontro tra due ricchissimi mondi visti attraverso la lente costituita dallo sguardo dei filosofi che passano il *limes* iranico-bizantino, di più essa conserva la memoria del soggiorno persiano dei filosofi raccontato da Agazia. Risultano particolarmente interessanti gli argomenti che, secondo la tradizione, Xusraw propone a Prisciano e le risposte del filosofo.¹⁴⁸

mostra lo sforzo di mantenere l'integrità del testo greco) e l'interesse che destò, coinvolgendo eruditi e studiosi ed impegnandoli nella sua traduzione, dimostrerebbero che esso veniva considerato un testo di utilità pratica e non un semplice esercizio letterario.

148 Ulteriori indicazioni sull'atteggiamento di Xusraw I riguardo alla filosofia e sulle testimonianze delle tracce del passaggio dei Filosofi, si trovano discusse in CERETI 1994-95, pp. 107-29. CERETI sottolinea come il quarto libro del *Dēnkard* sia intriso di idee neoplatoniche e pitagoriche, e che l'origine di questi materiali potrebbe risalire proprio al regno di Xusraw I. Il tramite di queste idee avrebbero potuto essere stati proprio i Filosofi, e in particolare Damascio (cf. CERETI 1994-95 p. 108 con nota 9; MELASECCHI 1996 pp. 39-42).

Sono molte le testimonianze che sembrano indicare come la corte di Xusraw venisse frequentata da medici e filosofi. La figura di un medico cristiano alla corte di Kawād e successivamente di Xusraw è descritta, ad esempio, nella *Cronaca di Seert*, ed. SCHER 1911 pp. 149-152 [57-60]. Il medico sembra avere un ruolo nella lotta tra due ecclesiastici nestoriani per il patriarcato e viene descritto come il medico personale del re. Il nome del

LE SOLUTIONES DI PRISCIANO DI LIDIA ALLE DOMANDE DI XUSRAW

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

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

L'autore adotta un ordine preciso nell'elencare le *Solutiones*, quello di far precedere la parte riguardante la natura dell'anima. Le domande sulla natura dell'anima sembrano ripercorrere le principali problematiche poste in essere dal testo della Psicologia aristotelica: forma, differenza, mescolanza, essenza. Ci si sofferma sull'immortalità e incorruttibilità dell'anima. Il problema è di capire quanto l'interesse per la questione dell'anima sia frutto delle domande di Xusraw *Anōšag-ruwān* "dall'anima im-

medico è *byrwn*. Un tentativo di identificare *byrwn* con il medico Burzōy è stato compiuto da ALTHEIM (*Geschichte der Hunnen* V, Berlin 1962 p. 222). Questa proposta non ha trovato d'accordo DE BLOIS (1990 p. 58, nota 1) per il fatto che Burzōy dichiara nella sua biografia di appartenere fin dalla nascita ad una famiglia zoroastriana.

mortale” o rispecchi un genere letterario di trattatistica filosofica.¹⁴⁹ L’anima è definita come un’essenza incorporale, semplice, immortale,¹⁵⁰ secondo l’insegnamento di s. Agostino e di Claudio Mamerto.¹⁵¹

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

Il capitolo sul sonno, il secondo, è intriso di concezioni dei processi di digestione e respirazione di derivazione aristotelica. Aristotele descrive infatti il sonno come conseguenza della digestione allorché la materia umida si raccoglie in alto e provoca pesantezza e sonnolenza. Quando poi cala verso il basso, si produce il caldo e l’animale dorme.¹⁵² Il freddo e la fatica agiscono

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

150 .. *incorporalis est simplexque... immortalis*. Cf. *Prisciani Lydi quae extant*, ed. 1886 p. 43.

151 D’ALVERNY 1977 p. 147.

152 Aristotele *De somno et vigilia*; cf. *Opere Biologiche di Aristotele*, 457, p. 1154-55. Aristotele ignora la nozione di sistema circolatorio e di sistema nervoso (cf. il commento di LANZA, *Opere Biologiche di Aristotele*, p. 1152-53, nota 16). L’alternanza di sonno veglia e in generale gli stati di minore lu-

nello stesso modo come induttori di sonno provocando gli stessi effetti dell'ingestione di un alimento non cotto. Il dormiente subisce un effetto di raffreddamento e il calore confluisce verso l'interno.

Il capitolo terzo delle *Solutiones* tratta dei sogni e presenta forti analogie con l'opera aristotelica, a carattere psicobiologico, *De insomniis*. Il problema aristotelico, all'origine dell'operetta dello Stagirita, si pone in questi termini: l'attività onirica si colloca nell'ambito dell'immaginazione e quindi va distinta dagli ambiti della percezione e dell'opinione?¹⁵³

Il testo delle *Solutiones* ricalca le conclusioni aristoteliche: non essendovi durante il sonno la possibilità di esercitare i sensi (vista, udito, gusto), allora è chiaro che il sogno non viene avvertito tramite la percezione. Ma neppure con l'opinione, poiché alcuni particolari del sogno (colori, bellezza, ecc.) non sono riconducibili ad una mera opinione. Gli impulsi prodotti dalle percezioni non si hanno solo nello stato di veglia ma come immagini (φαντάσματα) ritornano, si confondono e si combinano come i vortici di un fiume, vengono colti dall'attività percettiva e condizionano l'attività immaginativa.

cidità psichica vengono ricondotti da Aristotele all'oscillazione del grado di fluidità del sangue, cioè ad un passaggio di stato della materia. Questo passaggio implica un assestamento termico, e, in analogia col ciclo delle acque, un processo di evaporazione e precipitazione. Il cibo e la digestione, alterando l'equilibrio dei fluidi, diventano causa di passaggio dalla veglia al sonno. Quando poi alla digestione segue l'assimilazione dell'alimento, il corpo ritorna allo stato vigile.

153 Aristotele *De insomniis*; cf. *Opere Biologiche di Aristotele*, 458b, p. 1154-55.

IL VIAGGIO DEI SETTE SAPIENTI: UN *TOPOS* LETTERARIO?

Agazia è l'unico autore a riferire il racconto del viaggio dei sette filosofi. Ma alcuni particolari della descrizione dello storico fanno pensare che il viaggio dei sette sapienti possa costituire una sorta di *topos* letterario. Anche il testo delle *Solutiones* lascia aperti molti interrogativi. Il primo di questi è certamente la distanza tra il contenuto del testo e l'ambientazione promessa dal titolo. L'opera costituisce una trattazione che può essere messa in relazione con la corte sasanide di Xusraw solo dal titolo del testo: non vi sono riferimenti precisi al dialogo con il re, né descrizioni della corte che possano fungere da cornice per ricostruire l'atmosfera dell'ambiente di Ctesifonte. Di più vi sono una serie di altri argomenti che inducono a pensare che la storia possa essere stata in qualche modo romanzata. I dati che ci vengono forniti da Agazia nelle *Storie* sollevano il problema della data del viaggio dei filosofi. Se questo avvenne effettivamente dopo la chiusura delle scuole filosofiche di Atene da parte di Giustiniano, si sarebbe svolto nel 529, quando Xusraw non era ancora al potere. I filosofi potrebbero essere stati invitati dal predecessore di Xusraw, Kavād, oppure la fama di Xusraw potrebbe aver preceduto il suo insediamento al trono. Se invece il viaggio avvenne davvero nel 531, il soggiorno dei filosofi deve essere stato veramente breve dato che essi ripartirono all'indomani del trattato di pace del settembre 532.¹⁵⁴

Da alcuni viene poi messa in dubbio la realtà stessa del viaggio.¹⁵⁵

154 CAMERON 1969, p. 13-21.

155 Il viaggio dei sette Sapiienti si inserisce sul solco di una tradizione letteraria e leggendaria che ricorre con una certa frequenza in quella letteratura di intento sapienziale che costituiva una sorta di biblioteca narrativa comune nel mondo bizantino come in quello iranico e siriano e dove

Ma ecco il racconto di Agazia:

Qualche tempo prima, Damascio il Siro, Simplicio di Cilicia, Prisciano di Lidia, Eulamio di Frigia, Ermia e Diogene, entrambi di terra fenicia, e Isidoro di Gaza, che costituivano, per dirla alla maniera del poeta, “il fior fiore” dei nostri filosofi a quell’epoca, poiché l’opinione dominante concernente il divino che si imponeva allora tra i Romani non piaceva loro, pensarono che il regime politico persiano fosse migliore. Essi si lasciarono convincere dalle cantilene che la gente ripeteva: che presso i Persiani il governo era perfettamente giusto e tale quale quello voluto da Platone, che filosofia e regalità erano una cosa sola, che le persone ritenute in grado più alto erano i saggi e gli onesti, che non vi erano né ladri né briganti, e di più che non solo non si commettevano ingiustizie ma che se un oggetto prezioso veniva abbandonato nel luogo più deserto, nessuno dei passanti per quel luogo lo avrebbe preso, ma sarebbe rimasto, senza protezione alcuna, preservato per colui che lo aveva lasciato, se fosse tornato a cercarlo. Esaltati da queste dicerie che credevano vere, e per il fatto che gli era stato vietato di prendere parte senza paura alla vita pubblica poiché non si accordavano con la religione stabilita, essi partirono e si trasferirono in un paese dai costumi stranieri e singolari, nell’intenzione di stabilirvisi. (Agazia, *Storie* II, 30,3-4)¹⁵⁶

le traduzioni fungevano da modello per successive rielaborazioni. Facevano parte di questo amalgama di tradizioni orientali e occidentali alcuni cicli letterari come: *Il Libro di Sindbad*, *il Romanzo di Alessandro*, *il Pañcatantra*, *Hazar Afsana* “Le mille novelle”, *Barlaam e Joasaf*. In questi libri la figura dei sette sapienti o sette consiglieri ritorna frequentemente. Sette sono i sapienti che nella tradizione greca si radunavano alla corte del re Cresos, come sette sono i filosofi ateniesi che accompagnarono a Costantinopoli la dotta Atenaide, figlia del filosofo pagano Leonzio, che prese il nome di Eudocia dopo il battesimo e divenne moglie di Teodosio II (cf. CONCA 2004 p. 9).

156 Trad. cf. HADOT 1995 p. 9; MARAVAL 2007, p. 120.

Oggi c'è anche chi ritiene che il viaggio dei filosofi potrebbe essere collocato sotto il regno di Kawād anche per altre ragioni. Kawād, il re “sovversivo”, avrebbe attratto, quale protettore della “buona religione”, il gruppo dei pensatori greci. Questo spiegherebbe la delusione raccontata da Agazia e il ritorno in Grecia che avrebbero fatto seguito ad un evento imprevisto quale la restaurazione e la difesa dell'ortodossia religiosa che caratterizzarono il regno di Xusraw.¹⁵⁷ Questa possibilità appare più concreta se

157 Si veda l'interpretazione di MELASECCHI 1996. I nuovi fermenti conoscitivi scientifici e filosofici si diffondevano con insistenza, provenienti da Oriente e da Occidente, e minacciavano, sotto la forma di conoscenza gnostica, la tenuta delle istituzioni. In quest'ottica la scelta di Xusraw di presentarsi quale sovrano illuminato continuatore della politica culturale che la tradizione attribuiva a Šāhbur così come viene ricordata nel *Dēnkard*:

Il Re dei Re, Šāhbur [I], figlio di Arda(x)šīr, inoltre, riunì quegli scritti della Religione che fossero dispersi attraverso l'India, l'impero Bizantino e altre terre e che trattavano di medicina, astronomia, movimento, tempo, spazio, sostanza, creazione, divenire, morte, mutamento in qualità, crescita (?) ed altri processi ed organi. Questi egli li aggiunse all'Avesta e comandò che una bella copia di ciascuno di essi fosse depositata nel Tesoro Reale ed egli esaminò anche (la possibilità) di portare tutti i sistemi in linea con la religione mazdaica. (Dk, ediz. MADAN, 412.17-413.2; trad. ZAEHNER 1955 pp. 8, 32-33)

La stessa tradizione sarebbe confermata da fonti manichee e armene che attribuiscono a Šāhbur una prospettiva politica internazionalistica e il desiderio di coltivare la sua immagine di accoglienza e propensione al favorire religioni di dottrina universalistica, forse in funzione di un potenziale allargamento del suo impero (GNOLI 2009 pp.154-58).

MELASECCHI (1996 p. 38) ricorda che se l'immagine di Xusraw, quale mecenate di filosofi e scienziati, fu il risultato di un disegno preciso, egli avrebbe ideato un piano per governare le nuove inarrestabili spinte alla conoscenza legate a forme gnostiche e ad altre culture e religioni, presentandosi come padre universale della conoscenza, coniugando la sua immagine di universale difensore del sapere con l'insegnamento del pro-

pensiamo che Giustiniano, nel 529, non solo chiuse la Scuola di Atene, ma pubblicò il *Codex iuris civilis*, lo strumento giuridico che rafforzava la posizione del sovrano quale centro della vita religiosa, culturale ed economica. Il codice di leggi sanciva un piano di repressione, da parte dell'Imperatore, di quella che era stata la lunga tradizione del libero insegnamento del Logos nelle scuole private. È possibile che i filosofi, recandosi a Gundēšābūr, cercassero un luogo dove esercitare liberamente la loro ricerca ma non si aspettassero l'imminente cambiamento politico cioè l'arrivo del nuovo sovrano Xusraw, che già da tempo controllava l'operato del padre Kawād e che grazie alla sua opera di repressione e controllo del potere religioso verrà ricordato nei testi medio-persiani quale custode della religione e dell'identità nazionale.¹⁵⁸

Un'altra possibilità è che i filosofi, partiti in seguito ad un gesto

feta nazionale Zoroastro che, come era noto ai filosofi neopitagorici e neoplatonici, godeva della fama di sapiente e dotto tanto che, secondo la tradizione, avrebbe svelato i segreti delle sue conoscenze allo stesso Pitagora (BIDEZ – COUMONT 1938, tome I, pp. 32-34; tome II, pp. 35 e seg.). A questo riguardo MELASECCHI (1996 p. 37, nota 109) nota ancora come “la politica pseudo-universalistica sasanide nei confronti della conoscenza potrebbe anche interpretarsi come una difesa istituzionale dall'ecumenismo di cui Mani, il Manicheismo – e le eresie ad essi in qualche modo riconducibili – furono portatori e diffusori”.

158 I due episodi della morte di Kawād e dell'incoronazione di Xusraw sono stati ricordati da Malala (XVIII 68), che racconta l'improvvisa malattia di Kawād, paralizzato alla parte destra del corpo dopo aver ricevuto la notizia della sconfitta dell'esercito persiano. Come sottolinea GARIBOLDI (2009 pp. 113-114 con nota 81) la fonte del cronografo bizantino, così preciso nella redazione delle note mediche, potrebbe essere stata il referto di un medico presente al capezzale del re. I re sasanidi infatti preferivano medici greci o siriani di confessione cristiana. Procopio (*Bellum Persicum* II 26, 31) racconta che uno di questi, di nome Stefano, curò con successo Kawād durante l'assedio persiano di Edessa nel 544 (PANAINO 2001/b p. 32).

di protesta che deve aver sollevato un notevole clamore data la loro statura intellettuale e la fama di cui godevano, abbiano poi faticato ad inserirsi in una società completamente diversa, comunicando in una lingua difficile e sconosciuta, privi dei loro riferimenti abituali e forse visti con sospetto dagli alti funzionari di corte.

La realtà storica del viaggio è stata al centro di un animato dibattito. CAMERON ha sottolineato le incongruenze tra le date generalmente accettate suggerendo una data più tardiva.¹⁵⁹ TARDIEU ha contestato la realtà stessa del viaggio proponendo la tesi che solo Damascio si sia recato a Ctesifonte mentre gli altri filosofi siano rimasti ad attendere l'esito dei colloqui ad Ḥarrān (Carrae), città greco-arabo-siriaca situata in territorio bizantino ma vicina alla frontiera persiana e in zona d'influenza persiana.¹⁶⁰ L'idea di TARDIEU nasceva dalla considerazione che se una continuità nella tradizione dell'insegnamento neoplatonico c'è stata, questo deve essersi svolto in un luogo che abbia potuto ospitare la continuità di tale tradizione dal tardo impero romano fino al periodo abbaside. Secondo questa teoria la scuola neoplatonica non avrebbe chiuso i battenti nel 529 ma si sarebbe trasferita dapprima in Persia, poi ad Ḥarrān ed infine a Baghdad.

159 Secondo la studiosa se il viaggio avesse avuto luogo dopo il 531, come viene generalmente recepito, il soggiorno sarebbe stato molto breve dato che i filosofi partirono al momento della stipula del trattato di pace del 532 (CAMERON 1969, pp. 13-21).

160 TARDIEU 1990, p. 20. La teoria di Ḥarrān come sede accademica sarebbe suffragata dalla testimonianza di Simplicio, che nell'*Enchiridion* di Epitteto dialoga su elementi di astronomia immaginando di aver avuto, proprio in quella città, una conversazione con un manicheo. Nel testo vengono citati i calendari in uso ad Ḥarrān in quel periodo, numerosi toponimi e altri particolari che indicano familiarità dell'autore con i luoghi descritti. Ad Ḥarrān si trovava una fiorente comunità manichea, il che potrebbe giustificare la polemica innescata da Simplicio.

Di idea diversa sono THIEL ed HADOT. THIEL ha contestato l'idea di TARDIEU che i filosofi siano rimasti in patria mentre solo Damascio, avrebbe varcato il confine.¹⁶¹ HADOT ha ritenuto che la data del 531, su cui insiste CAMERON, sia del tutto ipotetica e non vi sia stato da parte di Agazia il tentativo di collegare il viaggio dei filosofi alla figura di Xusraw.¹⁶² Secondo HADOT, Agazia non nutriva simpatia verso i filosofi e questo diventa evidente quando cerca di ridicolizzare le loro pretese quasi fossero ingenuie e infantili. Quanto al ritratto che Agazia tratteggia di Xusraw, esso è francamente maligno.¹⁶³ Secondo HADOT non si trattò di sogni utopici, come Agazia vorrebbe far credere: i filosofi avevano in mente un esempio chiaro, quello di Nisibi, una sorta di università nestoriana, un bastione di cultura greca trasmessa attraverso la lingua siriana che essi, per la loro provenienza assai vicina alla Siria, conoscevano bene.

A sostenere l'idea che la scelta dei filosofi non fosse utopica ma poggiasse su solide esperienze di interscambio culturale c'è l'opinione di WALKER, secondo cui la testimonianza di Agazia va letta alla luce della ricchezza della vita intellettuale alla corte sassanide e all'intensità dei contatti tra persiani e intellettuali greci e siriani.¹⁶⁴

161 THIEL 1999, p. 12.

162 HADOT 1995, p. 12: "Dans ces circonstances, la résolution prise par nos philosophes païens d'émigrer en Perse n'était nullement issue d'un rêve utopique, comme Agathias voudrait bien nous le faire croire, mais avait au contraire un fondement très réaliste".

163 Agazia (*Storie* II 31,1) riporta così la delusione dei filosofi: "E dopo aver discusso con il Re la loro speranza risultò delusa. Essi trovarono un uomo che pretendeva di parlare di filosofia ma non coglieva nulla delle cose più elevate, e che non condivideva la loro concezione, [ma] asseriva altre cose [...]". Trad. MARAVAL 2007, p. 121.

164 WALKER 2002, pp. 45-49.

È vero però che se l'anno 529 vide promulgare una serie di pesanti provvedimenti che limitavano l'operato di medici e filosofi attraverso le sanzioni emanate da Giustiniano, già dall'anno successivo l'imperatore sembrò cambiare il suo orientamento di rigido controllo della *philanthrōpía* come istituzione dello stato. Forse furono le reazioni di protesta a spingere l'imperatore su una strada diversa ma più probabilmente si trattò di un piano complessivo di controllo di quelle strutture, importantissime, che potevano essere scuole mediche e filosofiche e allo stesso tempo centri sanitari. Si trattava di costituire e rinforzare i centri dove far confluire i medici più qualificati, offrire servizi alle folle di bisognosi e pellegrini che affollavano i centri abitati minacciando, con il diffondersi delle pestilenze sempre più frequenti, la vita delle grandi città. L'imperatore rilanciò un programma di aiuto statale e di finanziamento di quelle strutture che potessero svolgere un ruolo di assistenza e di cura. Questo diverso atteggiamento fece sicuramente sperare ai medici, anche quelli di estrazione pagana, in un possibile loro coinvolgimento, e forse convinse i nostri filosofi in esilio della possibilità di un ritorno in patria. Il nuovo orientamento si concretizzò tra il 544 e il 545 con la promulgazione delle *novellae* 120 e 131 del *Codex Iustinianus*. Veniva così sancito il finanziamento statale delle istituzioni religiose che avessero partecipato alla politica filantropica imperiale con la costruzione di *xenones*, gli ospedali-ostelli dove accogliere i malati ed esercitare attività filantropiche. In questo modo i medici formati alle scuole pagane avrebbero potuto affluire a queste strutture e l'imperatore avrebbe garantito loro di non sospendere i sussidi imperiali.¹⁶⁵

La decisione dei filosofi di intraprendere il lungo viaggio suona come un gesto altisonante che vuole realizzare quanto indicato

165 Si veda LUCCHETTA 2001 p. 129.

da Platone nel libro V della Repubblica: l'utopia della città di giustizia. I filosofi non troveranno la loro meta a Ctesifonte esattamente come mille anni prima non l'aveva trovata Platone a Siracusa, ma la strada intrapresa riprende in pieno l'insegnamento platonico: il desiderio della città giusta e la determinazione a costruirla.¹⁶⁶ I filosofi sapevano di trovare alla corte sasanide una calorosa accoglienza. Questo indica l'esistenza di una *koinè* filosofica nella tarda antichità e di legami tra ambienti culturali del mondo siriano, iranico e bizantino, costruiti grazie all'opera di eruditi, traduttori e mecenati.¹⁶⁷ In questa rete di contatti filosofia e scienza offrivano l'occasione di dialogo e confronto attraverso i canoni espressivi di un linguaggio comune.

166 Cf. VEGETTI 2003 p. 118. Quando Damascio scrive la *Vita di Isidoro*, descrive il suo tempo come segnato dalla affermazione della passione, dall'avidità e dalla mollezza. Il filosofo si trova a vivere in uno spazio vitale sempre più esiguo, che ne limita vita e pensiero, fino a spingerlo a compiere un gesto clamoroso che ricollochi la ragione nel posto che le spetta. Nel testo Damascio ripercorre la storia di uomini e donne (come Ipazia) che lo avevano preceduto per trovarvi elementi di condivisione alle sue decisioni (BERETTA 1993 p. 196).

167 Si vedano le conclusioni di WALKER (2004 pp. 535-37; 2007 pp. 202-205).

DESCRIZIONE DEL CORPO UMANO E DELLA SUA FISIOLOGIA
ALLA SCUOLA DI GUNDĒŠĀBŪR

Alla Scuola di Gundēšābūr si incontrarono, come ad un crocevia obbligato, le tradizioni mediche di scuola greca, quelle di elaborazione patristica in greco, le traduzioni in lingua siriana e quelle in medio-persiano di scuola iranica. Ciascuna di queste opere risentiva dell'influsso dell'ambiente culturale dove era stata elaborata e della formazione dell'autore. Le principali questioni che venivano poste in essere erano quelle dell'unità di anima e corpo e della funzione dei diversi organi e delle forze che li muovevano. Proprio per questo risulta fondamentale il confronto tra le posizioni dei diversi autori, di differente matrice religiosa, che scrivevano testi di grande diffusione nel periodo che va dalla fondazione fino al momento di massima fioritura della Scuola.

Nemesio di Emesa è l'autore del testo *De natura hominis*, composto intorno al 390. Nemesio sviluppò una vera e propria antropologia fondata sulla conoscenza del corpo umano per dimostrare la profonda unità che legava spirito e corpo.¹⁶⁸ Nemesio conosce da vicino la materia di cui si occupa: era stato un medico prima di convertirsi al cristianesimo e diventare vescovo. Per Nemesio esistono tre organi fondamentali, senza i quali la vita sarebbe impossibile: cervello, cuore, fegato. Il cervello è il principio del movimento e della conoscenza sensoriale. Esso si divide in quattro ventricoli. Il fegato è il principio del sangue e del nutrimento:

168 GIGNOUX 2001/a, pp. 45-46.

grazie al sangue inviato attraverso le vene, tutte le parti del corpo possono essere nutrite e accresciute.¹⁶⁹

Nemesio condivide con gli autori siriaci alcune idee sulla fisiologia del corpo. Ad esempio, è vicino ad Aḥūhdemmeḥ quando ritiene che la potenza vitale si suddivida in collera e desiderio, e che la collera sia in relazione con la bile. La stessa teoria è condivisa dall'autore del *Trattato siriano dei medicinali*, che ritiene che sia l'eccesso di bile rossa a riscaldare il cuore provocando la collera.¹⁷⁰

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

Gregorio, (fratello) di Basilio, ha scritto che i pensieri sgorgano dai reni, di dove sgorga il desiderio, e salgono fino al raggiungere il cuore, affine al cervello, a somiglianza di un vapore e che è il cuore ad annettervi, secondo le proprie impronte, una comprensione (orientata) a destra o a sinistra.¹⁷¹

169 Nemesio di Emesa, ed. VERBEKE – MONCHO, pp. xxviii-xxix.

170 BUDGE 1913, p 226.

171 Simone di Taibutheh, *Sulle distinte stature (della vita spirituale)*, trad. BETTILOLO 1992, p. 35. Una introduzione generale alla medicina siriana si trova in GIGNOUX 2001, IV, pp. 42-55. Secondo MINGANA (nota 1, p. 18 della traduzione di questo testo) la descrizione di Simone riguardo al cuore rimanda al *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, PG 44, colonne 246-249. BETTILOLO (1992, p. 35, nota 2) non è d'accordo e rimanda invece all'opera di Aḥūhdemmeḥ, *Discorso sulla composizione dell'uomo*, in particolare ai capoversi 70-80. L'uso di *destra* e *sinistra* è invece, secondo l'uso della letteratura monastica, un richiamo alle coppie di vocaboli antitetici come bene-malizia, vita-morte, gioia-dolore (BETTILOLO 1992, p. 36).

In realtà, nella sua opera *De hominis opificio*, densa di approfondimenti e riflessioni sulla fisiologia corporea, Gregorio di Nissa si sofferma sulla funzione di cuore e cervello, ma non esattamente nei termini riferiti da Simone. Gregorio sembra preoccupato di stabilire la sede principale dell'anima. Gregorio riferisce del dibattito sulla sede anatomica del ragionamento e del pensiero che aveva visto, negli anni, accendersi un dibattito tra i sostenitori del cuore e quelli del cervello.¹⁷²

Gli uni dicono che il movimento del pensiero è congenere con quello del fuoco, perché fuoco e pensiero sono in perpetuo movimento. E poiché si pensa che il calore abbia la sorgente nello spazio del cuore, dicendo che con la mobilità del calore si mescola il movimento dell'intelligenza affermano che è ricettacolo dell'intelligenza il cuore nel quale è contenuto il calore. Gli altri, quale fondamento e radice di tutti gli organi di senso dicono essere la meninge (così infatti chiamano la membrana intorno al cervello) e confermano la loro tesi dicendo che non altrove può avere sede l'attività intellegibile se non in quella parte nella quale è adattato l'orecchio e dove lo colpiscono le voci che verso di esso si dirigono.¹⁷³

Le parole di Simone di Taibutheh, più che l'opera di Gregorio,

172 Si veda MANULI – VEGETTI 1977. Il problema di quale fosse la sede anatomica del pensiero e della ragione, condusse ad un dibattito tra i sostenitori della scelta tra cuore o cervello. Questo problema non celava soltanto una disputa anatomica ma portava con sé quello, più complesso, del rapporto con la natura e la conoscenza. Nel caso dei sostenitori del cuore la conoscenza veniva avvertita come un processo simpatetico tra una parte e il tutto; per chi sceglieva il cervello, invece, l'uomo si poneva di fronte alla natura come il soggetto della conoscenza e la degradava così ad oggetto. Oggettivata, la natura si faceva opaca e lontana. Ecco allora che l'indagine scientifica, per i sostenitori del punto di vista encefalocentrico, diventava strumento necessario per arrivare alla conoscenza.

173 Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, trad. SALMONA 1982 p. 55.

cui Simone dice di riferirsi, ricordano il testo di un autore nestoriano, Aḥūhdemmeḥ (VI sec.):

(78) Le membra principali e dirigenti del corpo sono: il cervello, il cuore, lo stomaco, i reni. (79) Le facoltà che sono in essi sono il discernimento, il desiderio, l'ira, la concupiscenza, la sensibilità. (80) La sensibilità è nel cervello, il discernimento nel cuore, il desiderio nello stomaco, *la concupiscenza nei reni*, l'ira nel fegato.¹⁷⁴

Nei suoi scritti Aḥūhdemmeḥ aveva messo in connessione reni, concupiscenza e pensieri. Aveva collegato le potenze psichiche con i cinque organi principali.¹⁷⁵

Gli organi principali per Simone sono quattro: cervello, cuore, fegato, testicoli. E ancora:

Organi della respirazione (sono): il cervello, il cuore, il polmone. Organi della volontà: i nervi e i muscoli. Radice dei nervi è il cervello; radice delle arterie il cuore; radice delle vene, il fegato.¹⁷⁶

Simone, che lavora nell'ambiente di Gundēšābūr, ha appreso dunque molte informazioni dall'opera di Aḥūhdemmeḥ. Questi era autore di un trattato sull'uomo e di un trattato sull'uomo microcosmo.¹⁷⁷

Aḥūhdemmeḥ, sulla scia dei filosofi neoplatonici, insisteva sul ruolo delle potenze naturali che sono descritte in numero di sette:

174 Aḥūhdemmeḥ, *Discorso sulla composizione dell'uomo*, trad. FURLANI 1926 p. 813.

175 GIGNOUX 2001/c p. 45.

176 MINGANA 1934 p. 198. BETTILOLO 1992 p. 125.

177 Il trattato sull'uomo di Aḥūhdemmeḥ è pubblicato in *Patrologia Orientalis* III/I, quanto al trattato sull'uomo microcosmo, esso era conservato tra i manoscritti della Biblioteca Siro-Caldea del Convento di Notre-Dame des Semences presso Alqoṣ (nel nord dell'Iraq), ma è attualmente introvabile. Una parte del testo, attualmente perduto, potrebbe essere tut-

quattro *serventi* cioè attrattiva (*nātôpā*) descritta come fredda, ritentiva (*’āḥôḍā*) come secca, emolliente (*pāšôrā*) come calda, repulsiva (*dāḥôyā*) come umida. Poi vi sono le tre *servite*: potenza generativa, accrescitiva e nutritiva.¹⁷⁸

Simone riprende esattamente l’insegnamento di Aḥūhdemmeḥ:

Le potenze naturali sono sette: quattro che servono e tre che sono servite. Quelle che servono sono l’attrattiva, che è fredda; la ritentiva, che è secca; la emolliente, che è calda; la repulsiva, che è umida.

(Cose e uomini) posseggono queste potenze anche separatamente. Quelle servite sono invece queste: la generativa, l’accrescitiva, la nutritiva.¹⁷⁹

Quanto agli organi del corpo, Aḥūhdemmeḥ sosteneva che nei cinque organi principali e direttivi risiedessero le seguenti potenze: il discernimento (*pārûšûtā*) nel cuore, il desiderio (*reḡtā*) nello stomaco, la collera (*rûḡzā*) nel fegato, la concupiscenza (*metya’bānûtā*) nei reni e la sensibilità nel cervello.¹⁸⁰

La stessa descrizione viene data da Simone:

La percezione (aderisce) al cervello; il discernimento al cuore; il desiderio al ventre; la brama alle reni; l’ira alla bile.¹⁸¹

tavia conservato in un manoscritto di argomento medico, datato 1904, che contiene diverse pagine attribuite ad Aḥūhdemmeḥ (cf. GIGNOUX 2001/c, p. 45; VOSTÉ 1929). LABOURT (1904 pp. 198-199) e FURLANI (1926 p. 807) ricordano che Aḥūhdemmeḥ venne decapitato per ordine del re sasanide Xusrāw I nel 575 con l’accusa aver convertito al cristianesimo suo figlio donandogli il nome di Giorgio (cf. NAU 1905 pp. 33-46).

178 GIGNOUX 2001 p. 45.

179 Simone di Taibutheh, *Sulle potenze naturali*, trad. BETTILOLO 1992 p. 121.

180 GIGNOUX 2001, p. 44.

181 Simone di Taibutheh, *Sull’aderenza delle potenze*, trad. BETTILOLO 1992 p. 120.

Simone è molto interessato ai problemi della struttura del corpo. In questo egli non fa che continuare una tradizione monastica che presupponeva e divulgava conoscenze mediche, come preparava ed applicava preparazioni farmacologiche.

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

Il desiderio è cioè il principio del movimento. Quando cioè gli animali desiderano, si precipitano al movimento per impeto. Questo però dall'irrazionalità non si lascia persuadere ad andare verso la ragione. Esso si divide in due (156 b), nel desiderio e nell'ira. L'organo però del desiderio è il fegato, dell'ira è il cuore. Queste sono le passioni costituenti della sostanza animale. Senza queste cioè non può sussistere la vita.¹⁸²

In questi testi l'interesse per l'anatomia e la fisiologia si intreccia e si fonde con l'analisi teologica. Così, ad esempio, ad Evagrio (*De oratione*) interessa come l'intelletto reagisca sollecitato dai demoni (come quello della vanagloria) e quale luogo presso il cervello sia deputato a questo stimolo. I problemi della conoscenza, della gnosi e della relazione tra intelletto e sensi, dunque, associati alla pratica del monachesimo e al regime della dieta sono i temi che avvicinano il monachesimo alla dottrina del corpo.¹⁸³

182 Giovanni di Dārā, trad. FURLANI 1928 p. 272.

183 Cf. BETTILOLO 1992 p. 14.

LA COMPOSIZIONE DEL CORPO UMANO (TRATTATO II, 9) NELLE EPISTOLE DEGLI IKHWĀN AṢ-ṢAFĀ'

La confraternita degli Ikhwān aṣ-Ṣafā' raccoglie e trasmette una serie di scritti di straordinaria ricchezza accomunati dalla caratteristica di esprimere un punto di vista neoplatonico-pitagorico-gnostico.¹⁸⁴ Tra gli scritti si trovano elementi di astrologia babilonese, racconti di origine indiana e persiana, citazioni e salmi della bibbia ebraica, riferimenti alla medicina e all'anatomia e tanto altro materiale riunito in una sorta di amalgama in cui l'oggetto dello studio presenta caratteristiche così eterogenee da ricoprire, per argomenti, tutto lo scibile dell'epoca. Quanto agli autori, l'influsso più forte che caratterizza l'*Enciclopedia* degli Ikhwān è probabilmente quello neoplatonico di Plotino, ma vi si ritrovano l'influenza di Aristotele, di Ermete Trismegisto, di Platone, dell'*Isagoge* di Porfirio.¹⁸⁵ La confraternita degli Ikhwān aṣ-Ṣafā', "i Fratelli Sinceri", operò intorno al X secolo, agli inizi della decadenza dell'Impero Abbaside, anche se gli scritti prodotti dagli aderenti a questa setta influenzarono gli autori successivi per molto tempo ancora, come una sorta rielaborazione dello scibile in chiave neoplatonica della cultura medievale.

Nelle *Epistole* la composizione del corpo umano viene presentata dopo il capitolo dedicato agli animali e alla loro classificazione. L'uomo viene descritto come l'animale più nobile.¹⁸⁶ Il

184 Le *Epistole* insistono sul fatto che il massimo grado della conoscenza sia quello, tra i dotti, degli scienziati 'ulamā'. Nel XII sec. l'ortodossia sunnita, con il califfo al-Mustanğid, proclamò eretica l'opera, mandandone al rogo tutte le edizioni esistenti. L'*Enciclopedia* sopravvisse alle persecuzioni, venne tradotta in altre lingue orientali e influenzò profondamente il mondo musulmano delle epoche posteriori.

185 BAUSANI 1978 pp. 11-29.

186 *ibidem* pp. 152-155.

corpo è descritto come la casa (*bayt*) dell'anima.¹⁸⁷ L'elenco delle parti del corpo segue la scansione: carne, sangue, ossa, vene, nervi, pelle. Il corpo fisico viene paragonato ad una città (*madīnah*) costruita di pietra, argilla, mattoni. Questa metafora architettonica ricorda da vicino quella utilizzata da Aristotele nella sua opera *De partibus animalium* (III, 670a) in cui i quattro elementi stanno alla composizione del corpo come creta, legno e mattoni stanno alla costruzione di una casa.

Nelle *Epistole degli Ikhwān aṣ-Ṣafā'* si fa più volte riferimento a libri di anatomia, tra cui il *Libro sui vantaggi di tutte le membra* di Galeno, in cui sarebbero elencate le parti del corpo.¹⁸⁸ Questo significa che i testi degli Ikhwān aṣ-Ṣafā', nelle loro citazioni mediche, si riferiscono alla consultazione di una biblioteca medico-anatomica che attraverso gli scritti della Confraternita viene tramandata e attualizzata.

