

Articoli/Articles

IL COLORE DEI SOGNI E DELLE PASSIONI

PAOLA CARUSI

Già Docente presso il Dipartimento Istituto Italiano di Studi Orientali-ISO
“Sapienza” Università di Roma, I

SUMMARY

THE COLOUR OF DREAMS AND PASSIONS

In the vast panorama of literature on dreams and their interpretation, this work aims to open a small but significant glimpse into the presence of the dream in some medical and non-medical works produced in the Arabic language, particularly between the 9th and 15th centuries. In the Islamic medicine of the Middle Ages ('scientific', prophetic and spiritual), as well as in ancient medicine, researching in a book the relationship between medicine and colour means investigating the chapters in which the signs ('alāmāt, dalā'il) of health and illness are mentioned. Among these signs, a role of not negligible importance is played by those concerning the relationship between the physical body and the 'soul'; 'from the body to the soul' (the colours of dreams), and 'from the soul to the body' (the colours appearing on the body caused by vices, and passions, and emotions). This work is devoted to these themes, and is based primarily on the study of texts: passages taken from different authors, which, translated and commented, are the clearest explanation of a not easy subject.

Nella medicina islamica, come pure nella medicina antica, ricercare nei libri i rapporti tra medicina e colore significa introdursi all'interno dei capitoli che riguardano i segni di cui il medico si serve per individuare salute e malattia. Tali segni si dividono essenzialmente in due gruppi:

Key words: Islamic medicine – Dreams – Passions – Colours

- segni per così dire totalmente ‘fisiologici’, che riguardano il corpo del paziente; come il modo in cui la pelle si presenta alla tastazione, la forma delle membra, il modo di camminare etc.
- segni che riguardano il rapporto tra corpo fisico e ‘anima’; dove compaiono i sogni, le emozioni, le passioni, e le loro sfumature e colori. All’interno di questo secondo gruppo è poi possibile individuare:
 - segni di un movimento che va dal corpo verso l’anima, dove è lo stato del corpo che si riflette nell’anima;
 - segni di un movimento che va dall’anima verso il corpo, dove lo stato dell’anima colora e agita il corpo.

Dal corpo verso l’anima

A. L’antefatto

Come è possibile trovare già nel *corpus hippocraticum* e in Galeno¹ - ma il legame tra sogno e medicina viene in luce anche nel malato che sogna nel tempio di Asclepio² e in sogni considerati ‘divini’³ - ciò che il corpo trasmette all’anima si evidenzia in modo particolare nel sogno. Mentre l’uomo dorme, l’anima veglia, avverte ogni segnale che le giunge dal corpo e lo comunica nel sogno; servendosi di immagini che si producono, e saranno interpretate, per analogia o in modi diversi⁴.

Hippocrates, De insomniis. In: Hippocratis Aphorismorum lib. VII. [...] De insomniis [...] [Græce et Latine.]. Parisiis: Apud Guil. Morelium; 1557. pp. 473-499, 473-74:

Cum autem corpus quiescit, anima in motu est, et corporis partes perreptans, domum suam gubernat, et omnes corporis actiones ipsa perficit. Nam corpus dormiens non sentit, ipsa vero vigilans cognoscit, ac visibilia videt, et audibilia audit, vadit, tangit, tristatur, animadvertit: in summa,

Il colore dei sogni e delle passioni

quaecumque corporis aut animae munia, ea omnia anima ipsa in somno obit. Quicumque igitur haec recte iudicare novit, magnam sapientiae partem novit.

Galeni De dignotione ex insomniis libellus⁵. In: Claudii Galeni Opera Omnia, editionem curavit D. Carolus Gottlob Kühn, t. VI. Lipsiae: Cnobloch; 1823 (rist. anast. Hildesheim: G. Olms; 1997), pp. 832-835, 834:

Videtur enim in somnis anima in corporis profundum ingressa et ab externis sensibilibus digressa affectionem, quae in corpore est, sentire, atque eorum omnium, quae appetit, tamquam jam praesentium, visa concipere.

Le informazioni che dal corpo giungono al sogno e che interessano la medicina sono ovviamente informazioni che in modi diversi riguardano lo stato di salute del corpo, dunque la situazione in cui si trovano i temperamenti e gli umori. E qui di nuovo è possibile richiamare Ippocrate e Galeno.

Hippocrates, De insomniis. In: Hippocratis Aphorismorum, op. cit., p. 485:

Quaecumque (astra) vero nigra et obscura sunt, et ad vesperam ac occasum ferri videntur, aut in mare, aut in terra, aut sursum, ea magis morbos significant⁶.

Galeni De dignotione ex insomniis libellus. In: Claudii Galeni Opera Omnia, op. cit., p. 832:

Insomnium vero corporis affectionem nobis indicat. Si quis in somnis incendium quidem videat, a flava bile vexatur; si fumum, vel caliginem, vel profundas tenebras, ab atra bile; imber vero frigidam humiditatem abundare indicat; nix et glacies et grando pituitam frigidam...

Come si vede, equilibrio e squilibrio dei temperamenti sono dovuti a equilibrio e squilibrio degli umori, e gli umori si manifestano in sogno attraverso i colori ad essi attribuiti: giallo, nero, bianco, rosso, nell'ordine: bile gialla, bile nera, flegma, sangue (non nominato in questo passo, ma immancabilmente presente in ogni trattato).

Si può notare che in epoca antica, oltre che nei testi di medicina, la relazione tra sogno e medicina è riconosciuta anche dal versante opposto, cioè nei testi dedicati all'interpretazione dei sogni; come si nota ad esempio in Artemidoro di Efeso, secondo il quale chi interpreta i sogni non può prescindere, in qualche caso, dalla medicina⁷; o nella lunga tradizione di oneirocritica che si snoda in epoca ellenistica e bizantina⁸.

B. L'Islam

Nella tradizione islamica – in cui l'eredità antica è molto presente – l'interpretazione dei sogni gode di una attenzione particolare. Il sogno veritiero – (*al-ru'yā*, lett. visione), il 'lieto annuncio' (*al-bušrā*) – è ampiamente citato nel *Corano* e nella tradizione canonica⁹; l'interpretazione dei sogni è dunque considerata, oltre che una scienza fisica¹⁰, anche una scienza *šar'ī* (conforme alla legge religiosa islamica)¹¹. Tradizione antica di lingua greca e siriana, bizantina e islamica, nei loro diversi aspetti, si intrecciano e si sovrappongono costituendo un quadro complesso di cui non è sempre facile ricostruire il cammino.

Anche nell'Islam, come in epoca antica, la relazione tra oneirocritica e medicina è piuttosto stretta; non solo è proprio un grande medico, Ḥunain ibn Ishāq (m. 877), ben noto, e forse anche più noto, come traduttore di più di 100 opere di Galeno¹², che traduce in lingua araba il libro dei sogni di Artemidoro,¹³ ma anche, nella storia dell'oneirocritica islamica, si può parlare di diversi gruppi di dati – derivati dalla tradizione ellenistica – che testimoniano le relazioni tra oneirocritica e medicina. Bene scrive T. Fahd:

T. Fahd, *Les songes et leur interprétation selon l'Islām*. In: *Les songes et leur interprétation*. Paris: Seuil; 1959 (Sources orientales II), pp. 125-157, 150:

De l'oniromancie médicale, particulièrement florissante à l'âge hellénistique, il reste quelques traces notables en Islam. D'abord, le fait courant,

Il colore dei sogni e delle passioni

chez les encyclopédistes musulmans, de classer l'interprétation des songes dans la section relative à la médecine; ensuite, l'usage du rêve dans le diagnostic médical, pour dévoiler le tempérament du rêveur et les troubles morbides dont il peut être affecté, a son insu; et, enfin, les multiples rêves, relatifs aux maladies et aux médicaments révélés en songe, conservés dans la littérature islamique.

