
RECENSIONI

Storia delle religioni

GIULIANO BOCCALI (ed.), *Il silenzio in India. Un'antologia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 64.

“Religioso silenzio” è, a ben guardare, ben più di un’icastica e proverbiale espressione: ci dice che la religione ha a che fare con il silenzio, ma anche che il silenzio è di per sé religioso e sacro. Il suo valore nelle tradizioni religiose di tutto il mondo è, infatti, facilmente ravvisabile. In una storiella della tradizione dei mistici sufi l’allievo interroga il maestro chiedendogli quale sia l’unica parola davvero essenziale: «Silenzio», risponde il maestro. L’allievo chiede allora come raggiungere il silenzio e il maestro risponde: «Con la meditazione». «Cos’è la meditazione?», incalza il giovane. «Silenzio», ribadisce e chiarisce il maestro.

Nel *Corpus Hermeticum* (I 31) si legge: «Dio non si può nominare che con il silenzio, non si può adorare che con il silenzio».

Mentre nella Bibbia non è raro trovare richiami a tenere a freno la lingua (solo per fare un esempio *Proverbi* 10,8.11.13.14), potremmo dire un valore zero, tutto morale, del silenzio, non si può non ricordare il sesto capitolo della *Regula Sancti Benedicti*, intitolato proprio *De taciturnitate*: «Hic ostendit propheta, si a bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debet taceri, quanto magis a malis verbis propter poenam peccati debet cessari». Il silenzio ha valore di per sé non solo a fronte della parola malvagia e inutile, ma anche come astensione dalla parola buona, comunque su un gradino più basso rispetto al mutismo in cui si chiude chi si dedica alla meditazione, alla contemplazione e alla riflessione sulle Sacre Scritture.

Dal 2014 la casa editrice Mimesis dedica una collana dal titolo “Accademia del silenzio” a questo significativo e importante aspetto della vita umana, della pratica religiosa, della tradizione sacra e della prescrizione morale.

Anche l’India, terra degli immensi poemi e degli infiniti racconti, in cui la proliferazione verbosa assume a tratti contorni pantagruelici, non si sottrae all’attribuzione di valore al fenomeno del silenzio: e le perle di questa tradizione letteraria non potevano essere offerte al pubblico se non da uno dei massimi indologi del nostro tempo, Giuliano Boccali, docente nell’Università degli Studi di Milano e studioso di fama mondiale, la cui abilità nel trasferire la parola sanscrita nella parola italiana si è rivelata nel corso dei decenni grazie alle preziose traduzioni di passi dei raffinati *kāvya*, i ricercati poemi della tradizione indiana, nonché di autentici gioielli della letteratura del subcontinente, dal *Gītāgovinda* di Jayadeva al *Meghadūta* di Kālidāsa, dalla *Sattasāi* di Hāla alla *Caurapañcāśikā* attribuita a Bilhaṇa.

Nei rituali più antichi e solenni dell’India vedica e brahmanica, quelli esposti con dovizia di particolari negli *śrautasūtra*, tra i tanti sacerdoti e accolti impegnati nelle operazioni e nelle recitazioni vi è il *brahmān*, il celebrante silenzioso, il cui unico compito è quello di rimediare agli errori e alle imprecisioni dei suoi sodali recitando, *manasā*, cioè “mentalmente”, in silenzio, alcuni *mantra* e alcu-

ne formule esorcizzanti in grado di ripristinare la perfezione necessaria al sacrificio. Siamo ai primordi della tradizione religiosa indiana e il silenzio svolge, già a questo livello, un ruolo di assoluto protagonista.

Nell'India più antica in cui Vāc, la Parola, era una delle divinità principali del rituale, necessaria compagna degli atti sacrificali, il silenzio rappresentava l'*alter ego* indispensabile, l'Altro imprescindibile, l'opposto che integra e completa.

Non a caso Louis Renou, uno dei maestri dell'indologia del ventesimo secolo, ha dedicato al silenzio nei culti vedici un illuminante articolo dal titolo *La valeur du silence dans le culte védique*, nel quale viene ricordato come nell'universo ritualistico, per cui "il sacrificio è parola", sono innumerevoli i momenti in cui questa stessa parola è silenziata, pronunciata *tūṣṇīm* (in silenzio), *manasā* (mentalmente), *vāgyatena* (a voce trattenuta). A tal punto il silenzio diventa fondante nella pratica rituale che l'*Aitareya Brāhmaṇa* (II,32,4), testo di esegesi degli inni rigvedici, afferma che il silenzio è occhio e radice del sacrificio: un'oblazione muta è la necessaria premessa a un'oblazione "parlata", perché la prima è radice della seconda. Dice infatti un altro testo *brāhmaṇa*, lo *Satapatha Brāhmaṇa*, il "*brāhmaṇa* dei cento sentieri", che l'oblazione silenziosa è la radice dell'oblazione recitata, a somiglianza di quanto si deduce dalla voce delle radici arboree, che è appunto muta.

Innumerevoli sono poi le occasioni in cui il sacrificante stesso deve osservare il silenzio: astensione dal cibo e dalla parola, digiuno e silenzio, contraddistinguono alcune fasi della pratica ritualistica indiana, ma anche momenti di consacrazione e di iniziazione (*dīkṣā*).

Col passare del tempo l'India ha riservato una particolare attenzione al silenzio, a tal punto che il silenzio è caratteristica di chi è caro alla divinità. Afferma il Beato Kṛṣṇa nella *Bhagavad Gītā* (XII,19,1-4): *tulyanindāstutir maunī... me priyo narah*, «colui che rimane impassibile alla lode e al biasimo, silenzioso... quest'uomo mi è caro». Il termine *muni*, che indica il saggio, l'asceta, il sapiente immerso nella meditazione, significa letteralmente "silente", "silenzioso", in sanscrito *maunī*: starsene in silenzio è indice di divinità e di profondità del pensiero.

Il silenzio assume il medesimo valore anche nella tradizione buddhista: placare la parola significa immergersi in una dimensione fuori dal tempo e dallo spazio, estraniarsi dal divenire continuo, rumoroso e incessante procedere di eventi fasulli e ingannevoli. Ai monaci si addicono, secondo Siddharta Gautama, solo due cose: discorsi sul *dhamma* e osservare il nobile silenzio (*Versi ispirati del Canone buddhista* in pali, 3,9 [29]).

Il *Tattvārthasūtra* (VI,1), fondamentale testo giainista, recita poi che «L'attività del corpo, della parola e della mente è definibile come azione» e l'azione, *karman*, è la principale causa delle rinascite e dell'inutile girovagare nel *samsāra*. Il monaco giainista mira alla rinuncia totale, della parola, dell'azione, del pensiero fino all'obiettivo supremo, la morte per inedia, *saṃlekhanā*.

Il delizioso volumetto raccoglie in una selezione antologica gustosissima alcuni brani dedicati al silenzio nella tradizione letteraria indiana, la maggior parte dei quali mai tradotti prima in italiano.

La scelta di Boccali è caduta in prevalenza su testi poetici: nei brani tratti dal *Subhāṣitaratnaśoṣa* (“Tesoro delle gemme dei bei detti”) di Vidyākara si intravede una natura incontaminata e pura in cui la semplicità di una vita agreste, coronata sporadicamente da qualche piacere amoroso, si innesta in un mondo silenzioso e lontano dai clamori del secolo. Una tensione verso il romitaggio che Vidyākara, poeta buddhista dell’XI secolo, condivide con Aśvaghōṣa (famoso per una delle più importanti agiografie del Buddha, l’opera *Buddhacarita*) che, nel *Saundaranandamahākāvya* (“Grande Poema di Nanda il Bello”), recita: «Perfino i predatori là si aggiravano / Pacifici insieme con i cervi / Quasi fossero stati educati alla mitezza / Dalla disciplina degli asceti, loro rifugi». Un mondo sospeso, tratteggiato da *locus amoenus* in cui anche la parola è assente.