La descrizione del corpo continua: se il corpo è una città, l'anima con le sue facoltà ne rappresenta gli abitanti. E ancora: il rapporto tra l'anima e il corpo può essere paragonato a quello tra l'operaio la sua bottega.¹⁸⁹ La città del corpo ha dodici porte (occhi, orecchi, narici, orifizi, mammelle, bocca, ombelico (*surrah*)). I cinque sensi sono come "i guardiani". Le gambe come "due pilastri", le braccia "due ali". Vi abitano tre tribù di uomini, governate da tre emiri (potenza concupiscibile, irascibile, razionale). È la potenza dell'anima a dare vita ad ogni membro del corpo. La vista è l'anima dell'occhio, l'udito dell'orecchio, ecc. Quattro nature (acqua, terra, aria, fuoco) e quattro umori chia-

187 Il testo precisa che la testa è come la stanza superiore, il volto è la facciata, la bile gialla è il deposito delle armi, gli intestini sono il cesso, i due fori in basso sono le fogne di scarico (*majāri*). Si veda BAUSANI 1978 p. 154.

188 BAFFIONI 1994 pp. 260, 351.

189 BAUSANI 1978 p. 154.

mati *akhlāt* (bile gialla, bile nera, sangue, flegma) sono alla base della costituzione delle nove sostanze (ossa, cervello, nervi, vene, sangue, carne, pelle, unghie, peli). Questo avviene secondo la disposizione di dieci strati: testa, collo, stomaco, pancia, lombi, anche, femori, gambe, piedi.

Attraverso le vene (*awrād*) le facoltà dell'anima vegetativa (che ha sede nel fegato) si diffondono nel corpo. Attraverso le arterie si diffondono invece le qualità dell'anima animale (che ha sede nel cuore). Attraverso i nervi si diffondono le facoltà dell'anima razionale (che ha sede nel cervello). Durante il sonno il corpo è come una città di notte, quando i *sūq* chiudono e gli operai smettono di lavorare. Quando l'anima si diparte dal corpo la città è abbandonata e si trasforma in rovine.

IL CORPO UMANO NEL TRATTATO SIRIACO DEI MEDICAMENTI

Il *Trattato siriano dei medicinali* è un'opera anonima, in scrittura siriana nestoriana, tradotta e pubblicata da sir Ernest A. W. Budge nel 1913. Il testo dei manoscritti descrive circa quattrocento preparati della farmacopea dell'epoca e, trattando di rimedi utili per le patologie del corpo umano, l'opera si sofferma sulla anatomia e sulle funzioni degli organi.¹⁹⁰

Sappiamo così che l'autore del *Trattato* conosce i quattro umori e le loro caratteristiche. La fisiologia, in linea con le idee aristoteliche, pone il cuore al centro delle funzioni dell'organismo. Il

190 Il più antico dei manoscritti oggi disponibili risale al 1699. Copie più recenti si trovano a Parigi, Bibliothèque Nationale (ms. 424), e a Notre-Dame des Semences (ms. 327). BUDGE sostiene di aver basato la sua edizione su di un manoscritto copiato da lui ad Alqosh nel 1894 e da lui datato al XII secolo.

cuore viene descritto come composto di sostanza nervosa e le sue due cavità sono composte di sangue e soffio vitale.¹⁹¹ Alle cavità si trovano opposte due orecchie. Il cuore è inclinato più dalla parte sinistra che dalla destra, ed è sospeso tra i polmoni.

Di particolare interesse sono le descrizioni del diaframma, dell'azione del fegato e della digestione. Riguardo al diaframma l'autore sembra cadere in un malinteso. Egli precisa infatti che alcuni chiamano il diaframma con questo nome, mentre altri lo chiamano "la comprensione" (*tar'ītā*), sembrando così ignorare il doppio significato greco del termine *phrén*, che significa "membrana" ma anche "pensiero, intelligenza".¹⁹² Nel *Trattato* il diaframma separa la parte collerica dell'animo, cha ha sede nel cuore, da quella che desidera, situata nel fegato.

Alcuni lo hanno chiamato "diaframma" e altri "comprensione" per la loro convinzione che questo riempisse la necessità di confini negli animali, poiché separa e limita la parte collerica dell'anima, che si trova nel cuore, dalla parte che desidera, che si trova nel fegato.

(*Trattato siriano dei medicamenti, folium 109a*, trad. BUDGE 1913, II, p. 251)

Il diaframma è della stessa natura del midollo spinale. Grazie all'opera del diaframma i polmoni sono in grado di respirare; secondo l'autore i polmoni non hanno un movimento indipendente ma "come spugne schiacciate con la mano", si contraggono secondo l'azione del diaframma.¹⁹³

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

191 BUDGE 1913, I, p. 252; II, p. 287.

192 GIGNOUX 2001/c p. 48.

193 BUDGE 1913, I, p. 224; II, p. 249.

Il fegato viene descritto come la fonte che produce i “chimi”, cioè i succhi, che attraverso le vene sono destinati alle membra in tutto il corpo (*folia* 182b-183a). Una forza attrattiva permette alle vene di estrarre il succo che lo stomaco ricava dal cibo. Le vene portano poi il succo al fegato che lo trasforma in sangue.

La digestione avviene in tre differenti momenti.¹⁹⁴ La prima nello stomaco con l'espulsione dei residui come materia fecale attraverso gli intestini e l'ano. La seconda digestione avviene nel fegato. Qui hanno luogo cinque “separazioni”. La prima separazione, che è descritta “come la schiuma sul brodo”, è il flegma che viene inviato ai polmoni, al petto, al cervello. La seconda separazione viene descritta “come il grasso (schiuma) sul brodo”, ed è la bile rossa. La cistifellea attira la bile che si trova nel fegato. La terza separazione è il sangue, raccolto dalle vene e inviato a tutto il corpo. L'impurità, invece, assomiglia al sedimento del vino, viene attirata dalla milza nelle vene ed è la bile nera. La quarta separazione è il residuo della digestione. La quinta è l'umidità di tutta la digestione, ed è come l'acqua che si trova sul formaggio inacidito. Questa è l'urina. I reni la attirano e la inviano alla vescica. Questa si svuota attraverso il canale urinario. L'autore poi precisa che:

la terza digestione ha luogo in tutte le membra, e trasforma il nutrimento in sostanze conformi alla natura delle membra stesse. Nello stomaco il cibo viene trasformato in un succo bianco, in accordo con la sua natura, e nel fegato viene trasformato in sangue, in accordo con la sua natura. In tutte le membra il cibo viene trasformato in sostanza di natura simile a loro. Le forze naturali trasformano il cibo e poi se ne nutrono.

(*Trattato siriano dei medicinali, folium* 158b, trad. BUDGE 1913, II, p. 380)

194 BUDGE 1913, I, p. 330; II p. 380.

L'autore del *Trattato* descrive il funzionamento della milza, situata nel lato sinistro, sotto le costole chiamate “straniere”. La milza è circondata, con il ventre e le membrane che avvolgono gli intestini, dalle arterie che la nutrono.¹⁹⁵

La milza attira l'impurità del sangue, la bile nera, dal fegato, ne invia una parte allo stomaco, per suscitare il desiderio di cibo che si trova nello stomaco.

(*Trattato siriano dei medicamenti, folium 189a*, trad. BUDGE 1913, II, p. 460)

Gli intestini vengono divisi in sei tratti, che vengono descritti uno per uno.

È stato dimostrato che dopo la parte più bassa della bocca del ventre che viene chiamata “le dita”, si trova l'intestino chiamato šāwmā “digiuno”, e lo chiamano così perché appare sempre vuoto. Dalla bocca di questo intestino le vene mesenteriche ricevono il succo e lo inviano al fegato. Dopo l'intestino “digiuno” c'è il “piccolo” intestino. Poi si trova l'intestino chiamato 'awīrā “cieco”. Alla bocca di questo è situato l'intestino crasso chiamato “colon”, e questo si estende fino all'intestino chiamato tērīšā “retto”, e dopo questo si trova l'intestino che termina con l'ano.

(*Trattato siriano dei medicamenti, folium 201b*, trad. BUDGE 1913, II, p. 496)

Il *Trattato* si sofferma anche sull'azione dei reni. Questi hanno due funzioni: di estrarre l'urina dal fegato e trasportarla nella vescica, ma anche di stimolare gli organi del seme perché lo portino ai testicoli.

I reni sono situati sulla colonna spinale, all'altezza dei fianchi, sono avvolti nel grasso, e sono fissati, l'uno a destra e l'altro a sinistra e, insieme

195 BUDGE 1913, I, p. 394; II, p. 460.

con i lati interni del midollo spinale, sono circondati da vene che portano il seme e da quelle che portano l'urina. Essi sono alimentati dalla grande vena chiamata ḥalīlā "cavità", la quale porta il sangue che viene dal fegato; la loro natura è carnosa e nervosa come quella del cuore.

(*Trattato siriano dei medicinali*, folium 209b, trad. BUDGE 1913, II, p. 516)

FRAMMENTI DI AUTORI ANTICHI NEL TRATTATO SIRIANO DEI MEDICINALI

Il *Trattato siriano dei medicinali*, noto come *The Syriac Book of Medicines*, venne ricopiato da sir Ernest A.W. Budge a partire da un manoscritto da lui stimato risalire al XII secolo. Il *Trattato* rappresenta un'opera di importanza primaria anche per la conoscenza dell'anatomia e della farmacopea di epoca sasanide. Il contenuto del testo infatti risale con tutta probabilità ad un'epoca ben precedente a quella stimata dall'autore e va a completare, con la sua ricca messe di dati e alcuni riferimenti linguistici alla lingua pahlavi, il materiale documentario comparativo che ci permette di dedurre e confrontare con buona approssimazione le conoscenze anatomiche e la materia medica dell'epoca.¹⁹⁶

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

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

196 GIGNOUX 2001/a p 37.

Le facoltà naturali sono la forza attrattiva, quella ritentiva, quella a terativa e quella espulsiva.¹⁹⁷

(*Trattato siriano dei medicamenti, folii 53a-54a*, trad. BUDGE 1913, II, pp. 121-122)

Galeno aveva spiegato questa teoria nel suo trattato *Sulle facoltà naturali* (I, VI, 12-13):

La natura costruisce osso, cartilagine, nervo, membrana, legamento, vena, e così via al primo stadio della formazione dell'animale, usando la facoltà, in termini generali, generativa e alterativa, e in particolare, riscaldante, raffreddante, essicante, umidificante.¹⁹⁸

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

L'autore del *Trattato* ritiene che il fegato abbia un ruolo primario nella produzione dei quattro umori. Ma la sintesi della teoria umorale e di quella delle quattro facoltà, elaborata nell'opera di Galeno, vengono qui riproposte con alcune varianti. Tali interpretazioni della teoria originaria sono in parte dettate dall'influsso religioso, in parte da una rilettura del testo greco alla luce della sensibilità e del *milieu* dell'autore. Resta da chiarire quanta parte di queste teorie sia giunta nella tradizione mazdaica attraverso l'intermediazione e l'interpretazione siriana e qualcosa in proposito lo rivela il confronto dei testi siriani con i testi iranici che a queste teorie non sono estranei. Ne parla, ad esempio, il *Dēnkard*, opera enciclopedica in pahlavi che rappresenta la sintesi della tradizione e della cultura mazdaica e che tratta anche di medicina. L'autore del *Dēnkard* conosce la teoria delle potenze na-

197 BUDGE 1913, I, p 110; II pp. 121-122.

198 Trad. GAROFALO — VEGETTI 1978 p. 853.

turali e afferma l'esistenza di otto potenze o, più precisamente, di quattro che si suddividono in due e che sono esattamente opposte ad equivalenti potenze malvagie.¹⁹⁹ Questa esposizione rivela però un'impostazione di matrice dualistica che conduce l'autore, di fede zoroastriana, a ricercare nella teoria originale la contrapposizione dei due principi bene/male.

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

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

Un autore contemporaneo di Nemesio, Gregorio di Nissa, fratello di Basilio, prende una strada diversa nel descrivere l'azione del cervello. Gregorio è, tra i Padri cappadoci, il rappresentante del monachesimo orientale che più si sbilancia in favore della dissezione e della ricerca anatomica. Per Gregorio la Natura è pronta a smentire chi pretende di conoscerla ancor prima di accostarsi ad essa. Gregorio ritiene però che il cervello non abbia attività cognitiva, e in questo si discosta nettamente da Nemesio.²⁰⁰

199 GIGNOUX 2001/b p. 225. Negli autori siriaci da Aḥūhdemmeḥ a Simone di Taibutheh, le potenze naturali sono sette, quattro "serventi" e tre "servite".

200 SALMONA 1982 pp. 54-55.

Nemesio e Gregorio ritengono esistano tre organi fondamentali, senza i quali la vita sarebbe impossibile: cervello, cuore, fegato.²⁰¹

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

Si è dimostrato che l'animale, quando nasce, viene dotato di tre principi; uno è collocato nella testa, e le sue attività sono la fantasia, il ricordo, il pensiero, la ragione; in relazione al resto del corpo, gli spetta di comunicare la sensazione alle parti sensibili dell'animale, ed il movimento volontario a quelle parti dotate di questa possibilità.

Il secondo sta nel cuore, e la sua attività di per sé consiste nel dare vigore all'anima, fermezza nel compiere ciò che la ragione comanda, e costanza (caratteristica, questa, assimilabile all'ebollizione del calore innato) quando la ragione vuol punire chi abbia commesso ingiustizia. Quanto poi al resto del corpo, (il cuore) è il principio del calore e della pulsazione, rispettivamente, sia delle parti che delle arterie.

L'ultima facoltà ha sede nel fegato e presiede a tutte le attività nutritive dell'animale, di cui gran parte, sia per noi che per tutti gli altri animali è rappresentata dalla produzione di sangue. (Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, VII, 3).²⁰²

201 GIGNOUX 2001/a pp. 45-46; SALMONA 1982 p. 123.

202 Trad. MANULI – VEGETTI 1977 p. 157.

IL CORPO UMANO SECONDO LA SCUOLA DI ALESSANDRIA E IL SUO INFLUSSO
SULLA SCIENZA MEDICA BIZANTINA

Tra il V e il VI sec. Alessandria d'Egitto costituiva uno dei principali centri di studio e diffusione di cultura medica. Vi studiarono autori, dediti all'esegesi di testi neoplatonici ed aristotelici, che divennero personalità influenti nello sviluppo del pensiero bizantino. La formazione degli studenti di medicina ad Alessandria prevedeva lo studio e il commento di opere quali l'*Isagoge* di Porfirio e l'*Organon* aristotelico. Il corso di filosofia poi veniva affiancato dallo studio dei testi di Ippocrate e Galeno.²⁰³

L'intensa attività di copiatura dei testi antichi e di redazione di compendi, che comprendevano e riportavano una ampia serie di scritti di autori antichi, portarono da un lato alla stesura di molte opere di testi scolastici immaginati per soddisfare le esigenze di un percorso di apprendimento,²⁰⁴ dall'altro alla diffusione di antologie (oggi perdute) che contribuirono a non disperdere e a far conoscere i testi della tradizione. Grazie a queste opere e alla scelta degli autori alcuni scritti antichi godettero

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

204 Si veda CAVARRA 2001. L'opera degli autori di testi di medicina formati ad Alessandria e che diventarono protagonisti dell'ambiente bizantino, comprende autori come Oribasio (IV sec., autore delle *Collectiones medicae* in 70 libri, *Synopsis medica* in 9 libri e del trattato *Euporista*), Aezio di Amida (medico alla corte di Giustiniano, autore dei *Libri medicinales* o *Tetrabiblion* per la sua divisione in quattro sezioni), Alessandro di Tralle (525-605, autore della *Therapeutica*), Paolo di Egina (VII sec., autore della *Epitome medica*), Paolo di Nicea (dopo il VII sec., autore di un manuale in cui ogni capitolo presenta un *incipit* erotapocritico), Teofilo (autore del *De humani corporis fabrica*).

di fortuna smisurata, come i testi di fisiologia pseudo-ippocratici o l'opera di Sorano di Efeso utilizzata da Melezio. A volte i trattati antichi venivano modificati da interpretazioni dell'autore, come nel caso di Aezio di Amida che talvolta arrangia il testo di Galeno modificandone la sintattica in modo da ottenere una testimonianza più corrispondente alle sue teorie. Altre volte gli autori introducono, a proposito di argomenti anatomico-fisiologici, richiami all'opera dei Padri della Chiesa.²⁰⁵ Il risultato è quello di una trattazione anatomica che riflette il punto di vista di Gregorio di Nissa o Basilio di Cesarea. In generale i testi di medicina bizantini riprendono, quando si accingono a trattare di anatomia e fisiologia, l'opera di Galeno e le teorie filosofiche umorali, come nel caso dei libri XXIV e XXV di Oribasio.

Oribasio era oriundo di Pergamo (seconda decade del IV sec.). Aveva studiato ad Alessandria e il suo maestro era stato Zenone di Cipro. In veste di bibliotecario, persona di fiducia e medico personale, Oribasio aveva seguito l'imperatore Giuliano in Gallia.²⁰⁶ Su invito dell'imperatore Giuliano, Oribasio redige un'epitome degli scritti di Galeno, oggi perduta. Il motivo per il quale Giuliano spronò Oribasio a dedicarsi ad una sintesi delle conoscenze di Galeno era probabilmente legato all'aspetto pratico più che a quello teorico. Era questo lo stile privilegiato dai testi medici bizantini che pur trattando a fondo le questioni anatomico-fisiologiche mantenevano la loro impostazione di manuali destinati alla pratica utilità, che per i giovani medici diventavano compendi maneggevoli ed utili rispetto alla fatica rappresentata dalla consultazione dell'intera raccolta di Galeno.²⁰⁷

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

206 HOHLWEG 1989 pp. 174-175.

207 HOHLWEG 1989 pp. 176.

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

Altri autori molto citati dai testi di medicina bizantini sono Diocle di Caristo, Sorano di Efeso e Rufo di Efeso. Esistono però tre opere interamente dedicate all'anatomia e alla fisiologia. Si tratta del *De humani corporis fabrica* di Teofilo Prospatario, dello scritto dallo stesso titolo di Melezio Monaco, del *De natura hominum synopsis* attribuito a Leone Iatrosofista (IX-X sec.).²⁰⁸ Alla base di queste opere vi è il sistema di relazioni tetradico fra elementi/qualità/umori/parti del corpo, di origine empedoclea. Gli umori mescolati e temperati (il termine usato, κρᾶσις, indica il temperamento) scorrono nel corpo, e la patologia insorge per il superamento dell'equilibrio determinato dalla soglia del *katà phýsin* "secondo natura". Veniamo alla costituzione del corpo. Al sistema tetradico degli umori, si contrappone qui un sistema triadico delle aree vitali, definiti "principi" del corpo (*archai*) (Teofilo, *De humani corporis fabrica*, IV). Le tre aree vitali sono il cervello, il cuore, il fegato. In modo concorde con l'impostazione galenica anima/vita/natura si accenna all'esistenza di tre anime con funzioni psichiche e organiche (Melezio, *De costituzione hominis*, 25-26).²⁰⁹ I tre organi principali sono in relazione con precise aree del corpo e rispondono a precise funzioni. Il cervello, di sostanza simile a quella dei nervi, ma più molle, riceve le sensazioni, rappresenta le immagini e concepisce i pensieri. A mettere in relazione il cervello con i nervi duri e molli è il pneuma psichico. Il pneuma vitale invece raffredda il calore innato, il pneuma natu-

208 CAVARRA 2001 p. 201.

209 CAVARRA 2001 p. 201. A proposito delle tre anime, Melezio parla di *tò logistikón*, *tò thymikón*, *tò epithymētikón*.

rale consente la “cozione” (*pépsis*) o digestione degli alimenti (Teofilo, *De humani corporis fabrica*; Giovanni Attuario, *De spiritu vitali*). Gli alimenti seguono la doppia cozione nello stomaco e nel fegato secondo i canoni del sistema dottrinale classico. Gli autori bizantini, formati ad Alessandria, imitano gli antichi attraverso un’opera di selezione dei testi, in certi casi aggiungendo i dati dell’esperienza personale. La religione pare integrare i precetti medici: nei testi agiografici la guarigione assume i canoni di un evento miracoloso mentre si diffonde l’idea che la salvezza si raggiunga attraverso una condotta salutare. Si sviluppò così una tradizione bizantina di regimi medico-dietetici basati sullo studio della patologia e degli umori in essa coinvolti. La dietetica medica si basava sull’osservazione che ogni sostanza impiegata nella dieta (di origine animale o vegetale) era parte di un “macrocosmo” costituito di elementi e qualità. Le proprietà specifiche dell’alimento, secondo il principio *contraria contrariis curantur* avrebbero compensato gli squilibri umorali e qualitativi di segno contrario all’interno del corpo umano.

UN CONFRONTO CON L’EUROPA DEL TEMPO: LA MEDICINA E LO STUDIO DEL CORPO UMANO A RAVENNA NEL VI SEC.

Tra il V e il VII sec. in Occidente, ed in particolare a Ravenna, le opere a carattere isagogico di Galeno sono ampiamente tradotte e commentate.²¹⁰ È molto sentita l’esigenza di rifarsi ad una tradizione e ad un modello che offra garanzie al percorso di formazione professionale dei medici. Il modello alessandrino influisce sulla struttura dei commenti ravennati. Si succedono infatti

210 CAVARRA 2001, p. 194.

nei testi una premessa generale (*theoria*) che accompagna i commenti ad una serie di lezioni (*actiones*). Il testo greco subisce alcune modifiche nella traduzione latina, per esigenze didattiche. A Ravenna sembra essere attiva una scuola medica laica, che avrebbe continuato la tradizione presente già sotto il regno goto.²¹¹ A Ravenna, sotto i Goti, vennero tradotti testi di argomento scientifico quali gli *Aphorismi* e il *De victus ratione* della Collezione ippocratica, ma anche il *De podagra* di Rufo di Efeso, la *Synopsis* e gli *Euporista* di Oribasio. Venne anche composto, nella prima metà del sesto sec., un trattato dietetico in latino, il *De observatione ciborum*, ad opera di Antimo, medico bizantino in visita come ambasciatore presso Teodorico.

L'attività di traduzione dei testi medici classici vede, a partire dal V sec. e fino al VII, l'edizione e la citazione delle *auctoritates* più accreditate, ma accanto agli scritti autentici compare una cospicua produzione di opere apocrife, scritti pseudonimi, insomma una produzione spuria che si presenta sotto forma di manuali, compendi, antologie. Esempi ne sono l'*Epistula ad Mecenatem*, l'*Epistula ad Antiochum*, gli *Indicia valetudinum* (V-VI sec.), i *Prognostica* o *Secreta*, i *Dyamidia Hippocratis* (VI sec.).

Accanto alle scuole mediche laiche, delle quali si conosce ben poco, esistevano i centri di cultura medica dei monasteri che tramettevano i classici attraverso una continua opera di trascrizione. Le istituzioni monastiche svolgevano anche attività assistenziale, verso gli individui socialmente deboli e, in particolare nei secoli VII e VIII, verso la folla di derelitti, poveri e malati, pellegrini e mendicanti che affollava le vie delle città e dei villaggi. Oltre alle infermerie monastiche esistevano gli *hospitia*, luo-

211 CAVARRA (2001, p. 194) ricorda come il papiro ravennate Tjäder XXXV, dell'anno 572, riporti il nome di un medico di nome Leontius, *medicus ab schola greca*. Durante il regno goto un *comes archiatrorum* sovrintendeva la classe dei medici laici (Cassiodoro, *Variae*, VI, 19).

ghi dove si poteva trovare soccorso che consisteva principalmente nel ricovero e nel pasto. Va notato che la tradizione che univa, nelle strutture monastiche, l'infermeria e la preghiera, cioè lo studio e la carità, si sviluppò in Europa sotto l'impulso dell'influsso bizantino. Fu infatti la tradizione della spiritualità monastica basiliana, accanto a quella del monachesimo benedettino, a diffondere nella penisola italiana la tradizione delle istituzioni assistenziali attraverso l'esempio degli *xenodocheia*, che sorgevano nei territori bizantini presso gli edifici di culto. L'influsso di questi centri di accoglienza, arrivato in Occidente, trovò posto nell'intreccio di culture che caratterizzava l'Italia del tempo e segnò lo sviluppo dell'assistenza medica monastica. Di pari passo crebbe la fama dei medici bizantini, mentre quelli occidentali sembravano, nel loro declino, subire la stessa crisi politica dell'Impero e restavano isolati ed esclusi dai progressi degli studi medico-scientifici.

L'INGRESSO DI NUOVI TERMINI SCIENTIFICI NEL LESSICO
MEDIO-PERSIANO

Comunque sia andata, se furono i sette filosofi a traghettare le opere greche nelle scuole mediche dove il fermento dello studio filosofico era più vivo, oppure se la storia del viaggio dei sette sia appartenuta ai canoni di una tradizione letteraria, il trattato aristotelico sulla psicologia fece il suo ingresso nel mondo iranico. Al centro dell'interesse per questo testo potrebbe esserci stato il sentimento religioso iranico profondamente legato ad una visione dualistica del tutto particolare. Si trattava infatti di un dualismo etico, tra bene e male, ma nello stesso tempo anche metafisico, che contrapponeva cioè due stati dell'essere, mentale e materiale. Una metafisica così arcaica, seppure estremamente originale e rivelatrice di un modo di pensare del tutto peculiare delle popolazioni dell'area iranica, aveva la caratteristica di non essersi sviluppata sulle basi di un sistema filosofico del tipo di quello greco. Era invece nata e cresciuta sulla scia della tradizione religiosa. Mentre nella non lontana Grecia, i filosofi discutevano ed elaboravano i concetti di categorie del pensiero, teorizzavano le basi della fisica costruendo un complesso edificio teorico sviluppatosi sulla teoria degli elementi a partire dalle quattro "radici" di Empedocle, nel mondo iranico il sistema religioso, e con esso l'attività dei sapienti e dei dotti teologi, era impegnato a custodire i precetti di una delle più antiche religioni del mondo. In Grecia la mancanza di una vera religione di stato, l'assenza di dogmi e di figure deputate alla sorveglianza di tali precetti, vengono indicati come i fattori che più di ogni altro favorirono la na-

scita di un dibattito filosofico e dell'opera dei *physiològoi*, gli osservatori della natura. L'ambiente delle colonie greche in Asia Minore, dove nacquero le idee scientifico-filosofiche a Mileto e, in generale, nelle città della Magna Grecia e in Sicilia era influenzato dal fermento politico che nel corso del V secolo portò le colonie, tra dittature e democrazie o pericoli di incombenti invasioni, ad essere luoghi di dibattito e confronto continuo, luoghi ideali di ascolto alle idee dei filosofi. Queste città erano inoltre luoghi multietnici, multilinguistici, e aperti all'accoglienza: una fucina ideale per la nascita di nuove teorie.

La medicina greca godette di grande notorietà alla corte achemenide dove, per fama, aveva preso il posto della medicina egizia molto apprezzata al tempo di Cambise (*Storie* III, 1). Erodoto racconta che Democede di Crotone, uno dei più illustri medici del VI sec. a. C. curò Dario, feritosi durante la caccia, diventando il medico della famiglia reale (*Storie* III, 129). Durante il regno di Artaserse II un altro medico greco, Ctesia di Cnido, presta i suoi servizi a corte. A sua volta Ctesia racconta la sfortunata vicenda alla corte persiana di Apollonide di Cos, vittima della crudele regina Amestri (*Persika* 44).

I medici greci godettero la stessa fama alla corte sasanide. Procopio racconta che il medico greco Stefano di Edessa guarì Kawād figlio di Pērōz (*De bello Pers.* II 26).²¹²

Insieme ai racconti delle gesta dei medici greci alla corte persiana, passarono alla storia i termini tecnici e anatomici che accompagnavano la descrizione dei loro interventi: la lussazione dell'astragalo di Dario (ἀστράγαλος ἐξεχώρησε ἐκ τῶν ἄρθρων) occorsagli per una caduta durante una battuta di caccia (*Storie* III, 129-30), l'accesso al seno (ἐπὶ τοῦ μαστοῦ ἔφυσεν φῦμα) della regina

212 Procopio: cf. l'edizione di HAURY I, 1963 p. 273. Ctesia: cf. *Ctésias de Cnide. La Perse. L'Inde. Autres fragmentes*. Texte établi, traduit et commenté par Dominique LENFANT, Paris 2004, pp. 133-34.

Atossa (*Storie* III, 133), le epidemie di peste (λοίμος) e dissenteria (δυσεντερία) scoppiate nell'esercito di Serse (*Storie* VIII, 115), la descrizione dei sintomi dell'osteomielite traumatica che uccise Cambise dopo che per errore si ferì con la spada salendo a cavallo (*Storie* III, 64).

Ma i racconti degli avvenimenti d'età achemenide si mescolavano con luoghi comuni leggendari come, per restare nell'ambito erodoteo, il ricorrere di numeri simbolici (Dario non dormì per sette giorni e sette notti), i *topoi* letterari (Democede nega a lungo di essere medico per poi rivelare la sua identità), l'immagine di magnanimità del medico greco (Democede si batte per la salvezza dei medici egizi), la cornice del racconto stesso ambientato all'interno di una storia d'amore (il medico greco fugge dalla corte persiana aiutato dalla regina di lui innamorata, come era accaduto a Teseo e Arianna, Giasone e Medea).²¹³

In epoca sasanide avviene in modo sistematico il travaso di conoscenze dal mondo greco a quello iranico, per intermediazione siriana. Non più affidati all'incertezza narrativa del racconto, i concetti scientifici medici e i termini anatomici trovano una loro precisa collocazione e traduzione all'interno delle lingue che li accolgono. I Cristiani di lingua siriana ebbero un ruolo fondamentale nel passaggio della tradizione aristotelica nel mondo iranico e islamico. Il più prolifico degli autori siriani fu Sergio di Reshaina (m. 536) che dedicò la sua opera più importante, un commentario alle Categorie aristoteliche, a Teodoro vescovo di Merv, un discepolo del patriarca nestoriano Mār Abā.²¹⁴ L'opera di Paolo il Persiano, che dedicò un libro di Logica al suo mecenate, il re sasanide Xusraw, dimostra l'accoglienza favorevole di queste teorie negli ambienti culturali dell'epoca. Il patriarca Mār

213 Cf. l'analisi dell'elemento leggendario nei racconti erodotei sulla medicina alla corte persiana in HUYSE 1990 pp. 142-43.

214 Su Teodoro di Merv cf. BAUMSTARK 1922 p. 122; su Sergio di Reshaina cf. HUGONNARD-ROCHE 1989 pp. 1-17; WALKER 2004 pp. 519-23.

Abā (circa 550 - 628) fu un promotore dello studio e della traduzione della Logica aristotelica che entrò a far parte del *curriculum* di studi delle scuole monastiche nestoriane nel nord dell'Iraq. La scuola di Nisibi accolse e promosse questi studi sotto la direzione di Abramo di Beth Rabban (circa 510 - 569) e dei suoi successori. Centinaia di studenti affrontarono un corso di studi in cui, accanto alle sacre Scritture, trovava posto lo studio della Logica e della medicina greca.²¹⁵

Quello che è certo è che, al loro arrivo nel mondo iranico, le dottrine aristoteliche influenzarono profondamente l'etica zoroastriana. In particolare la dottrina del "giusto mezzo" (μεσότης) divenne un fondamento dell'etica mazdaica rappresentando la giusta misura opposta agli eccessi visti come forme di vizio e quindi quali aspetti del *waran* l'eresia". Questo atteggiamento di accoglienza portò all'adozione di nuovi termini che traducevano i nuovi concetti relativi alla fisica e in particolare ai concetti di movimento, tempo, spazio, natura, divenire, distruzione, mutamento e crescita. Ad esempio il termine pahlavi *bawišn* venne scelto per rappresentare il nuovo concetto del "divenire", mentre il termine *wināhišn* venne scelto per esprimere il concetto di "distruzione". I due nuovi concetti sarebbero stati acquisiti nel linguaggio mediopersiano a partire dal trattato aristotelico *Sulla generazione e sulla corruzione* che venne tradotto in siriano da Hunayn.²¹⁶ In campo medico la scelta dei termini doveva rifarsi dove possibile ai termini anatomici già esistenti nella lingua pahlavi. Ma non sempre questo era possibile. A volte le lingue iraniche sembrano non cogliere alcune differenze nei termini anatomici. Il termine pahlavi *pay* significa "nervo" ma anche "tendine"; la lingua in questo caso semplifica la complessità dei trattati della medicina greca.

215 VÖÖBUS 1965 pp. 191-192, 203-209.

216 BAILEY (1943 p. 82).

IL MONDO FILOSOFICO IRANICO E L'ATTEGGIAMENTO VERSO LA CONOSCENZA DEL CORPO

Chiunque compia un primo tentativo di inquadrare il sistema filosofico diffuso nel mondo iranico antico, rimane solitamente colpito dalla contrapposizione tra il sistema filosofico greco e quello iranico. L'idea che accompagna le prime considerazioni comparative è quella di trovarsi di fronte ad un sistema filosofico, quello iranico, dominato dalla severità delle impostazioni religiose e irrigidito dallo stile ripetitivo degli scritti che, anche quando tratta di argomenti riguardanti la struttura del cosmo o del corpo umano, sembra ricalcare con pedanteria le indicazioni teologiche o quelle dottrinali senza rivelare un desiderio di libera ricerca filosofica. Da questo punto di vista il mondo filosofico iranico, confrontato a quello greco, sembra esprimere l'assenza di una riflessione scientifica e pare, nelle figure dei suoi sacerdoti-filosofi, aver prodotto scritti di carattere prevalentemente rituale e ritualistico.

A ben guardare, il pensiero filosofico greco deve invece molto al mondo orientale. È un luogo comune pensare che i Greci abbiano compiuto l'intero cammino che porta dal $\mu\theta\omicron\varsigma$ al $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, o che il mondo orientale rappresenti la dimensione pre-razionale contrapposta ad una sorta di illuminismo inaugurato dalla cultura greca prendendo le mosse da quella base mitologica. Si notano invece legami e continuità tra le intuizioni dei presocratici e l'eco delle speculazioni del mondo orientale e iranico. Così, ad esempio, Anassimandro richiama i tre cieli dei testi assiri, e parla di οὐρανοί "cieli", utilizzando un plurale atipico in greco. I suoi tre cieli sono poi combinati con tre corpi celesti: le stelle, la luna e il sole, corrispondenti alle tre categorie della tradizione iranica. Anassimene pone le stelle ad una distanza maggiore dal sole e le descrive come fissate ad un cielo di cristallo "come disegni". La

stessa idea è contenuta nel testo assiro *Enuma Anu Enlil*, dove Enlil “disegnò” le costellazioni su un cielo di diaspro.²¹⁷

I processi di trasmissione della conoscenza scientifica non si possono disgiungere dalle profonde trasformazioni storiche che accompagnarono il periodo degli imperi achemenide e sasanide. Un momento fondamentale di questo processo di diffusione delle conoscenze, tra cui si annoverano scienze e pseudoscienze, fu quello della dominazione persiana in Mesopotamia, mentre la trasmissione di modelli planetari greci si diffuse in India a partire dal V secolo ed entrò nell’Iran sasanide dove queste dottrine subirono una rielaborazione. Un esempio di questo processo, i cui esiti godettero di grande fortuna nella letteratura araba e medioevale, è la teoria dei “lacci” che legano i pianeti con “corde di vento” ad opera di demoni posti sui nodi lunari. Questa teoria, che appare nei testi indiani (*Purāṇa*, *Sūryasiddhānta*) viene ripresa nei testi zoroastriani e manichei dove i “lacci” vengono usati in funzione antidemoniaca per imbrigliare i pianeti (considerati demoni nella tradizione mazdaica) e giungono a rappresentare un legame invisibile che unisce l’anima dell’uomo agli astri e ne determina il destino.²¹⁸

217 BURKERT 1999 p. 54.

218 PANAINO 2004 pp. 213-221. Si veda al riguardo l’ampia trattazione nella monografia dedicata alla “dottrina dei legamenti” in PANAINO 1998, *Tessere il cielo*. La teoria delle “corde di vento” fu criticata da al-Bīrūnī nel *Tafhīm*, par. 200:

Alcuni nostri antenati sapevano queste cose per averle sapute da altri e non per averle accertate personalmente. Giacché essi avevano legato il moto dei pianeti al moto del Sole, pensarono che quei pianeti fossero appesi al Sole con fili connettivi, i quali talvolta erano lenti, quando un Pianeta si trovava vicino al Sole, cosicché poteva avanzare, e talvolta erano tesi, quando erano lontani dal Sole, cosicché non potessero procedere e tornassero indietro. Questa idea è vuota e sbagliata e non bisogna occuparsene, in quanto in essa non vi è alcun vantaggio.

(trad. della versione persiana in PANAINO 1998 pp. 57-58)

A partire dalla prima traduzione del *corpus* dei testi zoroastriani ad opera di ANQUETIL-DUPERRON nel 1771, gli studi iranologici hanno portato ad un nuovo atteggiamento nel considerare il corpus lascito culturale che il mondo iranico ci ha tramandato. Se si accetta di comprendere come la dottrina filosofica iranica abbia sviluppato un linguaggio diverso da quello greco (la cui organicità e sistematicità ha fortemente influenzato anche il nostro modo di pensare), si arriva a cogliere il senso di un pensiero iranico raffinato, per nulla ancorato a pensieri primitivi dominati da illogicità mitologiche e capace di utilizzare strumenti speculativi autonomi. Sotto questa luce doveva essere visto il mondo filosofico iranico secondo la prospettiva dei filosofi che si recarono in Persia nel VI secolo. Ecco come il filosofo Damascio, che si recò secondo la tradizione in Persia al tempo di Xusraw, descrive la religione iranica in chiave di elaborazione filosofica:²¹⁹

I Magi e tutte le genti più forti, come anche scrive su ciò Eudemo, chiamano l'intero mondo dell'intellegibile e dell'unità, alcuni "Luogo" (Τόπος) altri "Tempo" (Χρόνος), da cui risulta la distinzione o tra un dio buono e un demone malvagio o, al posto di questi, tra luce e oscurità, come alcuni dicono. E questi stessi, dopo la divisione della sostanza indivisibile, operano una duplice classificazione degli elementi più importanti e pongono Oromasdes a capo dell'una e Areimanius dell'altra.