Del primo gruppo qui citato – le classificazioni delle scienze – abbiamo già detto, v. *supra* nota 10; e il terzo gruppo, medicine e malattie viste in sogno, pure importante per l'interpretazione, non interessa in particolare questo lavoro; ciò che qui viene in luce, infatti, in molti casi, non sono i colori, ma altri aspetti da sottoporre a indagine che non riguardano ciò di cui ci occupiamo¹⁴. I sogni di cui qui tratteremo sono i sogni 'fisici', inseriti da Fahd nel suo secondo gruppo, quelli che danno notizia della situazione del corpo parlando il linguaggio del colore e delle sue variazioni.

Dato il loro frequente ricorrere nella casistica sia del medico che dell'oneirocritico, citazioni di questi sogni si trovano sia nei libri di oneirocritica che in quelli di medicina, anche se il loro ambiente naturale, come è naturale, è nei libri di medicina.

Nei manuali di oneirocritica, i sogni utili nella diagnostica medica compaiono come sogni 'falsi'. L'oneiromanzia di lingua araba distingue regolarmente, nei suoi testi, tra i sogni di cui per l'interprete è corretto occuparsi, i sogni veritieri e validi (*ṣāliḥa*), e quelli, i sogni 'falsi' o 'vani' (*bāṭila*), che non rientrano nella sua disciplina; tra questi, sempre citati con attenzione, i sogni che appartengono alla medicina. Nell'opera forse più importante nella storia dell'oneirocritica di lingua araba, l'autore - Ibn Sīrīn, o un autore sconosciuto passato sotto questo nome - elenca uno dopo l'altro i due tipi di sogno, quello che proviene dal corpo e quello che viene da Dio.

ps. - Ibn Sīrīn (m. 728?), *Muntakhab al-kalām fī tadbīr al-aḥlām*. Bairūt: dār maktaba bi'l-ḥayāt; 1986. pp. 32-33:

Dissero gli antichi: quello (il sognatore) in cui predomina la bile nera vede le tombe, il colore nero, gli orrori e i terrori; se in lui predomina la bile gialla vede il fuoco, le lampade, il sangue e ciò che è tinto di rosso; se predomina in lui il flegma, vede il colore bianco, le acque, le rugiade (le cose umide) e le onde; se in lui predomina il sangue, vede lo šarāb (bevanda, e anche medicinale liquido, da cui l'it. 'sciropo'), le piante aromatiche, il suonare strumenti e i flauti.

È stato narrato, del Profeta, che disse: “i sogni sono tre¹⁵: un sogno che è un lieto annuncio che viene da Dio Altissimo, un sogno che viene dal demonio e un sogno di ciò che accade all'uomo stesso [nello stato di veglia] e che vede [in sogno]”. E il Profeta disse [anche]: “le profezie passano e gli annunciatori di cose liete (al-mubašširāt) rimangono”¹⁶, e uno dei commentatori, a proposito delle Sue parole, Potente ed Eccelso: ‘hanno il lieto annuncio nella vita di questo mondo’, disse: “è il sogno veritiero”¹⁷...

Più tardi, agli inizi dell'XI secolo (1006), un altro grande interprete di sogni, Abū Sa'd Naṣr ibn al-Ya'qūb al-Dīnawārī (m. 1031), nel suo enorme trattato *al-Tadbīr fī'l-ru'yā* (*L'interpretazione dei sogni*) – detto anche *al-Qādirī fī 'ilm al-tadbīr* dal nome del califfo abbaside al-Qādir bi'llāh cui è dedicato – presenta una particolareggiata classificazione dei sogni: e nella *maqāla* 7, capitolo 6, discute, tra i sogni “falsi”, i sogni generati dalle alterazioni negli equilibri delle nature.

Naṣr ibn al-Ya'qūb al-Dīnawārī, *al-Tadbīr fī'l-ru'yā*, vv. 2. Bairūt: 'ālam al-kutub; 2000. I, pp. 98-99:

Il sesto tipo: sogni che le nature fanno vedere quando si mutano e sono turbate a danno della salute. Quando ciò che in lui predomina è l'umidità, abbondano nei suoi sogni le piogge, i torrenti (audiya) e i mari; quando¹⁸ è il sangue, abbondano nei suoi sogni i colori rossi, gli abiti colorati, gli strumenti musicali, i cibi dolci e il salasso; quando è la bile gialla, abbondano nei suoi sogni gli incendi, i fulmini, le guerre e il colore giallo; quando è la freddezza, abbondano nei suoi sogni il freddo, la neve e la rugiada (umidità); quando è la bile nera, abbondano nei suoi sogni le tenebre, il colore nero, gli incubi e le imposture; quando è il calore, abbondano nei suoi sogni il vento caldo, il sole, il fuoco e il bagno (ḥammām); quando è la secchezza, abbondano nei suoi sogni il volare, gli abiti che bruciano, i capelli

Il colore dei sogni e delle passioni

strappati e l'irritazione; quando è la pletora, abbonda nei suoi sogni il portare ciò che non riesce a portare; quando è l'occlusione, abbondano nei suoi sogni la ristrettezza e il soffocamento, e quando vuole uscire dalla ristrettezza non riesce ad uscire, ed è impedito, e si dibatte nell'agonia.

Quando nel suo corpo nasconde qualcosa e le sue viscere divengono maleodoranti, abbondano nei suoi sogni gli escrementi, la sporcizia e il vento fetido. Quando, invece, le nature sono equilibrate, abbondano nei sogni la felicità, l'esultanza, il buon odore, la quiete, gli abiti sontuosi, i cibi appetitosi che fanno bene, l'essere i sogni buoni e senza incubi.

Quando assume un cibo salutare che apre la sua occlusione, abbondano nei suoi sogni gli starnuti. Quando in lui predomina la freddezza e assume un cibo caldo, abbonda, nei suoi sogni, l'uscire dal freddo al fuoco, e [al contrario] quando in lui predomina il caldo e assume un cibo freddo, abbonda nei suoi sogni l'uscita dal fuoco al freddo. Chi ama la vita e il sogno 'sano' (attendibile) preferisce mangiare una sola volta al mangiare più volte.

I sogni che sono di ammonizione (che mettono in guardia contro qualcosa) si avverano prima dei lieti annunci; [questo] perché Ṣiddiqūn, l'angelo dei sogni, fa conoscere il sogno che ammonisce solo al tempo in cui si avvera, affinché quello che lo fa non si preoccupi (non faccia in tempo a preoccuparsi); e gli fa invece vedere il lieto annuncio alcuni giorni prima che si avveri, affinché sia [subito] rallegrato. Questa è una grazia che Dio fa ai suoi servi.

Il paragrafo, come si vede, è molto lungo; ma è sembrato utile riportarlo nella sua interezza, perché, al di là delle citazioni dei colori stessi e delle cose che li evocano, compaiono in questo autore, che non è un medico, diverse considerazioni sullo stato di salute e di malattia, e anche su situazioni per così dire 'in movimento', come è il caso dell'occlusione che si risolve e porta in sogno lo starnuto. Considerazioni, queste, portate da un interprete di sogni, che da un lato danno informazioni ulteriori su sogni e medicina, e dall'altro confermano una volta di più, se ce ne fosse bisogno, l'ampiezza delle conoscenze anche mediche che l'interprete dei sogni deve avere per poter riconoscere i sogni che non appartengono alla sua disciplina. Molto bella, poi, inserita nella parte dedicata ai sogni 'medici',

la citazione dell'angelo, e della sua delicatezza nel comunicare cose preoccupanti.