Il silenzio è purezza nella tradizione trasmessa dalla *Chandogya Upaniṣad*, una delle più antiche *upanīṣad*, i testi che venivano trasmessi agli allievi seduti ai piedi del maestro e che in qualche modo rinnovarono la tradizione ritualistica vedica e brahmanica: allo stesso livello le prime attestazioni della pratica yogica, come indicato nella *Śvetāśvatara Upaniṣad*, presentano un forte richiamo al silenzio.

Nella “Centuria sulla Rinuncia” (una delle tre raccolte dell’opera *Śatakatraya*) Bhartṛhari, poeta, scrittore e grammatico collocabile nel V-VI secolo d.C., invita alla pratica di una disciplina rigorosa fatta di meditazione, privazione e quiete: «...abbandona il tuo percorso congenito / instabile come un’onda, / non godere oltre il fragile piacere dell’esistenza, / o mente mia, diventa quieta, adesso».

Un viaggio, quello proposto da Boccali, che non può non comprendere il grande poema indiano per eccellenza, il *Mahābhārata*, in cui sono vaste le parti di carattere didascalico che hanno plasmato la coscienza e la tradizione indiane, forse più di qualsiasi altro testo: i sapienti devono rinunciare alla parola così come rinunciano a una stabile e comoda dimora, ai piaceri del cibo e del sesso, alle indolenze di una vita priva di coscienza. «Il saggio silenzioso che peregrina donando l’assenza di timore a tutti gli esseri, non prova in nessun luogo timore a causa di nessuno degli esseri», recita il *Mahābhārata* (XII,192,3-8). Il saggio è immobile e silenzioso, immerso nella meditazione: solo così ottiene la pace interiore.

Nella veloce introduzione *Luoghi e tempi del silenzio nell’India tradizionale* viene tracciato un quadro rapido, ma denso, della visione dell’India sulla pratica del silenzio: se in India si pensa quando si parla e il pensiero è di fatto parola, sono però i momenti di sospensione della parola quelli in cui emerge una dimensione sovrumana e autentica. Fermare la parola è dunque fermare il pensiero e accedere a una realtà altra in cui l’attività mentale, espressione egoica, svanisce per lasciare il posto all’identificazione con la divinità o con quel Brahman che è unica dimensione davvero reale. Questa autenticità sta nell’intervallo tra un pensiero e l’altro, interstizio fuori dal tempo e dallo spazio, in cui, come suggerito da Krishnamurti, è possibile rintracciare il significato della meditazione.

Il silenzio è dunque qualcosa in più di astensione dalla parola: è scoperta di una dimensione superumana che ha a che fare con l’estinzione dell’Io. È questo il segreto, la parola non detta che emerge dalla sospensione e dall’estinzione del pensiero.

Nella cultura romana era la dea Angerona, con il dito sulla bocca, a indicare il mistero della scoperta di quello spazio tra i pensieri che ci porta oltre, fuori dalla realtà e dalla nostra limitata umanità. Mistero del superamento degli angusti spazi che sono riservati a chi vive privo di coscienza.

Se Manu affermava, fondando le leggi che avrebbero dovuto regolare la civiltà indiana, che *maunāt satyaṃ viśiṣyate*, «la verità supera il silenzio», perché è inevitabile proferire parola nella realtà del divenire, la Divinità Suprema, che sta oltre il mondo ed è autentica dimensione dell'Essere, non può che risiedere in quello spazio segreto fuori dal tempo e dallo spazio, secondo quanto afferma Kṛṣṇa quando dice, nella *Bhagavad Gītā* (x,38,3), *maunaṃ ca eva asmi guhyānām*, «...e davvero sono il silenzio delle segrete cose».

Pietro Chierichetti

Storia

JAMES MORETON WAKELEY, *The Two Falls of Rome in Late Antiquity. The Arabian Conquests in Comparative Perspective*, Palgrave Macmillan, Cham 2018, pp. vi+109.

«La civilisation romaine n'est pas morte de sa belle mort. Elle a été assassinée». All'indomani della seconda guerra mondiale lo storico francese André Piganiol (*L'Empire chrétien, 325-395*, PUF, Paris 1947, p. 422) riassume così la caduta dell'Impero Romano d'Occidente, attribuendo un ruolo determinante alle genti germaniche. Dal 1947 la ricerca storica ha più volte messo in discussione i capisaldi del lapidario giudizio di Piganiol, cercando – specialmente negli ultimi decenni – di passare da una prospettiva essenzialmente occidentale e incentrata sul V secolo a una visione più ampia, che includa l'Oriente e si spinga fino al VII secolo, anche se il dialogo tra i tardoantichisti che si occupano di questi differenti ambiti si è spesso rivelato difficile. Il volume di J.M. Wakeley, una rielaborazione della tesi di laurea magistrale dell'autore discussa a Oxford nel 2015, è un tentativo di superare le tradizionali barriere disciplinari, per offrire una visione comparativa delle due “cadute” di Roma.

Dopo un breve capitolo introduttivo, l'autore inizia la trattazione affermando che Roma cadde due volte: nel V secolo in Occidente e nel VII in Oriente. Mentre lo studio dei popoli germanici è stato profondamente influenzato dal dibattito sull'etnogenesi, che ha portato a ridimensionare l'attendibilità di alcune fonti, la storiografia sull'Islam delle origini tende ancora ad accettare la narrativa degli autori islamici, prestando una scarsa attenzione ai rapporti tra l'espansione araba e il contesto sociale, politico e culturale dell'Oriente tardoantico. Alle fonti è dedicato il capitolo III: le più antiche risalgono a due secoli dopo la morte di Maometto, sembrano basate prevalentemente su tradizioni orali, sono influenzate dalla temperie politico-religiosa del Califfato Abbaside e adottano non di rado un'interpretazione teleologica degli eventi.

Il capitolo IV pone a confronto la storia di Tabari con i *Getica* di Giordane per mostrare che entrambi i testi avevano come finalità la costruzione di un'identità etnica condivisa: l'accuratezza storica non era tra le loro priorità. Tabari scriveva per una società che solo da pochi decenni era a maggioranza musulmana, perciò era alla ricerca di miti fondativi che glorificassero le gesta dei guerrieri arabi e le virtù dell'*ethos* islamico. I *Getica* e la storia di Tabari erano «texts of identity» (p. 46) dal valore fortemente legittimante, che vanno quindi valutati con prudenza, un atteggiamento spesso trascurato dagli studiosi di storia islamica.

L'etnogenesi araba è al centro del capitolo V, che la pone a confronto con quella dei popoli germanici. Lungi dall'essere composti unicamente da uomini reclutati nella Penisola Araba, gli eserciti che sconfissero i Bizantini e i Sasanidi erano un amalgama di diversi gruppi etnici, spesso confluiti nelle armate islamiche dopo una vittoria. Il ruolo della religione non era essenziale: dalle fonti si evince la presenza di guerrieri non musulmani negli eserciti arabi. L'Islam, per l'autore, svolse la funzione di un *Traditionskern* e non fu affatto, almeno in un primo momento, la forza trainante delle conquiste musulmane, da ricercarsi piuttosto nel desiderio di bottino.