(Damascio, *Dubitationes et solutiones de Principiis*, 125 bis., cf. Zahner 1944 p. 447; trad Panaino 2001/a p. 65)

219 Il racconto di Damascio, proponendo Spazio e Tempo all'origine delle cose, sembra rifarsi alla tradizione zurvanita (ZAEHNER 1955 p 49). I riferimenti a Eudemo di Rodi sono stati considerati non autentici da SHEFTELOWITZ e VON WESENDONK (*Das Wesen der Lehre des Zarathuštros*, Leipzig 1927, p. 14) che ritennero la descrizione di Damascio corrispondere alla religione che il filosofo conobbe a Ctesifonte.

Riguardo alle speculazioni filosofiche sullo studio del corpo va sottolineato quanto abbia inciso sulla medicina iranica il divieto che la religione imponeva ai medici mazdei di sezionare i corpi o di entrare in contatto con la materia morta.²²⁰ Se pensiamo quanto l'opera di Galeno sia debitrice alla osservazione tramite la dissezione del corpo animale possiamo comprendere le difficoltà dello sviluppo di una conoscenza della fisiologia tra i medici mazdei e della necessità di attingere ad un apparato di conoscenze, quale quello greco, formatosi in ambito diverso.²²¹

Quando i testi della tradizione medica ippocratica e galenica giungono in Iran, attraverso l'opera di mediazione delle scuole nestoriane di lingua siriana, assistiamo ad un processo di integrazione nell'apparato filosofico iranico delle categorie aristoteliche e platoniche quali la tripartizione delle parti del corpo (incorporea, spirituale e animale), la teoria dei quattro umori, le diverse qualità. Di queste ultime il pensiero filosofico iranico opera una sintesi del tutto originale, utilizzandole quali elementi qualificativi del proprio sistema dualistico, ad un tempo etico e metafisico: le qualità del caldo (*garm*) e dell'umido (*xwēd*) vengono attribuite ad Ohrmazd, mentre quelle del freddo (*sard*) e del secco (*hušk*) identificheranno Ahriman.²²² Di più i nuovi precetti vengono conciliati con la tradizione religiosa e le funzioni del re-

220 GIGNOUX 2001 p. 41.

221 Per meglio inquadrare come il sistema filosofico iranico abbia potuto accogliere le teorie filosofiche greche all'interno del suo apparato religioso, sarà opportuno ricordare l'importanza che la religione zoroastriana assunse nel periodo sasanide. L'Impero sasanide si costruisce intorno ad un apparato clericale ben organizzato in una Chiesa legata al potere centrale. La Chiesa aveva un peso importante nelle scelte politiche, influenzava l'orientamento della nobiltà e ne costituiva l'elemento agglutinante e l'idea di comunità di appartenenza (cf. GNOLI 1989 pp. 157-174).

222 Cf. ZAEHNER (1962 p. 238).

spiro, della formazione embrionale e della respirazione, e sono ricondotti a quelli che vengono definiti gli “spiriti immortali” o “preesistenti”, cioè a quelle entità che nello zoroastrismo rappresentano l’essenza ultima dell’individuo. Il *frawahr*, l’avestico *frauuāši*, rappresenta una sorta di spirito preesistente l’individuo e che gli assicura sopravvivenza e immortalità quando si incontrerà, dopo la morte, con l’anima *ruwān*. Questa entità viene ricondotta, nei trattati in pahlavi, alla fisiologia umana quale agente nella embriogenesi e quale elemento fondamentale per lo sviluppo dell’individuo.

Le ragioni di tali rimandi ad agenti spirituali come agenti di processi fisiologici vanno cercate non solo nel desiderio di legittimare i nuovi principi scientifici ponendoli al riparo della tradizione ma anche di vincolare alla propria tradizione quello che altre dottrine avevano interpretato diversamente. Il *frawahr* e la sua relazione con l’aria e l’atmosfera erano elementi comuni alla dottrina manichea, particolarmente interessata all’elemento etero, all’aria e alla luce.

Altre caratteristiche più prettamente fisiologiche quali l’efficacia del *frahwar* come agente di crescita potrebbero essere dovute alla forte somiglianza etimologica con il termine pahlavi *frawaxš* “crescita” che avrebbe, nel corso del tempo e per mano dei copisti, visto rinforzare sempre di più questo attributo che originariamente non apparteneva alle caratteristiche dell’elemento etero.²²³

L’agente di crescita è il *frawahr*, che fa crescere braccia e gambe, rende manifesta la mascolinità o la femminilità, compone le vene e i nervi, assembla le ossa, fa apparire le vie e i passaggi, e apre le porte e le finestre, come un architetto quando dà forma a una casa.
(*Antologia di Zādspram*, 29.2; trad. GIGNOUX – TAFAZZOLI 1993 p. 95)

223 Cf. GIGNOUX 2001/a pp. 19-20; SOHN 1996 p. 15 nota 22.

L'altra entità spirituale che, nei testi in pahlavi, viene associata a funzioni fisiologiche è quella chiamata *ruwān* che, a differenza dell'entità *frawahr*, è intrinseca all'uomo e ne costituisce l'essenza spirituale. Dopo la morte l'entità *ruwān* viene liberata e inizia il suo percorso escatologico. Ad essa vengono attribuiti, nella interpretazione della fisiologia umana, sovranità nell'organizzazione del corpo e un ruolo nell'attività onirica dovuto al fatto che l'entità *ruwān* può abbandonare il corpo durante il sonno.

Quando il corpo va a dormire, lo spirito vitale (*gyān*) è dentro al corpo, il *ruwān* è fuori e la coscienza agisce come un messaggero tra loro. Esso riceve informazioni dal *ruwān*, le trasmette allo spirito vitale che le passa all'intelligenza, il guardiano.

(*Antologia di Zādspram*, 29.2; trad. GIGNOUX – TAFAZZOLI 1993 p. 103)

Questa teoria, se conferma una volta di più l'interesse del tempo per l'attività dell'anima e della mente nella conoscenza, nasconde lo sforzo di ribadire le dottrine tradizionali così com'erano state trasmesse nei canoni classici del pensiero zoroastriano. Il rispetto della tradizione è necessario: conoscere significa rifarsi alla tradizione e l'ingresso di una nuova teoria deve comunque trovare un suo spazio all'interno del sistema filosofico e religioso. Il distacco del *ruwān* dal corpo era servito prima d'ora a spiegare il viaggio dell'anima nell'aldilà compiuto dal sacerdote Kirdīr che poté descrivere il suo soggiorno ultraterreno proprio rifacendosi a questi principi indiscutibili della religione zoroastriana.²²⁴ Ora lo stesso meccanismo, con il dovuto tributo alla tradizione religiosa, serve a spiegare i principi della fisiologia.

224 Cf. GIGNOUX 1991.

IL PASSAGGIO DI UNA TEORIA SCIENTIFICA IN UNA LINGUA LASCIA UN SEGNO

Attraverso i termini scelti o coniatati dai traduttori e dagli autori antichi per rendere il significato dei testi originali possiamo ricostruire e datare l'arrivo di una nuova teoria in un paese vicino. Ad esempio quando arrivarono nel mondo iranico i concetti di *moto, tempo, spazio, natura, cambiamento e crescita*, ecc., i nuovi termini dovettero esser tradotti ed incorporati non solo nei testi ma, in modo più esteso, dovettero integrarsi nella dottrina filosofica e religiosa del paese di arrivo. Si trattò di un processo di assimilazione seguito ad una lunga fase di opposizione. Sul sapere metalinguistico iranico si venne a sovrapporre la forte influenza delle scienze greche e il travaso delle conoscenze venne favorito dalla presenza vicino o all'interno del territorio iranico di scuole dotate di un alto grado di biculturalismo e bilinguismo. Ma come avvenne questa assimilazione? Alcuni dei nuovi termini potevano essere tradotti facilmente, altri non possedevano un equivalente concettuale che ne rendesse il significato, altri ancora venivano semplicemente riportati rendendone il suono con un omofono come nel caso del termine "sofista" reso con un omofono *sōfistā* [swkpst'k'] (cf. *DkM* 152; trad. DE MENASCE 1973, p. 153) attraverso il passaggio dal siriano *swpyst'*. Non si trattava solo di un problema linguistico ma di una questione di trasmissione di idee, sensazioni, impressioni di un mondo lontano che non si conosceva. Se gli autori mazdei leggevano dei sofisti solo attraverso l'interpretazione siriana degli scritti antisofistici di Aristotele, allora si spiega perché il termine venne non solo tradotto, ma spiegato come si trattasse di una setta di scettici:

sofista è "colui che nella religione sostiene il nome degli adoratori dei demoni, eretici, e stranieri".

(*Dk*, ediz. MADAN, 248/250; trad. BAILEY 1943 p. 85; trad. DE MENASCE 1973, p. 237)

La traduzione dei termini non si fermava alla scelta terminologica. Quando necessario e quando non si disponeva di un equivalente, il termine veniva reso con un'espressione o una perifrasi che ne definiva chiaramente il significato. Per definire i libri di geometria (lett. γεωμετρία "misurazione della terra"), si traduceva letteralmente con *nibēg ī zamīg-paymānīh* "libro della misurazione della terra". Il "macrocosmo" umano cominciava ad essere distinto dal "microcosmo" umano, attraverso i termini *gēhān i wuzurg* "il mondo grande" e *gēhān i kōdak* "il mondo piccolo" (SGW 16.42).

L'elemento, στοιχείον, termine il cui impiego serve a definire il nucleo della filosofia aristotelica, non aveva un termine equivalente in pahlavi.²²⁵ Veniva tradotto con *zahag*, un termine che indicava anche "l'embrione" di un bambino o di un animale.

čahār zahagān ī hēnd wād ātaxš āb gil bun [ī] gētīgān čīhr

i quattro elementi aria, fuoco, acqua, terra, sono la base della forma del mondo vivente.

(Dk, ediz. MADAN, 121; trad. BAILEY 1943 p. 88; trad. DE MENASCE 1973, p. 125; trad. GIGNOUX 2001/a p. 32)

225 Il termine στοιχεῖα "elementi" compare già in Empedocle (*Poema Fisico* 1, 5). Il significato non è ancora quello di termine tecnico-filosofico, ma indica l'elemento di base di una fila o di una serie come sono i γράμματα, le lettere dell'alfabeto. Platone in *Timeo* (48, b) ironizza proprio su questo:

Bisogna esaminare la natura del fuoco e dell'acqua e dell'aria e della terra, quale era prima della generazione del mondo, in sé e nelle sue affezioni anteriormente a questo mondo. Infatti, fino ad ora nessuno ha rivelato l'origine di questi, ma, come se sapessimo cos'è il fuoco e ciascuno degli altri, li diciamo ἀρχάς "principi" ponendoli come le lettere dell'universo, mentre ad essi non conviene di essere ragionevolmente assimilati neppure alle forme di sillabe, anche da parte di chi abbia un senso limitato. (trad. REALE, 2003, p. 139).

La prima cosa che colpisce, leggendo la traduzione e la resa in pahlavi dei concetti aristotelici, è la scelta dei termini impiegati dagli scribi persiani. In particolare si nota la tendenza a non utilizzare i termini che contraddistinguono l'acqua e la terra, elementi sacri e per questo non utilizzabili in ambiti concettuali che implicino la mescolanza. Lo stesso vale per i termini che indicano il fuoco e l'aria, non impiegabili in contesti in cui risulta chiara la mescolanza o $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$ degli elementi. In questo caso la scelta dello scriba è stata di preferire il termine *gil* "argilla" al posto di *zamīg* "terra", termine sacro e divinizzato e nello stesso tempo di sostituire il termine *ādur*, che indica il fuoco sacro, con *ātaxš* che indica l'elemento fuoco. L'esempio sarà più evidente leggendo un altro passaggio del *Dēnkard*, dove, insistendo il testo sulla mescolanza degli elementi, vengono adottati dei termini sostitutivi che non possano in alcun modo compromettere la sacralità dei termini istituzionali.

nam ī andar xwarišn ō āmēzišnīg nam

l'umidità nel cibo (è unita) con l'umidità elementare²²⁶

In questo passaggio ci troviamo nell'ambito della descrizione, in lingua pahlavi, di come i quattro elementi rientrano nella composizione del corpo umano in un delicato equilibrio di armonie tra la forza del corpo e quella data dal cibo. Ma è proprio l'opposizione delle qualità di umidità contro il secco e del caldo contro il freddo ad alimentare il rischio di un intervento del Maligno. Ecco il motivo della accurata selezione dei termini con cui lo scriba preferisce non impiegare il termine *āb* acqua ma sostituirlo con *nam* "umidità".

226 Dk, ediz. MADAN, cf. DE MENASCE 1973, p. 167; GIGNOUX 2001/a, p. 31. La traduzione di DE MENASCE di *āmēzišnīg* come "umorale" non è stata accolta da GIGNOUX (2001/a pp. 29-30, nota 44) che ne ha sottolineato l'impiego in relazione ai quattro elementi e non al corpo umano.

Se queste espressioni rivelano senza possibilità di errore il passaggio delle teorie aristoteliche, allo stesso tempo il messaggio filosofico viene mescolato con le teorie della religione zoroastriana, nel rispetto dei dogmi teologici. Si insiste, ad esempio, sul fatto che i quattro elementi siano stati creati da Ohrmazd a partire dal nulla.

Nei testi manichei vento, acqua e fuoco assumono il significato di elementi puri che coadiuvano l'azione dello Spirito Vivente, paragonato ad un saggio medico. (*Kephalaion* XLIX, 115). L'anima si trova nascosta nel corpo da sette vesti: midollo, ossa, tendini, carne, vene, sangue e pelle. Proprio gli autori manichei sembrano aver contribuito alla diffusione nel mondo iranico di un elemento che ben si confaceva con la loro dottrina. Quando gli autori mazdei citano il *frawahr* come regolatore del respiro (*frawahr ī andarwāy* "frawahr dell'atmosfera" in *Zādšparam*) si riferiscono all'etere, introdotto da Aristotele per affiancare i quattro elementi e sviluppatosi nella teologia manichea come quinto elemento cosmico. Questa nozione potrebbe essere dunque arrivata nel mondo iranico attraverso i manichei che, nella loro ricerca di simboli cosmici per tessere il loro complesso edificio teologico, utilizzarono molto i riferimenti agli elementi, specie a quelli dell'aria e della luce.

LA CONOSCENZA DEL CORPO NEI LIBRI ZOROASTRIANI
DEL IX SECOLO

Dobbiamo ad HAROLD BAILEY l'averci indicato la strada per indagare, attraverso l'identificazione di alcuni termini chiave che compaiono nei testi, la penetrazione delle dottrine scientifiche greche o indiane nel mondo iranico. La riflessione di BAILEY è fondata sul fatto che i principali testi appartenenti alla tradizione medio-persiana come il *Bundahišn*, il *Dēnkard*, gli scritti di Manuščihr e Zādsparam, sono stati composti nel IX sec. attraverso l'elaborazione di materiale precedente ma conservando il pensiero e la critica testuale degli autori di quel periodo storico. Nei testi si deve trovare traccia sia della tradizione zoroastriana, che reagì all'arrivo dell'Islam irrigidendo il proprio assetto dottrinario e difendendo, con la tenacia di una comunità molto coesa, la propria tradizione testuale, sia dei contatti con i mondi greco, indiano e siriano e con i relativi scritti di natura filosofica e medica.²²⁷

BAILEY conosceva il lavoro di CARLO ALFONSO NALLINO che aveva rilevato come le opere greche riguardanti l'astrologia e l'agricoltura erano ben note in Persia ed erano state tradotte in arabo proprio a partire dal medio-persiano.²²⁸ Per NALLINO era quindi possibile ripercorrere l'*iter* delle traduzioni dei testi osservando

227 BAILEY 1943, pp. 78-119.

228 NALLINO 1922, pp. 345-363. Tra le opere astronomiche giunte agli Arabi attraverso la mediazione pahlavica si trovano le Ἀνθολογίαι di Vettio Valente e i Παρανατέλλοντα τοῖς δεκανοῖς dell'astrologo Teucro Babilonese.

come alcuni termini siano stati sicuramente tradotti attraverso una intermediazione linguistica e quindi stabilire la trafila della diffusione delle conoscenze. BAILEY pensò di applicare queste tecniche di analisi lessicale ai testi medio-persiani per datare l'ingresso dei nuovi termini nelle lingue iraniche e capire le ragioni che avevano portato all'adozione di vocaboli appartenenti al dizionario filosofico greco in una lingua straniera e in una tradizione conservativa come quella zoroastriana. Il lavoro di BAILEY diede risultati sorprendenti. Esaminando i testi iranici si possono evidenziare chiaramente i termini introdotti nella lingua medio-persiana per distinguere le diverse discipline che erano diventate oggetto di traduzioni e studio, come avvenne a proposito dei termini *bižiškīh ud čīhr-šnāsīh* “medicina e fisica”, utilizzati per distinguere le due scienze (Dk, ediz. MADAN, 645.14). Nei testi si trovano termini che traducono espressioni di matrice filosofica greca come il concetto di “cambiamento di forma”, gr. μετασχημάτισις, che viene reso in pahlavi con *jadag-wihīrīh*. Così il termine greco εἶδος “immagine, forma visibile” viene reso con il pahlavi *čīhr*.

Nel corso della redazione dei testi zoroastriani del IX secolo vengono elaborati i nuovi lemmi di natura filosofica. Seppure redatti durante il califfato abbaside, il contenuto dei testi risale all'epoca sasanide anche se la forma con cui sono giunti a noi è quella impressa dai copisti e dagli autori che nel IX secolo recuperarono il ricco lascito testuale della tradizione mazdaica. I testi sono permeati di concetti metafisici e gremiti di termini che rendono concetti filosofici di matrice greca. Nei capitoli dei testi dedicati alla medicina troviamo un riferimento insistente alla pratica medica intesa come cura dell'anima e del corpo.

La medicina del *gētīg* il “mondo vivente” è la medicina del corpo dell'uomo secondo l'insegnamento della Buona Religione, l'autorità

dello *zartuštrotom*, e il buon comandamento del sovrano, che consiste nel preservare dalla corruzione gli elementi che sono i principi dei corpi.

(DK, libro III, cap., 157, 3, trad. DE MENASCE 1973 p. 159)

Il testo è imbevuto di concetti provenienti dalla teoria empedoclea delle “quattro radici”, poi sviluppatesi nella teoria dei “quattro umori”.

Contro gli elementi del corpo e che corrompono i corpi. Così il freddo e il secco, la puzza e la putrefazione, la fame e la sete, la sofferenza e il dolore, perché le malattie dello stesso ordine sono causa di mortalità.

(DK, libro III, cap. 157, 14; trad. CASARTELLI 1886 p. 545; trad. DE MENASCE 1973 p. 164)

E ancora:

La ragione del bisogno di guarire il corpo è l’opposizione continua proveniente dall’assalto del freddo-umido contro il sangue caldo-umido, materia primordiale del corpo, che fa sì che il suo arrivo si opponga simultaneamente; per l’azione del freddo si raffredda il calore del sangue, per l’azione del secco si secca l’umidità.

(DK, libro III, cap. 157, 18; trad. CASARTELLI 1886 p. 549; trad. DE MENASCE 1973 p. 166)

Pur mantenendosi sul piano metafisico ed inerpicandosi in complesse descrizioni della materia medica che dovevano rispondere ai canoni della visione religiosa, i testi in pahlavi del IX secolo contengono qualche riferimento alle parti anatomiche del corpo, ma le descrizioni sono spesso associate ai richiami religiosi alla rettitudine morale e ai benefici che la medicina dell’anima può arrecare più di ogni altra.

Mantenendo la misura di queste cinque cose, ossia: gli occhi, la bocca, la lingua, le orecchie e il collo; (trattenendo) i suoi occhi dalle donne, la sua bocca dal cibo senza regole, la sua lingua dalla vanità, le sue orecchie dalla musica, il suo collo dall'agilità.

(DK, libro III, cap. 157, 6; trad. CASARTELLI 1886 p. 537; trad. DE MENASCE 1973 p. 161)

In termini medico-scientifici il testo si fa più interessante quando distingue le malattie contagiose da quelle non contagiose.²²⁹

Tutte le malattie del corpo si possono ripartire in due specie: le malattie spostabili, che si chiamano “contagiose” come *wawaršn* e *nīr*, e le malattie non spostabili, cioè “non contagiose” come *tafn* e *naēzi*. (DK libro III, cap. 157, 14; trad. CASARTELLI 1886 p. 546; trad. DE MENASCE 1973 p. 165)

La traduzione di nuovi termini riguarda anche lemmi di origine indiana. La farmacologia iranica, ad esempio, si arricchisce di nomi di piante appartenenti alla farmacopea indiana come

229 Cf. DELAINI 2001, pp. 36-39. La lista di malattie contenuta in *Dēnkard* (libro III, 157, 14) riprende alcuni dei termini citati nella lista di malattie contenuta nell'*Avesta* (*Widēwdād* XX, 3). Il fatto che questo passaggio contenga alcuni riferimenti alla tradizione avestica sembra confermato dalla citazione dei nomi delle malattie non con intento nosologico ma per ottenere l'effetto altisonante di una lista di termini di origine demoniaca da scongiurare con la recitazione dei testi sacri. La lista ci fornisce però alcune informazioni preziose. Anche nell'*Avesta*, come nel *Dēnkard*, sono citate in coppia le malattie *dažu-* e *tafnu-* (*Widēwdād* XX, 3), probabilmente malattie febbrili. Il *Dēnkard* distingue tra malattie contagiose e non contagiose, letteralmente “spostabili” e “non spostabili”. Il termine *wawaršn*, descritto qui come malattia contagiosa, si ritrova anche nell'*Avesta* (*Yašt* XIII, 131) come *vavaršā-* ed indica probabilmente una malattia venerea (BARTHOLOMAE col. 1410).

balādur [bl'twr] (*Semecarpus anacardium*, sanscrito *bhallātaka*) e *bēš* [byš] (*Aconitum*, sanscrito *viṣā*).

Le tipologie dei rimedi che provengono dalle specie delle piante sono in numero uguale a quello delle malattie ed esse provengono dalla terra, così dice la Religione. Esse possiedono una potenza misurata; sono stati rimedi in un tempo precedente, sono rimedi adesso, riconosciuti come tali, come il mirobolano di Kābul, che è stato altresì un terribile veleno, e adesso, mescolato con un altro rimedio, è utile per la terapia, e se completamente liberato del suo carattere velenoso, diventa un alimento per gli uomini e le bestie, così dice la Religione. Così l'aconito (*bēš*) e la noce *balādur* e altre divengono sempre più potenti ed efficaci in fatto di guarigione, raggiungendo infine la più alta forza nella terapia del corpo; così dice la Religione.

(DK, libro III, cap. 157, 16, trad. DE MENASCE 1973 p. 165)

Questi termini si ritrovano anche in opere di natura enciclopedica come il *Bundahišn* (*Bdh.* 115.7) ma anche nel commentario *pahlavi* ad opere liturgiche quali lo *Yasna* 10.12:

Come *bēš* e *balādur*, dato che a volte nella medicina con il veleno essi uccidono l'uomo.

(trad. BAILEY 1943, p. 81)

Allo stesso modo troviamo indicato il medicamento *halīlag* [*hlylk'*] che indica il “mirobalano”. Il termine viene dal sanscrito *harītakī* e, come molti altri termini medici di provenienza indiana, è attestato nelle lingue che si parlavano lungo la Via della Seta, ad esempio nell'analogo termine kotanese *halīrai*.

Nel passare dei testi dalla tradizione pahlavi più tarda alla riscoperta e al lavoro di recupero e copiatura che ne fecero nel IX secolo gli scribi della corte abbaside, sembrano perdersi l'esatta successione e la datazione di certi avvenimenti storici che rima-

sero tradizionalmente confinati in un poco definito ambito sasanide ma mancarono di una collocazione precisa. Un esempio ne è un passaggio contenuto nel *Dēnkard* (ediz. MADAN, 412, 1.17-21), e dedicato a Šābuhr I, dove si descrive come il sovrano avesse riunito nell’Avesta opere di medicina (*bizeškīh*), astronomia (*stargōwišnīh*) e di altre arti tra cui quelle indiane e greche (*ud abārīg kirrōgīh ud abzār andar Hindūgān ud Hrōm*).²³⁰ Questo passaggio, anche se descrive l’opera di sintesi dei sovrani sasanidi, potrebbe tuttavia essere anacronistico e riferibile ad un periodo diverso dal III secolo in cui regnava Šābuhr.²³¹

Il Re dei Re, Šābuhr I figlio di Artaxšaθr, raccolse altri di questi scritti della Religione che erano stati dispersi attraverso l’India, l’Impero Bizantino, e altre terre e che trattavano di medicina, astronomia, movimento, tempo, spazio, sostanza, creazione, divenire, trascorrere, cambiamento in qualità, crescita, ed altri processi ed organi. Questo egli aggiunse all’Avesta e comandò di farne copia e di depositare una copia ben fatta di tutto questo nel Tesoro Reale: ed egli esaminò (la possibilità) di riportare tutti i sistemi in linea con la Religione Mazdaica.²³²

230 L’associazione tra le arti mediche e astronomiche indiane e greche non deve stupire: nel *milieu* iranico si operò una sintesi delle diverse dottrine, cf. PINGREE 1963, pp. 229-246; lo studioso sottolinea come quella della sintesi di teorie scientifiche orientali ed occidentali sia stata la caratteristica e allo stesso tempo il grande contributo dell’impero sasanide. Come descritto da Al-Bīrūnī, nel rielaborare le dottrine scientifiche in chiave zoroastriana affiorano teorie di derivazione indiana come quelle relative al ruolo dei demoni nel moto dei pianeti (cf. PANAINO 1998 p. 82), oppure diverse credenze astrologiche di derivazione babilonese che servono a legare i cicli temporali ad un evento, quale quello del diluvio, che funge da anno di riferimento ma che viene assunto con prudenza dai persiani che al diluvio non credevano.

231 GIGNOUX 2001/b p. 219.

232 Trad. ZAEHNER 1972 pp. 7-9; il testo traslitterato si trova nello stesso

Il passaggio, che ricorda un passo di origine aristotelica, è frutto di una accurata scelta di termini che rimandano alla filosofia greca. Questo ci porta a concludere che un profondo influsso greco attraversò la redazione dei testi pahlavi che potrebbero conservare importanti tracce di opere greche scomparse.²³³

Nel passaggio al mondo iranico colpiscono le scelte dei termini utilizzati per tradurre un vocabolario così complesso e specifico quale era quello della filosofia greca, in particolare quello relativo alla fisiologia e al corpo, portatore com'era di una elevata tecnicità espressiva.

volume alle pp. 31-34. Per le traduzioni di questo passaggio si veda Panaino 2004 p. 221.

233 PANAINO 2001/b p. 43.

L'INFLUENZA DELLA MEDICINA SIRIACA IN IRAN

I cristiani di lingua siriana ebbero un ruolo decisivo nella divulgazione della scienza greca e nella mediazione della sua diffusione al mondo arabo. Intorno al 480, attraverso una serie di sinodi, la Chiesa cristiana di Persia adottò la cristologia nestoriana condannata dal Concilio di Efeso del 431.²³⁴ Fino a questo momento il siriano era stato il solo linguaggio utilizzato a scopo liturgico e letterario dai cristiani d'Iran. Da questo momento in poi i cristiani di Persia cominciarono a tradurre e comporre testi anche in medio-persiano. Il travaso del patrimonio di conoscenze greche ebbe dunque come vettori i cristiani siro-orientali, nel loro migrare per effetto delle polemiche cristologiche, e come luoghi di studio i monasteri e le scuole mediche. Quanto alla strada che il processo di trasmissione dei testi greci per intermediazione siriana seguì, questo ebbe come prima tappa il mondo iranico. Attraverso l'incontro con i cristiani transfughi in territorio iranico, gli scribi e i teologi sasanidi conobbero bene il cristianesimo, come dimostra l'accurata trattazione che ne fa l'autore del testo pahlavi *Škand Gumānīg Wizār*, dove si trovano accurate citazioni di passaggi biblici tra cui il testo del *Padre nostro* (Matteo 6,9-13), oppure la stesura di un vero e proprio trattato sulla fede cristiana tradotto dal siriano in persiano per il re Kavād I (488-531) da Eliša 'bar Qūzbāyē.²³⁵

Dall'incontro tra le due diverse dottrine religiose, cristiana e mazdaica, nasce una sintesi dei diversi saperi. In campo medico

234 SIMS-WILLIAMS 2009 p. 267.

235 BAILEY 1943 p. 80.

gli autori siriaci sono molto interessati a distinguere tra medicina dell'anima e medicina del corpo. Questo argomento trovò grande seguito in un ambito religioso, quello mazdaico, fortemente improntato al dualismo etico e metafisico. Il *Dēnkard*, opera enciclopedica redatta da autori mazdei, dedicherà molta attenzione a questa distinzione nella prassi medica.

La funzione generale della medicina è di preservare l'anima e il corpo degli uomini riguardo alla salute, e di guarirli dalla malattia; il successo che ne consegue è di ristabilire la salute nel mondo, la purezza e il buon odore. L'azione particolare della medicina è di preservare ogni anima dal peccato e ogni corpo dalla malattia, e il successo sono la salute e l'attività del corpo dell'uomo e la giustizia della sua anima.

(Dk, libro III, cap. 157, 4; trad. CASARTELLI 1886 pp. 535-36; trad. DE MENASCE 1973 p. 160)

Ma vi sono ulteriori esempi che suggeriscono un influsso di questo tipo. In un testo mazdaico, l'*Antologia di Zādspram*, l'autore dedica un'ampia parte del suo testo al tema dell'anima e del suo destino dopo la morte, anche nelle sezioni in cui la trattazione è interamente di carattere medico.

Il punto in cui invece le due tradizioni, siro-orientale e iranica, sembrano dividersi è quello della descrizione della procreazione. I testi redatti in ambito monastico sembrano evitare gli argomenti che implicano lunghe trattazioni sulla sessualità. Invece l'*Antologia di Zādspram*, espressione della tradizione iranica nel suo confronto sincretistico con le altre dottrine, si interessa alla fisiologia della procreazione. Secondo l'*Antologia di Zādspram* il seme si trova nel cervello, in cima alla testa, e domina i quattro umori come un sovrano governa sulle quattro classi (sacerdoti, guerrieri, agricoltori, artigiani). Il seme scende tramite le vene

della schiena, per effetto della forza delle membra del corpo, scorre e fuoriesce. L'embrione si forma nel modo seguente: lo spirito vitale (*gyān*) che è della stessa sostanza del fuoco, appare nel quarto mese sotto forma di corpo; una volta formati gli occhi il cui processo visivo è debitore alla luminosità dello spirito vitale, e completata la formazione della testa, esso prende posto nel cervello da cui poi si trasmette, in forma di fuoco, al cuore e quindi allo stomaco, dove organizza tutti e tre gli organi.²³⁶

La tradizione siriana, diversamente da quella seguita da Zādspram, segue l'idea delle "quattro sedi del seme", secondo cui il seme si trova nel midollo, nel petto, nello stomaco e nei reni. La teoria si trova attestata in Aḥūhdemmeḥ (vescovo ed erudito monofisita del VI sec) che, a differenza del più tardo autore siriano Giorgio Warda che ne seguirà solo una versione semplificata, ci trasmette la teoria delle diverse qualità del seme a seconda della sua provenienza da uno dei quattro luoghi. Il seme potrà essere caldo o freddo, rosso o bianco, vischioso o meno, salato o amaro, ecc., e questo determinerà il comportamento dell'uomo, le sue malattie, i suoi colori e le sue differenze "poiché tutta la carne è come il suo seme".²³⁷

Questi sono i quattro semi dell'uomo, e così com'è il suo seme è il suo temperamento, le sue malattie, i suoi elementi, i suoi colori e le sue differenze, poiché tutta la sua carne è come il suo seme.

(frammento attribuito ad Aḥūhdemmeḥ, cf. CHABOT 1965 pp. 56-57)

Secondo il testo siriano di Aḥūhdemmeḥ il futuro essere umano potrà avere conseguenze negative, a seconda che il seme venga ricevuto nelle prime tre ore del giorno o della notte, o nel

236 GIGNOUX – TAFAZZOLI 1993 pp. 101-103.

237 GIGNOUX 1999 p. 183.

corso della quarta, della quinta, della sesta, della settima, dell'ottava, della nona ora. Queste fasi corrispondono ai momenti dell'uscita del seme da una delle quattro diverse sedi.

Confrontando le due tradizioni risulta particolarmente interessante il fatto che Zādspram sostenga che il feto cominci ad animarsi al quarto mese, mentre la tradizione siriana preveda questa fase al quarantesimo giorno.²³⁸

Le teorie della medicina siriana ritornano ad esercitare la loro influenza nella spiegazione delle funzioni digestive che, anche per Zādspram, sono regolate dalle quattro forze: attrattiva, retentiva, trasformativa e secretiva.²³⁹ Lo stomaco, nell'*Antologia di Zādspram*, viene descritto come una pentola in cui la cottura viene assicurata dal fuoco vitale. Se Zādspram riferisce la teoria delle potenze solo alla digestione, l'autore del *Trattato Siriaco dei Medicamenti* invece segue Galeno vedendo queste forze al servizio di tutte le membra del corpo.

Ma è nella visione del mondo come un microcosmo che i due mondi siriano e iranico sembrano davvero incontrarsi ed influenzarsi a vicenda.

Gli elementi del corpo sono disposti ed enumerati in una sequenza che riproduce quella degli elementi del cosmo. L'uomo è infatti un microcosmo che rappresenta il macrocosmo. Zādspram mette in relazione sette parti del corpo (midollo, ossa, carne, nervi, vene, pelle, peli) con sette pianeti.²⁴⁰ L'elenco procede dall'interno. Ma il numero sette a sua volta ne cela un altro, il do-

238 Si confronti il testo di Giorgio Warda (*Poema sull'uomo microcosmo*, versi 450-451, cf. GIGNOUX 1999 p. 183) con quello dell'*Antologia di Zādspram* 30, 23, cf. GIGNOUX – TAFAZZOLI 1993 pp. 101.

239 Per Aḥūhdeh, Simone di Taibutheh e Barebreo: sette potenze naturali di cui tre "servite" (generativa, nutritiva, accrescitiva) e altre "serventi" (attrattiva, ritentiva, emolliente e repulsiva).

240 GIGNOUX – TAFAZZOLI 1993 p. 99.

dici, che corrisponde ai dodici segni dello zodiaco. Le sette creazioni infatti sono divisibili in dodici prototipi o forme presenti nel mondo invisibile.²⁴¹ Nella tradizione siriana le parti del corpo sono dodici per Giorgio Warda (XIII sec.), che all'uomo microcosmo dedica un poema, ma solo dieci per Aḥūhdemmeḥ (VI sec.). Aḥūhdemmeḥ elenca infatti cervello, fegato, cuore, stomaco e reni quali membri interni; i cinque sensi quali membri esterni. Dieci parti sono anche quelle enumerate da Clemente Alessandrino (*Stromates* VI, 16) e corrispondono proprio ai cinque sensi, alla parola, alla forza generatrice del soffio, alla parte superiore dell'anima e alla proprietà dello Spirito Santo. Filone d'Alessandria (*de Opificio Mundi*) elenca invece sette parti interne e sette esterne.²⁴²

Nell'opera degli autori interessati alla medicina siriana si può leggere il tentativo, di probabile esegesi nestoriana, di porre l'uomo in relazione con il creato. Si ricercano le corrispondenze e le equivalenze tra cosmo e microcosmo, tra umori ed elementi, età della vita, stagioni, divisioni del giorno e della notte, ecc. Il cuore viene visto come l'elemento dominante del corpo, poiché l'anima ha con esso un legame particolare e privilegiato. Gli autori siriani seguono in questo Aristotele che riteneva il calore concentrato nel cuore e il cervello freddo, e sembrano allontanarsi dall'idea di Galeno che vedeva il cervello quale fonte della percezione e del movimento.