Questa consuetudine del dividere sogni veri e sogni falsi è destinata a conservarsi inalterata nel tempo. Ancora in epoca moderna, in un'opera che ha tuttora una buona diffusione nel mondo islamico, 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (m. 1731)¹⁹, nella sua classificazione dei sogni, introdurrà tra i sogni 'falsi' quelli che provengono dalle nature²⁰.

Ma torniamo alla medicina, che è l'interprete designata dei sogni tra anima e corpo.

Se si esaminano i sogni che riguardano la situazione del corpo, nella tradizione di lingua araba l'eredità degli antichi è molto presente, e tuttavia qua e là nei testi compaiono osservazioni che fanno riflettere. L'associazione tra sogni e temperamenti viene in luce già nell'opera di al-Ṭabarī, autore del secolo IX; e qui si nota una prima elaborazione.

al-Ṭabarī, Firdaus al-ḥikma fr'l-ṭibb (Il Paradiso della sapienza, sulla medicina), Ṣiddīqī MZ ed. Berlin: Sonne; 1928. p. 93:

Alcuni hanno detto che i sogni si producono dai quattro temperamenti: sì che quando il sangue si muove nel corpo e la sua potenza si innalza al cervello, il suo compagno vede le cose buone che rallegrano il cuore; se si innalza ad esso la potenza della bile gialla vede gli incendi, i lampi e simili; e se in esso aumenta la potenza della bile nera vede le tenebre e gli incubi; e se aumenta in esso la forza del flegma vede i fiumi, le piogge e simili...

Non vi è dubbio che in questo passo l'eredità degli antichi e di Galeno in particolare sia presente; e tuttavia si noti la sottolineatura dell'importanza del cervello come ricevente della potenza degli umori; nell'opinione del medico, la trasmissione 'dal corpo all'anima' sembra quasi venire in secondo piano, è il cervello che raccoglie e trasmette, ed è attraverso di esso che la visione si produce nel sogno, come si produce nel cervello e nell'occhio nello stato di veglia.

In altri autori, ciò che viene in primo piano è il colore, che è citato con il suo nome e abbraccia ogni cosa di quel colore. Un esempio di questo modo di procedere si può trovare nel *Kitāb al-manṣūrī* di Abū Bakr al-Rāzī (m. 925?), libro dedicato dall'autore ad al-Manṣūr, governatore di Rayy; notissimo anche nel Medioevo latino con il titolo di *Liber ad Almansorem*. Nel citare le relazioni tra sogni e temperamento, l'autore, allievo di al-Ṭabarī, e superiore al maestro, ha cura di citare, cosa che non sempre avviene, i nomi stessi dei colori: il rosso, che rinvia al sangue, e il nero della bile nera.

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā al-Rāzī, al-Manṣūrī fī'l-ṭibb. al-Kuwait: ma'had al-makhṭūṭāt al-'arabīya; 1408/1987. *maqāla* 2, p. 94:

A questi segni si aggiungono anche i segni dei sogni, dove: se nei suoi (del paziente) sogni abbondano le piogge, i mari e i torrenti, ciò è segno che in lui predomina l'umidità. Se nei suoi sogni abbondano gli incendi, i fulmini e le guerre, ciò è segno che [in lui] predomina la bile gialla. Se nei suoi sogni abbondano i colori rossi, gli abiti colorati, gli strumenti musicali, i cibi dolci, il salasso, il sanguinamento e l'uscita del sangue, ciò è segno che in lui predomina il sangue. Se nei suoi sogni abbondano il colore nero, la tenebra, le cose che fanno paura e i luoghi pericolosi, ciò indica che predomina la bile nera. Se vede che sta nella neve o in un luogo freddo in cui è danneggiato, ciò indica che in lui predomina il freddo, e al contrario se vede che è in un bagno o al sole o che lo brucia un vento caldo o un fuoco, ciò indica che in lui predomina il calore...

Anche in Rāzī la dipendenza da Galeno è molto evidente²¹, del resto non a caso in Ibn Abī Uṣaibi'a questo autore è citato come *ḡalīnūs al-'arab* (il Galeno degli arabi)²², anche se arabo non era. Nel passo, come si vede, due colori, il rosso e il nero, sono esplicitamente citati con il loro nome, a indicare forse una loro posizione di preminenza nella generazione del segno; il bianco è invece citato, come avviene spesso, in modo indiretto, attraverso la neve; e ancora più velato è forse il rinvio alla bile gialla, dato non tramite il colore ma tramite il calore e la furia, essendo la bile gialla

la frazione più calda del sangue. Si potrebbe qui anche fare una osservazione di carattere più generale sul simbolismo dei colori, notando che in medicina la valutazione dei colori non segue necessariamente quella che si trova in letteratura: mentre il rosso in entrambi i campi è in genere considerato come positivo, o comunque non è associato a visioni negative, il nero, che, associato a tombe, paure etc., sembra essere sempre negativo in medicina, non lo è sempre in letteratura, dove recupera a volte il primo significato della radice *s.w.d*, l'idea del potere e dell'autorità anche politica (si vedano le insegne nere del califfato abbaside)²³. Un caso interessante che, da qualche punto di vista, può ricongiungersi al nostro lavoro, è quanto si nota, nella mistica islamica, in casi di *istikhāra*, pratica che forse in qualche modo riprende l'incubazione di epoca antica²⁴: qui, dei colori visti in sogno, mentre il verde e il bianco sono positivi (riferimenti da ricercare nella tradizione canonica)²⁵, il rosso, il giallo e il nero sono negativi; al di là di altre possibili interpretazioni, viene spontaneo chiedersi se non vi sia qui anche una reminiscenza dei colori degli umori, e dunque della fallacia del sogno fisico non interpretabile. Ma questi sono aspetti che non rientrano in questo nostro lavoro.

Posto che il riferimento al colore, nella medicina islamica, costituisca un elemento di primo piano in ogni immagine che si produce nel sogno, può accadere che nella trattazione compaia qualcosa di più. Avicenna, che nel *Canone*, cita un gruppo di segni, relativi a un 'cammino dal corpo fino all'anima', che permettono di riconoscere il temperamento del paziente, nell'esaminare l'organismo malato fa rilevare anche le perversioni dei colori che la malattia produce nel sogno. Chi soffre per l'eccesso di un umore, non solo vedrà nel sogno il colore di quell'umore, ma vedrà colorate di quel colore anche cose che in natura di quel colore non sono. Citiamo ora due passi significativi del *Canone*; a cominciare del primo, in cui i sogni sono posti in relazione alle potenze dell'anima.

Il colore dei sogni e delle passioni

Ibn Sīnā, al-Qānūn fī'l-ṭibb, al-Ḍannāwī MA ed, vv. 3. Bairūt: dār al-kutub al-'ilmīya; 1999. I, pp. 162-163:

Il decimo genere [di segni da cui si riconoscono gli stati dei temperamenti]: preso dagli stati delle potenze dell'anima nelle sue azioni e passioni, come: il rancore potente, l'irritazione, la sagacia, la capacità di comprendere, l'intraprendenza, la sfrontatezza, la giustezza dell'opinione, il trovare la speranza, la severità, la vivacità, la virilità dei costumi, l'assenza della pigrizia, l'assenza del subire ogni cosa sono il segno del calore, e il loro contrario della freddezza. Il permanere del rancore e della contentezza e di ciò che è immaginato e ricordato etc. è segno della secchezza; il venir meno delle passioni con velocità è [invece] segno dell'umidità. Di questo genere sono anche i sogni e i sonni. Infatti quello nel cui temperamento domina calore vede [in sogno] che sopporta l'ardore di incendi, o che c'è il sole; quello nel cui temperamento domina freddezza vede che nevicata o che è immerso in acqua fredda. Il detentore di ogni umore vede ciò che è del genere del suo umore, secondo ciò che si è detto...