La consapevolezza etnica delle tribù arabe – si argomenta nel capitolo VI – aveva già raggiunto un buon livello nel VI secolo, quando i Ghassanidi, alleati di Bisanzio, agivano spesso in modo autonomo rispetto alle direttive imperiali e avevano dato vita a una confederazione sovra-tribale profondamente influenzata dall'acculturazione politica e religiosa con Costantinopoli. All'inizio del VII secolo, la lunga guerra tra Eraclio e Cosroe II determinò un vuoto di potere in Medio Oriente e causò la sospensione degli usuali tributi versati agli alleati arabi di Bisanzio, i quali fecero causa comune con le armate islamiche e con tutta probabilità costituirono una parte significativa delle forze che attaccarono le province orientali dell'Impero. Molti di coloro che le fonti descrivono come musulmani – osserva l'autore nella conclusione – erano stati in precedenza *foederati* di Bisanzio e si unirono agli eserciti arabi nella prima fase delle loro conquiste. La storiografia tradizionale ha spesso messo in risalto la compattezza etnica delle armate musulmane e il ruolo essenziale svolto dalla religione, ma queste conclusioni sono frutto di una lettura spesso acritica delle fonti. Infatti, i musulmani, esattamente come i popoli germanici, furono «both a product of, and the force that destroyed, the old order of the ancient world» (p. 101). Concludono il volume una sintetica cronologia e un indice analitico.

Questo breve ma intenso saggio di J.M. Wakeley mostra che il superamento della visione tradizionale dell'Islam delle origini attraverso una più attenta analisi delle fonti è un prerequisito essenziale per comprendere le effettive modalità dell'espansione islamica, che rientra a pieno titolo negli ambiti di ricerca della storia tardoantica e va pertanto indagata con gli strumenti usati dagli studiosi che si occupano della prima “caduta” di Roma. All'autore va poi reso il merito di aver messo in discussione la compattezza religiosa ed etnica delle armate arabe, concetti spesso ritenuti assiomatici, ma che necessitano di un'attenta riconsiderazione.

Il volume si concentra essenzialmente sulla storia araba, perciò è comprensibile che i *Getica* di Giordane abbiano ricevuto un approfondimento minore rispetto alle fonti islamiche, ciononostante in alcuni punti una maggiore precisione avrebbe permesso di evitare fraintendimenti. L'autore cita gli *Olibriones* (Iord. *Get.* 191) come esempio di soldati romani che col passare del tempo furono considerati alla stregua di barbari (p. 14); tuttavia il termine è quasi certamente frutto di una corruzione del sintagma *riparioli Britones*, come ha dimostrato Ralf Scharf (*Ripari und Olibriones? Zwei Teilnehmer an der Schlacht auf den Katalaunischen Feldern*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung» 107[1999], pp. 1-11). Poco oltre, l'affermazione «it is apparent that Jordanes was writing for a Gothic audience not necessarily attached to the Amal dynasty and its court» (p. 37) è quantomeno discutibile, dato che Giordane scrisse i *Getica* a Bisanzio e che non è affatto certo chi fossero i destinatari dell'opera. Wolf Liebeschuetz (*Why Did Jordanes Write the Getica?*, in «Antiquité Tardive» 19[2011], pp. 295-302) pensa agli ufficiali dei *foederati* goti presenti a Bisanzio, ma Brian Swain (*Jordanes and Virgil. A Case Study of Intertextuality in the Getica*, in «Classical Quarterly» 60[2010], pp. 243-249) osserva che l'intertestualità dei *Getica* presuppone un pubblico dotto. Perciò sarebbe stato opportuno evitare giudizi tanto netti, specialmente alla luce del dibattito in corso (del quale danno conto L. van Hoof e P. van Nuffelen, *The Historiography of Crisis. Jordanes, Cassiodorus and Justinian in mid-sixth-century Constantinople*, in «Journal of Roman Studies» 107[2017], pp. 275-300). Lo stesso vale per l'affermazione che l'opera di Giordane «was written by a Goth for a Goth» (p. 38): Giordane parla delle sue origini solo in un inciso posto alla fine dei *Getica* (*Get.* 316: «nec me quis in favorem gentis praedictae, quasi ex ipsa trahentem originem, aliqua addidisse credat») e non è chiaro se *quasi* abbia un valore causale o ipotetico, mentre Castalio è semplicemente definito *vicinus genti* (*Get.* 3, *scil.* i Goti), il che porterebbe a escludere un'identificazione etnica con la *gens* in questione. Inoltre, più in generale, la similitudine tra Giordane e Tabari, sebbene suggestiva, si scontra con un ostacolo al quale si sarebbe potuto dedicare maggiore attenzione. Tabari scrisse la sua storia da musulmano per un pubblico di musulmani, discendenti dei vincitori del conflitto con Eraclio, mentre Giordane compose i *Getica* da suddito di Giustiniano per un pubblico che comprendeva anche i letterati costantinopolitani, consapevoli che i Goti stavano per essere definitivamente sconfitti.

Si lamentano infine due lievi sviste. In Isid. *Orig.* IX 3,58 si legge «exercitus multitudo ex uno genere, ab exercitatione belli vocata» e non «ab exercitatio», come erroneamente riportato (p. 52). Sara è poi definita «the Egyptian bondwoman who gave birth to Abraham's son Ishmael» (p. 75), ma Ismaele è figlio di Agar (*Gn* 16,15).

Per quanto riguarda la bibliografia, è comprensibile che l'autore non abbia consultato il recente *Routledge Handbook on Early Islam* curato da Herbert Berg (Routledge, London-New York 2018), mentre avrebbe potuto tener conto, quantomeno per i rapporti tra Arabi e Persiani, di un esauriente studio di Parvaneh

Pourshariati (*Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, Tauris, London-New York 2008), che mette in dubbio la datazione tradizionale della conquista araba della Mesopotamia (632-634), postulando che essa avvenne tra il 628 e il 632.

Il volume di J.M. Wakeley, nel complesso scorrevole e accurato nonostante qualche occasionale *lapsus calami*, rappresenta un tentativo pionieristico di applicare alla storia dell'Islam delle origini quelle metodologie che hanno profondamente influenzato la recente storiografia sulle migrazioni barbariche. Lo studio dell'etnogenesi araba e l'analisi critica delle fonti islamiche apriranno senza dubbio nuovi ambiti di ricerca, destinati a modificare profondamente la nostra conoscenza di quello che l'autore definisce «Late Antiquity's most successful barbarian power» (p. 54).

Marco Cristini

STEFANIA BARTOLONI, *Donne di fronte alla guerra. Pace, diritti e democrazia (1878-1918)*, Laterza, Bari-Roma 2017, pp. XII+241.

Il volume raccoglie ricerche e studi di Stefania Bartoloni, docente di Storia contemporanea e Storia delle donne e di genere in età contemporanea all'Università degli Studi di Roma Tre. Nei quattro capitoli l'autrice traccia il percorso del movimento femminile, partendo dalle origini, che coincidono con la nascita dei movimenti pacifisti di fine Ottocento, fino al primo dopoguerra. Questi anni sono descritti come intensi e determinanti per lo sviluppo del movimento femminile transnazionale, che dà vita a una fitta rete di attivisti e attiviste che si scambiano informazioni dall'Europa agli Stati Uniti. Un momento storico le cui trame si intersecano con i fili della lunga battaglia per il diritto al voto femminile, la cui vittoria arriverà in Italia solo dopo la seconda guerra mondiale, preceduta non di molto dalle altre potenze internazionali.