241 Inizialmente i prototipi erano dodici demoni come nella tradizione del *Corpo Ermetico*, cf. GIGNOUX 2001 p. 58.

242 GIGNOUX 1999 p. 181.

IL CORPO UMANO SECONDO IL BUNDAHIŠN

Il *Bundahišn*, “Creazione Primordiale”, è un’opera cosmologica redatta in medio-persiano. Il testo descrive le vicende del mondo e dell’uomo, a partire dalla creazione primordiale e nel corso dei dodici millenni in cui si suddivide la storia universale fino al Rinascimento finale. L’opera ci presenta la configurazione della terra attraverso l’esposizione delle conoscenze astronomiche, l’oroscopo del mondo e la sua topografia, il calendario, la costituzione della natura umana. Proprio quest’ultimo argomento interessa la nostra trattazione, anche perché le dottrine mediche esposte nel ventottesimo capitolo ricordano quelle presentate nel trattato di tradizione ippocratica Περὶ Ἑβδομάδων (*De hebdomadibus*). Dei trentasei capitoli che compongono il *Bundahišn*, i primi trenta vengono considerati una redazione omogenea attribuibile al tardo periodo sasanide, mentre gli ultimi sei sembrerebbero risultare aggiunte più tarde.²⁴³ Il capitolo ventottesimo appartenerrebbe dunque al nucleo originale dell’opera e potrebbe rivelarci preziose informazioni sulle conoscenze mediche del periodo sasanide e sulla conoscenza della cultura greca diffusa nel mondo iranico. È vero che la conoscenza della scienza greca poteva in certi casi essere stata dissimulata dai redattori, come forse avviene nel secondo capitolo del *Bundahišn* che riflette una conoscenza astronomica arcaica e nel quale l’autore probabilmente

243 La redazione finale dell’opera viene attribuita a Farrbay figlio di Ašwahišt, detto Jādagīh. Farrbay risulterebbe essere stato un contemporaneo, o di poco più giovane, di Zādspram, autore dell’*Antologia di Zādspram* (cf. CERETI 2001 p. 89).

finge di ignorare le conoscenze dell'astrologia greca per non risultare eterodosso agli occhi dei suoi interlocutori.²⁴⁴ Il ventottesimo capitolo, di argomento medico, si intitola *abar tan ī mardōmān handāzag ī gētīg* "Sul corpo dell'uomo misura del mondo". Il testo ha richiamato l'attenzione degli studiosi per la somiglianza di alcune parti con il trattato medico Περὶ ἑβδομάδων (*De hebdomadibus*), attribuito allo Pseudo-Ippocrate. Il trattato ippocratico presentava il corpo umano come se a ogni parte del corpo corrispondesse una parte dell'universo. Il ventottesimo capitolo del *Bundahišn* è stato tradotto da GÖTZE che considerò impressionante la somiglianza tra i due trattati, e propose una interpretazione del tutto nuova sull'elaborazione della teoria enunciata nelle due opere e fondata su di uno stretto rapporto tra macro e microcosmo.²⁴⁵ Lo studioso avanzò l'ipotesi che il testo greco fosse stato introdotto in Grecia a partire dal mondo iranico e non viceversa come ci si sarebbe aspettato. Secondo GÖTZE, il testo greco presenta le caratteristiche di una concezione isolata e nuova, con una costruzione disomogenea che diventa comprensibile solo leggendo in parallelo il testo iranico del *Bundahišn*.

244 HENNING (1942, p. 229-248) traduce il secondo capitolo del testo e propone alcune riflessioni sulla conoscenza astronomica sasanide e sulla libertà dei redattori dei testi di esprimere appieno la loro conoscenza delle teorie scientifiche di provenienza greca, con il rischio di essere considerati non in linea con i precetti della Religione.

245 GÖTZE 1923, pp. 60-98. Lo studioso, supponendo la dipendenza del testo greco dal parallelo testo iranico, tentò una datazione di un libro avestico perduto ma epitomato nel *Bundahišn*, il *Dāmdād Nask*, che secondo lui sarebbe stata collocabile nel V secolo. Sul dibattito seguito a questa idea di GÖTZE, si veda PANAINO 2001/b pp. 32-33. Tra i sostenitori di questa teoria vi è DUCHESNE-GUILLEMIN (1966 pp. 423 e seg.) che contempla la possibilità che un medico greco abbia conosciuto la dottrina in Iran. Tra i detrattori, HENNING (1942 pp. 229-248) si oppone all'ipotesi di una dipendenza greca del testo iranico.

GÖTZE sostiene che sia assolutamente impensabile che, dati i numerosi punti di contatto tra il trattato medico *De hebdomadibus* e il testo iranico del *Bundahišn*, i due punti di vista si siano sviluppati in modo autonomo. Egli ritiene che le somiglianze siano di entità tale da escludere quest'ipotesi.²⁴⁶ La domanda è allora quale dei due abbia attinto dall'altro, se sia stato il testo persiano ad attingere da quello greco o viceversa. Secondo GÖTZE l'idea della filiazione del testo greco da quello iranico sarebbe compatibile con la datazione dei testi. La redazione del trattato greco, attribuito alla collezione ippocratica, sarebbe successiva alla costituzione del nucleo più antico di quello iranico.

Una diversa ipotesi, che verrà esposta nel corso di questa trattazione, è che queste teorie, che hanno la loro più probabile origine nel *Timeo* platonico, si siano diffuse nel mondo iranico grazie alla fortuna di cui godette il tema del microcosmo negli ambienti neoplatonici e poi in ambito gnostico e manicheo, nel clima fervido di riscoperta della scienze e pseudoscienze greche, dell'astrologia caldea e di sintesi di materiale allegorico-mitologico.

Il capitolo XXVIII del *Bundahišn* utilizza come riferimento nella descrizione del corpo umano un sistema fisiologico ben preciso. Il testo elenca infatti le parti che costituiscono il corpo dall'esterno all'interno in questo ordine: pelle, carne, ossa, peli, midollo.

Bundahišn Iranico, cap. XXVIII²⁴⁷

Sul corpo dell'uomo (*abar tan ī mardōmān*), misura del mondo (*handāzag ī gētīg*).

246 GÖTZE 1923, si vedano le considerazioni dell'autore alle pp. 76-77.

247 La traduzione di GÖTZE si basa sulla pubblicazione in facsimile del codice TD (con le varianti del codice DH), appartenente alla tradizione del *Bundahišn* iranico o maggiore, a cura di Tehmuras Dinshaw Anklesaria pubblicata postuma nel 1908. Il codice TD₂ viene considerato come copiato da DH con alcune aggiunte e correzioni prese da TD₁ (sulle edizioni dei manoscritti del *Bundahišn* cf. CERETI 2001 pp. 88-91). Il passaggio del

1. Nella Religione (*pad dēn*) si dice che il corpo dell'uomo è misura del mondo, e poi (si dice) che il mondo è fatto di gocce d'acqua (*āb-ē srešk*); si dice che il Creato fosse dapprima interamente una goccia d'acqua. Anche gli uomini sono scaturiti da una goccia d'acqua. E come è uguale la larghezza (*pahnāy*) del mondo alla sua lunghezza (*dranāy*), così è anche l'uomo lo è nello stesso modo. E ogni persona (*har kas*) ha la propria altezza e larghezza, la sua pelle (*pōst*) è come il cielo (*asmān*), la carne (*gōšt*) come la terra (*zamīg*), le ossa (*astag*) come le montagne (*kōf*), le vene (*rahaqān*) come fiumi (*rōdīhā*), il sangue nel corpo (*xōn ī andar tan*) come l'acqua in un lago (*āb ī andar zrēh-ē*), lo stomaco (*aškamb*) come il mare (*drayā*), i capelli (*mōy*) come le piante (*urwar*), i luoghi dove i capelli crescono come la foresta (*wēšaq*), la sostanza del corpo (*gōhr ī tan*) come i metalli (*ayōxšust*), l'innata saggezza (*āsn-xrad*) come l'umanità (*mardōm*), la conoscenza istintiva (*gōšōsrūd-xrad*) come il regno animale (*gōspand* "bestiame, gregge di pecore"), il calore (*garmīh*) come il fuoco (*ātaxš*), le dita delle mani e dei piedi (*dast pāy abzār*) come i sette [pianeti] e le dodici [costellazioni], lo stomaco (*kumīg*) che digerisce il cibo (*xwardīg-gugār*) è come la nuvola (*abr*) e il fuoco Wāzišt (*ātaxš ī Wāzišt*), l'inalazione e l'esalazione del respiro (*wēn āwarišn ud barišn*) come il vento (*wād*), il fegato (*jaḡar*) come il mare Frāxkard, la casa di provenienza dell'estate (*bun kadag ī hāmīn*), la milza (*spul*) come la direzione del nord (*kustag ī abāxtar*) quando arriva l'inverno, il cuore (*dil*) [come] un'onda (*gird-āb* "un gorgo d'acqua") dell'immacolata Ardwīsūr (*Ardwīsūr ī a-winast*),²⁴⁸ quando [dell'uomo] una malattia (*wēmārih*) non raggiunge il suo cuore, quando [lo raggiunge] la morte (*marg*) sopraggiunge, la sommità della testa (*bālist ī sar*) e il cervello (*mazg* "midollo") come la luce infinita (*a-sar rōšnīh*), la testa (*sar*) come il paradiso (*garōdmān*), i due occhi (*dō čašm*) come la luna e il sole (*māh ud xwaršēd*), i denti (*dandān*) come le stelle

XXVIII cap. corrisponde ai codici: TD₁ fol. 79v, 10ss; TD₂ 189, 3; DH fol. 213v, 16 ss.

248 Cf. le somiglianze tra questo passaggio e quello contenuto in *Antologia di Zādspram* 3,21.

(*stārag*), delle due orecchie (*dō gōš*), che sono come due finestre del paradiso (*dō rozan ī garōdmān*), quando una voce vi proviene continuamente con canti deliziosi, da dove l'anima riceve musica e gioia, dalle due narici (*dō wēnig*) che sono come due soffietti (*dō damīg*) nel paradiso...

(Trad. GÖTZE 1923 pp. 62- 63; trad. ANKLESARIA 1956 pp. 245-46; trascr., trasl., trad. SOHN 1996 pp. 210-233)

Il termine pahlavi utilizzato nella prima frase del testo per indicare che il corpo è “misura” del mondo, è *handāčag* “maniera, analogia”.²⁴⁹ L'equivalente greco, μέτρον, si ritrova in una celebre frase del *Teeto* platonico (170 d) πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον, spesso citata dagli autori antichi (Platone, Aristotele, Plutarco). Il termine potrebbe essere giunto così, già legato all'idea del microcosmo e della natura dell'uomo, nel mondo iranico.²⁵⁰

Il testo del trattato *De hebdomadibus*, attribuito a un medico di tradizione ippocratica, sembra essere la fonte che ha ispirato la descrizione del *Bundahišn*.

L'autore del trattato *De hebdomadibus* trova, attraverso l'utilizzo del numero sette, una corrispondenza tra i fenomeni del mondo e della natura (luna, venti, stagioni), le età della vita e le parti principali del corpo: *quae autem in terra sunt corpora et arbores naturam similem habent mundo quae minima et quae magna: necesse est enim mundi partes, cum sint omnia similiter, comparari mundo; ex equalibus enim partibus et similibus mundo consistunt*.

Nel trattato le ossa formano la parte pietrosa del corpo: *Terra quidem stabilis et immobilis media lapidi quidem ossa imitationem habens, impassibilis et immobilis natura*.

La carne forma la parte molle del corpo: *quod autem circa eam est, hominum caro solubilis*.

249 ZAEHNER 1955, p. 469.

250 DUCHESNE-GUILLEMIN 1962 p. 83.

Midollo, cervello e seme corrispondono alla parte calda e umida: *quod autem in terra calidum humidum medulla et cerebrum hominis semen.*

Il sangue che scorre nelle vene è paragonato all'acqua dei fiumi: *aqua autem fluminum imitatio est venae et qui in venis est sanguinis.*

La vescica e il retto sono come l'acqua stagnante: *stagna autem vesicae et longabonis.*

Le viscere contengono l'umidità del mare: *maria vero qui in visceribus est humoris hominis.*

Il soffio del respiro è composto d'aria: *aër vero spiritus qui est in homine.*

Il diaframma, che è sede del ragionamento, corrisponde alla luna: *lunae locus sensus apparuit iudicium.*²⁵¹

Queste teorie, redatte dallo Pseudo-Ippocrate probabilmente intorno alla prima metà del I secolo a. C., vengono riprese da Calcidio (IV sec.), autore di un commentario al *Timeo* platonico, e Macrobio (V sec.), autore di un *Commentario al sogno di Scipione* di Cicerone.

Macrobio (*Commentario al sogno di Scipione* I, 6) elenca midollo, ossa, tendini, sangue, soffio, carne, pelle. È interessante notare che Macrobio ha due riferimenti: quello filosofico costituito dal *Timeo* platonico e quello medico rappresentato da Ippocrate o, per meglio dire, dallo Pseudo-Ippocrate autore del *De hebdomadibus*.²⁵²

Molto probabilmente, l'origine di tutta questa tradizione fa capo al *Timeo* platonico, trattato sulla genesi del cosmo riferita alla dimensione umana, dove il microcosmo, sede dell'anima individuale, riproduce il macrocosmo sede dell'anima del mondo.

251 Sul testo del *De hebdomadibus* cf. ROSCHER 1913 p. 10 e seg.

252 Cf. TARDIEU 1984 pp. 305-306.

Sono concetti che si ritrovano nel *Commentario al Timeo* redatto da Proclo e nel testo dell'*Apocrifo di Giovanni* nel quale la creazione procede dal centro verso la periferia, dall'interno verso l'esterno.²⁵³

Platone (*Timeo* 73 B2 - D4) descrive l'attività creatrice del demiurgo intento a generare il midollo, composto dei quattro elementi (fuoco, acqua, aria, terra) e sede delle diverse specie dell'anima. Il midollo viene modellato dal demiurgo in forma rotonda per formare il cervello. Questo gesto creativo riproduce la forma del macrocosmo. Le similitudini con il contenuto del trattato *De hebdomadibus* sono molte: il demiurgo costruisce un rivestimento simile a pietra mentre il cervello è protetto da un rivestimento osseo.

La pelle, escrescenza di vapore umido, serve a ricoprire la nudità della carne e delle ossa. Peli e capelli crescono in un processo simile a quello delle piante (come viene chiaramente riferito in *Timeo* 77 A - C4). Gli umori caldi del corpo, usciti all'esterno, "prendono radici" sotto la pelle (cf. *Timeo* 76 C).

Un ulteriore elemento di confronto con i testi citati è il sistema circolatorio che nel *Timeo* (77 C - D) è paragonato allo scorrere di una sorgente.

Questa pletora di riferimenti ci aiuta a ricostruire una traccia del possibile passaggio di tali teorie nel mondo iranico. TARDIEU è convinto che la descrizione del *Bundahišn* potrebbe essere attribuita alle fonti greche che giunsero in Iran, in una prima fase, attraverso la letteratura manichea.²⁵⁴ Questa era ricca di riferimenti alla letteratura apocrifia di carattere gnostico-astrologico nella quale frequentemente le liste di parti del corpo fisico sono messe in relazione al cosmo o ai sette elementi del corpo psichico. Si spiegherebbero così le somiglianze con l'*Apocrifo di Giovanni* e

253 Cf. TARDIEU 1984 pp. 123-124.

254 Cf. TARDIEU 1984 p. 308.

altre opere a carattere gnostico.²⁵⁵ Saranno poi gli autori cristiani di lingua siriana a trasmettere in modo sistematico il patrimonio scientifico greco in Oriente.

A questo riguardo è interessante notare come Aḥūdemmeḥ (VI sec.) utilizzi alcune metafore del tutto simili a quelle del capitolo XXVIII del *Bundahišn*. Aḥūdemmeḥ compara la testa al cielo, i piedi alla terra (*Bdh.* 28 mani e piedi ai pianeti e ai segni dello Zodiaco), il ventre al mare (*Bdh.* 28 “lo stomaco come l’oceano”), gli occhi al sole e alla luna (*Bdh.* 28 compara gli occhi al sole e alla luna), le ossa alle montagne (*Bdh.* 28 compara le ossa alle montagne), i capelli alle piante (*Bdh.* 28 compara i capelli alle piante), le vene ai fiumi e il sangue che scorre nel corpo alle acque che scorrono sulla terra (*Bdh.* 28 usa la stessa espressione collegando le due immagini nello stesso modo).²⁵⁶ In generale si nota negli autori iranici lo sforzo di integrare i dati medico-scientifici della medicina greco-siriana mantenendo come prima regola quella di non violare i dettami della propria religione e privilegiando gli aspetti che non si ponevano in contrasto con la tradizione mazdaica. Sembra evidente come l’integrazione dei dati scientifici, attinti nei testi iranici dai precisi trattati della medicina greco-siriana, offrano una mescolanza di dati più che un vero sistema medico, laddove il primo intento dell’autore risulta sempre quello di non perdere di vista il punto di vista religioso.

Di carattere più enciclopedico è la parte, contenuta nel quindicesimo capitolo del *Bundahišn Iranico*, che tratta della procrea-

255 Queste somiglianze riguardano non solo i passaggi del *Bundahišn* sopracitati ma anche la lista contenuta in *Dēnkard* III, 263 e che recita: “Il corpo del mondo è fatto di fuoco, di terra, di metallo, di piante, di bestiame, di uomini e allo stesso modo il corpo dell’uomo è fatto di midollo, di sangue, di vasi sanguigni, di grasso, d’ossa, di flegma e di peli” (trad. DE MENASCE 1973 p. 267).

256 GIGNOUX 2001/b pp. 222-23.

zione.²⁵⁷ Qui si dice che una donna è fertile nei dieci giorni successivi al ciclo mestruale ma può restare incinta fino al momento del ritorno delle mestruazioni.

Quando il momento della gravidanza è giunto, se il seme maschile è più forte avrà un figlio, se invece quello femminile è più potente, una figlia. Quando i due semi sono di potenza uguale nascono due gemelli. Se il seme maschile viene emesso per primo, si aggiunge a quello femminile e la donna ne verrà rinforzata. Se invece è quello femminile ad essere emesso per primo, esso diverrà sangue e la donna ne sarà indebolita. Il seme femminile è freddo e umido. Esso scende dai fianchi e il suo colore è rosso e giallo. Il seme maschile è caldo e secco, scende dalla sommità della testa e il suo colore è bianco e blu scuro. Tutto il seme femminile prende posto nell'utero e il seme maschile dall'alto riempie l'utero. Tutto il seme in eccesso ridiviene sangue, passa nelle vene della donna e, al momento del parto, diventa latte e ritorna nei seni. Tutto il latte deriva dal seme maschile. Sappiamo anche che il seme maschile resta per trenta giorni nel suo stato e poi per tre giorni nello stato di miscela (con il seme femmina). Lo sperma diviene sangue e l'embrione (*dāšt[ag]*) cresce.²⁵⁸ Si formano gli occhi, le orecchie, il naso e la bocca. Poi le mani, i piedi e tutte le membra. Le ossa e i peli vengono dal padre, il sangue e la carne dalla madre. La nascita arriva dopo dieci mesi.²⁵⁹

Alcune di queste teorie appartengono a Galeno: egli fu il primo a distinguere tra due tipi di seme con proprietà diverse. Galeno inoltre sostiene che seme maschile e femminile producono organi differenti. L'autore del testo del *Bundahišn*, attribuendo fun-

257 Cf. WEST 1880 pp. 60-61. Nella numerazione seguita da WEST si tratta del capitolo XVI. WEST segue il testo del codice K₂₀ che varia rispetto a quello qui riproposto.

258 Cf. SOHN 1996 p. 16.

259 Cf. GIGNOUX 2001/c p. 49.

zioni e sedi diverse al seme e insistendo sulla sede del petto (seno) dove il seme si trasformerebbe in latte, sembra riferirsi alla tradizione siriana delle quattro sedi del seme, ben nota agli autori cristiani di lingua siriana.

Bundahišn Iranico, cap. XV²⁶⁰

Nella Religione (*pad dēn*) si dice che una donna diviene gravida (*pēš ābustan bawēd*) nei dieci giorni dalla mestruazione (*az dāštān*) quando un uomo si accosta a lei [...]

Il periodo mestruale di una donna (*dāštān ī zan*) e il periodo mestruale del mondo animale (*dāštān ī gōspandān*) [sono chiamati] *wardagīh* (“estro, calore”), quando gli animali vanno in calore, perdono sangue (*xōn mēzēnd*).

Una donna ritorna nel mestruo continuamente (*hamē*) a meno che divenga gravida; nei dieci giorni dopo le mestruazioni diviene gravida, quando si è purificata (*šust*) dal mestruo il tempo per la gravidanza è venuto.

Ogni volta che il seme maschile (*tōhm ī mard*) è più vigoroso (*nērōgōmand-tar*) concepisce un figlio; quando una donna è più potente, una figlia; quando entrambi i semi sono uguali, da lei viene un parto gemellare o trigemino.

Se il seme maschile viene prima [di quello femminile] diventa grasso (*pīh*) e rinforza la donna. Quando il seme femminile viene prima [di quello maschile] diventa sangue e la donna sarà indebolita (*nizārīhēd*). Il seme femminile è freddo e umido (*sard ud xwēd*); scende dai fianchi (*tāzišn az pahlūg*), il suo colore è rosso e giallo (*suxr ud zard*). Il seme maschile è caldo e secco (*garm ud hušk*), e scende dalla cima della testa e il suo colore è bianco e blu scuro (*spēd ud xašēn*).

Il seme femminile prende posto nell’utero (*kadaq-gāh*) e il seme maschile viene da sopra e riempie l’utero; e tutto il seme in eccesso diventa sangue e va nelle vene della donna (*pad rahagān ī mādagān*).

260 Il passaggio del XVcap. corrisponde ai codici: TD₁ fol. 44v, 9ss; TD₂ 109, 4; DH fol. 189r, 19 ss.

Al momento del parto (*hangām ī zāyišn*) diventa latte e va nei seni (*pestān*) fino alla nascita del bambino; tutto il latte viene dal seme maschile. Il seme maschile si mescola con il sangue femminile e diviene colostro (*frušag*), e nell'utero si raccoglie nella cavità.

[...] il seme maschile [...] rimane trenta giorni [...] nel suo stato, poi tre giorni nello stato di miscela (*gumēzagih*). Il seme diviene sangue e l'embrione cresce; si formano gli occhi, le orecchie, il naso e la bocca, e le mani e i piedi e tutte le membra; le ossa e i peli vengono dal padre e il sangue e la carne dalla madre. Poi [...] degli uomini [gli arti] [...] in cinque mesi [...] si formano dalla madre e si sviluppano da quello che ella mangia. Infine [...] dopo dieci mesi arriva [...] la nascita dell'uomo.

(trascr., trasl., trad. SOHN 1996 pp. 195-202)

IL CORPO UMANO SECONDO IL DĒNKARD

Il *Dēnkard*, “Atti della Religione”, è un’enciclopedia pahlavi in nove libri di cui sono andati perduti i primi due e una parte del terzo. La redazione del testo può essere fatta risalire all’opera di due sacerdoti vissuti nel IX e X secolo, artefici del recupero di testi religiosi zoroastriani dispersi dalla conquista araba.²⁶¹

Nel IV libro del *Dēnkard* viene attribuito ai sovrani sasanidi l’intento di recuperare presso culture “altre” un sapere avito che la conquista di Alessandro Magno, con le catastrofiche conseguenze sull’unità del patrimonio culturale iranico, aveva disperso.²⁶² Oggetto di quest’opera di recupero delle conoscenze tradizionali era stata anche la scienza medica, dato che nel terzo libro del *Dēnkard* veniva dedicato un lungo capitolo proprio a questo argomento. Nel 1886 Luis Charles CASARTELLI si entusiasmò per il testo del capitolo 157, quello interamente dedicato alla medicina, contenuto nel terzo libro del *Dēnkard*.²⁶³ Le considerazioni di CASARTELLI erano basate sulla notevole estensione del capitolo di argomento medico, sullo stile sistematico con cui la materia medica veniva affrontata e sui riferimenti alla medicina contenuti nell’Avesta. Secondo lo studioso ci trovavamo davanti ad un vero e proprio trattato medico mediopersiano.

261 CERETI 2001, p. 42.

262 L’impatto della filosofia greca, in particolare quella di matrice aristotelica, sul pensiero iranico di epoca sasanide con riferimenti all’etica e alla fisiologia attestata nei testi zoroastriani è stato discusso in BAILEY 1943.

263 Alcuni passi del *Dēnkard* compaiono in CASARTELLI 1884; per la traduzione completa del capitolo 157 si veda CASARTELLI 1886.

La traduzione di CASARTELLI del capitolo 157 del terzo libro del *Dēnkard* costituisce la prima traduzione dal pahlavi di questo testo.²⁶⁴ A questa fece seguito nel 1973 la traduzione completa del terzo libro del *Dēnkard*, inclusa quindi anche la traduzione del capitolo dedicato alla medicina, ad opera di Jean DE MENASCE.²⁶⁵

Per quanto riguarda il contenuto relativo alla descrizione del corpo umano, bisogna tenere presente che il terzo libro del *Dēnkard* ha come scopo la difesa della religione mazdaica di fronte agli attacchi delle altre religioni.²⁶⁶ I contenuti dunque, pur trattando di medicina, privilegiano gli aspetti riguardanti la medicina dell'anima rispetto a quella del corpo, insistono sul valore etico dell'attività medica e ribadiscono come la Buona Religione mazdaica sia la chiave di guarigione della malattia causata dal Maligno. La Buona Legge e l'autorità spirituale di sacerdoti e medici preservano la corruzione del corpo dovuta alla malattia. Le diverse parti del corpo vengono citate nell'ambito di complessi elenchi con riferimenti perlopiù metaforici:

... mantenendo la misura di queste cinque cose, cioè: gli occhi, la bocca, la lingua, le orecchie e il collo; trattenendo i suoi occhi dalle

264 *Traité de la médecine*, 1886, II, pp. 531-558.

265 DE MENASCE 1973, il capitolo 157 viene tradotto alle pagine 158-168. Sul significato del libro III del *Dēnkard* in relazione all'opera di DE MENASCE si veda anche la voce *Dēnkard* a cura di Ph. GIGNOUX in *Encyclopædia Iranica*, vol VII, 1996, Fasc. 3, pp. 284-289. Per una rassegna completa delle traduzioni del terzo libro del *Dēnkard* si veda CERETI 2001 pp. 49-58.

266 Cf. DE MENASCE 1973, p. 8: "L'ouvrage s'adresse directement à des mazdéens vivant sous la domination musulmane, de moins en moins nombreux, et de plus en plus contraints de consolider leur foi pour la défendre et ses pratiques contre la pression de l'islam". All'epoca della redazione del testo lo sforzo dei redattori dell'opera era volto a rafforzare la fede di una comunità accerchiata dall'Islam, e priva degli strumenti che le avevano consentito di resistere all'impatto con il cristianesimo in epoca sasanide (cf. CERETI 2001, p. 50).

donne, la sua bocca dal cibo sregolato, la sua lingua dalla vanità, le sue orecchie dalla musica e il suo collo dall'agilità ...

(DK libro III, cap. 157, 6; trad. DE MENASCE 1973 p. 160)

Già CASARTELLI aveva notato, nel testo, il rincorrersi di citazioni sulla medicina umorale

e sulla medicina aristotelica. Più recentemente è stato notato come il testo sia permeato di riferimenti alla Dottrina della Simpatia, che considera il cosmo come un unico organismo in cui tutti i membri sono in relazione tra loro per leggi simpatiche. Questa idea sembra riallacciarsi alle teorie degli Stoici, in particolare di Zeno e Crisippo (4-3 sec. a. C.).²⁶⁷ La teoria si contrapponeva radicalmente all'atomismo epicureo, proponendo una visione organica dell'universo dove "tutto è in tutto".

Per quanto riguarda il corpo umano e l'importanza di queste teorie per l'anatomia e la conoscenza delle teorie sulla fisiologia, dobbiamo precisare che per gli Stoici la simpatia agiva come forza soprannaturale in grado di mantenere l'unità delle parti del corpo e dello spirito. Questa teoria costituisce il fondamento dell'indagine sul macrocosmo – microcosmo, un concetto che si ritrova in molteplici attestazioni nei testi in pahlavi e in generale nei testi del periodo tardo-antico, laddove i quattro elementi che costituiscono il corpo dell'uomo sono allo stesso tempo i costituenti delle parti fondamentali del Cosmo.²⁶⁸ Questo è evidente nella stretta associazione tra medicina dell'anima e del corpo riportata nel testo del *Dēnkard*, nel quale la medicina ha due scopi: la prevenzione e la cura.

tan bizeškīh ... ēk pādan ī tan pad drustīh ud ēk bēšāzēnīdan ī tan az wēmārīh ud ham-handāzag ruwān bizeškīh pad pādan ī ruwān az wināh ud bēšānīdan az-iš

267 Si veda GIGNOUX 2001/a, pp. 46-48.

268 GIGNOUX 2001/c, pp. 44.

La medicina del corpo consiste nel mantenere il corpo in buona salute e nel curarlo dalla malattia, e nello stesso modo la medicina dell'anima (consiste) nel preservare l'anima dal peccato e nel curarla. (DK libro III, trad. DE MENASCE 1973, p. 160, 4-7; trasl. e trad. GIGNOUX 2001/a p. 47)

Il testo sottende una visione armonica di anima e corpo come parte di un unico insieme. Questa visione si traduce nell'idea che un'armonia tra corpo e spirito influisca in modo benefico sullo stato del mondo intero.

Il compito principale della medicina è di mantenere corpo e anima in buona salute e curarli dalla malattia; e il beneficio (che ne segue) è che il mondo si rafforza in salute, purezza, e buon profumo. E il compito particolare della medicina è proteggere l'anima di ogni uomo dal peccato e il suo corpo dalla malattia, e il beneficio (che ne deriva) è la salute e l'opera del corpo umano e la giustizia (o salvezza) della sua anima.

(DK libro III, cap. 157; trad. CASARTELLI 1886 pp. 535-36; trad. DE MENASCE 1973 p. 160)

Il corpo umano è composto a partire dai quattro elementi, secondo la teoria delle quattro "radici" (ρίζώματα) di Empedocle e degli "elementi" (στοιχεῖα) di Platone e Aristotele.²⁶⁹ Acqua, fuoco, aria e terra rientrano nella composizione del corpo e la loro forza deve essere in armonia con le forze provenienti dall'assunzione del cibo. Particolare attenzione deve essere posta al contrasto tra le proprietà degli elementi.

L'umidità nel cibo (è unita) con l'umidità (*nam*) elementare in natura così che l'umidità elementare non venga essicata dall'opposta

269 BAILEY 1943 pp. 87-9.

(qualità di) secchezza; e il fuoco (*ātaxš*) nel cibo (è unito) con il fuoco elementare in natura così che il fuoco elementare non si raffreddi con l'opposta (qualità di) freddo; e l'aria (*wād*) nel cibo (è unita) con l'aria elementare così che l'aria elementare non sia trattenuta dall'opposta (qualità di) debolezza; e la terra (*gil*) nel cibo è unita con la terra elementare così che la terra elementare non sia perduta per la mollezza quando noi la consumiamo.

(DK libro III, cap. 157; trad. CASARTELLI 1886 pp. 550-51; trad. DE MENASCE 1973 p. 167; trad. GIGNOUX 2001/a p. 31)

La teoria dei quattro elementi (*zāhagān*) “fuoco” (*ātaxš*), “acqua” (*āb*), “terra” (*zamīg*) e “aria” (*wād*) viene assimilata nel rispetto dei canoni della “fisica” aristotelica che conosce la dialettica tra caldo, umido, freddo e secco.²⁷⁰

L'uomo è composto dei quattro elementi come tutte le creature del mondo vivente (*gētīg*).

čahār zahagān ī hēnd wād ātaxš āb gil bun [ī] gētīgān čīhr

I quattro elementi aria, fuoco, acqua, terra sono la base della natura di tutte le cose materiali

(Dk libro III, cap. 123 (= Dk ediz. MADAN, 121.5-6); trad. DE MENASCE 1973 p. 125; GIGNOUX 2001/a p. 32)

Un passaggio del *Dēnkard* propone un parallelo tra gli elementi costituenti il cosmo e quelli che costituiscono il corpo.

Le parti del corpo elementare del cosmo sono fuoco (*ādur*), aria (*wād*), acqua (*nam*) e terra (*gil*), e le parti del corpo umano sono aria (*wād*), sangue (*xōn*), bile nera (*wīš*) e flegma (*blagm*).

(Dk libro III, cap. 263, trad. DE MENASCE 1973, p. 267; trad. GIGNOUX 2001/a p. 32)

270 PANAINO 2001/a pp. 60-1.

Il *Dēnkard* afferma l'esistenza di una divisione tra i quattro elementi cosmici (aria, fuoco, acqua e terra) chiamati “prima forma (*dēsag*)” della creazione visibile, e i quattro umori degli esseri viventi (*čahār ristagān amēzišn ī zīndagān*) che costituiscono la “seconda forma”. Questa divisione, più vicina alla dottrina aristotelica, sembra conservare la testimonianza di materiale filosofico e scientifico più arcaico che però si perde nella letteratura successiva. Infatti Zādspram, un autore del IX secolo molto interessato alla medicina, all'inizio del suo capitolo “Sulla composizione dell'uomo”, non distingue tra le due forme ma si riferisce solo alla seconda.²⁷¹

Secondo la spiegazione forniteci da Zādspram nella sua *Antologia*, la suddivisione dei quattro umori che qui vengono citati (aria, sangue, bile nera, flegma) andrebbe intesa come segue: l'essere umano si comporrebbe di quattro parti (ciascuna tripartita); esse sono le parti *tanīg* “corporea”, *gyānīg* “spirituale animale”, *ruwānīg* “spirituale immortale”. A queste si aggiunge la parte *dānišnīg* “intellettuale”.²⁷² La parte corporea si divide in *tanīkardīg* “corporale”, *ābīg* “liquida”, *wādīg* “gassosa”.

La parte liquida è a sua volta composta da quattro umori (che sono però diversi da quelli elencati nel *Dēnkard*): sangue (*xōn*), flegma (*blagm*), bile rossa (*wiš ī suxr*) e bile nera (*wiš ī syā*).

La teoria di Zādspram ricalca quella contenuta nel trattato περι φύσιος ἀνθρώπου del Corpus Hippocraticum, 4:

τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑαυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα
καὶ χολὴν ξανθὴν τε μέλαιναν
Il corpo dell'uomo ha in sé sangue, flegma, bile gialla e nera;
(trad. VEGETTI 1996 p. 439)

271 GIGNOUX 2001/a p. 32.

272 Sull'aggiunta della parte “intellettuale” si veda BAILEY 1943 pp. 104-113.

Se si accetta questa divisione, risalente all'opera di Zādspram, anche per il *Dēnkard*, allora la divisione dei quattro umori così come qui vengono citati (aria, sangue, bile nera, flegma) andrebbe forse emendata come l'errore di un copista sostituendo "aria" con "bile rossa".²⁷³

Un'altra possibilità è data dall'idea, più suggestiva, che il *Dēnkard* conservi tracce di un sistema più arcaico in cui teorie provenienti dall'India (come quelle dei tre *doṣa*: vento, bile, flegma, cui la tradizione indiana aggiunse un quarto elemento, cioè il sangue) abbiano trovato posto e si siano sedimentate nel sistema di conoscenze iranico per poi riemergere al contatto con le teorie greche. Si tratterebbe allora della restituzione di conoscenze migrate in Iran e non di un caso di acquisizione. Più precisamente, l'elenco degli elementi che compongono il corpo del *Dēnkard* ricorda quello conservato nella biografia di Burzōy, il medico della corte sasanide inviato in India dal re Xusrav e che ritornò con il libro *Kalīlah wa Dimnah*, simbolo della sapienza acquisita.²⁷⁴ Burzōy elenca i "quattro nemici", cioè i quattro elementi antagonisti di cui è formato il corpo. Essi vengono definiti così: bile (*mirrah*), sangue (*dam*), flegma (*balgham*), e vento (*rīḥ*).²⁷⁵

Quello che è certo è che il sistema dottrinale iranico organizzò e sistematizzò le teorie scientifiche che giungevano da lontano, superando l'imbarazzo causato dalle novità incompatibili con la tradizione religiosa attraverso un'opera di modifica e di semplificazione dei testi.

273 GIGNOUX (2001/a p. 32) ritiene che "aria" vada qui ritenuto un errore di copiatura e vada inteso come "bile rossa".

274 Si veda anche l'analogo passaggio di un'altra fonte pahlavi: lo *Škand Gumānig Wizār* (VI, 14).

275 Cf. DE BLOIS 1990 pp. 27-28.

Anche le qualità aristoteliche, quando trovano posto nel sistema dottrinale della religione zoroastriana, vengono assoggettate al rispetto della tradizione. Ecco perché il caldo (*garm*) e l'umido (*xwēd*), che rappresentano le qualità di Ohrmazd, vengono messe in relazione con il divenire, mentre dal freddo (*sard*) e dal secco (*hušk*), attributi ahrimanici e quindi demoniaci, non vengono mai derivati i quattro elementi.

Il seme del mondo vivente nacque dall'attività e dalla produzione del Creatore usando il potere del firmamento come materia di base; il suo nome è "divenire". Questo è precisamente il caldo-umido, l'origine della natura delle cose del mondo vivente.

(Dk, libro III, cap. 123, trad. DE MENASCE 1973 p. 125; trad. ZAEHNER 1972 p. 142)

Le qualità del freddo e del secco vengono invece citate in un elenco che comprende gli elementi che corrompono il corpo:

E contro gli elementi del corpo e che corrompono il corpo (vi sono) il freddo e il secco, la puzza e la putrefazione, la fame e la sete, la sofferenza e il dolore, ecco perché le malattie di quest'ordine sono causa di morte.