Si noti qui la strettissima dipendenza degli stati dell'anima dagli stati del corpo: anche aspetti diversi del carattere e del comportamento altro non sono che segni dell'equilibrio o dello squilibrio del temperamento. Quanto ai sogni, a seconda della situazione – Avicenna, nel *Canone*, vi torna sopra più volte – i sogni saranno deliziosi (*ladhīdha*) per il temperamento equilibrato; cattivi (*radī'a*), ricorrenti con insistenza (*mutawātira*), confusi (*mušawwaša*), paurosi (*hā'ila*), viziosi e depravati (*fāsida*) in caso di predominio di un qualche umore o di malattia. Nella citazione sistematica dei diversi temperamenti, i colori e le loro variazioni si manifestano poi intrecciandosi nel corpo e nei sogni: lingua rossa e sogno rosso se predomina il sangue; colorito bianco (pallido), urina bianca e neve in sogno se predomina il flegma²⁶.

Ibn Sīnā, al-Qānūn fī'l-ṭibb, al-Ḍannāwī MA ed, vv. 3. Bairūt: dār al-kutub al-'ilmīya; 1999, I, pp. 164-165:

Quanto al sangue: quando predomina, i suoi segni sono simili ai segni della pletora che riguarda i vasi sanguigni, e per questo colgono quello

in cui predomina una pesantezza nel corpo, in particolare nella radice degli occhi, nella testa e nelle tempie, movimenti per sgranchirsi e sbadigli, svenimento, sonnolenza continua, offuscamento dei sensi, istupidimento del pensiero, spossatezza senza un affaticamento precedente, sapore dolce insolito nella bocca, colore rosso nella lingua; e a volte appaiono ascessi (foruncoli) nel corpo e pustole nella bocca, e si produce una emorragia dai luoghi che si aprono facilmente, come la narice, il posteriore, la gengiva. Indicano questo (il predominare del sangue) anche: il temperamento (mizāğ²⁷, il trattamento precedente, il paese, l'età, e, ancora, l'esecuzione accurata del salasso, e i sogni che lo indicano: come le cose rosse che vede nel sonno, e come il sangue che scorre abbondante da lui, e come la densità nel sangue e ciò che è simile a ciò che abbiamo detto.

Quanto ai segni del predominare del flegma: una bianchezza eccessiva nel colorito, flaccidità e mollezza al tatto, freddezza, abbondanza e viscidità della saliva, scarsità della sete, a meno che non si tratti di cose salate in particolare nella vecchiaia, debolezza della digestione, rutto acido, urina bianca, molto sonno, svogliatezza, fiacchezza dei tendini, imbecillità, mollezza e discontinuità della pulsazione, che tende alla lentezza; e poi l'età, la condotta di vita, il trattamento precedente, l'attività pratica, il paese, e i sogni, in cui vede acque, fiumi, nevi, piogge e raffreddamento con brividi.

Quanto ai segni del predominare della bile gialla: il colore giallo del colorito e degli occhi, il sapore amaro della bocca, la ruvidezza e la secchezza della lingua, la secchezza delle narici, il trovare piacevole il vento freddo, l'intensità della sete, la velocità del respiro, la debolezza del desiderio del cibo, la nausea, il vomito bilioso giallo e verde, l'avvicinarsi di ciò che brucia e di un brivido come punture di aghi. Poi: il trattamento precedente, l'età, il temperamento, la condotta di vita, il paese, il tempo (la stagione) e l'attività pratica; e i sogni, in cui vede gli incendi e le insegne gialle, e vede gialle le cose che non sono gialle, e vede un bruciare e il calore di un bagno o di un sole e simili.

Quanto ai segni del predominare della bile nera: il colorito arido e scuro, il sangue nero e denso, l'aumentare dei pensieri fissi e del rimuginare, il bruciore della bocca dello stomaco, il desiderio ardente di cose irreali, urina opaca e nera, e più amara e densa, l'essere il corpo nero e tarchiato – mentre è raro che si generi la bile nera nei corpi bianchi e con pochi capelli –, il verificarsi frequente della pitiriasi nera, delle ferite che si corrompono, delle malattie della milza; e l'età, il temperamento, la condotta di vita, il paese, l'attività pratica, il tempo (la stagione), il trattamento precedente, e i sogni che fanno paura, di tenebre e di burroni, di cose nere e di luoghi pericolosi.

La perversione del colore di cui si legge in questo passo del Canone (si ricordino anche gli ‘astri neri’ di Ippocrate, *De insomniis*, v. supra nel testo) è uno stupendo trasferimento, compiuto dal medico, dall’occhio del corpo all’occhio dell’anima: vedere ‘gialle cose che non sono gialle’, il riversarsi nel sogno, come da un barattolo di tintura, di un colore che tinge ogni cosa.

Tra i molti esempi di sogni ‘fisici’ reperibili nella medicina islamica medievale, Avicenna, con Rāzī, rappresenta molto probabilmente il punto più alto; nell’associazione tra temperamento e colore dei sogni, ovunque presente nella storia della medicina islamica, non si può tuttavia non ricordare quanto si legge nella cosiddetta medicina profetica (*al-ṭibb al-nabawī*): medicina legata, come è noto, al Corano e alla tradizione canonica, che, accogliendo in diversi casi anche acquisizioni dalla medicina di origine greca, produce a volte una sorta di sdoganamento della medicina antica sulla base di considerazioni e rimedi condivisi.

Ibn Abī Bakr al-Azraq (XV secolo), *Tashīl al-manāfi’ fi’l-ṭibb wa al-ḥikma* (Esposizione facile dei benefici che si trovano nella medicina e nella sapienza). Miṣr: ‘Abd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī; 1356/1937. p. 6:

Capitolo sui segni del predominare della bile nera. I suoi segni sono: secchezza dell’occhio e del resto del corpo, scarsità del sonno, abbondanza del bere, secchezza dell’effusione interna (dei liquidi), colore nero e densità del sangue, eccesso delle fissazioni, del rimuginare e della preoccupazione, dolore della milza, colore nero e opacità dell’urina, e il colore rosso con la sua densità. Inoltre il suo compagno vede nel sonno le cose terribili, i luoghi pericolosi, gli spettri, la tenebra e le cose nere e caustiche, e fugge da ognuno e vede i morti e simili. E più spesso questo succede a chi mangia ciò che è salato e acido, le fave e le lenticchie. Dio sa di più.

Anche in questo caso, come nella cosiddetta medicina ‘scientifica’, il colore dilaga: nel corpo, nel sogno e nel tenebroso arrovellarsi della mente.

Dall'anima verso il corpo

Quelli che abbiamo esaminato finora sono tutti passaggi dal corpo verso l'anima. Sia che si esaminino i sogni sia che si studi il comportamento, ciò che è sotto esame è lo stato del corpo, cioè i suoi umori equilibrati o alterati. Se l'aspetto o il comportamento rinviano in qualche modo all'anima, l'anima deve comunque ritenersi alterata dallo squilibrio del corpo; e anche questo rinvia a Galeno e alla medicina di lingua greca; si ricordi quanto scritto da Galeno sull'origine fisica delle malattie mentali,²⁸ generate da uno squilibrio del temperamento.