Donne, italiane e non, reclamavano il suffragio per poter contrastare le scelte maschili e condizionare la sfera pubblica, imponendo la loro presenza in Parlamento attraverso l'elezione di proprie rappresentanti, allo scopo di proporre una via alternativa alla prepotenza e al monopolio maschilista, caratterizzata dal buon senso, dalle attitudini femminili e dai benefici influssi sulla società: accesso che avrebbe garantito l'opportunità alla componente femminile di far sentire la propria voce, di proporre leggi, orientare la politica interna secondo i propri ideali, prevenire l'eccesso di contrasti con le altre nazioni e controllare gli armamenti e l'uso più oculato degli stessi, dal momento in cui contestava la gestione maschile – smaniosa di potere – il cui eccessivo spirito militarista rischiava di minare i delicati equilibri internazionali. Parallelamente a tale iniziativa vennero alla luce comitati, sodalizi, enti e associazioni, il cui occuparsi di pace non fu da considerare come mero atto umanitario, ma come una precisa e consapevole scelta politica. Una battaglia che gettò i primi semi del cambiamento, senza sviluppi tangibili nell'immediato, che si intensificò negli anni centrali della prima

guerra mondiale, durante i quali le donne stesse furono chiamate a dare sostegno alla patria e a contribuire alla sopravvivenza (cap. III, pp. 135 ss.): chi nelle fabbriche a sostituire gli uomini al fronte, chi a prestare assistenza civile e sanitaria, chi addirittura come inviata sul campo per testimoniare e documentare la guerra, rivoluzionando la professione giornalistica, fino ad allora territorio maschile indiscusso. Il cambiamento causò una frammentazione del fronte pacifista, sempre più suddiviso al suo interno, tra chi riconosceva la necessità di un sostegno femminile alla guerra e chi si batteva per mettere fine a tale carneficina, responsabile della morte di migliaia di uomini, padri, mariti e figli al fronte (cap. III).

Con la disfatta di Caporetto aumentarono le madri e mogli in lutto, pro e contro la guerra, molte delle quali divennero la voce di coloro che si dedicarono a riflettere sul futuro della propria nazione, nel tentativo di progettare una nuova Europa, per risollevarla e ricostruirla (cap. IV). La costruzione della pace fu un processo lungo e difficoltoso, dal quale nacquero diversi gruppi d'opinione, alcuni più radicali, altri moderati.

In Italia – a partire dal 1915 – Milano era divenuta la capitale della mobilitazione e in essa era esploso un forte fermento sociale e politico. Già durante il primo conflitto mondiale le femministe pacifiste si concentrarono su iniziative volte a creare un ideale di governo per la fase successiva alla guerra. Molte di esse si avvicinarono alle idee del presidente americano, democratico e riformatore, Woodrow Wilson, del quale condivisero specialmente l'ideale di creare un ente esterno, sovranazionale: la Società delle Nazioni, che avrebbe dovuto impegnare le proprie energie e risorse nella realizzazione della collaborazione tra le diverse nazioni e nella consolidazione della pace. Un sogno comune, sostenuto da femministe, pacifisti e democratici, destinato a infrangersi in breve tempo a causa dello scoppio rovinoso della seconda guerra mondiale, che avrebbe portato orrori anche peggiori della precedente – come la deportazione e lo sterminio di massa di milioni di esseri umani, discriminati a causa della propria razza, provenienza, religione e orientamento sessuale – e avrebbe rimesso in gioco le sorti di tutta la popolazione (cap. IV, pp. 203 e ss.).

L'autrice non si limita a “narrare” qui i principali snodi storici tra fine Ottocento e prima metà del secolo scorso, ma arricchisce il volume di testimonianze e documenti, che coinvolgono ancor più il lettore e lo catapultano in anni di grande fermento politico e culturale, ma anche di grande dolore e crisi. Testimonianze femminili di coloro che non vissero la guerra da spettatrici relegate sullo sfondo ma, mosse dai propri ideali o da esigenze familiari, entrarono nel vivo dell'azione, vere e proprie protagoniste della storia; stralci di articoli di giornali dell'epoca; diari personali; poesie di alcune tra le voci femminili più conosciute e influenti come quelle di Anna Maria Mozzoni, Anna Kuliscioff, Paolina Schiff e molte altre ancora, che scrissero le proprie riflessioni su importanti organi di informazione come «L'almanacco» di Ernesto Teodoro Moneta (cap. I, pp. 33-39), pubblicato dal 1890 al 1937, anno in cui il fascismo sciolse l'associazione dalla quale dipendeva e interruppe tutti i suoi canali di informazione. Molti lasciarono la propria firma su quelle pagine: da Antonio Fogazzaro, Cesare Lombroso, Filippo Turati,

al contributo di altrettante scrittrici, giornaliste e poetesse. «L'almanacco» di Moneta fu uno strumento volto alla denuncia della guerra e di ciò che essa comportava, più che un salotto di discussione sulla pace e sui modi per ottenerla.

Altre testate si impegnarono nella discussione: «La vita internazionale», impegnata in ambito sociale, politico e culturale, la quale proponeva discussioni su tematiche controverse come il femminismo e il divorzio e ospitò le penne di Teresa Labriola e Matilde Serao; «L'alleanza» (cap. II), organo di riferimento dei gruppi più avanzati del movimento femminista e altre ancora. Anche i cattolici italiani fecero sentire la propria voce con la fondazione nel 1909 dell'organizzazione UDCI (Unione donne cattoliche d'Italia), nata per contrastare il liberalismo, il socialismo e il femminismo laico e in linea con le direttive di Benedetto XV per un primo periodo, superate poi da uno spirito di leale patriottismo. Le donne cattoliche intensificarono l'impegno assistenziale, cercando di mantenere uniti i doveri religiosi e patriottici e concretizzando la propria opera nell'assistenza religiosa all'esercito, con l'invio al fronte di breviari, rosari, altari, la cura dei feriti e l'organizzazione di posti di conforto per i soldati nei luoghi di passaggio (cap. III, pp. 120-121).

L'approccio storiografico di Stefania Bartoloni tenta nuove strade, avvicinandosi sempre più agli eventi che hanno segnato la storia, privilegiando lo studio della Storia delle donne e di genere, allo scopo di analizzare in profondità non solo come e quanto la componente femminile fosse presente e attiva nell'industria e negli altri settori della vita economica del paese, ma anche le sue diverse forme di mobilitazione, dalla formazione di gruppi a favore del conflitto o in sua opposizione, poiché variegata furono le reazioni davanti all'emergenza, ma tutte legate da uno stesso comune denominatore: il desiderio di essere stimolo e propulsione per il progresso e il cambiamento.

Valentina Gheda

Filosofia

SARA DEL BELLO, *Esperienza, politica e antropologia in María Zambrano. La centralità della persona*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 257.

Una delle ragioni per cui può essere utile, oltre che interessante, uno studio su María Zambrano è la sua attualità. Per esempio, un nesso che è possibile rilevare tra la pensatrice spagnola e il presente, sottofondo costante del denso ma agile libro di Sara Del Bello, è rappresentato dal tema della crisi. Nel caso della filosofia, crisi della nazione spagnola, ma, in senso più ampio, crisi dell'Europa a vari livelli. Già da questo accostamento fra Europa e crisi emergono delle analogie col presente. Parlare oggi di crisi infatti, secondo un'ottica teorico-politica e filosofica, rinvia almeno a due grandi questioni: una politica, l'altra antropologica. E in entrambi i casi è proprio lo spirito europeo a esser coinvolto. Per quanto riguarda il primo tipo di frattura, vengono in mente i problemi profondi, in qualche

modo legati fra loro, che interessano l'Europa contemporanea: crisi di identità, di ideali, di tradizione politica (democratica). Per quanto concerne il secondo tipo di rottura, è al tema del soggetto che siamo rinviiati, cioè alla questione antropologica posta dalla rinuncia a ogni fondamento, cui certe prospettive filosofiche europee hanno molto contribuito, che apre a una dispersione dell'Io la quale, se da un lato offre al soggetto nuovi spazi di autodeterminazione, dall'altro rende pericolosamente instabile la nozione di natura umana, e lo fa proprio nel momento storico in cui le incursioni dell'Altro, sotto forma di migrazioni per esempio e in gran parte proprio in direzione del Vecchio Continente, invocano risposte che di questo contenuto dovrebbero essere innervate.