(Dk, libro III, cap. 123, trad. DE MENASCE 1973 p. 164)

Il corpo umano ritorna ancora in una metafora. Il terzo libro del *Dēnkard* propone una rappresentazione delle classi sociali in relazione al corpo umano. Il paragone serve a descrivere le quattro classi che a quel tempo componevano la società sasanide, cioè i sacerdoti, i guerrieri, gli agricoltori e gli artigiani. Ad ogni classe sociale viene contrapposta una controparte maligna.²⁷⁶

Una analogia presa dal corpo umano: la grandezza della testa, che è il sacerdozio, rispetto alla mano che è la classe dei guerrieri,

276 Cf. CERETI 2001 p. 51.

al ventre che rappresenta gli agricoltori, e al piede che rappresenta gli artigiani, mostra la grandezza e il primato del sacerdozio, rappresentato dalla testa, rispetto ai guerrieri, rappresentati dalla mano, agli agricoltori, rappresentati dal ventre, e agli artigiani rappresentati dal piede.

(DK libro III, cap. 42; trad. DE MENASCE 1973 p. 54; trad. CERETI 2001 p. 51)

Un passaggio del capitolo sulla medicina del *Dēnkard*, contenuto nel libro III, sembra alludere a pratiche sperimentali di tipo medico condotte sul corpo di infedeli o appartenenti ad altre confessioni religiose.

La sperimentazione da parte del medico del corpo, nella medicina del corpo, va prima (condotta) su un adoratore dei demoni il cui corpo è ammalato; se l'esperimento (lo) salva, si può considerare che la capacità (del medico), nella medicina del corpo, sia stata approvata.

(Dk, libro III, cap. 157, 11; trad. CASARTELLI 1886 p. 541; trad. DE MENASCE 1973 p. 162; trad. GIGNOUX 2001/a p. 34)

Si tratta molto probabilmente di un riferimento ad un passo contenuto nell'*Avesta* (*Widēwdād* 7,37) in cui si raccomandava ai fedeli mazdei che volessero dedicarsi all'arte della guarigione di esercitarsi sugli adoratori di altre fedi. Al terzo insuccesso, cioè alla terza operazione conclusasi con la morte di un adoratore dei *daēuua-* (demoni), il candidato era riconosciuto incapace di curare un mazdeo. Come si legge sul testo avestico del *Widēwdād*, al terzo successo conseguito sui pazienti sperimentali, l'aspirante medico otteneva il diritto di curare i mazdei come egli avesse ritenuto opportuno.²⁷⁷

²⁷⁷ DELAINI 2001 p. 35. Nel *Dēnkard* il numero delle prove da superare per avere il diritto di esercitare la propria arte sui credenti viene ridotto ad una; cf. CHRISTENSEN 1944 p. 421.

Secondo i precetti della religione zoroastriana, la dissezione dei corpi, umani o animali, era considerata non praticabile dai medici mazdei per diverse ragioni: il corpo umano o animale veniva considerato intoccabile; non si poteva avvicinare il corpo morto, fonte di impurità; si doveva evitare il contatto con i liquidi contenuti nel corpo; molte specie animali appartenevano alla creazione ahrimanica (demoniaca) ed erano quindi intoccabili e non sezionabili.²⁷⁸

Questo rigido assetto normativo, basato sulla sacralità e inviolabilità del corpo, si trasmette anche in periodo post-sasanide se consideriamo le vicissitudini occorse al sacerdote-medico Zādspram in relazione al suo tentativo, nato in seguito a probabili interessi anatomico-scientifici, di modificare i procedimenti tradizionali di purificazione dopo il contatto con la materia morta.

I riferimenti alla medicina greca, di cui il *Dēnkard* è ricco, ci consegnano anche, quasi intatto, un precetto ippocratico.²⁷⁹ Il *Dēnkard* opera infatti una divisione della medicina che ricorda la tripartizione ippocratica contenuta negli *Aforismi*.

La divisione della medicina del corpo comprende sei specie, i cui nomi secondo la Buona Religione sono: guarigione per mezzo della Giustizia, guarigione per mezzo del fuoco, guarigione per mezzo delle piante, guarigione per mezzo del coltello, guarigione per mezzo della puntura, guarigione per mezzo del maθra.

(Dk cap. III, cap. 157; trad. CASARTELLI 1886 p. 534; trad. DE MENASCE 1973 p. 159)

278 GIGNOUX 2001/a p. 41.

279 L'analogia tra il passo del *Dēnkard*, quello avestico e quello ippocratico è stata notata da CASARTELLI (1886 pp. 313-14) e in seguito discussa da CHRISTENSEN (1944 p. 420). Sull'argomento si veda PANAINO 2001 p. 32.

L'aforisma, cui questo passaggio sembrerebbe riferirsi, è contenuto nella settima sezione del testo ippocratico, secondo la divisione operata da Galeno, e recita:

Le malattie che le medicine non curano le cura il ferro; quelle che il ferro non cura, le cura il fuoco; quelle che il fuoco non cura, queste bisogna ritenerle incurabili.

(trad. VEGETTI 1996 p.428)

L'analogia tra le due tradizioni potrebbe essere confermata anche dal fatto che gli *Aforismi* ippocratici godettero di una fortuna superiore ad ogni altra opera di Ippocrate (e probabilmente ad ogni altro testo medico) e quindi furono oggetto di una vasta diffusione anche in ambito orientale.²⁸⁰

Il passo del *Dēnkard* riprende però un passaggio avestico, della tradizione zoroastriana più antica, contenuto in *Widēwdād* 7.44 e che distingue tre specie di medicina (esattamente come nell'aforisma ippocratico) secondo il metodo impiegato per ottenere la guarigione: *karāta-* con il coltello, *uruuarā-* con le erbe, *mąθra-* con la parola sacra.²⁸¹ Il testo ritorna anche in un altro passaggio avestico (*Yašt* III, 6). Entrambi i passaggi sottolineano l'importanza e la predominanza della medicina con la parola

280 La fortuna dei testi ippocratici nel pensiero filosofico e scientifico antico è legata a criteri non sempre aderenti alle nostre valutazioni attuali. Se oggi ci riferiamo, per cogliere l'essenza del pensiero ippocratico, ad opere come *Antica Medicina*, *Epidemie*, *Arie Acque Luoghi*, invece da Aristotele in poi, e attraverso l'opera dogmatica di Galeno, ebbero successo opere come *La Natura dell'Uomo* che, sistemata e resa più chiara dal contributo di Polibio, rappresentava un sapere comprensibile e una conoscenza valida rispetto alle altre opere ippocratiche di andamento più "arcaico", strutturalmente più confuse e, in apparenza, logicamente più deboli (cf. VEGETTI 1996 pp. 429-34).

281 Cf. DELAINI 2001 p. 33-5.

sacra sulle altre, e alludono al fatto che la medicina dell'anima abbia in qualche modo la precedenza su quella del corpo e ne controlli la giurisdizione.

Dati i precedenti testuali cui il passaggio del *Dēnkard* si riferisce, è chiaro che il testo si rifà ad una tradizione antica che potrebbe trovare origine negli scambi di competenze mediche che già al tempo della dinastia achemenide venivano praticati invitando medici stranieri alla corte persiana.²⁸² Questa tradizione continuò anche in epoca sasanide, come testimonia Procopio a proposito della guarigione di Kawād, figlio di Pērōz, ad opera del medico greco Stefano di Edessa.²⁸³

La tripartizione della medicina si presenterebbe allora come una dottrina zoroastriana nelle sue categorie fondanti, sulla quale è probabile sia avvenuto l'inserimento di un influsso ippocratico, evidente nella scansione dei metodi di guarigione con riferimenti al ferro (il coltello del *Dēnkard*), al fuoco e ai rimedi farmacologici.²⁸⁴ Allo sviluppo di questi precetti potrebbero aver contribuito influssi non solo greci ma accadici e indiani. Una tripartizione della medicina potrebbe riprendere, ad esempio, lo schema, proposto da DUMÉZIL, della divisione della società indoeuropea in tre distinte classi (sacerdoti, guerrieri agricoltori). Tale scansione trova riscontro in un inno del *Rigveda* (X, 39) sui poteri medici degli dei Nāsatya-Aśvin e ci ricorda che essi sono guaritori di chi è cieco (male magico), di chi è dimagrito (male alimentare), di chi ha una frattura (male traumatico).²⁸⁵ Analoga è la divisione proposta nella terza *Pitica* di Pindaro (91-95), dove il centauro Chirone insegna ad Asclepio incantesimi (ἐπαοιδάι), pozioni o droghe

282 Cf. CASARTELLI 1886 p. 313-14. Sui medici greci alla corte persiana si veda HUYSE 1990, pp. 141-48.

283 Procopio *De bello Pers.* II 26, cf. l'edizione di HAURY 1963, p. 273.

284 Cf. PANAINO 2001/b p. 32.

285 BENVENISTE 1945 pp. 10-11.

(φάρμακα), incisioni (τομáι).²⁸⁶ In modo del tutto simile, in *Odissea* (X, 316), Ulisse, per combattere Circe, utilizza tre diverse strategie: per neutralizzare gli effetti di una pozione fatta di estratti di piante, per fermare l'attacco di una spada, per rendere inoffensiva la maga e persuaderla a giurare di non usare le sue arti contro di lui.

La citazione del *Dēnkard* sembra rifarsi a una divisione tradizionale della medicina ben consolidata nei testi antichi, prevalentemente di ambito indoeuropeo, sottolineando come la relazione tra la malattia e il tipo di cura prescelta indicasse l'appartenenza ad un ambito sociale.²⁸⁷

Il libro IV del *Dēnkard* sembra risalire ad un originale contenente elementi più antichi rispetto al terzo libro.²⁸⁸ Il libro IV potrebbe infatti discendere da originali dell'epoca di Xusraw I. Il testo contiene speculazioni e interessanti disquisizioni che rimandano a conoscenze neoplatoniche e riferimenti numerologici che potrebbero essere ricondotti ad una fonte greca forse identificabile nella figura di Damascio, che soggiornò alla corte del sovrano sasanide Xusraw.

Dopo una dissertazione sul tempo e la cosmogonia, una parte del IV libro è dedicata alle scienze esatte: astrologia, geometria e medicina. Un capitolo è dedicato alle quattro proprietà (caldo, freddo, umido e secco) e al loro influsso sulla composizione del corpo (Dk 422.15-423.9). Si accenna a dispute tra mazdei ed ere-

286 La comparazione con la terza *Pitica* di Pindaro era stata proposta da CASARTELLI 1886 p. 301, riprendendo alcune considerazioni che DARMESTERER aveva fatto in calce alla sua edizione dell'*Avesta* (1892-93).

287 Tutte e tre le tipologie terapeutiche hanno carattere ambivalente: gli scongiuri possono cacciare o provocare il malocchio, il coltello può sanare o ferire, le piante possono guarire o avvelenare.

288 Cf. CERETI 1994-95 pp. 107-108.

tici avvenute alla corte sasanide. Un passaggio importante potrebbe essere costituito da una frase che afferma che non tutta la scienza debba per forza essere basata sulla rivelazione avestica (Dk 414.15-415.3). Questo potrebbe testimoniare l'adozione di un atteggiamento di apertura nella difficile intesa tra religione tradizionale e conoscenze scientifiche.

La persona che parla saggiamente, anche se non ha nessuna rivelazione avestica (come fonte), comunque allora deve essere considerata come (voce della) rivelazione della religione il cui proprio compito è di portare (la rivelazione) tramite l'insegnamento ai figli del mondo.

(Dk libro IV, trad CERETI 1994-95 p. 111)

Il libro VIII del *Dēnkard* descrive come era conservato l'*Avesta* sasanide tra il IX e il X secolo. Tra i libri che compongono questa raccolta, uno spazio maggiore è destinato ai *nask* legali. Il *Nigādōm nask* contiene riferimenti alla medicina e all'arte veterinaria.²⁸⁹ Qui viene ricordata la pratica che prevedeva di destinare agli esperimenti medico chirurgici i criminali condannati a morte, pratica già conosciuta in Egitto al tempo dei Tolomei.²⁹⁰ Il testo pahlavi riporta solo un elenco dell'indice e degli argomenti trattati nell'*Avesta* sasanide ma, ci permette di gettare uno sguardo sulla vasto *corpus* della letteratura avestica cui il clero del tempo poteva accedere e di valutare i riferimenti alla tradizione medica in esso contenuti.

289 Cf. WEST 1892 pp. xxxix e seg.; pp. 3 e seg.

290 CHRISTENSEN 1944 p. 419; per la trad. del passaggio cf. WEST 1892 p. 53.

IL CORPO UMANO SECONDO L'ANTOLOGIA DI ZĀDSPRAM

L'Antologia di Zādspram (*Wizīdagīhā ī Zādspram*) è un'opera cosmologica in pahlavi composta intorno alla seconda metà del IX secolo.²⁹¹ L'opera è articolata in tre parti: la prima descrive la creazione del mondo (capitoli 1-3) e rappresenta il tempo passato. La seconda parte descrive la vita di Zoroastro e rappresenta il tempo presente (capitoli 4-25). La terza parte è composta dai capitoli conclusivi, di argomento escatologico, che rappresentano il tempo futuro, chiudendo così la triade della speculazione mazdaica. Due ulteriori capitoli sono dedicati alla chiesa, al clero e alla struttura del testo sacro, l'Avesta. Ma ad interessarci particolarmente è il gruppo composto dai capitoli ventinove e trenta, dedicati al sapere medico mazdaico e caratterizzati dai numerosi riferimenti alla conoscenza medica greca. I riferimenti alla medicina greca sono presenti già nel titolo del trentesimo capitolo dell'Antologia di Zādspram che ricorda il titolo di un'opera appartenente alla collezione ippocratica: *abar passāzišn ī mardōmān* "Sulla costituzione dell'uomo".

Il corpo viene qui descritto come composto di corpo (*tan*), anima vitale (*gyān*) e anima immortale (*ruwān*).²⁹² Ciascuna delle

291 Una presentazione generale dell'opera con una bibliografia di riferimento si trova in CERETI 2001 pp. 107-118. La figura di Zādspram sembra eclettica e aperta all'innovazione nel campo degli studi scientifici. Zādspram risulterebbe essere anche l'autore di un trattato intitolato *Nibēg ī tōhmag - ošmārišnīh* "Libro dell'enumerazione delle razze", a noi non pervenuto, dove avrebbe descritto le diverse specie animali.

292 Per la traduzione del testo si veda GIGNOUX – TAFAZZOLI 1993. Il testo

tre parti – o per meglio dire quattro, secondo l’interpretazione di BAILEY che aggiunge anche la conoscenza (*dānišnīg*) – è a sua volta tripartita:

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

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

Lo spirito (*gyān*) è caldo, luminoso e della stessa sostanza del fuoco; esso prende parte alla composizione del corpo al principio della sua costituzione. Lo spirito infatti entra nel corpo insieme allo sperma (*tōhm*), la cui fonte è il fuoco. Questo passaggio sembra una rielaborazione della teoria aristotelica secondo cui il πνεῦμα, fonte del calore, entra nel corpo in embrione insieme allo sperma.²⁹³

E l’anima vitale (*gyān*) è luminosa e calda e della stessa sostanza del fuoco (*ham-gōhr ī ātaxš*), (come) guida insieme allo sperma, della natura del fuoco, essa entra nel (suo) luogo.

(trad. GIGNOUX — TAFAZZOLI 1993 p. 101)

comprende traslitterazione, traduzione, commento e glossario. Il successo di questa traduzione è stato oscurato dalla notizia della scomparsa di Ahmad Tafazzoli, avvenuta nel gennaio 1997 in circostanze misteriose che hanno fatto temere, data la sua posizione critica nei confronti del governo iraniano, che egli sia stato vittima della serie di atti intimidatori e rappresaglie contro gli intellettuali che hanno funestato un periodo della storia dell’Iran moderno.

Una traduzione dei capitoli riguardanti la medicina e rivolta agli aspetti medici del testo, è quella curata da SOHN 1996. BAILEY (1943 p. 209-216) riporta una trascrizione del testo.

293 BAILEY 1943 p. 106.

BAILEY ritiene che tra la “parte spirituale animale” (*gyānīg*) e la parte “spirituale immortale” (*ruwān*) vada aggiunta una quarta parte “intellettuale” (*dānišnīg*), laddove l’enumerazione in tre parti del testo, così come ci è giunta, risulterebbe interpolata.²⁹⁴ Ecco dunque la quarta parte proposta da BAILEY: la parte “intellettuale” (*dānišnīg*) si comporrebbe di “reminescenza” (*wīr*), “memoria” (*ōš*), “intelletto” (*xrad*). BAILEY ricorda che questa triplice divisione aggiuntiva è attestata nel *Dēnkard* (ediz. MADAN, 485.5 e seg.) e richiama quella aristotelica delle tre facoltà della mente: ἀνάμνησις “reminescenza”, μνήμη “memoria”, νοῦς “intelletto”.²⁹⁵ Una simile scansione si ritrova in un passo del trattato *Škand Gumānig Wizār* (5.82 e seg.) che riprende questa divisione.²⁹⁶

L’ultima triade risulta così composta:

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

La prima è come il corpo spirituale (*mēnōg*) dell’uomo. Essa pensa, parla e agisce.²⁹⁷ La seconda può uscire dal corpo quando l’uomo dorme.²⁹⁸

Ecco i principali argomenti sviluppati da Zādspram nell’*Antologia*:

294 BAILEY 1943 pp. 104-113. Di questa opinione è anche GIGNOUX (2001/a pp. 34) che rivolge una critica (*ibidem* pp. 38-39) alla diversa interpretazione di SOHN (1996 pp. 1-2).

295 BAILEY 1943 pp. 102-104; PANAINO 2001/b pp. 33-34.

296 WEST 1885 p. 145.

297 BAILEY 1943 pp. 111; PANAINO 2001/b p. 34.

298 Questo passaggio richiama alla mente la separazione di *ruwān* e *tan*, descritta nell’opera *Ardā Wīrāz Nāmag* come avvenuta artificialmente utilizzando un narcotico chiamato *mang* (cf. GIGNOUX 1984 pp. 150-153). Lo

RESPIRO: la sede del respiro è il cuore. Il cuore è la sede dell'aria (*wād*) e del fuoco vitale. Il respiro non è per natura né caldo né freddo. Questo grazie al fuoco che risiede nel cuore e riscalda il freddo e l'umidità provenienti dai polmoni. L'aria, così riscaldata, riscalda a sua volta l'intero corpo. Quando il respiro diviene troppo caldo, esce all'esterno del corpo grazie al *frawahr* dell'aria. Il fuoco del cuore, riscaldando le membra ne permette il movimento. Il cuore dunque riscalda il corpo e produce movimento (*Antologia di Zādspram* 30.21).

La fisiologia del respiro di Zādspram ricorda quella descritta da Gregorio di Nissa.²⁹⁹ Questi sostiene che l'aria entra nel cuore attraverso i polmoni dopo essere stata aspirata, grazie alla respirazione, attraverso la bocca. Per Gregorio il cuore è come un fuoco che si muove incessantemente come i “mantici di un fabbro”. L'aria viene attirata, come nella fase di aspirazione del mantice, e poi soffiata nelle arterie inviando lo spirito igneo nelle arterie vicine. Il cuore con la sua distensione e compressione procura al polmone attrazione ed emissione d'aria. Quando c'è la febbre il respiro accelera come se il cuore cercasse di spegnere l'arsura interna con l'apporto di aria nuova.

CIRCOLAZIONE DEL SANGUE: il sangue che scorre nelle vene mantiene caldo tutto il corpo (*Antologia di Zādspram* 29.4). Il sangue affluisce nel fegato dove espelle una “schiuma” (*kaf*) che poi diventerà flegma (*Antologia di Zādspram* 30.16). Zādspram tratta

stesso Zādspram in un passo della sua *Antologia* (2.7), dichiara di ritenere che il *mang* venisse anche chiamato *bang*, un termine che indicava la canapa (*Cannabis indica*) e allo stesso tempo il giusquiamo (*Hyoscyamus niger*). Nel testo il *ruwān* rimane assente dal corpo per sette giorni e al ritorno, dopo la ricongiunzione e il risveglio, riferisce di ciò che aveva visto. Il corpo nel corso di questa esperienza rimane inalterato (BAILEY 1943 p. 111).
299 Cf. *De hominis opificio* trad. SALMONA 1982 pp. 127-130.

l'argomento in modo piuttosto veloce, probabilmente in quanto le conoscenze del tempo sulla circolazione del sangue erano piuttosto limitate.

Va notato che il *Trattato siriano dei medicinali* (ricavato da un manoscritto del XII sec. ma probabilmente molto più antico) offre una spiegazione della digestione in cui uno dei prodotti di questa è simile a “schiuma sul brodo” e si chiama flegma.³⁰⁰

Gregorio di Nissa sostiene che i vasi sanguigni hanno origine nel fegato come da una fonte e poi si muovono dappertutto nel corpo per mezzo dello spirito caldo per evitare che, per la separazione di uno dall'altro, la natura del corpo sia distrutta a causa della malattia.³⁰¹

DIGESTIONE: lo stomaco è per Zādspram simile ad una pentola che cuoce il cibo (*Antologia di Zādspram* 29.6); lo spirito vitale riscalda gli alimenti e l'acqua all'interno. Il prodotto della digestione viene portato nel fegato. Zādspram recupera i dettami della medicina siriana: il processo digestivo è il risultato dell'azione di quattro forze: attrattiva (*ul- āhang* “che tira sopra”), ritentiva (*gīrag* “che prende”), trasformativa (*gugārag* “digestiva”), secretiva-espulsiva (*spōzag* “disobbediente”) (*Antologia di Zādspram* 30.27). La forza attrattiva attira nello stomaco cibo e acqua come “chi è addetto a fare la spesa sceglie le pietanze per preparare il pasto e le invia a casa”. La forza ritentiva scalda lo stomaco e separa l'acqua chiara in quattro liquidi (sangue inviato al fegato, flegma ai polmoni, bile rossa alla cistifellea e bile nera alla milza). Una forza trasformativa si occupa della digestione mentre la forza espulsiva viene paragonata all'azione di una scopa.

300 GIGNOUX 2001/a p. 43.

301 Cf. *De hominis opificio* trad. SALMONA 1982 p. 127.

Nel *Trattato siriano dei medicinali* si parla dell'azione di quattro potenze che attraggono, prendono, digeriscono ed espellono.³⁰² Queste forze non intervengono soltanto nel processo digestivo ma sono al servizio di tutte le membra del corpo. Le quattro forze vengono anche messe in relazione con i quattro umori dall'anonimo autore siriano del *Trattato*. La forza attrattiva opera nel freddo, la ritentiva nel secco, la digestiva nel caldo e nell'umido, l'espulsiva nell'umido.³⁰³ La teoria delle potenze risulta un prestito da Galeno che parla di quattro facoltà naturali (attrattiva, ritentiva, trasformativa e secretiva).³⁰⁴ Zādspram utilizza la teoria solo per la digestione, mentre l'autore del *Trattato* lo estende a tutte le membra. Inoltre, come l'autore del *Trattato*, Galeno mette in relazione tutte le diverse parti del corpo con le proprietà: la miscela di caldo, freddo, secco e umido.

Nel *Trattato siriano dei medicinali* il corpo è governato da tre "capi": il cuore elemento dominante; il cervello che trasmette sensazione e movimento alle membra; il fegato che sopravvede al nutrimento producendo tutti i diversi "chimi" che giungono con il sangue alle membra e vengono assorbiti da esse.³⁰⁵

Nel *Trattato siriano dei medicinali* sono descritti cinque prodotti della digestione: il flegma è paragonato a una schiuma; la bile rossa viene descritta come l'olio sopra una zuppa; la terza è il sangue inviato alle membra e la sua impurità, cioè la bile nera, è simile alla feccia del vino; la quarta è il residuo della digestione;

302 BUDGE 1913 p. 110, fol. 53b (trad. vol. II pp. 121-122); cf. GIGNOUX 2001/a p. 37.

303 BUDGE 1913 p. 110, fol. 54° (trad. vol. II p. 122).

304 Cf. GAROFALO – VEGETTI "Le facoltà naturali" (1978 pp. 833-956).

305 Per Galeno il cervello è la sede dell'immaginazione. Questa teoria viene seguita da alcuni autori siriani come l'agiografo autore del martirio di Qardag (opera del VI sec. che si riferisce ad avvenimenti del IV sec., cf. BEDJAN 1890-97, II, p. 450 e seg.), ma non da un autore come Gregorio di Nissa che non riconosce al cervello attività cognitive.

la quinta è l'umidità della digestione come l'acqua che si trova sul formaggio inacidito (si tratta dell'urina che viene poi attirata dai reni).³⁰⁶ Questa metafora ricorda un passo di un trattato di Galeno (*Le facultà naturali*, I, 15) dove egli aveva paragonato la separazione dell'urina dal sangue alla formazione del siero sul latte cagliato. In questo caso l'idea giocava anche sulla somiglianza dei termini: ὀρός “siero” e οὔρον “urina”.

Per Zādspram i prodotti della digestione sono quattro. Egli, come l'autore del *Trattato*, descrive qualità, colore e sapore dei quattro umori; ma per Zādspram il sangue è dolce e il flegma salato, mentre il contrario avviene per l'anonimo autore siriano.³⁰⁷

ASTROLOGIA: Zādspram ci fornisce una tavola di corrispondenze tra i sette pianeti e le sette parti del corpo (*Antologia di Zādspram* 30). Il midollo (*mazg*) corrisponde alla Luna (*māh*), le ossa (*ast*) a Mercurio (*tīr*), la carne (*gōšt*) a Venere (*anāhīd*), i nervi (*pay*) al Sole (*mīhr*), le vene (*rāg*) a Marte (*wahrām*), la pelle (*pōst*) a Giove (*ohrmazd*), i peli (*mōy*) a Saturno (*kēwān*). L'autore ci informa anche sulla durata del ciclo di rivoluzione dei pianeti. La lista ricorda quella del *Trattato siriano dei medicinali* che all'astrologia dedica una intera sezione. Anche qui la lista prevede sette corrispondenze: il cervello corrisponde al Sole, la pelle alla Luna, il sangue a Marte, i tendini (nervi) a Mercurio, le ossa a Bel (Giove), la carne a Balti (Venere), i capelli a Kēwān (Saturno).

Nel *Trattato siriano dei medicinali* dodici parti del corpo sono messe in relazione con i dodici segni zodiacali.³⁰⁸

Zādspram precisa che le sette creazioni sono divise in dodici “prototipi” o forme e questo rimanda ai dodici segni dello zodiaco (*Antologia di Zādspram* 30.50).

306 GIGNOUX 2001/c p. 48.

307 BUDGE 1913 p. 380 fol. 182b (trad. vol II p. 445).

308 BUDGE 1913 p. 517 fol. 243b-244a (trad. vol II p. 619).

ALTRI FRAMMENTI DI AUTORI ANTICHI RIGUARDANTI IL CORPO E LA SUA FISIOLOGIA NEL TESTO DELL'ANTOLOGIA DI ZĀDSPRAM

L'*Antologia* (o *Collezioni*) di Zādsparam, redatta intorno all'anno 880, rivela una dipendenza concettuale dalla medicina siriana. Questa viene trattata da Zādsparam in forma succinta rispetto all'estensione originale dei precetti, talvolta modificandone i dettagli in funzione della loro accoglienza nel proprio ambito religioso. L'*Antologia di Zādsparam* rivela inoltre alcune analogie con l'opera di autori cristiani come Nemesio di Emesa o Gregorio di Nissa impegnati nell'acquisizione e rielaborazione del pensiero medico antico, molteplici riferimenti all'opera di Galeno e ai lavori della scuola ippocratica.³⁰⁹ Il problema è quello di stabilire le vie attraverso cui queste nozioni siano giunte alla conoscenza del sacerdote-medico Zādsparam.

Un possibile tramite fu l'opera di Sergio di Reshaina (morto nel 536) che si occupò di tradurre dal greco in siriano le opere di Galeno. Hunayn ibn Ishāq, medico che fondò una scuola di medicina dove si effettuarono molte opere di traduzione di autori antichi, riferisce che Sergio avrebbe realizzato 37 traduzioni di Galeno, contro le 36 di Giobbe di Edessa (morto nell'anno 832).

Le indicazioni della tradizione medica siriana ci forniscono un orientamento generale che può essere suffragato dal confronto testuale. Attraverso la descrizione della fisiologia umana proposta da Zādsparam emergono alcuni altri possibili contatti con la letteratura che lo ha preceduto.

Secondo Zādsparam l'uomo è composto da quattro unità: corpo (*tan*), anima vitale (*gyān*), anima immortale (*ruwān*), conoscenza (*dānišnīg*).

A fornirci una prima indicazione sulla provenienza di queste

309 SOHN 1996 pp. 34-39.

idee è l'uso di una metafora estremamente particolare utilizzata dal sacerdote-medico zoroastriano. Il corpo è come un tempio del fuoco, sostiene Zādspram, il tempio del fuoco zoroastriano. Il fuoco di vita è come la fiamma che brucia sull'altare mentre l'anima è come il guardiano del fuoco che sorveglia che il fuoco sacro non si spenga. Concettualmente questa esposizione ricorda da vicino un esempio di Galeno, quello del "calore innato", ἔμφυτον πῦρ/ θερμόν.

Anche le forze (*zōr*) necessarie al processo digestivo si possono ricondurre alle "facoltà naturali", le δυνάμεις φυσικάι di Galeno (ἐλκτική, πεπτική, ἐκκριτική, ecc.).

Altri rimandi piuttosto evidenti agli autori greci rispetto alle conoscenze mediche di Zādspram, sono i riferimenti ai quattro umori, che ricordano le quattro "radici" di Empedocle elaborate poi dalla scuola ippocratica, e che vengono tradotti in pahlavi con le espressioni *āb andar tan* (acqua nel corpo), *hu-zōrān*, *āmēzišnān* (principio elementare).³¹⁰

Lo πνεῦμα di Galeno diventa in Persia *anōš*, l'*elisir* (del respiro).

Anche il titolo dell'opera dell'autore persiano riprende la tradizione greca. Zādspram scrive un trattato in medio-persiano in cui un capitolo ha lo stesso titolo di un'opera della collezione ippocratica attribuita a Polibo: *abar passāzišn ī mardōmān*, *sulla Natura dell'uomo*. L'uomo vi è descritto come un unico insieme di corpo, fuoco di vita e anima. Ma ognuna di queste parti è composta da tre sottoelementi. Il corpo, ad esempio, oltre che sostanza corporea è acqua (*āb*) e vento (*wād*). Dove aveva appreso la dottrina degli elementi Zādsparam? Se egli afferma l'esistenza

310 La traduzione del termine *āmēzišnīg*, utilizzato nel *Dēnkard*, di DE MENASCE (1973 p. 167) "umorale", è stata corretta da GIGNOUX 2001/a p. 31, in "elementare". Secondo GIGNOUX (testo cit. nota 44), DE MENASCE pensava che il testo in quel punto si riferisse agli umori corporei e non ai quattro elementi.

dei quattro umori, si dimentica, almeno in apparenza, di menzionare la dottrina dei quattro elementi cosmici, citata frequentemente in altre opere in pahlavi come il *Dēnkard*. Zādspram si comporta come se avesse recepito la dottrina nella sua forma più recente, slegata dalla componente originaria com'era stata elaborata dai presocratici.

Zādspram dimostra di conoscere bene la dottrina degli umori: i liquidi corporei, dice, sono sangue (*xōn*), flegma (*drīm*), bile rossa (*wiš ī suxr*), bile nera (*wiš ī syā*).

Ad uno sguardo più attento, la presentazione delle teorie di Zādspram sulla costituzione del corpo umano, così come ci è giunta nella sua antologia *Wizīdagīhā ī Zādspram*, mostra alcuni punti in comune con gli scritti appartenenti alla collezione dell'Ordine degli Ikhwān aṣ-Ṣafā', i "Fratelli Sinceri".³¹¹ Questo ordine religioso operava a Baṣra, a circa 200 km da Gundēšābūr, in Mesopotamia. La Confraternita dei "Fratelli Sinceri" era inserita in un ambiente culturale islamico permeato dal patrimonio culturale greco-alessandrino ellenistico e influenzato dal pensiero iranico. Nelle *Epistole degli Ikhwān aṣ-Ṣafā'* si riunisce una considerevole mole di materiali scientifici trascritti nello stile di un arabo tanto scorrevole da essere un mirabile strumento di divulgazione e da far ritenere di essere stato scritto da autori che pensavano in una lingua diversa, probabilmente in persiano.³¹²

La successione di alcuni passaggi contenuti nelle *Epistole degli Ikhwān* si ritrova riproposta in modo simile in alcuni passaggi della *Antologia di Zādspram*, in particolare nella sezione intitolata *abar passāzišn ī mardōmān, sulla Natura dell'uomo*. Queste analogie vanno lette nel senso della circolazione di materiali comuni in ambiti culturali fortemente condizionati dal lavoro di sintesi che la medicina siriana fece dell'opera di Galeno, della quale però

311 MACUCH 2009 pp. 183-85.

312 BAUSANI 1978 p. 11.

Zādspram sembra cogliere solo alcuni spunti per inserirli talvolta in contesti, come quello della medicina dello spirito, cui essi erano originariamente estranei. In un capitolo della sua *Antologia* (30,4), *Zādspram* descrive la sostanza del corpo.

La parte solida del corpo (la sostanza) è composta di sette strati: il più interno è il midollo (*mazg* [mzg]), intorno al midollo ci sono le ossa, intorno alle ossa la carne, intorno alla carne i nervi, intorno ai nervi le vene, intorno alle vene la pelle (*pōst*, [pwst']), intorno alla pelle i peli.

(trad. GIGNOUX — TAFAZZOLI 1993 p. 99; trad. SOHN 1996 p. 59)

Ed ecco la versione delle *Epistole degli Ikhwān*:

Le ossa hanno nel loro primo strato il midollo, poi vi sono i tendini, poi vene, sangue, carne, pelle, capelli, unghie.

(trad. DIETERICI VII, 47 seg.)

Ancora *Zādspram* (30, 10):

E sopra Marte c'è Giove. La sua dimora (*mehmānīh*) è nella pelle che riveste il corpo.

(trad. GIGNOUX — TAFAZZOLI 1993 p. 99; trad. SOHN 1996 p. 61)

Ed ecco la versione delle *Epistole degli Ikhwān*:

L'intero è rivestito con la pelle...

(trad. DIETERICI VII, 47 seg.)

Un altro paragone tra i due testi è dato dalla descrizione del corpo come quella di un edificio.

L'Antologia di *Zādspram* (29,1):

Il corpo, i cui componenti sono la carne, le ossa, i nervi, e altre cose, è paragonabile a una casa fabbricata a partire dall'argilla, dalla pietra, dal legno e da altre cose.

(trad. GIGNOUX — TAFAZZOLI 1993 p. 95)

Ed ecco la versione delle *Epistole degli Ikhwān* nella traduzione del Dieterici:

Il corpo è stato creato come una città, costruita di diverse sostanze come pietra, argilla, mattoni [...]

(trad. DIETERICI VII, 2)

Sappiamo che nei testi degli Ikhwān sono presenti numerose citazioni di autori antichi, che trattano di astronomia, astrologia, testi medici, musica e geografia, alchimia. Zoroastro, Mani e i loro seguaci figurano tra i sapienti conosciuti agli Ikhwān.³¹³ Alcune citazioni dei frammenti scientifici sono accompagnate dall'attribuzione a Pitagora e ai Pitagorici (antichi) di idee che sarebbero almeno in parte riconducibili al neopitagorismo e al neoplatonismo.³¹⁴

L'enciclopedia degli Ikhwān rappresenta una sintesi di materiali provenienti, attraverso il filtro della cultura ellenistica, dall'antico Mediterraneo, dall'Egitto, dall'Antico Oriente da una parte, e dalle precedenti religioni monoteistiche, ebraismo e cristianesimo dall'altra.³¹⁵ Tale materiale viene raccolto ed impiegato non tanto a fini divulgativi ma a fini propri della confraternita, quale sapienza dottrinale profonda cui riferirsi nel corso dell'elaborazione dello studio scientifico e della rilettura del pensiero classico alla luce delle nuove dottrine religiose mu-

313 BAFFIONI 1994 p. 303.

314 BAFFIONI 1994 p. 22.

315 BAUSANI 1978 p. 21.

sulmane. L'idea che sottende questa raccolta enciclopedica è che attraverso la scienza si possa comprendere tutto l'universo e la sua matrice divina.

Tra i riferimenti culturali degli Ikhwān di ambito medico-anatomico, ricorre la citazione di materiali attinti dal *Libro dei vantaggi delle membra* (*De iuvementis membrorum*) di Galeno, l'*Anatomia* di Galeno, il *Cratere* (o *Monade* [?]) di Ermete Trismegisto.