Nella medicina islamica vi è però un altro tipo di medicina, la medicina spirituale (*al-ṭibb al-rūḥānī*), medicina in cui può essere l'anima a diventare il soggetto che deve essere curato. Nella tradizione islamica di lingua araba, questa disciplina, che si muove tra filosofia (etica) e medicina, è presente fin dal secolo IX; a quello che è considerato il primo filosofo musulmano, 'il filosofo degli arabi', al-Kindī (m. 866), sono attribuite diverse opere che toccano il tema della psicologia²⁹, una delle quali, *Risāla fī'l-ḥīla li-daf' al-aḥzān* (*Epistola sull'espedito per rimuovere le tristezze*)³⁰, può essere considerata la prima opera di medicina spirituale; in seguito molti altri autori, non sempre medici, gli tengono dietro, tutti dediti a proporre cure efficaci per i mali dell'anima³¹.

Un buon esempio in cui viene in luce l'impostazione di questa medicina è la trattazione dell'invidia che si trova nel trattato *al-Ṭibb al-rūḥānī* (*La medicina spirituale*) di Abū Bakr al-Rāzī. Questa opera, ritenuta nella tradizione così importante che il suo titolo ha dato il nome a questo ramo della medicina, è esplicitamente presentata dal suo autore come sorella del già citato *Kitāb al-maṣūūrī*³²: dedicati, il *Maṣūūrī* alla medicina del corpo e il *Ṭibb al-rūḥānī* a quella dell'anima.

Abū Bakr al-Rāzī, *al-Ṭibb al-rūḥānī*. al-Qāhira: maktabat al-naḥḍat al-miṣrīya; 1978. al-faṣl al-sābi', pp. 70-71:

Il colore dei sogni e delle passioni

L'invidia è una di quelle cose in cui non vi è piacere, e se in essa vi è qualche piacere, esso è molto minore dei piaceri che danno le altre cose. È dannosa all'anima e al corpo:

- all'anima: perché la sconvolge, sì che viene meno la sua capacità di pensare; e la 'occupa' al punto che non si volge ad amministrare ciò che tornerebbe utile al corpo e a se stessa; perché con essa (invidia) accadono all'anima condizioni cattive, come il prolungarsi della tristezza, dell'inquietudine e del rimuginare;

- al corpo: perché al verificarsi di questi mali dell'anima, gli accadono insonnia e malnutrizione, cui si accompagnano il pallore (lett. la bruttezza) del colorito, la brutta cera e la corruzione del temperamento.

Circa tre secoli dopo, Ibn al-Ġauzī (m. 1201), molto prossimo a Rāzī sia nel titolo dell'opera che nella sua strutturazione³³, assumerà nei confronti di questa malattia dell'anima le stesse posizioni del predecessore, che citerà più o meno alla lettera.

Ibn al-Ġauzī, al-Ṭibb al-rūḥānī. al-Qāhira: maktabat al-thaqāfat al-dīnīya; 1406/1986. p. 23:

Sappi che l'invidia attribuisce il prolungarsi dell'insonnia, la scarsità del cibo, il pallore (lett. la bruttezza) del colorito, la corruzione del temperamento e il permanere della tristezza. Fu chiesto a un beduino che era vissuto 120 anni: "Che cosa ti ha allungato la vita?" Rispose: "Ho abbandonato l'invidia e sono rimasto vivo".

Nella medicina spirituale, l'individuazione di una malattia può anche essere molto complessa. Secondo questa medicina, dato che corpo e anima sono in una relazione strettissima – una relazione indivisibile, finché morte non li separi – esistono due tipi di malattie: malattie la cui causa è nel corpo, che danneggiano l'anima, e viceversa malattie la cui causa è in un male dell'anima che si riflette sul corpo. Sulla base di queste premesse, la difficoltà più grande, per il medico esperto, sarà individuare la prima e vera causa della malattia; perché, se la prima causa è nel corpo, curando il corpo anche l'anima ne trarrà giovamento; ma

se la prima causa è nell'anima, allora si dovrà individuare quale sia la sua malattia, poiché è dal male dell'anima che proviene lo star male del corpo. Molti sono, nel corpo, i segni che testimoniano lo stato di salute o di malattia dell'anima, e tra questi il colore – il pallore della paura, il rossore dell'ira – che dal moto dell'anima viene in evidenza nel viso.

Miskawaih (m. 1030), Tahdhīb al-akhlāq (La correzione dei costumi)³⁴. Bairūt: al-ġāmi'at al-amīrikīya; 1966. pp. 175-176:

Poiché l'anima è una potenza divina che non è corporea, ma allo stesso tempo utilizza un temperamento (fisico) particolare ed è legata ad esso da un legame che le è naturale, e nessuno dei due è disgiunto dal suo compagno se non per volontà del Creatore – potente ed eccelso – bisogna che tu sappia che ognuno dei due, legato al suo compagno, si muta con il mutare di esso: è sano se l'altro è sano ed è malato se l'altro è malato. Noi vediamo questo con i nostri occhi da quel che ci appare delle loro funzioni. Come infatti vediamo il malato la cui malattia ha inizio dal corpo - soprattutto se la causa della sua malattia è una delle due parti nobili, il cervello e il cuore: che il suo intelletto si altera, e la sua anima si ammala al punto che egli non riconosce la sua intelligenza e la sua capacità di pensare e la sua immaginazione e tutte le altre facoltà dell'anima nobile, e percepisce anche nel corpo questo che gli viene dalla sua anima; ugualmente anche vediamo il malato la cui malattia inizia dall'anima - o per l'ira o per la tristezza o per la passione o per gli appetiti che lo assalgono: che si altera la forma del suo corpo, sì che si agita ed è scosso da tremori, e diviene giallo e rosso, e diviene magro e grasso, e si attaccano ad essa (anima) i colpi dell'alterazione che si manifestano nei sensi. Bisogna per questo che noi esaminiamo da dove hanno inizio le malattie delle nostre anime; se hanno inizio a partire da esse, come il riflettere sulle cose che rattristano e il concentrare il pensiero su di esse, e come il provare la paura [delle cose che avvengono] e la paura delle cose che possono avvenire, ci dedicheremo a curarle con i rimedi specifici; mentre se il loro inizio è dal temperamento e dai sensi, come la spossatezza che ha inizio dalla debolezza del calore del cuore, unita alla pigrizia e all'eccessivo benessere, e come la passione che inizia dalla vista insieme con l'ozio e l'inattività, ci preoccuperemo anche in questo caso di curarle con le cure specifiche.

Causa dell'alterazione può essere dunque la situazione dell'anima; come si vede anche dal fatto che la corruzione del temperamento, e dunque la malattia, è esplicitamente citata come conseguenza del male che altera e corrode l'anima. Si noti che, tra i segni del male dell'anima, sono qui citate anche le anormali variazioni di peso del corpo, il dimagrimento e l'ingrassamento eccessivi; viene fatto di pensare agli odierni casi di anoressia e bulimia, e ad altri casi di malattie psicologiche come la depressione; non fa dunque meraviglia che questa medicina, da alcuni studiosi, sia oggi considerata come una sorta di antenata della medicina psicosomatica.