Sono, come si vede, crisi leggibili in questioni di fondo di natura politica e antropologica, cioè proprio i due fili conduttori che Del Bello utilizza per la sua ricognizione su María Zambrano. I due aspetti, variamente declinati, si avvicinano conferendo al testo un'andatura teorica di cui la scansione alternata dei capitoli è l'espressione formale.

Ora, se l'elemento della crisi risulta importante in quanto stimolo che anima la riflessione della pensatrice spagnola, un secondo cardine è rappresentato da un concetto cui Zambrano attinge al fine di trovare strumenti utili per reagire all'entropia della sua epoca. Si tratta dalla nozione di persona. Qui Del Bello giustamente insiste, mostrando uno iato concettuale che genera a cascata una serie di ulteriori opposizioni.

In Zambrano la persona rappresenta una polarità antropologico-politico-esistenziale opposta a quella di individuo. La filosofa traccia la dicotomia tra individuo e persona secondo un rapporto evolutivo: da una polarità all'altra (p. 64). Il concetto di individuo in Zambrano inquadra l'uomo nella sua dimensione sociale-relazionale; dunque ne fotografa quella che potremmo definire l'autocoscienza politica, giunta storicamente a un crinale decisivo nell'esperienza archetipica della politica occidentale: la *polis* greca (p. 60). Cosa manca all'individuo per raggiungere la pienezza della persona? La coscienza di sé, un'autocoscienza cioè priva di aggettivi. L'importanza della *polis* consiste nel fatto che è proprio lì che matura questa domanda sull'uomo, posta in maniera esplicita dalla filosofia socratica. Ma è solo con il cristianesimo che la consapevolezza di sé si fa piena, in quanto, da una parte, si radica, cogliendo il nucleo ontologico dell'umano, dall'altra, si universalizza, esportando quella *dignitas* riconosciuta nell'uomo-cittadino dalla filosofia socratica all'umanità intera.

La divaricazione tra individuo e persona però tende ad acuirsi, se non recidendo, almeno offuscando il rapporto genetico fra le due dimensioni. L'allontanamento tra le due polarità antropologiche si fa evidente nella declinazione economica del rapporto fra i due concetti. La matrice individualistica, infatti, non scompare del tutto con l'emergere storico della persona, ma permane in qualche modo, costituendosi come polarità autonoma che si autoalimenta, che si nutre cioè delle stesse peculiarità che la caratterizzano e che ristagnano in essa in una chiusura asfittica incline alla degenerazione. Suoi tratti caratteristici sono, per esempio, l'egoismo e l'utilitarismo. È così che la sopravvivenza storica dell'in-

dividuo, ovvero la sua rinuncia al tragitto evolutivo verso la dimensione personalistica dell'esistenza, si traduce nell'irrigidimento delle sue peculiarità distintive che, sotto il profilo storico, e declinate in termini socio-economici, danno vita, per Zambrano, al liberalismo razionalista, fautore di quello che a suo avviso è «l'errore più grave» di questo approccio: l'economia di tipo liberista (p. 176).

Al polo opposto, la persona è invece epicentro di un sistema socio-economico assai diverso, che rispecchia la diversa *forma mentis* di cui esso è l'emanazione. Questa visione, si nutre di ideali di giustizia sociale tipicamente cristiani, aperti tuttavia all'integrazione di elementi progressivi delle tradizioni liberale e socialista, costituendo un liberalsocialismo in cui è abbastanza distinguibile l'influenza di uno dei maestri di Zambrano, Ortega y Gasset (p. 181).

A questo punto la lettura antropologica dell'autrice, retta dalla dialettica individuo-persona, si incrocia con quella politica o, meglio, vi confluisce, mostrando tutta la rilevanza esplicativa dell'impostazione binaria assunta da Zambrano e ricalcata da Del Bello. La dicotomia fra individuo e persona, infatti, si ripercuote su scala più ampia, collettiva, cogliendo quello che è, a mio avviso, un nodo estremamente importante non solo per la riflessione dell'epoca in cui Zambrano scrive. Siamo messi di fronte alla dicotomia massa-popolo, distinzione potremmo dire intermedia che condurrà a un'altra partizione binaria, di valenza ancor più significativa, quella fra demagogia e democrazia.

Con massa e popolo la distanza concettuale fra i nuclei antropologici sottostanti (individuo e persona) si è radicalizzata. La massa – e qui mi avvalgo dell'ottima descrizione di Del Bello – è intesa da Zambrano come «una moltitudine spersonalizzata di individui anonimi, facile preda di guide autoritarie, capaci di manipolarla a proprio piacimento» (p. 190). Mentre il popolo, lungi dall'appropriazione e dalla strumentalizzazione demagogica che i regimi autoritari operano su questo concetto, è piuttosto inteso dalla filosofa come un insieme di persone, cioè di uomini concreti portatori della loro dignità e complessità (p. 195). È inoltre una collettività aperta al nuovo, proprio come lo è la persona che, essendo per sua natura carente, incompleta, «problema vivente» (p. 74), dalla sua mancanza costitutiva trae forza e spinta verso il futuro. Ed è proprio questa collettività inquadrata da Zambrano sotto la nozione di popolo ad animare – il verbo sembra del tutto appropriato per la sua valenza etimologica – la democrazia. Se per democrazia, infatti, intendiamo con Jean-Luc Nancy quel regime di apertura in cui il «valore incomensurabile» di ciascuno può esser riconosciuto e perseguito, allora il nesso tra persona – forte della sua costitutiva carenza che l'apre a un'autocreazione continua, alla relazione con l'altro e all'avvenire – popolo – inteso come comunità di persone – e appunto democrazia – intesa come spazio di attuazione del possibile e di uguaglianza – è stabilito e il cerchio si chiude. Del resto democrazia è per Zambrano proprio quella forma di governo dove «non solo è permesso, ma è addirittura richiesto essere persona», poiché essere persona, riprendendo la illuminante citazione di Xavier Zubiri riportata da Del Bello «si identifica con l'essere dell'uomo per il quale vivere è con-vivere» (p. 196). Democrazia è allora lo spazio della pluralità umana e del rispetto delle diversità (p. 199).

Ora, mantenendo la dicotomica simmetria iniziale fra individuo e persona, anche la democrazia nella riflessione di Zambrano vede al suo opposto un rovescio concettuale: la demagogia. Quando si sia perso quello slancio all'autotrascendimento che anima la democrazia, si rischia di consegnare il potere ad autocrazie che trovano appunto nella demagogia uno strumento per l'autoconservazione. Il regime demagogico si alimenta della massa (insieme indistinto di individui, come abbiamo visto) e il demagogo, che «disprezza il popolo» (p. 196), opera con il fine di adularlo, di ridurne la consapevolezza critica, gli argini razionali e quindi per renderlo materia docile, manipolabile: massa indistinta appunto. Ecco che allora democrazia e demagogia, così come formulate nella riflessione di Zambrano, si costituiscono come due modalità attraverso cui il potere si configura secondo l'opzione antropologica sottostante maggioritaria (individuo/persona), ma, allo stesso tempo, sono schemi attraverso cui il potere tende a sua volta a plasmare la collettività.

Per quanto riguarda il fenomeno del potere demagogico, troviamo in Zambrano spunti molto interessanti, che in questa sede non è ovviamente possibile approfondire, ma che Del Bello opportunamente solleva, come per esempio la spersonalizzazione, lo spaesamento, lo sradicamento prodotto dalle città industriali sulle comunità, e di cui i totalitarismi – regimi massimamente demagogici – si avvalgono per affermarsi e sostenersi; oppure i meccanismi di persuasione, le forme di manipolazione psicologica operate da questi stessi regimi su cittadini stanchi e delusi, disposti a rinunciare al proprio statuto razionale (p. 196, nota 359). Questioni che sembrano talvolta riproporsi. Ecco allora che Maria Zambrano si rivela un'autrice assai più attuale di quanto non si creda. Per questa ragione, ma non solo, il libro di Sara Del Bello, che cerca di abbracciare con un'esposizione chiara e numerosi contributi critici la complessità del pensiero della filosofa spagnola, reca in sé un'utilità non solo teorica, e cioè di recupero di una figura non fra le più studiate, ma anche pratica. Come fosse una mappa che, nel ridisegnare sentieri battuti ormai un secolo fa, sembra in grado di illuminare anche tratti oscuri dell'incerto cammino del presente.