E fra i benefici di Dio [...] che sono stati concessi all'anima razionale [...] [sono] questo scheletro di stupefacente struttura, forma regolare, fattura perfetta, che i sapienti non sono capaci [di cogliere] nella sua vera essenza, e la composizione della sua struttura da [tratti] di meravigliosa fattura, descritti in parte nel *Libro sui vantaggi delle membra* e nel *Libro dell'anatomia* [...] ³¹⁶

Anche sui movimenti del corpo umano vi sono riferimenti a Galeno oppure a scritti generici sull'argomento come il *Libro dei vantaggi delle membra* tradotto da Habayš e rivisto da Ḥunayn:

Quanto alle loro cause, la spiegazione è lunga, in parte, menzionata nei libri di anatomia, e in parte nel *Libro sui vantaggi di tutte le membra* di Galeno. ³¹⁷

Oppure:

E ognuno dotato di raziocinio sa che, quando riflette [...] sul [...] corpo umano, che è un corpo composto di carne, sangue, vene, nervi, ossa e altri organi menzionati nei libri di anatomia [...] ³¹⁸

316 Epistola nona [...] su [...] i costumi [...], vol. I, p. 315, 12-17; trad. BAFFIONI 1978 p. 125.

317 Epistola ottava [...] sulla qualità dei generi dei movimenti, vol III, p. 330, 20-22; trad. BAFFIONI 1994 p. 260.

318 Epistola ottava [...] sulla qualità degli stati degli Spirituali, vol. IV, p. 243, 10-12; trad. BAFFIONI 1994 p. 351.

Una epistola sembra mostrare rapporti tra gli Ikhwān e Ibn al-Hayṭam (sec. X-XI):

[...] sappi che le pupille sono un corpo diafano, gli specchi del corpo, in quanto sono due umidità coperte da due membrane trasparenti, che sono il rivestimento della cornea. Conosce questo principio chi è esperto nell'arte della medicina.³¹⁹

Nel passo seguente sono forniti dettagli più precisi sulle fonti degli Ikhwān:

Ogni organo del corpo [...] ha una struttura diversa da quella di un altro organo, e ogni struttura una composizione, ogni composizione degli umori, quegli umori delle mistioni, e quelle mistioni delle nature diverse per quantità e qualità di caldo, freddo, secco e umido, oppostamente a quelle di un altro, come è stato ricordato nel *Libro sulle nature dei cibi ed i gradi delle loro potenze*, e come abbiamo ricordato nell'Epistola sulle piante.³²⁰

Il testo della *Antologia* (o *Collezioni*) di Zādspram ha come riferimenti la medicina siriana e, attraverso il filtro di questa fonte, l'opera di Galeno, erede della tradizione ippocratica ed empedoclea. L'analogia con le *Epistole* della confraternita degli Ikhwān va attribuita dunque alla circolazione di materiali e fonti comuni e al grande lavoro di recupero e sintesi di materiali antichi che questi ambienti culturali operarono. L'atteggiamento di Zādspram è quello di raccogliere una parte della corpusca eredità della medicina siriana sforzandosi di adattare teorie mediche, fisiologia e

319 Epistola decima [...] sul senziante e il sentito, vol II, p. 409, 6-8; trad. BAFFIONI 1994 p. 196.

320 Epistola undicesima [...] sul concepimento, vol II, p. 428, 5-11; trad. BAFFIONI 1994, p. 197. BAFFIONI nota come alcuni particolari suggeriscano che l'autore delle epistole appartenesse al circolo di Ġābir.

religione e di creare, attraverso l'uso di metafore e immagini, una visione armonica del corpo umano che eviti i contrasti e le contrapposizioni con la dottrina mazdaica.³²¹

È possibile che Zādspram abbia conosciuto l'opera di Giobbe di Edessa, uno dei principali medici dell'VIII secolo e grande traduttore di Galeno. Giobbe, autore del *Libro dei Tesori*, distingue gli elementi tra "semplici" e "composti".³²² Fuoco, acqua, terra e aria sono elementi composti, mentre le loro proprietà (caldo, freddo, secco e umido) sono considerate elementi semplici. Ogni elemento cosmico è per Giobbe composto di due parti, cioè di due proprietà, come il fuoco che emana caldo e secco, oppure l'acqua che emana freddo e umido. Ma la complessità di queste differenze, che si rifacevano alla teoria aristotelica dei contrari, non trova del tutto seguito nelle scelte adottate da Zādspram, probabilmente perché queste speculazioni coinvolgevano troppo da vicino la delicata questione della sacralità degli elementi nella religione iranica. In un punto i due autori sembrano avvicinarsi. Zādspram aderisce alla teoria dei quattro umori, precisando che ciascuno di essi è dotato di due qualità che ricordano i due elementi "semplici" di Giobbe: il sangue è caldo e umido, il flegma è freddo e umido, la bile rossa è calda e secca, la bile nera è fredda e secca.³²³

321 Cf. GIGNOUX 2001/a p. 39.

322 Cf. MINGANA 1935 pp. 5-6.

323 Cf. GIGNOUX 2001/a p. 32-33.

LA VITA DI ZĀDSPRAM

Dell'esistenza storica della figura Zādspram non vi è ragione di dubitare essendo egli conosciuto anche attraverso altri testi in cui si parla chiaramente di lui, quali le *Epistole di Manuščihr*. In queste lettere, per la precisione due lettere e un editto, il fratello maggiore di Zādspram, Manuščihr, capo della comunità zoroastriana del Fārs e della provincia di Kermān, lo accusa e giunge a minacciarlo della vita stessa nell'ambito di una controversia, dai toni aspri e violenti, nata intorno ad un problema di tipo teologico ma probabilmente maturata nel corso di tentativi sperimentali scientifici.³²⁴ I fatti accadono nella seconda metà del IX secolo. Quello che conosciamo è che Zādspram, responsabile della comunità di Sirjān, avrebbe cercato di modificare e snellire il rituale di purificazione chiamato *Baršnūm*: una cerimonia lunga e complessa che purificava chi si era trovato in contatto con la materia morta, come i sacerdoti che avevano officiato riti funebri o visitato malati in punto di morte, oppure donne che avevano abortito e quindi si erano contaminate partorendo un feto morto. Allo stesso rito dovevano sottoporsi i necrofori e chi avesse partecipato al trasporto e alla preparazione dei corpi dei defunti. Questi, nel funerale zoroastriano, sono esposti in luoghi vietati dove vengono scarnificati per azione degli animali, per non contaminare fuoco, terra e acqua con la loro decomposizione. Il rito serviva a sancire la distanza tra vita e morte, e aveva tradizioni che si radicavano profondamente nel tessuto dottrinale iranico, come è attestato dalle minuziose descrizioni del rito di purificazione contenute nell'*Avesta* (*Widēwdād* fargard IX). Questa prassi avrebbe naturalmente coinvolto anche chi si fosse dedicato all'osservazione dei corpi, impedendo e scoraggiando assoluta-

324 GIGNOUX – TAFAZZOLI 1993, p. 21.

mente l'esercizio di qualunque pratica di studio anatomico. Dato l'estremo interesse di Zādspram per l'anatomia e la fisiologia del corpo umano, si capirà l'impatto di questi aspetti di diritto teologico, che giungevano a prevedere la pena di morte in caso di eresia, sulla sua attività di studio. Queste norme sancivano in modo definitivo l'impossibilità di compiere qualsiasi tipo di studio anatomico o basato sull'osservazione dei corpi. Fu questo probabilmente il motivo che spinse Zādspram ad introdurre, come prassi abituale nella sua comunità, l'uso di un rito semplificato che veniva consentito solo in casi eccezionali allorché un fedele mazdeo si fosse trovato in contatto con un cadavere e nelle vicinanze non vi fosse alcuno in grado di celebrare il rituale purificatorio.³²⁵ L'Avesta (*Widēwdād*, fargard VIII) prevede questa eventualità e dispone che il fedele in questo caso si possa lavare quindici volte con urina purificata ritualmente. Il fedele dovrà poi avvicinarsi ad un villaggio e chiedere per tre volte ai passanti di purificarlo.³²⁶ Secondo la prescrizione dell'Avesta, il fedele, arrivando al villaggio più vicino, ripeterà una quarta volta la richiesta. Se a questo punto essa non sarà stata ancora esaudita, egli sarà considerato ritualmente puro.

È probabile che l'attività di ricerca di Zādspram e le sue innovazioni in materia rituale siano state denunciate da alcuni fedeli della comunità di Sīragān (Šīrjān), cui è indirizzata la prima epistola di Manuščīhr.³²⁷ Questi potrebbero essere stati a loro volta

325 Cf. SOHN 1996 pp. 28-34.

326 *Widēwdād* fargard VIII, 99-103; cf. CANNIZZARO 1916 p. 121

327 Cf. WEST 1882 p. XXV-XXViii; 277 e seg.; CERETI 2001 p. 145-148. Le *Epistole* di Manuščīhr contengono un interessante riferimento alle tavole astronomiche in uso nell'Iran sasanide, chiamate Tavole dei Re (*Zīg ī Šahryārān*), Tavole degli Indù (*Zīg ī Hindūg*) e Tavole di Tolomeo (*Zīg ī Ptōlōmayuš*); ognuna delle tavole astronomiche veniva impiegata per calcolare la posizione di corpi celesti diversi (cf. CERETI 2001 p 146-47).

incitati nella loro attività di denuncia dagli esponenti del clero locale, timorosi di vedere diminuite le proprie entrate destinate alle cerimonie rituali.

La lettera di *Manuščīhr*, datata 881, non dovette avere troppo successo dato che, in un crescendo di toni di condanna, *Manuščīhr* redige un editto e un'altra epistola indirizzata al fratello. Si tratta di un editto di condanna ufficiale e di denuncia, questa volta destinata a tutti i fedeli, in cui definisce eretica la posizione del fratello e ordina immediatamente il ritorno alla prassi abituale. La lettera indirizzata al fratello impone in modo perentorio il punto di vista di *Manuščīhr*.

E chi nell'Ērānšahr, in nome dell'autorità religiosa, abbia decretato altri tipi di lavacro rituale, diversi da quello [completo] di tutti i mezzi di cui si è scritto, e abbia posto una legge di quel tipo, deve essere considerato eretico e macchiato di peccato capitale.

(*Ep. Manuščīhr*, 3.19, trad. CERETI 2001 p. 146)

Non abbiamo precise informazioni su quello che accadde a Zādspram, ma è probabile che egli sia riuscito comunque a mantenere il suo incarico, nonostante le minacce di allontanamento, perché nel titolo inserito prima dell'ultima parte del testo, viene definito *ī nēmrōz* "del Mezzogiorno", in riferimento alla sua responsabilità ecclesiastica.³²⁸

328 CERETI 2001 p 107.

LE ASSOCIAZIONI TRA PARTI DEL CORPO E PIANETI:
LA TEORIA DEL MICROCOSMO-MACROCOSMO

Nel capitolo riguardante il *Bundahišn* abbiamo sottolineato come il testo racconti la creazione del mondo secondo una scansione in cui la terra viene creata a partire dall'acqua. Un altro testo medio-persiano del periodo tardo-antico ci offre una interpretazione diversa. Il testo della Rivāyat Pahlavi che accompagna il libro del *Dādestān ī Dēnīg* ("Giudizi Religiosi", un testo di carattere normativo e didattico, composto per rispondere agli interrogativi dei fedeli) inverte l'ordine della creazione: la creazione della terra precede quella dell'acqua e segue immediatamente la creazione del cielo. In questo il testo sembra seguire una tradizione differente.³²⁹ Tutto questo *corpus* mitologico si dipana intorno ad una idea molto antica che vede la creazione del mondo confrontata con le parti del corpo umano, nell'ambito di una rappresentazione cosmologica nella quale gli elementi cosmici rispecchiano la successione delle parti costituenti il corpo. Alla base di queste teorie vi era la convinzione, diffusa in tutto il Medio Oriente e profondamente radicata nelle conoscenze mediche del periodo tardo-antico, che i quattro elementi costituenti il corpo umano fossero allo stesso tempo le parti fondamentali del Cosmo. La metafora comparativa tra Cosmo e parti del corpo, condivisa come un concetto universale dagli autori dell'epoca, diventava dunque un punto di passaggio quasi obbligato per chi si fosse dedicato alla medicina ma anche lo schema con cui con-

329 ZAEHNER 1955 p. 138.

frontare apertamente le proprie conoscenze anatomiche alla luce della visione del mondo suggerita dal proprio canone religioso di appartenenza.

Il riferimento più immediato che ci riporta a questa tradizione è certamente quello, di tradizione vedica, dello smembramento del corpo di *Puruṣa*, il Gigante primordiale, da cui ebbe origine il Cosmo (Rig Veda X.90).

Quando essi divisero (il corpo di) *Puruṣa*, quante parti prepararono? Cosa (divenne) la sua bocca? Cos'erano le sue braccia, le sue due cosce, i suoi due piedi?

La sua bocca era il sacerdote, le sue due braccia diventarono un guerriero, le sue due cosce un artigiano, e il servo venne fatto dai suoi piedi.

La luna è nata dalla sua mente, dal suo occhio il sole;
dalla sua bocca Indra e il fuoco; dal suo respiro è nato il vento;
dall'ombelico è nata l'atmosfera; dalla sua testa si è sviluppato il cielo; dai suoi piedi la terra; dalle orecchie i punti cardinali.³³⁰

La tradizione mitologica che fa capo allo smembramento di un gigante primordiale porta con sé tradizioni orientali antiche che si ritrovano, ad esempio, nella tradizione cinese dello smembramento del gigante primordiale P'an-ku, che risale all'XI secolo prima di Cristo. Il mondo iranico attinse molto probabilmente a questo ciclo mitologico a partire dall'influsso indiano. Il fatto che la teoria del sacrificio primordiale, quando viene raccontata nei testi iranici, sia debitrice alla tradizione indiana, viene suggerito anche dal fatto che anche nei testi medio-persiani viene rappresentata l'origine delle quattro caste, tradizione indiana, come avviene ad esempio nel quarto libro del *Dēnkard*. Ulteriore conferma della cosa è che nello stesso libro ci si riferisce in modo evidente all'azione di apertura verso la cultura indiana e greca e si citano

330 Trad. ZAEHNER 1955 p. 137; trad. GIGNOUX 2001 p. 57.

i nomi di testi scientifici specifici arrivati in Persia quali l'*Almagesto* di Tolomeo (Μεγίστη).

*ud andar-šān tan i mardōman 4 pēšag i gēhān pad baxšišn abar sar āsrōnīh, ud abar dast artēštārīh, ud abar aškamb wāstaryōšīh, ud abar pāy hutuxšīh.*³³¹

Presso questi il corpo dell'uomo viene diviso tra le quattro caste sulla terra; i sacerdoti (corrispondono) alla testa (*sar*), i guerrieri alle mani (*dast*), gli agricoltori alla pancia (*aškamb*) e gli artigiani ai piedi (*pāy*).

(Dk, ediz. MADAN, 428 e seg.)

Nella trasposizione del mito e nella descrizione delle caste, gli scribi medio-persiani non mancano di adattarne le caratteristiche ai dettami della cosmogonia e della tradizione mazdaica.

Nel *Dēnkard* al posto dei *Brāhman* (sacerdoti) troviamo gli *āsrōnān* (sacerdoti); al posto dei *rājanyaḥ* (guerrieri) troviamo gli *artēštārān* (guerrieri), al posto dei *vaiśyāḥ* (agricoltori) troviamo i *wāstaryōšān* (agricoltori), e al posto dei *sūdrāḥ* (la classe servile) troviamo gli *hutuxšān* (artigiani).

Ma anche i riferimenti anatomici subiscono un adattamento: al posto delle dita della versione indiana troviamo la pancia nella versione medio-persiana.

Dunque il mito che deriva le quattro caste dal corpo di un gigante era ben conosciuto in Iran nel periodo sasanide ed era stato assimilato con i dovuti adattamenti nella cultura locale. Ma quali sono i legami tra la teoria dello smembramento del corpo e quella del microcosmo-macrocosmo?

Il mito cosmogonico dell'origine del mondo, pur presentando probabili elementi di continuità con la teoria del microcosmo-macrocosmo, si caratterizza come una tradizione diversa che si

331 ZAEHNER 1955 p. 145.

pone in modo “inversamente parallelo” alla prima. Se la teoria del gigante smembrato va dall’uno cosmico alla molteplicità degli organi del corpo, nella teoria del microcosmo-macrocosmo l’uomo è un microcosmo che rappresenta il macrocosmo.³³²

La cosmologia iranica conosce il mito dello smembramento del Toro Unicreato e della nascita del primo uomo, Gayōmard. Nel racconto del *Bundahišn*, dove questo mito viene descritto, dalle parti del corpo del Toro Unicreato nascono le piante e dal suo sperma nascono numerose specie di animali. Tuttavia la distanza tra il trattato in pahlavi che risale al periodo tardo-antico e l’elaborazione del molto più antico testo vedico, è considerevole. Alcune testimonianze ci aiutano a datare i tramiti di queste conoscenze. La scoperta dell’iscrizione di Kerdīr, presso la Ka’ba di Zoroastro, ci ha informati, ad esempio, dell’arrivo nel mondo

332 Gli studiosi sono ritornati più volte sul fatto che la teoria del parallelismo tra le diverse parti del corpo e l’universo trovasse elementi di continuità nella tradizione indoeuropea più antica. ZAEHNER (1955 p. 138) ha sottolineato la relazione tra le teorie vediche e il mito iranico della creazione del primo uomo, Gayōmard, dove si racconta del sacrificio del Toro Unicreato, pur ammettendo, data la distanza cronologica tra i testi, la difficoltà di definire una precisa successione nella sintesi di tali tradizioni operata nel periodo sasanide. Questo mito a sua volta si ricolleggerebbe alla tradizione zurvanita secondo la quale l’uomo, il microcosmo, deriva dallo *spīhr*, il “primo corpo” del dio Zurvān (cf. ZAEHNER 1955 pp. 111-12). DUCHESNE-GUILLEMIN (1962 pp. 84-85) ha insistito sulla diffusione indoeuropea del mito e di come questa teoria antichissima sia riemessa in diverse fasi. Secondo lo studioso, il lasso di tempo trascorso tra le testimonianze vediche e i trattati in pahlavi del periodo tardo-antico sarebbero la testimonianza di una teoria ben radicata nel tessuto culturale che riemerge in seguito a contatti tra i diversi paesi. GIGNOUX (2001 pp. 57-58) ha ribadito come il mito dello smembramento del gigante cosmico si configuri in modo più autonomo rispetto alla teoria del microcosmo-macrocosmo. In questa teoria il sacrificio costituirebbe l’elemento predominante e caratterizzante.

iranico delle teorie indiane.³³³ Nel testo dell'iscrizione, Kerdīr indica con precisione le dottrine da lui combattute nel corso del suo ministero:

e in ogni paese, in ogni luogo, in tutti i paesi, i servizi (in onore) di Ohrmazd e degli dei divennero più elevati, e alla religione mazdea e ai magi venne riconosciuto un rango più elevato nel paese, e ne venne una grande soddisfazione per dio, per l'acqua, per il fuoco, per gli armenti mentre per Ahriman e per i demoni fu un duro colpo e una grande sofferenza, e la dottrina di Ahriman e dei demoni fu espulsa dal paese e cessò di essere (considerata) una conoscenza, e gli ebrei, i buddisti, i bramani, i nazareni e i cristiani, i battisti e i manichei, furono cacciati dal paese, e gli idoli distrutti e i rifugi dei demoni vennero sgominati, e divennero luoghi e seggio degli dei.³³⁴

Kerdīr ci informa sul fatto che i templi pagani furono trasformati in luoghi di culto mazdei, ci furono persecuzioni e che, probabilmente, alcuni templi vennero distrutti. La lotta che l'arciprete Kerdīr oppone all'ingresso delle diverse religioni che sembrano gremire minacciosamente lo spazio religioso iranico, si accompagna ad una opposizione alle idee universalistiche che esse trasmettevano e ad una svolta rispetto all'atteggiamento liberale che aveva contraddistinto alcune fasi del regno di Šābuhr.

333 L'iscrizione della Ka'ba di Zoroastro ci presenta il re Šābuhr come un pio zoroastriano e ci descrive un ipotetico trionfo dell'arciprete Kerdīr impegnato a restaurare il nazionalismo contro la visione universalistica di religioni come quella manichea. Di fatto il sovrano sembrava molto interessato alle idee manichee che lasciò diffondersi indisturbate per almeno un trentennio, periodo nel corso del quale invece l'arciprete Kerdīr non sembrò progredire nella sua carriera ecclesiastica. Šābuhr mutò il suo atteggiamento verso Mani solo intorno agli anni Sessanta del III secolo, quando, tramontate le sue speranze imperialistiche, scelse di abbracciare una propaganda di tenore nazionalistico (GNOLI 2003 pp. XXXV-XL).

334 Trad. GIGNOUX 1991, pp. 69-70.

Nell'informarci sull'arrivo delle dottrine religiose eretiche nel territorio sottoposto alla sua sovranità, Kerdīr testimonia come all'epoca in cui l'iscrizione venne portata a termine, cioè dopo il 293, l'Impero era attraversato da numerose correnti di pensiero provenienti da Oriente e Occidente, o da religioni di respiro universalistico, come il Manicheismo, nate in seno allo stesso regno Persiano.³³⁵

Se nell'antico mito dello smembramento di un gigante primordiale era evidente l'influsso indiano, nella più tarda redazione del mito dello smembramento del Toro Unicreato si notano molteplici riferimenti alla filosofia greca che aveva fatto il suo ingresso nel mondo iranico. Nel mito si distingue tra corpo (sostanza) e forma. Il mito racconta di come, dopo l'attacco di Ahreman al primo uomo Gayōmard e la sua morte, Ohrmazd prese la sua *kirb* "forma" e la mise nel sole. Allo stesso modo prese la forma delle piante e la mise nelle stelle, mentre alla morte del sacro bovino seguì la collocazione della sua *kirb* nella luna.³³⁶ I termini utilizzati per indicare la "forma" sono *kirb* "corpo, forma" oppure *ēwēnag* "specchio". Per indicare la "forma visibile" dei corpi, corrispondente all'aristotelico εἶδος, si usa invece il termine *čīhr*. Nel testo del *Bundahišn* si fa riferimento al *rōšn* "splendore" del corpo umano del primo uomo, Gayōmard, che sarebbe stato preservato nel sole. Una lucentezza, *rōšnih*, del corpo umano si ritrova, oltre che nei testi iranici, nel capitolo dedicato alla composizione del corpo umano nel *Timeo* platonico (che a sua volta riporta una teoria empedoclea) come dottrina del "fuoco interiore" che fluisce attraverso gli occhi. Il *Timeo* platonico descrive come:

335 Sulla datazione delle iscrizioni di Kerdīr si veda GIGNOUX 1991 pp. 23-27.

336 *Bdh.* 72.14 e seg.

il fuoco puro che è dentro di noi affine a questo lo fece scorrere liscio e denso attraverso gli occhi, comprimendo tutte le parti ma specialmente la parte di mezzo degli occhi, in modo che trattenesse tutta la parte del fuoco che era più denso, e lasciasse filtrare solo quello puro.³³⁷

La teoria ricorda quella espressa nei testi iranici della *Antologia di Zādspram*, che nel capitolo dedicato alla composizione del corpo umano (30, 23) descrive come la lucentezza (*rōšnih*) dell'anima vitale, della stessa sostanza (*gōhr*) del fuoco, porti la vista (*dādār*) attraverso gli occhi.³³⁸

Il riferimento al *Timeo* platonico ci interessa perché questo testo riporta una delle prime testimonianze della teoria del microcosmo-macrocosmo. La rappresentazione del *Timeo* a sua

337 Platone, *Timeo* 45, trad. REALE 2003 p. 129. Si veda BAILEY 1943 p. 98.

338 Nella loro edizione dell'*Antologia di Zādspram*, GIGNOUX e TAFAZZOLI (1993 p. 170, nota 23) hanno emendato la traduzione di BAILEY (1943 pg. 98) proprio a proposito di alcuni termini che riguardano questo passaggio della *Antologia*. La somiglianza tra il testo di Zādspram e le teorie espresse nel *Timeo* rimane comunque evidente. Se il testo iranico risenti dell'influenza greca, questo non avvenne però per trasmissione aristotelica: Aristotele criticò apertamente queste teorie nel suo testo *La percezione e i percepibili* (*De sensu et sensilibus*) 437.b.

Quel che è liscio brilla (come la testa di alcuni pesci e la vescica della seppia) [...] poiché se veramente fosse fuoco, come afferma Empedocle e come è scritto nel *Timeo*, e se il vedere avvenisse come l'emanazione di una luce da una lampada, perché l'occhio non dovrebbe vedere anche al buio? Affermare, come dice il *Timeo*, che al buio l'emanazione visiva si spegne, è totalmente vuoto di contenuto. Di che estinzione di luce si tratta? Il caldo e il secco si spengono infatti con l'umido e il freddo (così come si vede essere per il fuoco e la fiamma nelle sostanze come il carbone), ma né il caldo né il secco appaiono appartenere alla luce.

(cf. LANZA-VEGETTI 1971 pp. 1083-86)

volta darà origine ad una lunga serie di “elenchi” di parti del corpo che verranno ripresi dagli autori siriaci, manichei, gnostici e zoroastriani. Nel *Timeo* la creazione del Demiurgo segue l’ordine: midollo, ossa, tendini, carne, vene (o sangue), arterie (o respiro), pelle e peli.³³⁹

I riferimenti di Platone sono il *De hebdomadibus*, dello Pseudo-Ippocrate, e Democrito. A loro volta queste fonti attinsero alle teorie di Empedocle, Eraclito e Anassagora.³⁴⁰

L’elenco, nella modalità proposta dal *Timeo*, presenta la descrizione del corpo dal centro alla superficie, citando sette parti del corpo. Quando l’elenco viene ripreso, nelle fonti siriache, il numero sette diventa una costante mentre l’ordine delle parti del corpo può variare. Le membra umane vengono paragonate alle diverse parti del cosmo e le analogie tra corpo umano e macrocosmo sono innumerevoli.

Aḥūdemmeḥ (VI sec.) è uno degli autori siriaci più rappresentativi del periodo sasanide. Egli è autore di un trattato sull’uomo-microcosmo giunto a noi solo frammentariamente.³⁴¹

La sua testa somiglia al cielo e i suoi piedi alla terra, il suo ventre al mare e il suo dorso alla terraferma, i suoi occhi al Sole e alla Luna, la sua faccia allo Zodiaco, le sue membra alle pianure e le sue ossa alle montagne e alle colline, i suoi capelli alle piante, le sue vene ai fiumi e il sangue, che scorre all’interno del corpo è come l’acqua che scorre sulla terra [...]. Perché il cuore fa per noi le veci della Terra e dei suoi beni, il cervello quelle del firmamento, l’intelligenza quelle del Sole e la comprensione quelle della Luna, la memoria quelle delle stelle e dell’aria che si diffonde nell’ambiente (cf. CHABOT 1965 pp. 60 e seg.).

339 Platone, *Timeo*, trad. REALE 2003 pp. 217-235.

340 GIGNOUX 2001/a p. 56.

341 GIGNOUX 1999 p. 95.

Aḥūdemneh paragona i quattro elementi cosmici al microcosmo del corpo umano:

Sappi che la costituzione dell'uomo è di quattro elementi: il suo corpo è della terra, la sua vita dell'aria, il suo moto del fuoco e la sua sensibilità dell'acqua. (cf. CHABOT 1965 p. 61)

Teodoro bar Koni (VIII sec.) rappresenta le sette parti del corpo in questa successione: carne, pelle, ossa, sangue, nervi, capelli e midollo.³⁴²

Negli elenchi manichei e gnostici, invece, le ossa vengono più spesso citate all'inizio.³⁴³

Il simbolismo dell'analogia tra le membra umane e le diverse parti del cosmo si impregna di molteplici e complessi riferimenti. La teoria si arricchisce di rimandi numerici e i numeri che ricorrono sono il sette, il quattro e il dodici. Il numero quattro è il numero che contraddistingue gli elementi e i quattro umori che costituiscono il corpo ma anche le quattro proprietà che caratterizzano, a loro volta, gli elementi e gli umori. Sette sono i pianeti e dodici i segni zodiacali. In ambito iranico l'importanza di queste corrispondenze è sintetizzata in un passaggio del *Bundahišn* dove ritornano quattro serie di sette termini relativi al macrocosmo che poi vengono paragonati al microcosmo del corpo umano:

Nello stesso modo, le cose del mondo vivente e quelle del mondo mentale sono state poste in quattro gruppi di sette (*čahār bahr ī haft*)

342 Teodoro bar Koni (*Liber scholiorum*, XI).

343 Sull'importanza delle ossa nell'elenco delle parti del corpo cf. GIGNOUX 1979 pp. 75-79. L'Avesta non sembra conservare traccia della teoria del microcosmo-macrocosmo, ad eccezione di un passaggio di *Widēwdād* XVII, 5 (cf. l'edizione di CANNIZZARO, a cura di A. PANAINO, 1990 p. 179) dove i capelli vengono paragonati alle piante, e questo rappresenta proprio uno degli elementi caratterizzanti la dottrina nella sua formulazione originale.

ed è detto che sette sono invisibili e imprendibili (*a-wēnāg ud a-griftār*), quali sono Ohrmazd e i sei principi, gli Amahraspand, e sette sono visibili e imprendibili, quali sono il sole, la luna, le stelle, le nuvole, il vento, il fuoco dello splendore e i fuochi comuni che indicano le vie e tengono lontano la Druz; sette sono invisibili e raggiungibili, quali sono la luce infinita, il trono degli Amahraspand, Garōdmān, il cielo, la sfera del non-miscibile, la sfera del miscibile e il cielo. Sette sono visibili e raggiungibili, quali sono la terra, l'acqua (*āb*), le piante (*urwar*), gli animali (*gōspand*), i metalli (*ayōxšust*), la riflessione e la spiegazione. Sette sono invisibili e irraggiungibili (?), quali sono le due orecchie (*dō gōš*), i due occhi (*dō čašm*), le due narici (*dō wēnīg*) e la bocca (*dahān*). Sette sono (invisibili e non raggiungibili) quali sono il fegato (*Ĵagar*), i polmoni (*šušag*), la cistifellea (*zahrag*), il cuore rotondo (*dil ī girdag*), gli intestini (*rōdīg*), la milza (*spul*) e i reni (*gurdag*)...³⁴⁴

Il testo presenta alcuni riferimenti alla classificazione compiuta nel I sec. d. C. da Filone Alessandrino nella sua opera *De opificio mundi*.

E nello stesso modo, se qualcuno volesse investigare le diverse parti del corpo, nella loro costituzione interna ed esterna, egli troverà in ogni caso sette divisioni. Alcune di queste sono visibili e sono le seguenti: la testa, il petto, la pancia, le due braccia e le due gambe; le parti interne o le viscere, come sono chiamate, sono lo stomaco, il cuore, i polmoni, la milza, il fegato e i due reni (*De opificio mundi*, 118).

L'enunciato di Filone Alessandrino con la sua lista di sette parti del corpo e la divisione tra parti esterne ed interne ricorda dunque da vicino quella del *Bundahišn*.³⁴⁵ Il problema è quello di sta-

344 *Bundahišn*, cf. ANKLESARIA 1908 pp. 189.3-190; GIGNOUX 2001/a p. 55.

345 Tale scansione viene ripresa nel V secolo da Macrobio autore di un *Commentario al sogno di Scipione* di Cicerone.

bilire quale sia stata la tradizione che ha portato nel mondo iranico queste teorie. Una possibilità è che queste conoscenze si siano diffuse dapprima in ambito greco e poi gnostico, e quindi siano arrivate ai manichei. A questo riguardo è interessante la testimonianza di un testo redatto nel IX secolo della nostra era, lo *Škand Gumānig Wizār*. In quest'opera, di intento apologetico, si difendono i dogmi della fede mazdea dalle religioni monoteiste (giudaismo, islamismo e cristianesimo) e contro il dualismo manicheo. Il testo attribuisce ai manichei la diffusione di queste speculazioni e quindi la tradizione sembra indicare che non furono i mazdei i promotori della teoria in ambito iranico.

E ancora (Mani) stabilisce questo: che l'esistenza del mondo sia una formazione corporea dei rudimenti di Ahreman; che questa formazione corporea sia una produzione di Ahreman. E un modo di ribadire questi precetti è (la teoria) che il cielo deriva dalla pelle, la terra dalla carne, le montagne dalle ossa, e che gli alberi (provenono) dai capelli del demone Kunî. (XVI, 8-13)³⁴⁶

Il trattato *Škand Gumānig Wizār*, redatto in pahlavi-pāzand, traduce letteralmente l'espressione greca del "microcosmo" umano in relazione ad un "macrocosmo" con l'espressione pāzand *gēhān i kōdak* "il piccolo mondo" e quella di *gēhān i wuzurg* "il mondo grande".³⁴⁷

Se questa è stata la strada che le teorie che comparavano il corpo umano al macrocosmo seguirono nel corso della loro diffusione è probabile che nel mondo iranico fossero già arrivate da tempo quelle provenienti dall'India e risalenti all'epoca dell'elaborazione e della diffusione dei miti del sacrificio umano primordiale e della nascita del mondo. Questi miti si sarebbero poi sedimentati dando vita ad una rielaborazione autonoma. I temi

346 Cf. WEST 1885 p. 243.

347 BAILEY 1943 p. 87.

legati all'idea del sacrificio primordiale, come abbiamo precisato, si muovevano su di un registro inversamente parallelo alla teoria del microcosmo-macrocosmo.

In età tardo-antica le corrispondenze numerologiche e astrologiche si impreziosiscono di rimandi sempre più complessi. I riferimenti al numero sette in relazione al corpo umano sono presenti nel Corpo Ermetico, in cui si afferma che i demoni prendono possesso di sette parti del corpo.³⁴⁸ La tradizione del Corpo Ermetico è uno dei riferimenti culturali degli Ikhwān aṣ-Ṣafā', come viene evidenziato nel contenuto di alcune Epistole che, come quella che segue, trattano del microcosmo riferendo del Corpo Ermetico.

Ho anche trovato fra i segreti delle scienze nascoste, sul [modo di] prendere questi organi spirituali dall'uomo (lett. qui e oltre "microcosmo") e dall'essere animato che si muove [...]

Infatti l'uomo ha natura perfetta nella composizione della sostanza, e spiritualità completa nei sette organi [distribuiti] nelle dodici parti, mentre l'essere animato che si muove è difettoso di composizione nella sostanza [...]³⁴⁹

Nel *De hebdomadibus* dello Pseudo-Ippocrate il numero sette si usa in riferimento ai fenomeni naturali, agli stadi della vita, alle parti del corpo.³⁵⁰ Filone Alessandrino ribadisce l'importanza del

348 TARDIEU 1984, p. 304. I testi esaminati da TARDIEU costituiscono la trasposizione demonologica della teoria del microcosmo. Nel Corpo Ermetico (*Definizioni di Asclepio al Re Ammone XVI*, 14) si discute come alla nascita i demoni si localizzino nei tendini, nel midollo, nelle vene, nelle arterie, nel cervello, nelle viscere. Si noti che anche l'*Antologia di Zādspram* (30, 49) contiene un riferimento ai dodici demoni che assumono dodici forme o prototipi (*dwāzdah kirbān ud daxšaḡān*) della creazione.

349 "Epistola undicesima [...] sulla quiddità della magia [...]", vol. IV, p. 446, 1-8. Cf. BAFFIONI 1994 p. 415.

350 TARDIEU 1984, p. 304-5; GIGNOUX 2001/a pp. 58-60.

numero sette non solo relativamente alle età della vita ma alla struttura del cielo, cinto da sette circoli, e ai sette pianeti.³⁵¹

TARDIEU ha ribadito, nell'ambito di un confronto sull'enumerazione delle parti del corpo nei testi gnostici, la stretta relazione tra il microcosmo come viene descritto nei testi iranici e la descrizione data da alcuni scritti manichei che presentano a loro volta analogie con lo scritto gnostico dell'*Apocrifo di Giovanni*.³⁵² A rimarcare la somiglianza tra i testi è lo stile preciso nell'enumerazione delle parti del corpo che rende, a parere di TARDIEU, evidente la dipendenza dei testi gli uni dagli altri. Nella fattispecie l'*Apocrifo di Giovanni* (Codice di Berlino 49,11-50,4) elenca ossa, nervi (o tendini) carne, midollo, sangue, pelle, peli.³⁵³ Nel testo viena descritta la creazione di Adamo ad opera delle sette Potenze:

La prima, la divinità, [creò] un'anima ossosa; la seconda, la sovrannità, un'anima di nervi; la terza, il fuoco che è gelosia, un'anima di carne; la quarta, la preveggenza, un'anima di midollo; la quinta, la regalità, un'anima di sangue; la sesta, la comprensione, un'anima di pelle; la settima, la saggezza, un'anima di capelli.

(trad. GIGNOUX 1979 p. 75; trad. TARDIEU 1984 pp. 123-124)

Questa lista sembra essere in relazione con la tradizione manichea. La lista contenuta nei *Kephalaia* (*Keph.* 42) elenca sette parti: midollo, ossa, nervi, carne, vene, sangue, pelle.³⁵⁴ Queste se-

351 Filone Alessandrino, *De opificio mundi*, 111-112.

352 Su questo testo gnostico cf. TARDIEU (1984 pp. 300-308). I codici esaminati nel testo riportano piccole differenze nell'elenco delle sette Potenze creatrici, mentre la successione di parti del corpo rimane costante.

353 La stessa lista si ritrova nell'elenco di parti del corpo di Teodoro bar Koni (*Liber scholiorum*, XI), anche se con un ordine differente.