Conclusioni

Quelle che abbiamo presentato in questo lavoro sono solo alcune poche considerazioni sui colori dei sogni e delle passioni nella tradizione medica dei musulmani. Il tema, in realtà, è ovviamente molto più ampio. La medicina dei sogni e delle passioni, infatti, si ripresenta:

- da un lato, in opere di autori che medici non sono, ma che ben conoscono questi temi, e li affrontano a modo loro: come al-Mas'ūdī, che nel *Murūğ al-dhahab (Le praterie d'oro)* si preoccupa di citare l'uno dopo l'altro tutti i sogni colorati dei medici, ma, più interessato alle fantasie che agli umori, si abbandona a moltiplicare le immagini, per interessare e stupire il lettore³⁵; o come Ibn Khaldūn, che nella sua *Muqaddima*, riassumendo in modo eccellente il meccanismo della generazione dei sogni come descritto nella tradizione islamica consolidata, inizia il suo discorso con una citazione di Galeno³⁶;
- dall'altro, nei numerosi riferimenti a colori di sogni, e a passioni e a comportamenti che scuotono i corpi, che si trovano in opere di filosofia, letteratura, poesia, teologia, mistica;³⁷ riferimenti che sono apparentemente disgiunti

dalla medicina, ma che di essa, data l'inevitabile presenza della medicina nell'*outillage mental* dei diversi autori, non possono non tener conto. Ma tutto questo – il pallore dell'amante e del melancolico, secoli di studi medici sul mal d'amore e sull'eccesso di bile nera etc. – va molto oltre quel che avevamo intenzione di dire, e qui poniamo dunque la parola.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Prima di Galeno, fonte di ispirazione per ampia parte della tradizione filosofica e anche medica che segue, non si può non ricordare Aristotele. Questo autore, che su sonno e sogni scrive ben tre trattati - *De somno et vigilia*, *De insomniis* e *De divinatione per somnum* - nel *De insomniis* (459a 21-22) propone una lettura 'fisiologica' dei sogni (il sogno appartiene alla sensibilità, in quanto è dotata di immaginazione), e nel *De divinatione* (463a 3 sgg.) cita l'interesse dei medici per il sogno. V. anche: Aristotele, *De anima* III; e Wijsenbeek-Wijler H, Aristotle's Concept of soul, sleep and dreams. Amsterdam: A.M. Hakkert; 1976.
2. Bernardi A-M, Rêve et guérison dans le monde grec des époques tardive et byzantine. In: Boulhol P, Gaide F, Loubet M (eds.), *Guérisons du corps et de l'âme. Approches pluridisciplinaires*. Aix en Provence: Publications de l'Université de Provence; 2006. pp. 123-134, distingue tuttavia nettamente tra sogni d'incubazione e sogni dei manuali di oneirocritica, sostenendo che nei sogni di incubazione è presente un legame di causalità tra visione onirica e guarigione, mentre nei sogni dei manuali di oneirocritica la funzione dei sogni è diagnostica e parenetica. Solo nel caso di sogni che riguardano malattie dell'anima i due gruppi confluirebbero associando la guarigione fisica e la salute dell'anima.
3. L'esistenza di sogni curativi mandati dagli dei è affermata anche da Galeno, che ne fece esperienza nella sua vita (Galeni *De venae sectione*, Kühn ed, XI, p. 315), e ne cita più di un caso. Si veda: Oberhelman SM, Galen, On Diagnosis from Dreams. *J Hist Med Allied Sci* 1983;38:36-47. Un'eco della tradizione sul legame sogno 'divino' - medicina si ritrova forse, in epoca islamica, nel *Ta'rikkh al-aṭibbā'* di Ishāq ibn Ḥunain (m. 910). Rosenthal F,

Ishāq b. Ḥunayn's *Ta'rikh al-aṭibbā'*. *Oriens* 1954;7(1):55-80,74: "Of those who say that medicine [comes through] inspiration from God, some say that God gave medicine to mankind through inspiration by dream visions. They argue in favor of that [by referring to the fact] that quite a few people saw drugs employed in their dreams and then employed them while they were awake. Those drugs cured them of severe diseases, and they have cured all who have employed them [later on]. Asclepius I lived ninety years, fifty as a child and before the divine power was opened to him, and forty as a scholar and teacher". In questa sua opera, Ishāq cita due medici di nome Asclepio, e descrive il primo Asclepio come un illuminato dalla rivelazione divina.

4. Cfr. Kister MJ, The interpretation of dreams. An unknown manuscript of Ibn Qutayba's "Ibārat al-Ru'yā". In: Kister MJ, *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam*. Aldershot Brookfield: Variorum; 1990. XIV (repr. *Isr Orient Stud* 4. Tel Aviv: Tel Aviv University; 1974. pp. 67-103), p. 75: "Ibn Qutayba's intent in his introduction is to set out the ways of oneiromancy and to supply examples of dreams dealt with according to different methods: etymological, antithetical, symbolical and the ones based on Qur'ān, *ḥadīth*, current verses or proverbs". Da ciò deriva – nota Ibn Qutaiba – che a differenza dei cultori di altre discipline, l'interprete dei sogni deve avere conoscenze che vanno molto al di là di quella di sua competenza. Fahd T, *La divination arabe*. Paris: Sindbad; 1987 (I ed. 1966). pp. 316 sgg. cita lunghi passi di questo trattato.
5. Sull'autenticità di questa opera, tradizionalmente ritenuta dubbia o spuria, si veda: Hulskamp MAA, The value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen. In: Oberhelman SM (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*. Farnham Burlington: Ashgate; 2013. ch. 2, pp. 33-68, 55: "Guidorizzi, and later Oberhelman, have argued that the treatise is probably a collection of passages on dreams from Galen's oeuvre, most notably from the lost work *On Regimen in Health* (Περὶ διαίτης ὑγιαίνοντος), which Galen himself mentions as the treatise in which he has dealt more thoroughly with dreams". Guidorizzi G, L'opuscolo di Galeno 'De dignotione ex Insomniis'. *Bollettino del Comitato per la preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini* 1973;21:81-105. Oberhelman SM, Galen, On Diagnosis from Dreams. *J Hist Med Allied Sci* 1983;38: 36-47.
6. Ciò che qui è citato, tema che nel *De insomniis* viene in particolare evidenza, è la perversione del colore nel sogno: vedere qualcosa di colore, o di aspetto, diverso da quello che si vede in natura nello stato di veglia è segno di

malattia. Osservazioni di questo tipo, v. *infra* nel testo, si ritrovano in seguito nel *Canone* di Avicenna.

7. Artemidorus, *Oneirocritica*, IV.22, english transl. in: Oberhelman SM, The interpretation of prescriptive dreams in ancient Greek Medicine. *J Hist Med Allied Sci* 1981;36:416-424,418: “Also, whenever you have come across a dream-cure – whether you yourself have interpreted it or you have learned of the results from someone else –, you will discover upon investigation that the prescription will be most excellent in medical terms and that it will not be outside of medical theory. For example, the arthritic Fronto, after he had asked for a cure, dreamt that he was walking in the suburbs. He was cured of his arthritis to a considerable extent by anointing himself with bee-glue. Therefore, as I have often advised you, make it your business to acquire as far as possible an understanding of the medical theories and practices (πόπολις means both ‘suburb’ and ‘bee-glue’).” Per una edizione recente dell’opera di Artemidoro, si veda: Harris-McCoy DE (text, translation, and commentary), *Artemidorus’ Oneirocritica*. Oxford: Oxford University Press; 2012.
8. Si veda: Oberhelman SM, *Dreambooks in Byzantium: six Oneirocritica in translation, with commentary and introduction*. Aldershot: Ashgate; 2008. Idem, *Dreams, Healing...* nota 5.
9. V. *infra*, note 15, 16 e 17. Si veda anche: Kinberg L, *Dreams and Sleep*. In: Mc Auliffe JD, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, I. Leiden Boston Köln: Brill; 2001. pp. 546-553; Lory P, *Le rêve et ses interprétations en Islam*. Paris: Albin Michel; 2003.
10. Nella sua classificazione delle scienze, Avicenna pone l’interpretazione dei sogni tra le scienze collaterali della scienza della natura, insieme con la medicina; e la stessa collocazione si ritrova in Ḥāğğī Khalīfa, *Kašf al-zunūn*, attribuita ‘all’autore del *Miftāḥ al-sa’āda*’. Ibn Sīnā, *al-Risāla fī aqsām al-‘ulūm al-‘aqlīya*. In: Idem, *Ti’s rasā’il fī l-ḥikma wa al-ṭabī‘īyāt*. al-Qāhira: dār al-‘arab li’l-bustānī; 1989. pp. 104-118. Ḥāğğī Khalīfa, *Kašf al-zunūn*, I. Baghdād: maktabat al-muthannā; 1941. *al-muqaddima*, p. 15.
11. *Rasā’il Ikhwān al-ṣafā’*, vv. 4. Bairūt: dār ṣādir; 1957. *risāla* 7.I, p. 267; e la stessa via è seguita, nella sua *Muqaddima*, da Ibn Khaldūn, che, in un lungo e circostanziato capitolo dedicato ai sogni, cita le parole del Profeta sul sogno veritiero parte della profezia dandogli il titolo di ‘legislatore’ (*ṣāri’*); e nel capitolo VI della stessa opera cita esplicitamente l’interpretazione dei sogni come scienza *ṣar’ī*. Ibn Khaldūn, *Muqaddima*. *bāb* 6, *faṣl* 18. Bairūt: dār al-fikr; 2001. pp. 625-629, 625. Idem, *The muqaddimah. An Introduction to*