Ishvarananda Cucco

Storia dell'Ebraismo

SALOMON MALKA, *Monsieur Chouchani. L'enigma di un maestro del XX secolo*, pref. di Alessandro Paris, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 197.

La magistrale biografia di Chouchani è un libro che non dovrebbe mancare nelle biblioteche di chi si occupa di storia dell'ebraismo, ma anche di ogni uomo di cultura, in particolare degli studiosi di filosofia: lo impone l'esser stato maestro di Emmanuel Levinas, di Elie Wiesel e di un'intera generazione di «medici, scienziati, intellettuali di ogni parte del mondo» (IV cop.). Avvincente come un romanzo e spesso coinvolgente come un libro giallo, l'*enquête* di Malka delinea lo snodarsi biografico e i metodi di un insegnamento che sono stati esclusiva-

mente orali. Giornalista e scrittore francese, nato in Marocco nel 1949, Malka ha all'attivo saggi su Levinas, Rosenzweig e Vassili Grossman, ma anche un *Jésus rendu aux siens. Enquête en Israël sur une énigme de vingt siècles*, tutti tradotti in italiano. E a questo punto viene spontanea una domanda: siamo qui di fronte a una biografia o a un tentativo di biografia? Credo sia impossibile rispondere e, per quanto mi riguarda, l'eventuale risposta è "sospesa" per lo meno dal giorno in cui arrivò nella mia casella di posta elettronica una prima bozza di questa traduzione ad opera di Alessandro Paris (un giovane studioso di Levinas, di cui va segnalato *Trauma e sostituzione. Emmanuel Levinas tra esperienza ed etica*, Aracne, Roma 2012).

L'aneddotica su Chouchani è immensa, davvero adeguata a un personaggio indecifrabile, che aveva fatto dell'imprevedibilità il suo stile di vita. Lo stupore dei suoi interlocutori è riassumibile citando un aforisma di Levinas: «Tutto quello che io so, lo sa anche Chouchani. Quel che sa lui io non lo so», oppure Wiesel che – intervistato da Malka – dichiarò: «Tutto ciò che io conoscevo, lui lo conosceva. Conosceva Bergson a memoria. Conosceva i romanzi di Kafka. Aveva una conoscenza completa dell'universo. Quando noi parlavamo di Platone, conosceva Platone. Socrate, sicuramente. Per non parlare di Maimonide. Cominciava una lezione e tutti i libri erano a sua disposizione, nella sua testa» (pp. 39-40).

Non dev'essere stato facile fare ricerche – e scrivere – su Chouchani: delineare l'effetto delle sue "apparizioni" a Parigi (dove comparve all'improvviso, all'inizio degli anni '50) e, quindi, nel resto del mondo e persino ricostruire i suoi ultimi anni di vita. Era il maestro che tutti avrebbero voluto avere la fortuna di incontrare: al di là delle asprezze e degli aspetti demolitori del suo approccio con i propri ascoltatori, egli ha infatti lasciato una traccia profonda in tutti i suoi discepoli. Ad esempio, una sua alunna della metà degli anni '30 lo ricorda così: «Cinquant'anni dopo, ci sono cose che mi ritornano in mente. Nessun insegnamento preciso, no, anche se ho assistito a qualcuno dei suoi corsi. Ma quel modo di dirozzare l'intelligenza, di scuotere la gente, di rimettere tutto in questione. Aveva capito l'essenza ebraica prima degli altri. Giovane ragazza, io ero totalmente stupefatta. Una simile apertura ti resta per tutta la vita» (p. 98).

Ma è davvero da rimpiangere il mancato incontro con un maestro come lui? Lo scrivo perché non sono ancora riuscito a spiegarmi il motivo per cui, commemorando Paolo De Benedetti – che, nonostante la differenza d'età, proveniva dalla mia stessa scuola ed era stato per me a lungo amico e maestro –, ho sentito la necessità di istituire un parallelo tra lui e Chouchani – parallelo che non rinnego, soprattutto perché mi ritrovo tuttora nella spiegazione che allora cercai di dare: «Paolo è stato un maestro anche per me. Il confronto costante con il suo modo di "entrare" nella Bibbia e, quindi, di interpretarla, l'incredibile conoscenza della letteratura rabbinica e delle tecniche editoriali hanno modificato – e spesso cambiato – il mio approccio "troppo filologico" ai testi sacri. Azzardo: è stato per me una specie di Chouchani, con la differenza che Paolo aveva un nome che lo identificava con precisione, si conoscevano le sue origini e la sua storia, il suo insegnamento non era solo orale e, soprattutto, conduceva una vita regolare accanto

all'insostituibile sorella Maria; le sue "apparizioni" erano sempre programmate, ma ogni volta assolutamente originali e uniche; potevo inoltre telefonargli in qualunque momento e non si è volatilizzato all'improvviso, perché è rimasto tra noi fin quasi a raggiungere il traguardo dell'89° compleanno» (*Ricordo di Paolo De Benedetti*, discorso pronunciato a Trento il 17 gennaio 2017, ora in «Sefer» n. 157, gennaio-marzo 2017, pp. 16-18, qui p. 17). Paolo De Benedetti si trovava senza dubbio agli antipodi di Chouchani: e allora dove stavano i punti di contatto? Quali erano le ragioni di un confronto inatteso, certamente spiazzante, per tutti i partecipanti a quella commemorazione, Alessandro Paris compreso? L'essere Maestri, mentre tutto il resto è contorno, folklore, commento?

Ogni tentativo di capire Chouchani deve, in effetti, prescindere dal suo aspetto fisico, dai suoi abiti logori, dal fatto che spesso puzzava terribilmente, dal suo vivere da *clochard* che chiedeva ospitalità in cambio di lezioni sul Talmud, dal suo cinismo, che era superiore a quello di ogni cinico dell'antichità... Si deve tenere solo conto della sua immensa sapienza e di quanto ha saputo o potuto dare a coloro che ne hanno riconosciuto il magistero.

Mi rendo conto che è giunto il momento di porre fine alle divagazioni e di tornare a Malka e al suo splendido libro che, a distanza di 25 anni dalla sua pubblicazione in lingua francese (*Monsieur Chouchani. L'énigme d'un maître du XX^e siècle. Entretiens avec Élie Wiesel suivis d'une enquête*, Jean-Claude Lattès, Paris 1994), mantiene immutato tutto il suo fascino. Ed è un piacere leggerlo ora nell'ottima traduzione di Alessandro Paris, che ha lavorato in perfetta empatia sia con Malka sia con Chouchani, riuscendo a non farmi sentire la necessità di recuperare dal caos della mia biblioteca l'originale.

La Prefazione di Paris, intitolata *Il maestro nel palinsesto*, offre alcune piste di ricerca, utili non soltanto a chi si occupa professionalmente di filosofia della seconda metà del Novecento: «provare a leggere in *Totalità e infinito* al posto della parola "volto" il nome proprio "Chouchani"», alla ricerca delle tracce «dell'insegnamento del maestro sedimentate nelle pagine dell'allievo Emmanuel Levinas...» (p. 6); l'invito a riflettere sul significato della sua «comparizione esemplare» (p. 8) nelle strade di Parigi a pochi anni di distanza dalla *Shoah*; la necessità di intraprendere «un lavoro ancora tutto da fare»: «indagare quale sia il rapporto tra la comparizione di Chouchani in mezzo ai reduci della *Shoah* e l'insegnamento universale di questa contingenza particolare» (p. 11).