354 Cinque ne elenca il *Keph.* 38 ma secondo TARDIEU (1984 p. 302) si tratta di un adattamento mitologico manicheo alle astrazioni contenute nel testo dell'*Apocrifo di Giovanni*. Cinque parti del corpo vengono elencate

quenze, per TARDIEU, non ricordano solo quelle elencate nei trattati in pahlavi come il *Bundahišn* (XXXIV, 5, dove troviamo: ossa, sangue, peli, anima paragonati a terra, acqua, piante, vento), l'*Antologia di Zādspram* (XXXIV, 7, dove troviamo: carne, ossa, nervi/terra, sangue/acqua, peli/piante, fuoco/luce, anima/soffio) o il *Dēnkard* (III, 263, dove troviamo: il “corpo del mondo” di fuoco, terra, metallo, piante, bestiame, uomini, viene paragonato al “corpo dell’uomo” di midollo, sangue, vasi sanguigni, grasso, ossa, flegma e peli), ma sono molto vicine al testo dell'*Umm al-kitāb*, libro sacro della tradizione ismailita d’Asia centrale.³⁵⁵ Qui troviamo elencati: ossa, sangue, carne, vene, nervi, pelle, peli.³⁵⁶ TARDIEU propone di considerare la lista contenuta nell'*Apocrifo di Giovanni* come la più antica tra quelle esaminate e suggerisce che dalla versione siriana di questa derivino le liste elencate in altri testi successivi come l'*Umm al-kitāb*. La lista così redatta sarebbe passata attraverso i manichei nell’ambito culturale gnostico ismailita. Le liste mazdaiche deriverebbero da quelle manichee. A sua volta il redattore della lista dell'*Apocrifo di Giovanni* avrebbe, secondo TARDIEU, riutilizzato materiali astrologici-apocalittici re-

nel *Libro dei Giganti*, testo gnostico utilizzato anche in ambito manicheo: ossa, nervi, carne, vene e pelle (GIGNOUX 1994 p. 40). Sul *Libro dei Giganti* cf. SUNDERMANN 2001.

355 La lista del *Bundahišn* è tradotta in GIGNOUX 1979 p. 77; la lista dell'*Antologia di Zādspram* si trova tradotta in GIGNOUX-TAFAZZOLI 1993 p. 117; la lista del *Dēnkard* è tradotta in DE MENASCE 1973 p. 267.

356 A confermare la somiglianza tra i testi sono le tecniche dell’astrazione o personificazione, utilizzate anche nell'*Apocrifo di Giovanni*, secondo cui i sette membri dell’anima sono abbinati ad una parte del corpo. Riguardo all'*Umm al-kitāb*, si noti che TARDIEU (1984 p. 303) ha emendato, sulla base delle considerazioni di W.B. HENNING, un passaggio della traduzione di P. FILIPPANI-RONCONI (*Ummu’l-Kitāb*, Napoli 1966, p. 97) che traduce “grassi” al posto di “nervi”; la traduzione seguita da TARDIEU, è invece quella proposta da W. IVANOW (*Umm al-kitāb*, Der Islam 23, 1936).

datti in lingua greca.³⁵⁷ Questi testi utilizzavano frequenti riferimenti alla magia e agli oracoli caldaici e riferimenti astrologici dove il nome di Zoroastro serviva a colorare tali opere di mistero e di riferimenti alla sapienza antica. Un testo chiamato *Zoroastro* è citato da Porfirio, mentre un testo gnostico chiamato *Libro di Zoroastro* sembra essere la fonte cui l'autore dell'*Apocrifo di Giovanni* si è ispirato nel redigere la sua lista di parti del corpo. A loro volta questi testi, frutto della sintesi gnostica, avrebbero attinto alla sapienza ermetica e alla tradizione medica greca trasmessa dallo Pseudo-Ippocrate.³⁵⁸

Di notevole interesse quanto alla tradizione del microcosmo-macrocosmo in relazione ai modelli filosofici diffusi nella vita intellettuale del tardo impero sasanide, è un testo della letteratura agiografica in siriano risalente al VI secolo. Il testo racconta la *Storia (Taš'itā) di Mar Qardag*, ovvero del suo martirio avvenuto nel IV secolo. Il martirio del *marzbān* mazdeo Qardag avvenne probabilmente al tempo di Šābuhr II, intorno al 358. L'interesse medico del testo degli Atti dei martiri persiani è rivestito dal fatto che l'agiografo autore del racconto conosce bene la teoria dei quattro elementi, quella del microcosmo-macrocosmo e quella dei tre organi principali del corpo umano.³⁵⁹

357 La teoria di TARDIEU viene accolta, anche se con una certa prudenza, da GIGNOUX (2001/a pp. 57) che contempla la possibilità che questi influssi siano arrivati in Iran provenienti dall'India dove la dottrina del microcosmo-macrocosmo veniva affrontata con un diverso approccio.

358 Le corrispondenze tra microcosmo e macrocosmo saranno uno dei cardini del pensiero ermetico, anche nel corso della sua riscoperta medioevale. Lo scambio tra essenze e forme, materia e spirito costituiva uno dei principi dell'alchimia e diventa uno degli argomenti sviluppati dal *Picatrix*, manuale di magia di influsso ermetico persiano e arabo-andaluso.

359 BEDJAN 1890-97, II, p. 450 e seg. Lo studio di WALKER (2006) si basa sull'edizione di ABBELOOS (1890).

Il terzo capitolo del testo contiene una lunga disputa tra Qardag, che fino a quel momento era ancora un fervente zoroastriano, e il santo cristiano Mar Abdišo (“il servitore di Gesù”). Nel racconto Qardag chiede al santo di metterlo alla prova e discute con lui sugli astri e sul loro statuto metafisico. Qardag sembra, nel dibattito, trovarsi in difficoltà di fronte alle argomentazioni del santo cristiano. Questi invece dimostra di muoversi con sicurezza padroneggiando conoscenze astronomiche e fisiche che appaiono vicine agli insegnamenti di Giovanni Filopono, erudito della Scuola di Alessandria nel VI secolo che, attaccando la cosmologia pagana, confutava la teoria dell’eternità del mondo.³⁶⁰ Il santo cristiano smantella le certezze di Qardag, rifiutando le sue posizioni sull’eternità e quindi sulla divinità dei corpi celesti (sole, luna e stelle). Abdišo dimostra che i corpi celesti non sono dotati di moto proprio e hanno natura inanimata.³⁶¹ È Qardag, messo alle strette, a cercare il confronto sul

360 Una prima riflessione di WALKER (2004 pp. 527-30) sulla disputa tra Qardag e Mar Abdišo ha messo in luce la dipendenza delle teorie cosmologiche enunciate dal santo cristiano con l’insegnamento di Giovanni Filopono. Nella sua opera *De opificio mundi* (SCHOLTEN II, p. 454, linee 16-23), Giovanni Filopono distingue tra la natura animata di animali e piante e, all’opposto, la natura inanimata degli elementi, portando la mancanza di crescita come prova dello statuto inanimato di questi. Lo stesso esempio si ritrova enunciato nella disputa tra Qardag e Mar Abdišo.

361 L’idea dei corpi celesti quali entità viventi si trova nel *Timeo* platonico e nel *De Caelo* aristotelico. Platone attribuisce il moto astrale a demoni duellanti dentro i pianeti. Aristotele descrive il moto astrale come conseguenza della posizione delle stelle in relazione alla rotazione delle sfere celesti. Entrambe, le stelle e le sfere, sarebbero per Aristotele composte di etere, il quinto elemento. La teoria verrà difesa da Simplicio (*De Caelo* II, 2) che attribuisce divinità ed eternità ai corpi celesti ribadendo il pensiero tradizionale della visione filosofica greca. Simplicio ritiene che i corpi celesti possiedano sensi accurati, visione e udito ma non gusto e ol-

terreno della teoria del microcosmo-macrocosmo. Il mazdeo Qardag chiede “perché più che le creature che sono sulla Terra, il [Sole e la Luna] possiedono il movimento perpetuo, la luce e la forza, immuni da modificazione, corruzione e ostacoli?”. La risposta di Abdišo:

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

(*Storia di Mar Qardag*, trad. ABBELOOS 1890 p. 27; trad. WALKER 2006 p. 30; trad. GIGNOUX 2001/c p. 44)

Dopo aver dimostrato che i corpi celesti non sono “né vivi né senzienti” (*lā ḥayen wa-lā rgišin*), il santo dimostra che gli elementi (sir. *’eštōkse* dal gr. *στοιχεῖα*) non hanno vita propria. Essi sono

fatto (*De Caelo*, II, 8). Giovanni Filopono ha studiato ad Alessandria con lo stesso insegnante di Simplicio. Ma egli fa parte del gruppo di filosofi che iniziano l'opera di critica della filosofia greca e il tentativo di avvicinamento delle posizioni di questa al cristianesimo. Filopono attacca duramente l'idea che i corpi celesti siano eterni e non generati. Il loro movimento non è dimostrazione di natura eterna, ma frutto di una forza superiore. Nella sua opera *De Opificio Mundi* (VI, 2), Filopono attacca l'idea aristotelica che i corpi celesti siano razionali ed animati (SCHOLTEN III, pp. 500-507, 502, linee 10-14). Su questo dibattito cf. l'ampia descrizione di WALKER (2004 pp. 523-30).

soggetti a corruttibilità e per dimostrarlo il santo Abdišo impiega l'esempio delle interazioni tra loro: la terra assorbe l'acqua, l'acqua spegne il fuoco.³⁶²

Il testo dell'agiografo dimostra come le teorie del micro-macrocosmo fossero legate al discorso filosofico e facessero parte delle argomentazioni che trovavano posto nei dibattiti tra gli intellettuali che animavano la vita culturale del VI secolo tra Costantinopoli, Nisibi e Ctesifonte. A chi leggeva il testo del dibattito riferito dall'agiografo risultavano sicuramente familiari le speculazioni e lo stile in esso contenuti. Si trattava di uno stile basato sulla simulazione di una schermaglia intellettuale che godette di grande popolarità tra il VI e VII secolo e che costituì il modello di una letteratura dedicata alle polemiche e alle dispute religiose. Questa produzione letteraria, di considerevole mole, recuperava i più sottili insegnamenti filosofici ed era destinata ad un pubblico colto che possedeva le competenze e il linguaggio adeguati. Erano questi gli appartenenti ad una *koinè* intellettuale i cui confini si estendevano dal mondo bizantino a quello iranico e che, nella lettura di questi trattati, si riconoscevano in uno dei propri generi letterari condividendo tematiche e strumenti filosofici comuni.³⁶³

362 WALKER (2004 pp. 529-30).

363 Intorno al 445 Eznik di Kolb scrive il testo della *Confutazione delle sette*. Il titolo *Confutazione delle sette*, non essendo pervenuto il titolo originale, risale all'edizione di Venezia del 1826. Louis Mariès nella sua edizione del 1924 propose di intitolare il testo *De Deo*. Sulle caratteristiche dell'opera, i contenuti, le fonti utilizzate dall'autore si veda l'introduzione all'edizione di ORENGO 1996. L'opera dell'apologista armeno è destinata a combattere il dualismo pagano, dissipare la convinzione che il male esista *ab aeterno* mentre invece costituisce una libera scelta dell'uomo, smentire la credenza che la malattia e la morte siano prova dell'esistenza di un creatore malvagio. Il testo si inoltra in una lunga opera di confutazione

Ritornando ai testi iranici di epoca tardo-antica, nell'*Antologia di Zādspram* e nel *Trattato siriano dei medicinali* si trovano rimandi alle corrispondenze tra le parti del corpo e i sette pianeti (non tra parti del corpo ed elementi del cosmo).³⁶⁴ Gli autori dimo-

delle credenze infondate come quella che i demoni abbiano una dimensione corporea, quella relativa agli influssi astrologici sulla vita degli uomini o la credenza che i sogni siano premonitori di avvenimenti che realmente accadono. Una sezione del testo è destinata a confutare i fondamenti della tradizione religiosa zurvanita e il dualismo religioso iranico. In una parte del testo Eznik presenta la sua cosmografia, che presenta molteplici punti in comune con quella del racconto del martirio di Qardag. I cieli non si muovono e sono da rifiutare le opinioni di chi, come i filosofi greci, ha visto nei cieli e negli astri degli esseri viventi (*Confutazione delle sette* par. 222, 224, 266). Laddove l'autore della *Storia di Qardag* (par. 19) utilizza metafore anatomiche, Eznik si rifà a citazioni tratte dalle Sacre scritture. In questo atteggiamento è evidente da una parte il rifarsi ad una *koinè* culturale, come nel caso dell'agiografo autore della *Storia di Qardag*, dall'altra l'opporvi ad essa. In alcuni punti del discorso di Eznik affiorano esempi di teorie sul corpo microcosmo:

Prendi esempio dal corpo, nella cui parte superiore vi sono la pelle e la carne, nel mezzo le vene e i canali del sangue e sotto di nuovo pelle e carne ed è corpo tanto al di sopra che al di sotto delle vene del sangue. Analogamente anche la terra è sia sopra che sotto le acque, dato che nella sua parte centrale ha le acque; e d'altra parte essa è posta e fissata sul nulla ed ha in sé la chiusa, fluida natura delle acque.

(*Confutazione delle sette* 285; trad. Orenco 1996 p. 79)

364 Se la medicina si comporta in questo processo di apprendimento interculturale come una scienza dotata di un forte carattere *trans*-culturale, la diffusione delle dottrine astrologiche che fa da sfondo alle metafore del corpo-microcosmo non avvenne invece in modo immediato. L'astrologia era una concezione estranea al pensiero originario mazdeo in quanto basata su di un implicito fatalismo e quindi contraria all'idea di scelta morale che pervade il credo zoroastriano. L'ingresso di tali teorie fu dunque il frutto di una lunga preparazione e contaminazione culturale che arrivò dapprima dai luoghi di incontro tra le diverse culture, come il

strano di conoscere bene la teoria del microcosmo-macrocosmo e la enunciano secondo una tipologia di raffronto corpo-pianeti che rivela una forte somiglianza nella tradizione seguita dai due testi. *Zādspram* elenca sette parti del corpo in corrispondenza con sette pianeti. La sequenza è la seguente: midollo (Luna), ossa (Mercurio), carne (Venere), nervi (Sole), vene (Marte), pelle (Giove), peli (Saturno). L'elenco procede a partire dall'interno. Il *Trattato siriano dei medicinali* elenca cervello (Sole), pelle (Luna), sangue (Marte), tendini oppure nervi o vene (Mercurio), ossa (Bel – Giove), carne (Balti – Venere), capelli (Kēwān – Saturno). Entrambi i testi dell'*Antologia di Zādspram* e del *Trattato siriano dei medicinali* mettono poi in relazione il numero sette con il dodici, il numero dei segni zodiacali. Lo stesso riferimento astrologico si ritrova nel testo del *Mēnōg ī xrad* (cap. 8).³⁶⁵

Zādspram paragona la struttura del corpo alla costituzione di una casa dove carne, ossa e grasso corrispondono a fango, pietra e legno.

Questa metafora ci introduce ad un argomento fondamentale quale la scelta delle immagini che dovevano accompagnare la spiegazione delle nuove teorie medico-scientifiche e contribuire a farle accettare nel sistema dottrinale e filosofico iranico.

regno di Antioco I di Commagene, dove si trova il più antico oroscopo greco conosciuto, nel cui regno si verificò un profondo sincretismo greco-iranico (cf. PANAINO 2001/b p. 41).

365 Cf. WEST 1895 p. 34. Sulla demonizzazione dei pianeti in epoca sasanide cf. PANAINO 1995 p. 64, nota 22.

LA SCELTA DELLE IMMAGINI: COME ADATTARE LE TEORIE SCIENTIFICHE ALLE IDEE RELIGIOSE

La scelta delle immagini che il sacerdote medico Zādspram utilizza nelle sue opere è stata considerata geniale quanto alla chiarezza espositiva e all'impatto che queste metafore potevano avere sulla capacità immaginativa dei lettori dell'opera.³⁶⁶ Quello che colpisce il nostro immaginario così sollecitato da una cultura dell'immagine molto diversa da quella del tempo di Zādspram, è la capacità evocativa che questi simboli avevano nel condurre chi ascoltava attraverso un percorso percettivo che appagava le esigenze immaginarie, in conformità ai riferimenti religiosi della comunità cui il sacerdote si rivolgeva. Negli scritti del tempo l'importanza dell'elemento visivo veniva ribadita di continuo. L'immagine veniva proposta tramite metafore e simboli che venivano articolati nel linguaggio riferendosi ad un repertorio iconografico attinto dall'esperienza quotidiana del mondo contadino, della caccia, della pesca o del lavoro degli artigiani. Ne risultava un testo di grande forza espressiva che comunicava un messaggio chiaro e rappresentava un veicolo immediato per la conoscenza.

Vedere significava capire e credere.³⁶⁷ Per spiegare la com-

366 SOHN 1996, p. 2.

367 Una delle metafore mediche più usate dai presocratici è giocata sull'analogia tra organismo e società. Alcmeone di Crotona, verso il 500 a.C., definiva la malattia come la monarchia, o il regno esclusivo di una delle qualità (umido, secco, caldo, amaro, dolce, ecc.) (DIELS-KRANZ 1951, I, pp. 215-16). La salute è invece isonomia, un equilibrio cui partecipano tutte le qualità elementari del corpo umano. Alcmeone riprende l'idea pi-

plexsa teoria della composizione dell'uomo, nel capitolo "Sulla costituzione dell'uomo" (*abar passāzišn ī mardōmān*) della sua *Antologia*, Zādspram ricorre al paragone della struttura corporea con quella di una casa, dove carne, ossa e grasso vengono rappresentati da fango, pietra e legno.

Si deve sapere che il corpo, i cui componenti sono la carne, le ossa, i nervi e altro, è come una casa composta di argilla (*gil*), pietra (*sang*), legno (*dār*) e altro. (29, 1)

(*Antologia di Zādspram*, trad. GIGNOUX-TAFAZZOLI 1993 p. 95)

Più complesso è l'aspetto di adattamento delle immagini ai fondamenti della propria religione. Lo stesso Zādspram quando introduce un argomento nuovo della fisiologia che ricalca i principi sacri della religione, come quello del "fuoco vitale", non manca di presentarlo in modo consono ai canoni della propria dottrina paragonandolo al fuoco sacro del tempio.

Quando il corpo si addormenta, l'anima (*ruwān*) fuoriesce, vicino o lontano, ella si allontana e osserva le cose (*xīrān nigerēd*); al momento del risveglio ella ritorna nel corpo. È come quando il fuoco viene acceso, la funzione di colui che lo accende è di stare presso di lui; se il fuoco si addormenta (*ka ātaxš xuft*), la porta della cupola è chiusa, egli [può] allontanarsi, vicino o lontano.

(*Antologia di Zādspram*, trad. GIGNOUX-TAFAZZOLI 1993 p. 97)

Più avanti l'autore compara i fuochi della testa, del cuore e dello stomaco (fegato) a quelli dei preti, dei guerrieri, degli agricoltori.

tagorica di malattia come disarmonia (GRMEK 1993 pp. 330-31). Più avanti prevarrà la metafora dell'analogia tra malattia e guerra. Ippocrate utilizza questa idea del combattimento tra malato e malattia (*Epidemie I, 2, 5*). Questa immagine influenzerà così profondamente l'immaginario antico che uomini di stato e storici come Tucidide ricorreranno a questa metafora medica per spiegare avvenimenti storici.

Zādspram sembra, nella sua continua ricerca di conformità delle teorie mediche, tralasciare alcuni argomenti, estremamente rilevanti, per abbracciarne altri che dimostrino come le nuove teorie sulla fisiologia del corpo umano non si pongano mai in antagonismo con la tradizione religiosa. Anche i vasi sanguigni servono a convogliare il soffio, l'aria del respiro, ma Zādspram insiste sull'aspetto igneo del fuoco vitale (*gyān*) che risiede nel cuore. L'aria (*wād*) risiede nel cuore che la riscalda; essa mette in movimento le quattro forze e si colloca nei tre organi essenziali, ma Zādspram non considera il ruolo dei polmoni se non in relazione al flegma, l'umore che vi risiede.³⁶⁸ Zādspram è attento ai dati concreti, privilegia le informazioni vicine al modo di pensare di chi lo avrebbe giudicato in base ai suoi scritti e accomoda le nuove idee ai precetti della religione zoroastriana. Questo lo conduce inevitabilmente a rielaborare in modo del tutto originale alcune teorie.

Sull'uso della metafora e le sue potenzialità Zādspram si dimostra estremamente chiaro:

è possibile mostrare il livello mentale dell'esistenza (*mēnōg*) agli esseri materiali attraverso la ragione (*čim*), l'analogia (*handāzag*) la comparazione (*homānāg*) e i segni (*nīšānag*) che è possibile (indicare).

Così come un uomo ha visto nel paese dell'India un rinoceronte con un solo corno ma non ha potuto afferrarlo e condurlo nell'Ērānšahr, ma per mostrarlo agli abitanti dell'Ērānšahr egli ha dipinto sopra un muro un buon disegno (*pahikar*) somigliante ad esso.

(*Antologia di Zādspram*, trad. GIGNOUX-TAFAZZOLI 1993 p. 97)

L'attenzione della Persia sasanide nei confronti delle tradizioni di origine occidentale e orientale, se portò ad una apertura nei

368 GIGNOUX 2001/b pp. 227-28.

confronti delle teorie scientifiche e filosofiche, ebbe come conseguenza inevitabile quella della rielaborazione delle teorie in chiave iranica, cioè di conformare il pensiero scientifico in modo che non si opponesse ai dettami della religione mazdaica né destasse scalpore tra chi di questi valori si faceva portatore.

Le immagini, in questo caso, servono quasi a legittimare il proprio interesse per la medicina e la composizione del corpo.

Il mistico e medico Simone di Taibutheh (VII sec.), in ambito cristiano siriano-orientale, per spiegare perché insista sulle nozioni di fisiologia e anatomia all'interno della sua opera, ricorre spesso alla metafora dell'albero, delle foglie e dei frutti, spiegando quanto essi siano necessari per la crescita della pianta e per le sue opere. Nell'uso di questa metafora Simone utilizza spesso un riferimento paolino *i frutti dello spirito*, mentre le *foglie che verdeggiano* sono un probabile riferimento a *Germ.* 17, 8. Simone utilizza anche la metafora della vigna, *la vite coltivata nella vigna del cuore*, un'immagine densa di riferimenti ai testi evangelici.³⁶⁹

Nell'ambito della scelta delle immagini che riguardano la composizione del corpo riveste un certo interesse, per chi si accinge ad una ricostruzione storica dell'argomento, la ricerca della corrispondenza di immagini simili che testimoniano così quanto una teoria sia debitrice ad un'altra. Ci stupisce, ad esempio, il fatto che Galeno utilizzi la metafora del cuore simile ad una fornace e non, come ci si aspetterebbe, ad una figura che ricordi un propulsore, un motore o una pompa. Una scelta così particolare fece scuola e si impose nella letteratura successiva. La ritroviamo così in ambito iranico. Nella sua *Antologia*, Zādspram descrive il respiro vitale risiedere nel cuore come il "fuoco nel focolare", mentre il movimento del cuore di espirazione e inspirazione del soffio vitale assomiglia a quello di un mantice.³⁷⁰

369 BETTILO 1992 p. 36, 69, 75, 105, 168.

370 *Antologia di Zādspram*, GIGNOUX-TAFazzoli 1993 pp. 95; 103.

Parlando del corpo umano, Gregorio di Nissa (IV sec.) utilizza molte immagini metaforiche. Il cervello è come un cocchiere che comunica la spinta e la forza del movimento e della quiete.³⁷¹ Il corpo è come un campo animato dove ogni parte, come una specie vegetale, viene nutrita in modo diverso e particolare.³⁷² Una di queste metafore, in particolare, sembra aver influenzato la rappresentazione della fisiologia del respiro in *Zādspram*: il cuore è come un fuoco sempre in movimento e si muove incessantemente come i mantici di un fabbro.³⁷³

L'anonimo agiografo siriano che riporta la storia del martirio del *marzbān* mazdeo Mar Qardag, utilizza, nel descrivere i particolari della disputa teologica tra Qardag e il santo cristiano Ab-dišo, alcune immagini significative. Il moto dei corpi celesti viene paragonato al movimento di tre oggetti. Il testo ci dice che il sole, la luna e le stelle sono mosse dalla forza di altre cose allo stesso modo di una pietra, una freccia, un carro. Due di questi esempi vengono utilizzati da Giovanni Filopono nel suo commentario alla Fisica di Aristotele.³⁷⁴ La scelta di queste immagini ci offre una conferma del fatto che l'agiografo siriano del VI secolo, che racconta il martirio di Qardag, fosse debitore quanto alle sue conoscenze scientifiche all'opera di Giovanni Filopono che nel VI secolo lavorò presso la scuola di Alessandria.

Il ruolo degli organi interni, il passaggio dei liquidi e la loro trasformazione, il riscaldamento e il movimento, sono le funzioni della fisiologia umana che richiedono più di altre l'uso di metafore esemplificative.

Platone, nel *Timeo*, descrive il passaggio dell'elemento liquido dal ventre nelle vene:

371 SALMONA 1982 p. 131.

372 SALMONA 1982 pp. 132-133.

373 SALMONA 1982 p. 128.

374 Cf. WALKER 2004 pp. 528-29.

Dunque, il dio si servì di questi per far passare l'elemento liquido dal ventre nelle vene. Intrecciò un reticolato di aria e di fuoco, come le nasse, il quale aveva all'ingresso una doppia imboccatura, e una di queste la intessé biforcata. E a partire da queste imboccature distese come dei giunchi in cerchio da ogni parte, fino alle sue parti esterne. Le parti interne di questo lavoro intrecciato, dunque, le costituì tutte di fuoco; invece costituì le imboccature e le cavità d'aria. E prendendo tutta questa rete, la estese dentro al vivente già plasmato...³⁷⁵

Quando l'interesse filosofico prevale su quello medico, le immagini della fisiologia del corpo umano servono a spiegare l'origine dell'esistenza degli organi. È quello che accade nel *Libro dei Tesori* di Giobbe di Edessa dove le ossa vengono descritte come fondamenta di pietra poste le une sulle altre, le vene e le arterie come degli acquedotti. La metafora del fuoco sotto un calderone non serve a spiegare la digestione ma ad illustrare la produzione di umori attraverso il ribollire creato dall'antipatia tra caldo e freddo che trasforma gli umori del corpo.³⁷⁶

Talvolta sono proprio le immagini a fornirci informazioni preziose sulle pratiche mediche di età tardo-antica. Gīwargīs Wardā, Giorgio Warda, è un poeta che compone nel XIII secolo. I suoi inni sono stati successivamente inseriti nella liturgia nestoriana. Giorgio Warda è autore di un trattato *sull'uomo microcosmo*. Il trattato dimostra un particolare interesse per l'anatomia, ma essendo Giorgio un poeta e non un medico, si compiace di definire ogni organo del corpo secondo un paragone. Giorgio Warda descrive la bile utilizzando come metafora la "miscela di spezie" utilizzata per imbalsamare i cadaveri. Questo fatto è di particolare interesse perché ci fornisce informazioni utili sui riti funerari in ambiente nestoriano.³⁷⁷

375 Platone, *Timeo*, trad. REALE 2003 p. 233.

376 GIGNOUX 2001/c p. 46.

377 GIGNOUX 2001/c p. 53.

Nella bile si trova il desiderio, e la bile assomiglia alla mistura di spezie che si trova sul cadavere dei morti, quella che ne impedisce la putrefazione. (*Mēmrā sull'uomo microcosmo*, 557-559)³⁷⁸

Le immagini, attraverso l'opera degli autori dei testi che trattano del corpo e della sua fisiologia, diventano strumento di divulgazione e servono a contribuire ad "adattare" le teorie scientifiche rendendole conformi alle esigenze della cultura che si accinge ad accogliere le nuove idee sulla fisiologia del corpo. Attraverso la scelta delle immagini si identifica una specificità iranica o, diversamente, cristiano-siriaca nell'ambito della quale traspare lo sforzo di esprimersi secondo i canoni della propria tradizione.

378 Gignoux 1999 p. 149.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- Acta martyrum et sanctorum*, I-VII, ed. Paul BEDJAN, Paris 1890-97.
- Agazia: *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, ed. R. KEYDELL, Berolini 1967.
- Agathias. Histoires. Guerre set malheurs du temps sous Justinien*. Introduction, traduction et notes par Pierre MARAVAL, Paris 2007.
- Aḥūhdemmeḥ: cf. NAU 1905; FURLANI 1926; CHABOT 1965.
- Ammiano Marcellino: *Storie*, I-III, a cura di G. VIANINO, Milano 2001.
- Ardā Wīrāz Nāmag: Le livre d'Ardā Wīrāz, translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*. Institut Français d'Iranologie de Téhéran (Bibliothèque Iranienne 30), a cura di Ph. GIGNOUX, Paris 1984.
- Antologia di Zādspram: *Anthologie de Zādspram*. Édition critique du texte pehlevi traduit et commenté par Ph. GIGNOUX et Ah. TAFAZZOLI, (Studia Iranica cahier 13), Paris 1993; cf. Sohn 1996.
- Aristotele: *Opere Biologiche di Aristotele*, a cura di DIEGO LANZA e MARIO VEGETTI, Torino 1971 (rist. Torino 1999).
- Avesta: *Avesta, The Sacred Books of the Parsis*, vol. I: *Prolegomena, Yasna*; vol. II: *Vispered and Khorda Avesta*; vol. III: *Vendidad*; a cura di GELDNER F.K., Stuttgart 1886-1896 (rist. Dehli 1991).
- DARMESTETER, James — MILLS Lawrence Heyworth (1880-1887). *The Zend-Avesta*, translated by J. Darmesteter (part. III translated by L.H. Mills): vol. I: *The Vendīdad*; vol. II: *The Sīrōzahs, Yashts and*

- Nyāyis; vol. III: *The Yasna, Visparad, Āfrīnagān, Gāhs and miscellaneous Fragments*. In: *Sacred Books of the East*, vols. IV, XXIII, XXXI, Oxford 1880-1887 (rist. Delhi 1988).
- DARMESTETER, James (1892-1893). *Le Zend-Avesta: traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*. Part I: *La Liturgie (Yasna et Vispered)*; Part II: *La Loi (Vendidad)-L'Épopée (Yashts)-Le Livre de Prière (Khorda Avesta)*; Part III: *Origines de la Littérature et de la Religion zoroastrienne. Appendice à la traduction de l'Avesta (Fragments des Nask perdus et index)*, Annales du Musée Guimet, Paris (rist. anast. Paris 1960).
- Avicenna: Avicenna, *Il poema della medicina*. Edizione a cura di ANDREA BORRUSO, Torino 1996.
- al-Bīrūnī, Abū Rayḥān: cf. SACHAU (1888-1910).
- Barhadbeshabba: Barhadbeshabba Arbaya, *Cause de la fondation des Écoles*, texte syriaque publié et traduit par ADDAÏ SCHER, (*Patrologia Orientalis* 4), Paris 1908, pp. 319-404.
- Barebreo: *Chronicon Syriacum*, cf. BUDGE 1932.
- *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, ed. J. B. ABBELOOS — T. J. LAMY, Louvain, 1872.
- Basilio di Cesarea: *Basilii Caesariensis, Epistulae. Le lettere*, a cura di MARCELLA FORLIN PATRUCCO, Torino 1983.
- Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi. (Omelie sull'Esamerone)*, a cura di MARIO NALDINI, Roma-Milano 1990.
- Bundahišn: *The Būndahishn. Being a Fascimile of the Manuscript No. 2 brought from Persia by Dastur Tîrandâz and now preserved in the late Ervad Tahmura's Library*, Tehmuras Dinshaw ANKLESARIA, Bombay 1908; *Zand-Ākâsîh, Iranian or Greater Bundahišn. Transliteration and Translation in English*, Behramgore T. ANKLESARIA, Bombay 1956.
- Celso: *Celsus. De medicina*. With an English translation by W. G. SPENCER, London 1938 (rist. London 1989, 3 vol.).

- Codice di Giustiniano: *Corpus Iuris Civilis*, I-III, (eds.) P. KRUEGER, T. MOMMSEN, T. SCHOELL, G. KROLL, Berlin ²1954.
- Codice di Teodosio: *Theodosiari Libri XVI cum Constitutionibus Sirmundianis*, I-III, (eds.) T. MOMMSEN, P. M. MEYER, P. KRUEGER, Berlin ³1962.
- Cosma Indicopleusta: Cosmas Indicopleustès. *Topographie Chrétienne*, I-III, ed. WANDA WOLSKA-CONUS, Paris 1968-73.
- Cronaca di Edessa: *Chronicum edessenum*, *Chronica Minora*, CSCO 1, ed. I. GUIDI, Louvain 1903.
- Cronaca di Seert: *Histoire Nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, ed. ADDAÏ SCHER, *Première partie, fasc. I*, (Patrologia Orientalis 4), Paris, 1908; *Première partie, fasc. II*, (Patrologia Orientalis 5), 1910; *Seconde partie, fasc. I*, (Patrologia Orientalis 7), Paris, 1911; *Seconde partie, fasc. II*, ed. ADDAÏ SCHER et ROBERT GRIVEAU, (Patrologia Orientalis 13), Paris, 1919.
- Dādestān ī Mēnōg ī Xrad*: cf. WEST 1885 pp. xxv-xxv, 3-113; cf. SANJANA 1895.
- Dēnkard*: *The Complete Text of the Pahlavi Dinkart*, I-II, ed. D. M. MADAN, Bombay 1911; cf. DE MENASCE 1973; cf. WEST 1892, 1897; cf. AMOUZGAR – TAFAZZOLI 2000.
- Eznik di Kolb: Eznik di Kolb, *Confutazione delle sette (Elc Alandoc')*, introduzione, traduzione e note a cura di Alessandro Orengo, Pisa 1996.
- Frammenti dei Presocratici: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von HERMANN DIELS. Herausgegeben von WALTHER KRANZ, 1951 – 1956, Berlin (repr. Zürich 2004, 3 vol.).
- Epistola di Tansar: *The Letter of Tansar*, ed. Mary Boice (Serie Orientale Roma 38), Roma 1968.
- Epistola di Timoteo: *Timothei patriarchae I epistulae*, 2 vol., ediz e traduz. delle epistole 1-39 a cura di O. BRAUN, Paris 1914-15.
- Epistole degli Iḥwān aṣ-Ṣafā': cf. DIETERICI 1871; BAUSANI 1978.

- Fausto di Bisanzio: *P'awstos Buzand. Storia degli Armeni*, a cura di GABRIELLA ULUHOGLIAN, Milano 1997.
- Ferdowsī: *Kitāb i Shāhnāma i Firdawsī. Le Livre des Rois*, par Abou'lkasim Firdousi, I-VII, publié, traduit et commenté par M. J. MOHL, Paris 1836-78 (réimpr. Paris 1976).
- Filone di Alessandria: *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè*, traduzione di CLARA KRAUS REGGIANI. *Le allegorie delle Leggi*, traduzione, prefazioni, apparati e commentari di R. RADICE. In: *I Classici del Pensiero, Sezione I. Filosofia Classica e Tardo-antica*, Milano 1987.
- Galeno: *Galeno, Procedimenti anatomici*, traduzione e note di IVAN GAROFALO, 3 vol. Milano 1991; cf. GAROFALO – VEGETTI 1978.
- Giobbe di Edessa: *Encyclopaedia of philosophical and natural sciences as taught in Baghdad about A.D. 817; or Book of Treasures by Job of Edessa*, ed. MINGANA Alphonse, Cambridge, 1935.
- Giosuè Stilita: *The Chronicle of Joshua the Stylite. Composed in Syriac A.D. 507. With a translation into English and notes by W. WRIGHT*, Amsterdam 1968 (ed. or. Cambridge 1882).
- *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, von ANDREAS LUTHER. *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; Band 49*, Berlin-New York 1997.
- Giovanni di Dārā: cf. FURLANI 1928.
- Giovanni Filopono: *Johannes Philoponus, De Opificio Mundi: Über die Erschaffung der Welt*, Freiburg 1997, 3 vols., übersetzt und eingeleitet von Clemens SCHOLTEN.
- Giorgio Warda: cf. GIGNOUX 1999.
- Gregorio di Nissa: *Gregorios Nyssenus, De hominis opificio*, ed. e trad. in: *Gregorio di Nissa, L'uomo*, traduzione, introduzione e note a cura di BRUNO SALMONA, Roma 1982.
- Ippocrate: cf. VEGETTI 1996.
- Iscrizione di Kirdīr: cf. GIGNOUX 1991.
- Iscrizione di Šābuhr: *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der*

- Ka'ba-i Zardušt*, I-II, ed. Ph. HUYSE, *Corpus Inscriptionum Iranicarum III. Pahlavi Inscriptions*, London 1999.
- Libro della Castità di Isho'denah di Basra: Le livre de la chasteté composé pas Jésusdenah, évêque de Baçrah*, ed. e trad. di J.B. CHABOT, Roma 1896.
- Malala: *Ioannis Malalae Chronographia*. Recensuit I. Thurn (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 35), Berolini et Novi Eboraci 2000.
- Menandro Protettore: *The History of Menander the Guardsman*. Introductory essay, text, translation and historiographical notes by R. C. BLOCKLEY, Liverpool 1985.
- Nemesio di Emesa: *Nemesius Emesenus, De Natura hominis, traduction de Burgundio de Pise*, ed. critica di GÉRARD VERBEKE e J. R. MONCHO, Leiden 1975.
- *Nemesiana syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the De Natura Hominis*, a cura di Mauro ZONTA, in: *Journal of Semitic Studies* 36 (1991), pp. 223-58.
- Origene: *Origen. Contra Celsum, Translated with an Introduction and Notes*, ed. a cura di H. CHADWICK, Cambridge 1965.
- *Origène. Contre Celse, Introduction générale, tables et index*, Sources chrétiennes, 5 vol., a cura di M. BORRET, Paris 1967-69.
- Paolo il Persiano: cf. LAND *Anecdota Syriaca*, vol. IV, 1875 (testo siriano con traduzione in latino del libro sulla Logica); TEIXIDOR 1997 pp. 117-38 (testo siriano abbreviato del libro sulla Logica con traduzione in francese); GUTAS 1983.
- Platone: Platone, *Timeo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica di GIOVANNI REALE, Milano ²2003.
- Prisciano di Lidia: *Prisciani Lydi quae extant: Methaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*, ed. Ingram Bywater, Berolini 1886. *Supplementum Aristotelicum editum consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, Berolini 1885-1903, vol. I, parte 2.