- History. Rosenthal F (english transl.), vv. 3. Princeton: Princeton University Press; 1980 (I ed. 1958). III, p. 103.
12. Cfr. Lamoreaux JC, Ḥunayn ibn Ishāq on His Galen Translations. Provo, Utah: Brigham Young University Press; 2016. Bergstrasser C, Ḥunain ibn Ishāq, Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, zum ersten mal herausgegeben und übersetzt. In: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes hrsg. von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. XVII.2, Leipzig, 1925 repr. in: Sezgin F, Galen in the Arabic Tradition, Texts and Studies, I. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften; 1996. pp. 185-306.
 13. Artémidore d'Éphèse, Le livre des songes, traduit du grec en arabe par Ḥunain ibn Ishāq. Éd. crit. par Fahd T. Damas: Ouvrage publié avec le concours du CNRS; 1964. Fahd T, Ḥunain ibn Ishāq est-il le traducteur des Oneirocritica d'Artémidore d'Éphèse?. Arabica 1974;21:270-284. La traduzione (nell'opera non compare nessun accenno al traduttore), è attribuita a Ḥunain da Ibn al-Nadīm; T. Fahd, editor dell'opera, accetta (1964) e conferma (1974) l'attribuzione. Sulla traduzione di Ḥunain, v. anche Lamoreaux JC, The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation. Albany: State University of New York Press; 2002. pp. 47-51.
 14. Questi sogni possono essere utili nello studio dei metodi che l'oneirocritico segue nella sua interpretazione. Si veda, come esempio, il ben noto sogno del mughetto, o giglio delle convalli (*sūsan/sausan*), sogno che, sulla base di una interpretazione 'etimologica' Ibn Qutaiba legge come una malvagia (*sū'*) condotta di vita (*sunna*) o una infelicità che dura un anno (*sū' sana*); o il sogno della mela cotogna (*safarġal*), che, sempre con lo stesso metodo di interpretazione, è interpretato come l'annuncio di un viaggio (*safar*). Il sogno del *sūsan* è citato anche in un passo di un libro dei sogni attribuito ad Avicenna; passo in cui l'autore ridimensiona molto l'importanza delle interpretazioni di questo tipo perché, dice, questo metodo vale solo per i sognatori di lingua araba. Lamoreaux JC, nota 13, p. 73: "The examples given here ... are only valid for one who speaks Arabic and for one who lives in their country or who is one of them. If one sees a quince or a lily of the valley and is not an Arab or does not have Arabic as one's language, then the meaning of the dream is not the same as it is for the Arabs". V. anche: Fahd T, La divination..., nota 4, p. 318.
 15. V.: al-Tirmidhī, Sunan, VII. Ḥuṃṣ: maṭābī' al-faġr al-ḥadītha; 1387/1967. *al-ru'yā* 1 (2271), p. 45. Ibn Māġa, Sunan, II. al-Qāhira: ḥalabī; 1373/1953. *tadbīr al-ru'yā* 3 (3906-3907), pp. 1285 sg.

16. al-Tirmidhī, Sunan, VII, nota 15. *al-ru'yā*, 2 (2273), p. 46: “Disse l’invitato di Dio: La *risāla* e la *nubūwa* si sono interrotte, non c’è dunque né *rasūl* né *nabī* dopo di me...: ma [rimangono] gli annunciatori di cose liete (*al-mubašširāt*). Chiesero: O Inviato di Dio, che cosa sono gli annunciatori di cose liete? Disse: Il sogno [veritiero, *al-ru'yā*] del musulmano, che è una delle parti della *nubūwa*”. V. anche Ibn Māğā, Sunan, II, nota 15. *tadbīr al-ru'yā* 1 (3896), p. 1283. I due termini *rasūl* e *nabī* indicano entrambi un profeta, ma il *rasūl* è il profeta che porta un libro e una legge.
17. Qui l’autore cita letteralmente *Cor.* 10 (*Sura di Giona*), 63-64: “Quelli che credono e hanno timore di Dio riceveranno il lieto annuncio nella vita terrena e nell’altra” (tr. it. Zilio-Grandi I, Milano: Mondadori; 2010) e i commenti a questi versetti. Tra i commentatori, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Tafsīr al-kabīr, XVII. al-Qāhira: maṭba‘at al-bahīya al-miṣrīya; 1357/1938. p. 127, scrive: “si vuole intendere da esso (versetto): il sogno veritiero, sull’autorità del Profeta – Dio preghi per lui e gli dia pace – che disse: ‘Il lieto annuncio è il sogno veritiero che il musulmano vede o è fatto vedere a lui’, e sulla sua autorità: ‘Passa la profezia e rimangono gli annunciatori di cose liete’”. Per le citazioni delle parole del Profeta, prese dalla tradizione canonica (*ḥadīth*), cfr. Ibn Māğā, Sunan II, nota 15. *tadbīr al-ru'yā* 3 (3906), p. 1285.
18. Nella traduzione ‘ciò che in lui predomina’ (*al-ghālib ‘alaihi*), ripetuto più volte, è stato eliminato per alleggerire il discorso.
19. ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī, Ta‘tīr al-anām fī ta‘bīr al-manām, vv. 2. al-Qāhira: ḥalabī; 1940. I, p. 3.
20. La distinzione tra sogni ‘veri’ e sogni ‘falsi’ attraversa per secoli, non solo in Oriente ma anche in Occidente, le storie della medicina e dell’oneirocritica; ciò che per i medici è da considerare importante, per gli interpreti è da scartare, e i due gruppi si fronteggiano in diverse riprese. Ancora in G. Chaucer (m. 1400), *Canterbury Tales*, *The Nun’s Priest’s Tale*, la gallina Pertelote, riprendendo a suo modo Aristotele e Galeno, ritiene che i sogni, che derivano dal corpo, siano privi di un qualunque valore interpretativo, e che dunque il sogno del suo sposo Chauntecleer, gallo e dunque dotato di un temperamento caldo, non debba essere interpretato; a lei Chauntecleer si oppone, citando *auctoritates* non mediche ma letterarie. Lenz TS, *Dreams, Medicine, and Literary Practice. Exploring the Western Literary Tradition Through Chaucer*. Turnhout: Brepols; 2014. ch. 6.
21. Galeni *De dignotione ex insomniis libellus*, cit *supra* nel testo. V. anche: Bar-Asher MM, À propos de l’influence de Galien sur l’éthique d’al-Rāzī. *Stud Islam* 1989;70:119-147.