La *Presentazione dell'edizione italiana* (pp. 15-17), in cui Malka esprime la sua «gioia particolare» per questa iniziativa editoriale e parole di lode per il traduttore, offre anch'essa qualche importante chiave di lettura: il genere letterario di questo breve testo (che dovrebbe essere recuperato anche dalle riedizioni in lingua originale) è quello della *retractatio*, del dare un senso all'opera che maggiormente ha contribuito alla notorietà internazionale del suo autore, del guardarsi indietro, del sollievo per l'esser stato capace di mettere insieme molti frammenti creando un non-finito che chiude una fase della *enquête* su questo Maestro del Novecento e deve diventare il punto di partenza per i necessari ulteriori approfondimenti.

Giovanni Menestrina

Letteratura

DONATELLA PULIGA, *La depressione è una dea. I romani e il male oscuro*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 238.

È bene precisare subito che l'autrice non ha alcuna pretesa di definire clinicamente la depressione, anche se il lessico, che esprime la difficoltà nelle relazioni affettive e il profondo disagio esistenziale, trasformando e stravolgendo la percezione della realtà, costituisce la materia dell'indagine. Chiarito questo, passiamo a prendere in attenta considerazione il testo elaborato da Donatella Puliga, docente di Civiltà classica nell'Università di Siena.

Gli indizi linguistici attinenti al "male oscuro", definizione fatta propria dalle scuole di psichiatria contemporanee (e anche titolo dell'omonimo romanzo di Giuseppe Berto), presenti in numero considerevole nelle opere di Cicerone, Lucrezio e altri scrittori antichi, sono vagliati dall'autrice in qualità di "spie" dell'*iter* evolutivo della malattia che fa «marcire la coscienza». Essi sono sempre relazionati all'esperienza di vita di ciascun autore e, vagliati nella prospettiva delle conoscenze mediche coeve, fondate sul principio che l'astenia è causata dallo «sprigionarsi di forze soprannaturali che s'impossessavano del soggetto e ne stravolgevano il sentire» (p. 8).

Già nota in Grecia, dove culminò nel delirio dei sensi e nel furore cieco e omicida (si ricordi l'Aiace di Omero e le tragedie euripidee *Eracle*, *Oreste* e *Baccanti*), la depressione a Roma si stemperò nella pluralità degli stati d'animo, quali lo sconforto, l'abbattimento morale, la prostrazione, l'instabilità della volontà (*infirmitas bonae mentis*), la perdita d'interesse per l'*otium*; tanta fiacchezza del corpo e dell'animo prese il nome di *taedium* e di *aegritudo*. A conti fatti la *melancholia* greca (μελαγχολία) e quella "romana", pur avendo «in comune [...] gli stati di alienazione mentale che comprendono anche un delirio dei sensi» (p. 45), si differenziarono per le moltiplicate sfaccettature dello spettro, inclusa l'insolita condizione di «morte nella vita».

L'indagine semantica dell'autrice nel *mare magnum* del "male di vivere" (che è anche l'*incipit* di un notissimo componimento di Eugenio Montale) poggia sulle osservazioni scientifiche di Galeno (II secolo d.C.), secondo il quale la depressione (μελαγχολία, *melancholia*, termine composto da μέλας, *mélas*, "nero" e χολή, *cholé*, "bile") è originata appunto dalla "bile nera", dovuta alla decomposizione del sangue nella milza (p. 15), e del *Corpus Hippocraticum* (V secolo a.C.), che corregge Galeno specificando che il sangue è quello delle emorragie interne. Secondo il *Corpus Hippocraticum* la manifestazione più riconoscibile della bile nera (e quindi della depressione) è la febbre quartana, che colpisce preferibilmente «quelli che hanno da venticinque a quarantadue anni» (p. 16). Il testo ippocratico *Sulla natura dell'uomo* aggiunge che la bile nera è fredda e secca e corrisponde «alla stagione dell'autunno» (p. 13). Questi concetti godettero di grande fortuna nell'antichità e, senza alcun correttivo, formarono il bagaglio dottrinale dei medici medioevali, che il *Tresor* di Brunetto Latini condensa nella seguente formula

riassuntiva: «Malinconia è un umore che molti chiamano colera nera, ed è fredda e secca, ed ha il suo sedio nello spino, ed è di natura di terra e d'autunno» (p. 12).

Considerato brevemente il caso da manuale del “depresso esemplare” Eracle, eroe civilizzatore, succube di Ate e sterminatore della sua famiglia, e di Bellerofonte, guerriero melanconico, prostrato dalla tristezza, Pulega passa a Cicerone, le cui opere (*Tuscolane, Epistole, Pro Sexto Roscio Amerino* ecc.), sono caratterizzate da un linguaggio appartenente, «più che all’idea dell’abbattimento, dell’“essere a terra”, dell’“essere schiacciati verso il basso” (come rivela la radice del verbo *de-primere*)», alla semantica del marcio, del «putrefatto». Dove il “marcio” «richiama la condizione di morte, quella “morte nella vita” che chi soffre del male oscuro, a ogni latitudine del tempo, è portato a sperimentare. L’idea di *marcere* (a cui si lega l’aggettivo *marcidus* e *murcidus*) è la stessa che si ritrova – nel nome di una singolare divinità, Murcia – appartenente alla folta compagine degli *dèi minuti*, la quale aveva il potere di infiacchire gli animi, di renderli, appunto, marcescenti come cadaveri» (*Intervista a Donatella Puliga*, www.Lettere.org).

Lontano dall’Urbe, Cicerone – tormentato dal dolore per la morte dell’amatissima figlia Tullia (febbraio 45 a.C.) – esprime ai familiari e all’amico Attico tutta l’amarezza del suo cuore, lo sconforto della solitudine e la tormentata indecisione per le urgenti scelte politiche. Per quattro mesi registra ossessivamente e impietosamente l’angoscia di morte che lo attanaglia, l’umore depresso, il calo di interessi, l’insonnia, la diminuita capacità di concentrazione, i ricorrenti pensieri di morte e l’ideazione suicidaria. Non mancano in queste lettere i toni aggressivi e risentiti contro gli amici e i colleghi che non lo invitano a prolungare il lutto (pp. 37 ss.).

Su questa strada si incamminarono anche Lucrezio, Orazio, Ovidio e Seneca: tutti accumulati dal senso di frustrazione e di morte; tutti infelici, anche se per motivi diversi. L’“epicureo” Orazio (*carpe diem!*) compose le sue opere più interessanti sotto la sferza della *paupertas*, accompagnata dai sentimenti di frustrazione e di amarezza, e funestato di giorno e di notte dal torpore o, meglio, dal *funestus veternus*. L’aggettivo *veternus* diventò addirittura la cifra della sua vita e dei suoi migliori componimenti. Nell’*Epistola* 18 scrive di sentirsi come abitato dal torpore mortale, che lo rende come paralizzato senza cause oggettive (condizione esistenziale dei depressi di tipo endogeno e non esogeno, secondo la psicanalisi). Certamente in questo Orazio è debitore a Lucrezio, che precedentemente aveva descritto nel *De rerum natura* l’inquietudine umana, quale morsa che porta l’individuo a essere sballottato tra la noia e l’iperattività. L’afflizione del *lethargus*, utilizzato «come termine tecnico che riporta alla dimensione del sonno profondo», è per Orazio «sinonimo di morte fisica e psichica», espressione manifesta della «sensazione di morte nella vita che anticipa, scaraventando nel presente, l’abisso del nulla» (p. 148).