- Procopio: *Procopii Caesariensis opera omnia*, I-IV, ed. J. HAURY, Leipzig 1905 (revisited edition with corrections and additions by G. WIRTH, Lipsiae 1962-64).
- Pseudo-Ippocrate: *De hebdomadibus. Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung* (Studien zur Kultur und Geschichte des Altertums VI, 3-4), Paderborn 1913, a cura di W.H. ROSCHER.
- al-Qiftī, Ġamāl al-Dīn: *Ta'rīḥ al-ḥukamā'*, ed. Julius LIPPERT, Berlin 1903.
- Seharbokt: *Gannat Bussame. I. Die Adventssonntage*, ed. e trad. di G.J. REININK, (CSCO, 510, 502; *Scriptores Syri* 211, 212), Louvain 1988.
- Škand Gumānig Wizār: cf. WEST 1885, pp. xxv-xxxvi e 115-251.
- Simplicio di Cilicia: cf. HADOT 1995.
- Simone di Taibuteh: cf. MINGANA, 1934; BETTILOLO 1992.
- Synodicon Orientale*: ed. J.B CHABOT. Paris 1902.
- Storia del martirio di Mar Qardag: cf. BEDJAN (1890-1897); ABBELOOS (1890); FEIGE (1890); WALKER (2006).
- Tertulliano: *Tertullianus, Quintus Septimius Florens, L'anima. De anima*, a cura di MARTINO MENGHI, Venezia 1988.
- Trattato siriano dei medicamenti*: cf. BUDGE 1913.
- Tripitaka: Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*. 4 vols. Paris, traduit par Édouard Chavannes, 1910-11.
- Widēwdād*: cf. CANNIZZARO 1916.
- Widēwdād pahlavi*: Anklesaria B. T., *Pahlavi Vendidad*, ed. D.N. Kapadia, Bombay 1916.
- Wizārišn ī čatrang ī nihišn ī nēw-ardaxšīr: La novella degli scacchi e della tavola reale*. Testo pahlavi, traduzione e commento al *Wizārišn ī čatrang ud nihišn ī nēw-ardaxšīr*: "La spiegazione degli scacchi e la disposizione della tavola reale", A. PANAINO, Milano 1999.
- Zaccaria Retore: cf. P.N. LAND *Anecdota Syriaca*, vol. III, 1870 (edizione completa in siriano); *The Syriac Chronicle known as that of*

Zachariah of Mitylene, a cura di F.J. HAMILTON e E.W. BROOKS, LONDON 1899; *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, (CSCO 83-84: siriano), (CSCO 87-88: latino) Louvain 1924-1953. *Zand ī Wahman Yasn*: cf. WEST 1880; CERETI 1995.

Studi

- ABBELOOS, Jean Baptiste (1890). *Acta Mar Ƙardaghi, Assyriae praefecti, qui sub Sapore II martyr occubuit*. In: *Analecta Bollandiana* 9, pp. 1-106.
- AMOUZGAR, Jaleh – TAFAZZOLI, Ahmad (2000). *Le cinquième livre du Dēnkard*, (Studia Iranica, Cahier 23), Paris.
- ANGELI BERTINELLI, Maria Gabriella (1979). *Roma e l'Oriente. Strategia, economia, società e cultura nelle relazioni politiche fra Roma, la Giudea e l'Iran*. Roma.
- ARATA, Luigi (2006). *Medical aspects of the encounter between Greece and the Persian Empire*. In: *Iranica Antiqua*, vol. XLI, pp. 119-25.
- ASMUSSEN, Jes Peter (1983). *Christians in Iran*. In: *The Cambridge History of Iran* III (2), Cambridge, 924-948.
- BAFFIONI, Carmela (1994). *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle epistole degli Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, (Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica, fasc. 57), Roma.
- BAILEY, Harold Walter (1943). *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books: Ratambai Katrak lectures*. Oxford.
- BARTHOLOMAE, Christian (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg. (rep. Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten, Berlin/New York 1979).
- BAUMSTARK, Anton (1922). *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn.
- BAUSANI, Alessandro (1962). *I Persiani*. Firenze.

- BAUSANI, Alessandro (1978). *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto con Introduzione e breve commento dei 52 Trattati o Epistole degli Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, (Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, *Series minor IV*), Napoli.
- BEDJAN, Paul (1890-1897). *Acta martyrum et sanctorum*, I-VII Paris-Leipzig.
- BENVENISTE, Émile (1945). *La doctrine médicale des Indoeuropéens*. In: *Revue de l'Histoire des Religions*, 130, pp. 5-12.
- BERETTA, Gemma (1993). *Ipazia di Alessandria*. Roma.
- BERTI, Vittorio (2011). *Idéologie et politique missionnaire de Timothée I^{er}, patriarche syro-oriental (780-823)*. In: *Itinéraires missionnaires. Échanges et identités*, (Studia Iranica. Cahier 44), Paris, pp. 71-110.
- BETHUNE-BAKER, James Franklin (1908). *Nestorius and his Teaching, a fresh examination of the evidence*, Cambridge.
- BETTILOLO, Paolo (1992) *Simone di Taibuteh, Violenza e grazia. La cultura del cuore*, traduzione, introduzione e note a cura di Paolo Bettiolo, Roma
- BIDEZ, Joseph – COUMONT, Franz (1938). *Les Mages hellénisés*, 2 vol, Paris.
- BROCK, Sebastian P. (1994). *The Church of the East in the Sasanian Empire up to the sixth century and its absence from the councils in the Roman empire*. In: *Syriac Dialogue. First non-official Consultation on dialogue within the Syriac tradition*. Vienna, pp. 69-85.
- BROCK, Sebastian P. (1996). *Syriac Studies. A classified bibliography (1960-1990)*, Kaslik-Liban.
- BROCKELMANN, Karl (1928). *Lexicon Syriacum*. Halle, (repr. Hildesheim 1966).
- BUDGE, Ernest Alfred Wallis (1913). *Syrian anatomy, pathology and therapeutics; or "The Book of Medicines"*, edited from a rare manuscript, with an Engl. Transl. by Ernest Alfred Wallis Budge, 2 v. London (rist. London 1976).

- BUDGE, Ernest Alfred Wallis (1932). *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj 1225-1286, the son of Aaron, the Hebrew Physician commonly known as Bar Hebraeus*, 2 v. London (rist. London 1976).
- BURKERT, Walter (1999). *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di Claudia Antonetti, Venezia.
- CAMERON, Averil (1969). *The Last Days of the Academy at Athens*. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195, pp. 7-29.
- CAMERON, Averil (1970). *Agathias*. Oxford.
- CAMERON, Averil (1991). *Disputations, Polemical Literature, and the Formation of Opinion in the Early Byzantine Period*. In: *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient Medieval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, Louvain, pp. 91-108.
- CAMPBELL, Donald, (1926). *Arabian Medicine and its influence on the Middle Ages*, London. (rist. anast. Amsterdam 1974).
- CANETTI, Luigi (1999). *Reliquie, martirio e anatomia: il culto dei santi e pratiche dissestorie fra tarda antichità e primo Medioevo*. In: *Micrologus. Natura, scienze e società medioevali*, VII, Firenze, pp. 113-153.
- CANNIZZARO, Francesco Adolfo (1916). *Il Vendidad reso italiano sul testo zendico di C.F. Geldner, corredato di una Introduzione e di Note del Prof. Italo Pizzi*, Messina (rist. anast. *Vendidad. La Legge di abiura dei demoni dell'Avesta zoroastriano, tradotto da Francesco Adolfo Cannizzaro. Con un saggio sulla storia dello zoroastrismo di ANTONIO PANAINO*, Milano 1990).
- CANTERA GLERA, Nicolás Alberto (2004). *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*, (Iranica 7), Wiesbaden.
- CARILE, Antonio Rocco (1994). *Materiali di storia bizantina*, Bologna.
- CARILE, Antonio Rocco (1996). *Il Caucaso e l'Impero Bizantino (secoli VI-XI)*. In: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XLIII, Spoleto, pp. 9-83.

- CASARTELLI, Louis Charles (1884). *La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, Louvain.
- CASARTELLI, Louis Charles (1886). *Un traité pehlevi sur la médecine*, I. In: *Le Muséon*, 5 (1886), pp. 296-316. II. In: *Le Muséon*, 5, pp. 531-58.
- CAVARRA, Berenice (2001). *La medicina come “scienza della vita”: corpo umano, anatomia e fisiologia a Bisanzio*. In: *Storia della Scienza dell’Enciclopedia Italiana*, vol. IV, Roma, pp. 200-203.
- CERETI, Carlo (1994-95). *Prolegomena allo studio del quarto libro del Dēnkard*. In: *Studi Orientali e Linguistici* 5, pp. 107-29.
- CERETI, Carlo (1995). *Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, Serie Orientale Roma LXXV, Roma.
- CERETI, Carlo (2001). *La letteratura pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla traduzione manoscritta*, Milano.
- CHABOT, Jean Baptiste (1965). *Notice sur deux manuscrits contenant les oeuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aōudem-meh*. In: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, 43, pp. 43-76.
- CHRISTENSEN, Arthur (1917). *Om Lægekunst hos Perserne*, (*Medicinsk-Historiske Smaaskrifter* 18), København.
- CHRISTENSEN, Arthur (1929). *La légende du Sage Buzurjmihr*. In: *Acta Orientalia*, 8, pp. 81-128.
- CHRISTENSEN, Arthur (1944). *L’Iran sous les Sassanides*, Copenhagen²1944.
- COMBA, Antonella (1991). *La medicina indiana (Āyurveda)*, Torino.
- COMBA, Antonella (2001). *La medicina āyurvedica*. In: *Storia della Scienza*, vol. 2, Roma, pp. 832-856.
- CONCA, Fabrizio (2004). *Novelle bizantine. Il libro di Syntipas*. Introduzione, traduzione e note a cura di Fabrizio Conca, Milano.
- CONTINI, Roberto (2001). *Le scienze del linguaggio*. In: *Storia della Scienza*, vol. 4, Roma, pp. 26-36.

- D'ALVERNY, Marie-Thérèse (1977). *Les "Solutiones ad Chosroem" de Priscianus Lydus et Jean Scot*. In: *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique), Paris, pp. 145-160.
- DE BLOIS, François (1990). *Burzōy's Voyage to India and the origin of the book of Kalīlah wa Dimnah*, (Prize publication fund vol. 23), London: Royal Asiatic Society.
- DE BLOIS, François (1991). *The Pañcatantra: from India to the West, and back*. In: *A mirror for princes from India*, edited by E. J. GRUBE, Bombay, pp. 10-15.
- DELAINI, Paolo (2010). *Introduzione alla medicina avestica*. In: *Conoscenze mediche sul corpo come tramite di cultura tra Oriente e Occidente*, a cura di Andrea Piras e Paolo Delaini, Milano, pp. 25-47.
- DE LA VAISSIÈRE, Étienne (2002). *Histoire des marchands sogdiens*, (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. 32), Paris.
- DE MENASCE, Jean (1973). *Le troisième livre du Dēnkart*, traduit du pehlevi par Jean de Menasce (Bibliothèque des oeuvres classiques persanes 4; Travaux de l'Institut d'études iranniennes de l'université de Paris 3), Paris.
- DEVOS, Paul (1966). *Les martyrs persans à travers leur actes syriaques*. In: *Atti del Convegno sul tema: La Persia e il Mondo Greco-Romano* (Roma, 11-14 aprile 1965), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, pp. 213-225.
- DIETERICI, Friedrich Heinrich. *Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr. Gesamtdarstellung und Quellenwerke*. VII: *Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.*, Leipzig 1871.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1962). *Some Aspects of Anthropomorphism*. In: *The Saviour God*, Manchester, pp. 83-96.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques (1966). *D'Anaximandre à Empédocle: Contacts gréco-iraniens*. In: *La Persia e il Mondo greco-romano*, (Accademia Nazionale dei Lincei, Quad. 76), Roma, pp. 423-31.

- DUMÉZIL, Georges (1958). *L'Ideologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles (*L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Rimini 1988).
- DUMÉZIL, Georges (1986). *La médecine et les trois fonctions*. In: *Magazine littéraire*, 229, pp. 36-39.
- EBERMAN, Vasilii Aleksandrovich (1925). *Meditinskaya shkola v Djundishapure*. In: *Zapiski kollegii vostokovedov pri Aziatskom muzee Rossijskoï akademii nauk* 1, pp. 47-72.
- ELGOOD, Cyril Lloyd (1951). *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge (rist. London 1979).
- EVANS, James Allan S. (1996). *The Age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*, London.
- FEIGE, H. (1890). *Die Geschichte des Mâr 'Abhdîšô' und seines Jüngers Mâr Qardagh*, 2 vols. Kiel.
- FERNÁNDEZ, Samuel (1999). *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 64), Roma.
- FIACCADORI, Gianfranco (1983). *Il tramonto dell'Accademia, I. Kavâd*. In: *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 30, pp. 255-271.
- FILLIOZAT, Jean (1948): *Fragments de textes koutchéens de médecine et de magie*, Paris.
- FILLIOZAT, Jean (1949): *La doctrine classique de la médecine indienne: ses origines et ses parallèles grecs*, Paris (rist. Paris 1975).
- FURLANI, Giuseppe (1926). *La psicologia di Ahudhemme* a cura di GIUSEPPE FURLANI, *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 61 (1926), pp. 807-845.
- FURLANI, Giuseppe (1928). *La Psicologia di Giovanni di Dârâ*. In: *Rivista degli Studi Orientali*, XI, Roma, pp. 254-279.
- GABRIELI, Francesco (1931-32). *L'opera di Ibn al-Muqaffa'*. In: *Rivista degli Studi Orientali* XIII, pp. 197-247.
- GABRIELI, Francesco (1968). *Ibn al-Muqaffa'*. In: *The Encyclopaedia of Islam. New edition*. III. Fascicules 53-4. Leiden, pp. 883-885.
- GARIBOLDI, Andrea (2009). *Il regno di Xusraw dall'anima immortale*. Ri-

- forme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasanide del VI secolo*, Milano, 2009².
- GAROFALO, Ivan — VEGETTI, Mario (1978). *Opere scelte di Galeno*. Torino.
- GARSOĪAN, Nina (2004). *Byzantium and the Sasanians*. In: *The Cambridge History of Iran* 3 (1), Cambridge, pp. 568-592.
- GHIRSHMAN, Roman (1962). *Arte Persiana. Parti e Sassanidi*, Milano.
- GIGNOUX, Philippe (1979). *Corps osseux et âme osseuse: Essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien*. In: *Journal Asiatique*, 267, pp. 41-79.
- GIGNOUX, Philippe (1986). *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique*. (Iranisches Personennamenbuch II/2), Vienne.
- GIGNOUX, Philippe (1987). *Incantations magiques syriaques*, Louvain-Paris.
- GIGNOUX, Philippe (1991). *Le quatre inscriptions du Mage Kirdīr*, Paris.
- GIGNOUX, Philippe (1994). *La doctrine du macrocosme-microcosme et ses origines gréco-agnostiques*. In: *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klima*, Praha, pp. 27-52.
- GIGNOUX, Philippe (1999). *Un poème inédit sur l'homme-microcosme de Guiwarguis Wardā (13ème siècle)*. In: *Ressembler au monde: Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'antiquité orientale réunis par Philippe Gignoux*, Paris, pp. 95-189.
- GIGNOUX, Philippe (2001/a). *Man and cosmos in ancient Iran*, Serie Orientale Roma XCI, Roma.
- GIGNOUX, Philippe (2001/b) *L'apport scientifique des chrétiens syriaques à l'Iran sassanide*. In: *Journal Asiatique*, 289/2, pp. 217-36.
- GIGNOUX, Philippe, (2001/c) *La Scienza Siriaca. Medicina e farmacologia*. In: *Storia della Scienza*, vol. 4, Roma, pp. 42-54.
- GIGNOUX, Philippe – TAFAZZOLI Ahmad (1993). *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi traduit et commenté*, (Studia Iranica cahier 13), Paris.
- GNOLI, Gherardo (1971). *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*. In: *Atti del Convegno Internazionale sul tema:*

- La Persia nel Medioevo. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, pp. 225-53.
- GNOLI, Gherardo (1989). *The Idea of Iran. An Essay on Its Origin*, (Serie Orientale Roma LXII), Roma.
- GNOLI, Gherardo (2003-2006). *Il Manicheismo, I: Mani e il Manicheismo; II: Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica anti-manichea*, a cura di Gherardo Gnoli, Farigliano.
- GNOLI, Gherardo (2009). *Il caso del Manicheismo*. In: *Potere e Religione, nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità*, a cura di Gherardo Gnoli e Giulia Sfameni Gasparro, Roma, pp. 151-60.
- GÖBL, Robert (1971). *Sasanian Numismatics*, Braunschweig.
- GÖTZE, Albrecht (1923). *Persische Weisheit in griechischem Gewande. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee*. In: *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 2, Leipzig, pp. 60-98, 167-177.
- GRMEK, Mirko D. (1993). *Storia del Pensiero medico occidentale*, a cura di Mirko D. Grmek, vol. I *Antichità e Medioevo*, Roma-Bari.
- GULLINI, Giorgio (1964). *Architettura Iranica, dagli Achemenidi ai Sasanidi*, Torino.
- GUTAS, Dimitri (1983). *Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Baghdad*. In: *Der Islam* 60/2, 1983, pp. 231-67.
- GYSELEN, Rika (1989). *La géographie administrative de l'empire sassanide: Les témoignages sigillographiques*. Res Orientales I, Paris.
- HADOT, Ilsetraut (1995). *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, introduction et édition critique du texte grec par Ilsetraut Hadot, (Philosophia antiqua vol. 66), Leiden.
- HENNING, Walter Bruno (1942). *An Astronomical Chapter of the Boudahišn*. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 228-48.
- HERTEL, Johannes (1914). *Das Pañcatantra. Seine Geschichte und seine Verbreitung*, Leipzig-Berlin.
- HOHLWEG, Armin (1989). *La formazione culturale e professionale del*

- medico a Bisanzio. In: *Koinonia*, 13, pp. 165-188.
- HUGONNARD-ROCHE, Henri (1989). *Aux origines de l'exègèse orientale de la Logique d'Aristote: Sergius de Resh'aina (m. 536), médecin et philosophe*. In: *Journal Asiatique*, 227, 1989, pp. 1-17.
- HUGONNARD-ROCHE, Henri (2000). *Le traité de logique de Paul le Perse: Une interprétation tardo-antique de la logique aristotélicienne en syriaque*. In : *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica* 11, pp. 59-82.
- HUGONNARD-ROCHE, Henri (2001). *La tradizione della Logica aristotelica*. In: *Storia della Scienza*, vol. 4, Roma, pp. 16-26.
- HUYSE, Philippe (1990). *Die persische Medizin auf der Grundlage von Herodots Historien*. In: *Ancient Society*, 21, pp. 141-148.
- JOLLY, Julius (1901). *Medizin*. In: *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, Bd. III, Heft 10, Strassburg. (English translation: *Indian Medicine* by C. G. Kashikar, Poona 1951; second edition, Delhi 1977) .
- JONAS, Hans (1991). *Lo gnosticismo*. Torino (ed. or. *The Gnostic Religion*, Boston 1958).
- JULLIEN, Christelle — JULLIEN, Florence (2002). *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*, (*Res Orientales* 15), Bures-sur-Yvette.
- JULLIEN, Christelle (2011). *Les chrétiens déportés dans l'empire sassanide sous Šābūr I^{er}*. In: *Studia Iranica*, 40, pp. 285-293.
- JULLIEN, Florence (2006). *Le monachisme chrétien dans l'empire iranien (IV^e-XIV^e siècles)*. In: *Chrétiens en terre d'Iran: implantation et acculturation*, R. Gyselen (éd.), (*Studia Iranica. Cahier* 29), Paris, pp. 143-184.
- JULLIEN, Florence (2011). *Stratégies du monachisme missionnaire chrétien en Iran*. In: *Itinéraires missionnaires. Échanges et identités*, (*Studia Iranica. Cahier* 44), Paris, pp. 49-69.
- JUSTI, Ferdinand (1888). *Storia della Persia Antica, del dott. Ferdinando Justi*. In: *Storia Universale Illustrata a cura di Guglielmo Oncken*, vo-

- lume quarto, Milano (Geschichte des Alten Persiens, Berlin 1879).
- KETTENHOFEN, Erich (1998). *Deportations (ii): In the Parthian and Sasanian Periods*. In: *Encyclopædia Iranica*, pp. 297-308.
- KLIMKEIT, Hans-Joachim (1996). *Jesus, Mani and Buddha as Physicians in the Texts of the Silk Road*. In: *La Persia e l'Asia Centrale da Alesandro al X secolo*, Roma Accademia Nazionale dei Lincei (Atti dei Convegna Lincei 127), pp. 589-95.
- KLIMKEIT, Hans-Joachim (1993). *Gnosis on the Silk Road: Gnostic texts from Central Asia*, San Francisco.
- KRAUS, Paul (1934). *Zu Ibn al-Muqaffa'*. In: *Rivista degli studi orientali* XIV, pp. 1-20.
- LABOURT, Jérôme (1904). *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la Dynastie Sassanide (224-632)*, Paris.
- LAND, Jan Pieter Nicolaas (1875). *Anecdota syriaca*, Leiden. 1862-1875, 4 vol; vol. IV: *Otia syriaca*, 1875.
- LLOYD, Geoffrey Ernest Richard (1979). *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge (trad. it. *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino 1982).
- LUCCHETTA, Giulio (2001). *Istituzioni scientifiche nel mondo cristiano*. In: *Storia della Scienza dell'Enciclopedia Italiana*, vol. IV, Roma, pp. 126-29.
- MACKENZIE, David Neil (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.
- MACKENZIE, David Neil (1976). *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, (Acta Iranica 10), Leiden.
- MACUCH, Maria (1993). *Rechtsskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farroḥmard i Wahrāmān*, Iranica 1, Wiesbaden.
- MACUCH, Maria (2009). *Pahlavi Literature*. In: *The Literature of Pre-Islamic Iran*, ed. R. E. EMMERICK and M. MACUCH, New York, pp. 116-196.

- MAGGI, Mauro (1995). *The Khotanese Karmavibhaṅga*, (Serie orientale Roma LXXIV), Roma.
- MANULI, Paola – VEGETTI, Mario (1977). *Cuore, sangue, cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano.
- MARÓTH, Miklós (1984). *Ein Fragment eines syrischen pharmazeutischen Rezeptbuches aus Turfan*. In: *Altorientalische Forschungen*, 11, pp. 115-25.
- MAZZA, Mario (2004). *Bisanzio e Persia nella Tarda Antichità: guerra e diplomazia da Arcadio a Zenone*. In: *Convegno Internazionale: La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni Lincei 201)*. Roma, pp. 39-76.
- MELASECCHI, Beniamino (1996). *Il lógos esiliato: gli ultimi Accademici alla corte di Cosroe*. In: *Scienze tradizionali in Asia: principi ed applicazioni*, a cura di L. LANCIOTTI – B. MELASECCHI, Perugia, pp. 11-43.
- MERCATI, Giovanni (1901). *Per la vita e gli scritti di "Paolo il Persiano": Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano*. In: *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, (Studi e Testi 5), Roma, pp. 180-206.
- MINGANA, Alfonse (1934). *Woodbrooke studies. Christian documents in Syriac, Arabic, and Garshuni*, edited and translated with a critical apparatus by ALFONSE MINGANA, (Early Christian mystics v. VII), Cambridge.
- NALLINO, Carlo Alfonso (1922). *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica*. In: *A Volume of Oriental Studies Presented to Professor E. G. Browne*, Cambridge, pp. 345-63 (= *Raccolta di scritti editi e inediti*, a cura di M. NALLINO, VI, Roma 1948, pp. 285-303).
- NAU, François (1905). *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient, suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*, textes syriaques inédites, publiés, traduits et annotés par F. Nau. In: *Patrologia Orientalis* III, Fasc. 1, Paris.
- NÖLDEKE, Theodor (1912). *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa-Dimna, übersetzt und erläutert*, (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 12), Strassburg.

- OGNIBENE, Paolo — GARIBOLDI, Andrea (2004). *Conflitti sociali e movimenti politico-religiosi nell'Iran tardo antico. Contributi alla storiografia sovietica nel periodo 1920-1950*, Milano.
- ORANSKIJ, I M (1973). *Le lingue iraniche*, a cura di ADRIANO VALERIO ROSSI, Napoli (*Iranske jazyki*, Moskva, 1963).
- OSTROGORSKY, Georg (1968). *Storia dell'impero bizantino*, traduzione di P. LEONE, Torino.
- PANAINO, Antonio Clemente Domenico (1990-1995). *Tištrya*. Parte I: *The Avestan Hymn to Sirius*; Part II: *The Iranian Myth of the Star Sirius*, (Serie Orientale Roma LXVIII 1-2), Roma.
- PANAINO, Antonio Clemente Domenico (1998). *Tessere il cielo. Considerazioni sulle Tavole astronomiche gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo, Manicheismo e Mandeismo* (Serie Orientale Roma LXXIX), Roma.
- PANAINO, Antonio Clemente Domenico (1999). Recensione al testo: SOHN Peter, *Die Medizin des Zādsparam. Anatomie, Physiologie und Pyscologie in den Wizīdaqīhā ī Zādsparam, einer zoroastrisch-mittelpersischen Anthologie aus dem früislamischen Iran des neunten Jahrhunderts*. Wiesbaden, 1996. In: *Orientalistische Literaturzeitung*, 94 pp. 535-546.
- PANAINO, Antonio Clemente Domenico (2001/a). *Il contributo del mondo iranico-preislamico al pensiero filosofico*. In: *Filosofie nel tempo. Storia filosofica del pensiero occidentale*, a cura di PAOLO SALANDINI e ROBERTO LOLLI, vol I, pp. 41-83.
- PANAINO, Antonio Clemente Domenico (2001/b). *L'influsso greco nella letteratura e nella cultura medio-persiana*. In: *Autori classici in lingue del Vicini e Medio Oriente*, a cura di G. Fiaccadori, Roma, pp. 29-45.
- PANAINO, Antonio Clemente Domenico (2004). *Considerazioni sulla trasmissione delle scienze esatte e delle cosiddette "pseudoscienze" tra Grecia e Iran*. In: *Varia Iranica*, (Serie Orientale Roma XCVII), Roma.

- PANAINO, Antonio Clemente Domenico (2004/b). *La Chiesa di Persia e l'Impero Sasanide. Conflitto e Integrazione*. In: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo LI, Spoleto, pp. 765-863.
- PAYNE SMITH, Jessie (1903). *A Compendious Syriac Dictionary, Founded upon the Thesaurus Syriacus*. Oxford (repr. Winona Lake, IN, 1998).
- PAYNE SMITH, Robert (1979-1901). *Thesaurus Syriacus*, 2 vols., Oxford (repr. Hildesheim and New York 2001).
- PEETERS, P. (1946). *Observations sur la vie syriaque de Mar Aba, catholikos de l'Eglise perse (540-552)*. In: *Miscellanea Giovanni Mercati*, 5: *Storia ecclesiastica, diritto* (Studi e testi 125), Città del vaticano, pp. 69-112.
- PEROLI, Enrico (1993). *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano.
- PIGEAUD, Jackie (1999). *La question du cadavre dans l'antiquité gréco-romaine*. In: *Microlugus, Natura, scienze e società medioevali*, VII, pp. 43-71.
- PIGULEVSKAJA, Nina Viktorovna (1963). *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide. Contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité*, Paris.
- PIGULEVSKAJA, Nina Viktorovna (1969). *Byzanz auf den Wegen nach Indien. Aus der Geshichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4. bis 6. Jahrhundert*, (Berliner Byzantinische Arbeiten, Band 36), Berlin-Amsterdam.
- PINGREE, David (1963). *Astronomy and Astrology in India and Iran*. In: *Isis*, 54, pp. 229-246.
- PINGREE, David (1973). *The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy*. In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 93, No. 1 (Jan. – Mar. 1973), pp. 32-43.

- PINGREE, David (2004). *Sasanian Astrology in Byzantium*. In: *Convegno Internazionale: La Persia e Bisanzio* (Atti dei Convegni Lincei 201). Roma, pp. 539-53.
- PRONTERA, Francesco (2003). *Tabula Peutingeriana. Le antiche vie del mondo*, Perugia.
- PUECH, Henri-Charles (1995) *Sul Manicheismo e altri saggi*, Torino (*Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979).
- REININK, Gerrit J. (2003). *Theology and Medicine in Jundishapur: Cultural Change in the Nestorian School Tradition*. In: *Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West*, Louvain, Paris and Dudley, pp. 163-74.
- RICHTER-BERNBURG, G. Lutze (1991). *Boḵtīšū'*. In: *Encyclopædia Iranica*, Vol. IV, Fasc. 3, pp. 333-36.
- SACHAU, Edward C. (1888-1910). *Alberuni's India*. 2 vol. Edited with notes and Indices by C. ED. SACHAU, London.
- SALMONA, Bruno (1982). *Gregorio di Nissa, L'uomo*, Roma.
- SANJANA, Darab Peshotan (1895). *The Dînâ î Maînû î Khrat or the Religious Decisions of the Spirit of Wisdom*, Bombay.
- SCHER, Addäi (1906). *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences*, JA, 10^e série, 7, 1906, pp. 479-512.
- SCHÖFFLER, Heinz Herbert (1979). *Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient*, Stuttgart.
- SCHWAIERT, Wolfgang (1980). *Die Theologenschule von Bet-Lapat-Gundaisabur. Ein Beitrag zur nestorianischen Schulgeschichte*. In: *XX. Deutscher Orientalistentag 1977 in Erlangen*, ZDMG Suppl. 4, Wiesbaden, pp. 185-87.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia (2003). *Origene e la magia: teoria e prassi*. In: *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Traditio. Origen e la tradizione alessandrina*, (Papers of the 8th International Origen Congress Pisa, 27-31 August 2000), 1, ed. a cura di L. Perrone, Leuven 2003, pp. 733-56.

- SHAKED, Shaul (1984). *Some Terms Relating to Man in Pahlavi*: 1. Axw (ox). In: *Mémorial Jean de Menasce*, ed. Ph. GIGNOUX et A. TAFAZZOLI, Louvain, pp. 319-26.
- SHAKED, Shaul (1985). *Bagdāna, king of the demons, and other Iranian terms in Babylonian Aramaic Magic*. In: *Papers in honour of Professor Mary Boyce*, (Acta Iranica 25), Leiden, pp. 511-525.
- SHAPUR SHAHBAZI, Alireza (1990). *Byzantine-Iranian Relations*. In: *Enciclopædia Iranica*, Vol. IV, Fasc. 6, pp. 588-599.
- SHAPUR SHABAZI, Alireza – RICHTER-BERNBURG, G. Lutze (2002). *Gondēšāpur. History and medical school*. In: *Enciclopædia Iranica*, Vol. XI, Fasc. 2, pp. 131-35.
- SIASSI, Ali Akbar (1963). *L'université de Gond-i Shāpūr*. In: *Mélanges offerts à Henri Massé*, Tehran, pp. 366-74.
- SIMS-WILLIAMS, Nicholas (2009). *Christian Literature in Middle Iranian Languages*. In: *The Literature of Pre-Islamic Iran*, ed. R. E. EMMERICK and M. MACUCH, New York, pp. 266-287.
- SOHN, Peter (1996). *Die Medizin des Zādšparam. Anatomie, Physiologie und Psychologie in den Wizīdagīhā ī Zādšparam, einer zoroastrisch-mittelpersischen Anthologie aus dem frühislamischen Iran des neunten Jahrhunderts*, Wiesbaden.
- STAUSBERG, Michael (1998). *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin/New York.
- SUNDERMANN, Werner (2001). *Giants, The Book of*. In: *Enciclopædia Iranica*, Vol. X, Fasc. 6, pp. 592-94.
- TARDIEU, Michel (1984). *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, (Sources Gnostiques et Manichéennes I), Paris.
- TARDIEU, Michel (1988). *Il Manicheismo*, Cosenza (*Le Manichéisme*, Paris 1981).
- TARDIEU, Michel (1991). *Le paysage reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris.
- TEIXIDOR, Javier (1992). *Bardesane d'Edesse. La première philosophie syriaque*, Paris.

- TEIXIDOR, Javier (1996). *Science versus foi chez Paul le Perse. Une note.*
 In: *From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honour of Nina Garsoïan*, ed. J.-P. MAHÉ and R. W. THOMSON, Atlanta, pp. 509-19.
- TEIXIDOR, Javier (1997). *Les textes syriaques de logique de Paul le Perse.*
 In: *Semitica* 47 pp. 117-38.
- TEIXIDOR, Javier (2001). *La scienza siriaca: introduzione.* In: *Storia della Scienza dell'Enciclopedia Italiana*, vol. 4, Roma, pp. 3-16.
- THIEL, Rainer (1999). *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, Stuttgart.
- TRAINA, Giusto (2007). *428 dopo Cristo. Storia di un anno*, Roma-Bari.
- VALLAURI, Mario (1941). *L'antica medicina indiana.* Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Centro per lo Studio della Medicina Indigena, Milano-Roma 1941.
- VAN RUYMBEKE, Christine (2007). *Science and Poetry in Medieval Persia. The Botany of Nezami's Khamsa*, (University of Cambridge Oriental Publications 65), Cambridge.
- VEGETTI, Mario (1979). *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, Milano 1979 (rist. Milano 1996).
- VEGETTI, Mario (1976). *Opere di Ippocrate*, Torino (rist. Torino 1996).
- VEGETTI, Mario (2003). *Quindici lezioni su Platone*, Torino.
- VÖÖBUS, Arthur (1962). *The Statutes of the School of Nisibis*, (Paper of the Estonian Society in Exile 12), Stockholm.
- VÖÖBUS, Arthur (1965). *History of the School of Nisibis*, (CSCO 266, Subsidia 26), Louvain.
- VOSTÉ, Jacques-Marie (1929). *Catalogue de la Bibliothèque Syro-Chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*, Rome, Angelicum.
- WALKER, Joel Thomas (2002). *The Limits of Late Antiquity: Philosophy between Rome and Iran.* In: *Ancient World*, 33, pp. 45-69.
- WALKER, Joel Thomas (2004). *Against the Eternity of the Stars. Disputation and Christian Philosophy in Late Sasanian Mesopotamia.* In: *Convegno Internazionale: La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni Lincei 201)*. Roma, pp. 509-37.

- WALKER, Joel Thomas (2006). *The legend of Mar Qardagh: narrative and Christian heroism in late antique Iraq*, London.
- WEST, Edward William (1880). *Pahlavi Texts*, part I, SBE 5, ed. F.M. MÜLLER, Oxford (rist. Dehli 1965).
- WEST, Edward William (1882). *Pahlavi Texts*, part II, SBE 18, ed. F.M. MÜLLER, Oxford (rist. Dehli 1965).
- WEST, Edward William (1885). *Pahlavi Texts*, part III, SBE 24, ed. F.M. MÜLLER, Oxford (rist. Dehli 1965).
- WEST, Edward William (1892). *Pahlavi Texts*, part IV, SBE 24, ed. F.M. MÜLLER, Oxford (rist. Dehli 1965).
- WEST, Edward William (1897). *Pahlavi Texts*, part V, SBE 37, ed. F.M. MÜLLER, Oxford (rist. Dehli 1965).
- WIDENGREN, Geo (1964) *Il Manicheismo*, Milano (*Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961).
- WRIGHT, William (1872). *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*, London.
- ZAEHNER, Robert Charles (1955). *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford (rist. anast. New York 1972).
- ZAEHNER, Robert Charles (1962). *Zoroastro e la fantasia religiosa (The Dawn and the Twilight of Zoroastrianism)*, London 1961).
- ZYSK, Kenneth G. (1985) *Medicine in the Veda. Religious Healing in the Veda. With translations and annotations of medical hymns from the Ṛgveda and the Atharvaveda and renderings from the corresponding ritual texts*. Delhi ⁴1985.
- ZYSK, Kenneth G. (1992). *Reflections on an Indo-European healing tradition*. In: *Perspectives on Indo-European language, culture and religion, Studies in honour of Edgar C. Polomé 2*, (*Journal of Indo-European Studies Monograph Number Nine*), pp. 321-336.
- ZYSK, Kenneth G. (1993). *Religious Medicine. The History and Evolution of Indian Medicine*. New Brunswick- London ²1993.
- ZONTA, Mauro (1991). *Nemesiana syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the De Natura Hominis*. in: *Journal of Semitic Studies* 36, pp. 223-58.