22. Ibn Abī Uṣāibi‘a, ‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’, I. Bairūt: dār al-fikr; 1376/1956. p. 343.
23. Un breve accenno al simbolismo dei colori in trattati di lingua greca tardo-antichi e bizantini si ritrova in Bernardi, nota 2, p. 132: “Le symbolisme des couleurs est à peu près le même dans tous les traités. Le jaune est toujours annonce de maladie [...]: il est associé au citron, donc à l’amertume, voire à la souffrance. L’obscurité et le noir sont, classiquement, nefastes [...], mais annoncent la maladie, non le deuil. Si les rêves de pourpre sont inquiétants, annonceurs de maladie, c’est que la pourpre est impériale: se rêver avec des vêtements de pourpre [...] est une atteinte à la hiérarchie sociale. Il en est de même pour le porphyre [...]”. Come si vede, in questo caso è il rosso, e non il nero, che può acquisire un favorevole significato ‘politico’.
24. Edgar IR, *The Dream in Islam. From Qur’anic Tradition to Jihadist inspiration*. New York Oxford: Berghahn Books; 2011. Aydar H, *Istikhara and dreams. Learning about the Future through Dreaming*. In: *Dreaming in Christianity and Islam. Culture, Conflict, and Creativity*. Bulkeley K Adams K, Davis PM (eds.), New Brunswick NJ London: Rutgers University Press; 2009. pp. 123-136. Ma Fahd T, *La divination...*, nota 4, pp. 363 sgg., esclude ogni connessione tra *l’istikhāra* e l’incubazione della Grecia antica.
25. Cit. Aydar H, *Dreaming in the life of the Prophet Muḥammad*. In: *Dreaming ...*, nota 24, pp. 81-97. Nella tradizione si vedano, ad esempio: il latte visto, ed eventualmente bevuto, in sogno, indica la scienza (al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ, IV. Leyden: Brill; 1908. *ta’bīr*, p. 353); e il verde il paradiso [*al-ḡanna* (il giardino), al-Dārimī, Sunan, II. Dimašq: Muḥammad Aḥmad Dahmān; 1349/1930. *ru’yā*, p. 128].
26. Nel *Canone*, citazioni dei sogni si ritrovano anche nella farmacologia, a quel che pare senza particolari riferimenti ai colori; ma nella trattazione sistematica delle malattie, sogni in cui predomina il nero compaiono nel capitolo che riguarda l’elefantiasi (Ibn Sīnā, al-Qānūn, cit. *supra* nel testo, III, p. 189).
27. Qui e più avanti, in questo passo, sono elencati i diversi fattori, di cui il medico deve tener conto, che fanno di ogni paziente un caso particolare. Non è possibile curare allo stesso modo pazienti di età diverse, di provenienze diverse, in stagioni diverse etc.
28. Cfr. Dols MW, *Galen and islamic psychiatry*. In: Manuli P, Vegetti M (eds.), *Le opere psicologiche di Galeno*. Napoli: Bibliopolis; 1988. pp. 243-280. Dello stesso autore v. anche: *Idem, Majnūn: the madman in medieval islamic society*. Oxford: Clarendon Press; 1992.

29. Oltre a *L'espédiente per rimuovere le tristezze* è possibile ricordare: *Il discorso sull'anima, Sul sonno e i sogni, Metafisica*. Druart Th-A, Al-Kindī's Ethics. Rev Metaphys 1993;47(2):329-357; Haque A, Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. J Relig Health 2004;43(4):357-377.
30. Jayyusi-Lehn G, The Epistle of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī on the Device for Dispelling Sorrows. Bull Br Soc Middle East Stud 2002;29(2):121-135, presenta la sua traduzione inglese dell'opera, citando le precedenti edizioni e traduzioni, a partire dal 1938. V. anche, tra gli altri: Druart Th-A, Al-Kindī's..., nota 29; al-Kindī, Le moyen de chasser les tristesses et autres textes éthiques. Dye G Mestiri S (introd., trad. et notes), Paris: Fayard; 2004.
31. Cfr. Haque A, Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. J Relig Health 2004;43(4):357-377.
32. al-Rāzī, al-Manṣūrī, cit. *supra* nel testo, p. 33. Cfr. Mohaghegh M, Notes on the "Spiritual Physic" of al-Rāzī. Stud Islam 1967;26:5-22.
33. Mohaghegh M, Notes..., nota 32, p. 7.
34. Di questa opera esiste anche una traduzione francese: Miskawayh, Traité d'éthique (Tahdīb al-aḥlāq wa taḥhīr al-a'rāq). Arkoun M, tr. fr. avec introduction et notes. Damas: Institut français de Damas; 1969. Il passo che qui presentiamo si trova alle pp. 268-269.
35. Maçoudi, Les prairies d'or III, Barbier de Meynard C et Pavet de Courteille, texte et traduction. Paris: Imprimerie Impériale; 1864. pp. 360-361: Ceux, par exemple, qui ont le tempérament bilieux voient dans leur sommeil des feux, des monuments funèbres, de la fumée, des torches, des édifices embrasés, des villes en flamme et autres choses de ce genre. Ceux, au contraire, chez lesquels domine la pituite, voient en songe des mers, des fleuves, des sources, des étangs, des bassins, des canaux multipliés, des flots dans lesquels il nagent ou ils pêchent, et ainsi de suite. Ceux qui ont le tempérament mélancolique rêvent de tombeaux, de sépulcres, de morts, de pleurs, de gémissements, de lamentations, de cris, de choses effrayantes, de circonstances terribles, de cadavres enveloppés dans le suaire, de vêtements de deuil. Ceux qui ont le tempérament sanguin, voient en songe du vin, de la liqueur de palmier, des fleurs aux parfums suaves, des palais, des salles de festins, des danses, des fêtes, des réjouissances, toutes sortes de divertissements ou quelques-uns plus spécialement, des pas cadencés, des scènes d'ivresse, des vêtements rouges ou d'autres nuances, et en général tout ce qui a rapport à la joie. Tous les médecins reconnaissent que le rire, les jeux et toutes les espèces de

divertissements viennent du sang, tandis que la tristesse et la crainte prennent leur source dans l'atrabile.

36. Ibn Khaldūn, Muqaddima, nota 11, *muqaddima* 6, *al-ru'yā*, pp. 128-149, 130. Idem, Rosenthal F, engl. transl., nota 11, I, p. 210. V. anche Idem, Muqaddima, nota 11, *bāb* 6, *faṣl* 18, p. 625; Rosenthal F (engl. transl.)..., nota 11, III, p. 104.
37. Un esempio: in un passo del suo trattato '*Awārif al-ma'ārif* (*I doni delle conoscenze*), dedicato all'educazione dei mistici, Suhrawardī (m. 1191) si preoccupa dei danni che il devoto comportamento del mistico potrebbe causare al suo temperamento: il poco sonno del mistico tende infatti a surriscaldarlo, ma il suo spirito, che è freddo e umido, è forte, e ciò lo mantiene in equilibrio. al-Suhrawardī, '*Awārif al-ma'ārif*. al-Qāhira: al-maktabat al-ālamīya; 1939. p. 251. Sulla notazione, di origine medica, che il sonno – 'luogo' dei sogni – sarebbe destinato a ristorare i sensi esterni affaticati (surriscaldati) nello stato di veglia, e che il processo che in esso si verifica (il ritrarsi del calore naturale nei più intimi recessi del corpo) sarebbe favorito dall'aria fresca della notte, v. Ibn Khaldūn, Muqaddima, nota 11, *bāb* 6, *faṣl* 18, p. 625; Rosenthal F (engl. transl.), ... nota 11, I, pp. 210-211.

Correspondence should be addressed to:

paola.carusi@fondazione.uniroma1.it