Malinconie di esilio o l’arte di essere depresso (p. 169) è il titolo del capitolo dedicato a Ovidio che, esiliato da Augusto a Tomi per un non ben precisato *error*, si consuma nel rimpianto per la perduta felicità. Al momento della partenza per il Ponto, Ovidio vive la terribile esperienza del «morto vivente»: «Parto (se era un

partire, e non piuttosto un andare alla sepoltura senza essere morto) / disfatto in volto, con la barba lunga, i capelli scompigliati» (*Tristia* I 3,89-90).

In terra «barbarica» (*Tristia* III 10,4), il poeta elabora in *Tristia* ed *Epistulae ex Ponto* una vera e propria scrittura *de se aegrotante* (p. 172), probabilmente dovuta alla sua «familiarità [...] con la trattatistica medica del suo tempo o con gli scritti ippocratici [...] – che circolavano a Roma». Lontano dalla patria sempre si raffigura come un «inebetito», come un uomo «consumato dalla muffa di una lunga inattività» (p. 182). L'omogeneità tematica delle opere dell'esilio consiste proprio nel repertorio di questi motivi ricorrenti, dominati «dal lamento per l'infelicità della propria condizione di esule» (p. 171). Il dolore profondo per la lontananza dall'unico mondo civile, la nostalgia per la giovane moglie-vedova, l'apatia nei confronti della vita, la malattia interiore (*morbus intercus!*), culminano nella letargia, per cui il poeta si sente «vecchio prima del tempo». È questo il terribile effetto del *veternus* che, secondo il commentatore dell'*Eneide*, Servio, è vecchio come il mondo, perché fu la caratteristica fondamentale dell'età dell'oro, così com'è cantata da Virgilio nelle *Georgiche*. Il regno di Saturno celebrato e vagheggiato perché gli uomini non avevano bisogno di lavorare, giacché la terra produceva spontaneamente i suoi frutti, fu nella realtà uno stato permanente di indolenza e di apatia, che rendeva gli uomini letargici, dunque ammuffiti.

A Tomi, si è detto, il poeta non prova più interesse per il mondo esterno, è inibito «di fronte a qualsiasi attività»; è un sopravvissuto, che teme, addirittura, di perdere le parole della lingua materna: «pensa [...] quanto non sia facile farsi venire in mente parole latine per un uomo intorno a cui risuona un rozzo vociare dei barbari, insopportabile anche per barbari un po' inciviliti» (p. 183).

Visti gli effetti della malattia, passiamo ora alla “causa”, identificata nella dea Murcia. Patrona del torpore letargico, del marcire della speranza, Murcia partecipa etimologicamente all'idea del marcio (*murcia*, *murcidus* da *marceo*, *marcidus*), e il marcire è la metafora che “organizza” il modo di pensare del depresso. Il campo semantico di Murcia comprende tutti gli aspetti della qualità del marcio, che sconfinano sia nell'ambito del «triangolo culinario» (elaborato da Claude Lévi-Strauss: crudo, cotto e putrido, pp. 123 ss.), sia nell'area della vecchiaia (*veternus*, pp. 139 ss.). Murcia nell'Olimpo romano era controbilanciata da tre dee di segno opposto: Agenora, che spingeva all'azione, Strenia e Stimula, che rendevano gli uomini energici, se non addirittura sfrenati. Di queste divinità danno testimonianza non gli scrittori politeisti, ma il loro antagonista, sant'Agostino, che nelle sue opere conferma l'esizialità di questa dea perché, rendendo gli uomini apatici, inattivi e, per usare il termine cristiano corrispondente, “accidiosi”, li spinge all'autodistruzione. Prima di Agostino, Murcia è citata solo da Livio nella *Storia di Roma*, che ricorda l'esistenza di un suo piccolo tempio, collocato sotto l'Aventino. L'indizio liviano fa presumere che il culto della mortifera dea fosse vivo a Roma già in età repubblicana e, forse, in epoche anche più antiche.

Conosciuta la causa del male, prendiamo in considerazione i rimedi. Partiamo da Ovidio, che, rivolgendosi all'amico Rufino, paragona le parole dell'amico a una medicina che «restituisce vigore all'animo abbattuto» (p. 190). Nelle elegie

dell'esilio leggiamo che la manifestazione del dolore fisico è una sorta di «estensione del dolore psicologico che va a colpire il corpo» e che il fattore esasperante il dolore è il tempo, il perdurare della condizione di sofferenza (*Tristia* IV 6), mitigato solo dalla poesia. Il *remedium* è dunque la scrittura, che ripara e cura l'animo depresso. Anche Cicerone pratica con solerzia questa cura e, quando registra giorno per giorno le fasi del suo male, prende nota anche dei benefici della quotidiana scrittura e delle relazioni amicali. Seneca si spinge oltre e, nel *De tranquillitate animi* tenta addirittura una sorta di terapia psicoanalitica, finalizzata a sbloccare l'anima dal ritegno e a rimuovere le cause del *taedium* (pp. 76 ss.). Donatella Pulega scrive che «il [...] trattato *Sulla tranquillità dell'animo* – dovrebbe trovare posto non solo nella biblioteca, ma nella cartella da lavoro di tanti uomini e donne dei nostri giorni. Da lui (Seneca) apprendiamo una metodica di gestione del *taedium vitae* basata sulla consapevolezza di se stessi e dei propri limiti, sulla capacità di prendere le distanze da persone e situazioni ansiogene, sulla coscienza della propria fragilità che è forse proprio la prima cifra della solidità interiore».

Il documentatissimo saggio di Pulega non si esaurisce nei temi citati, ma approfondisce anche la depressione che colpisce altri soggetti sociali – per esempio gli schiavi, i monaci cristiani e molti altri ancora – e, alla fine del lungo viaggio, giunge alla conclusione che la depressione (come malattia) ha ben poco di moderno e che i rimedi vanno ricercati nella capacità di uscire dall'isolamento solipsista, nello spirito della solidarietà umana. Le riflessioni, le citazioni testuali, le note a piè di pagina, la bibliografia ricca e aggiornatissima forniscono gli elementi necessari per approfondimenti e percorsi personali di ricerca.

Giulia Carazzali

Antonio Manfredi - Clementina Marsico - Mariangela Regoliosi (eds.), *Giovanni Tortelli primo bibliotecario della Vaticana. Miscellanea di studi*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 552.

Nel volume in esame sono confluite sia le relazioni presentate da studiosi affermati in occasione del convegno *Giovanni Tortelli primo librarius della Biblioteca Vaticana* – organizzato ad Arezzo il 19-20 dicembre 2003 dal *Centro studi sul Classicismo* – sia nuovi saggi, stilati da giovani ricercatori nel campo dell'Umanesimo.

I contributi sono suddivisi in cinque sezioni: 1. *La vita di Giovanni Tortelli*, comprendente gli articoli di Mariangela Regoliosi (*Ritratto di Giovanni Tortelli Aretino*, pp. 17-57), Antonio Bacci (*Giovanni Tortelli. Puntualizzazioni bibliografiche*, pp. 59-74) e Antonio Manfredi (*Tortelli, il Concilio dell'unione e il codice Ferrara, Biblioteca Comunale Ariostea, Antonelli, 545*, pp. 75-132); 2. *Intorno all'Orthographia. Edizione, fonti e teorie*, con i saggi di Gemma Donati (*Per l'edizione critica dell'Orthographia*, pp. 135-169), Paola Tomè (*Latinizzazioni e originali greci nell'Orthographia: un primo parziale bilancio*, pp. 171-208), Clementina Marsico (*Dal Valla al Tortelli. Il v libro delle Elegantie e l'Orthographia*,

pp. 209-247), Jean-Louis Charlet (*La restauration du latin au Quattrocento: Valla, Tortelli, Perotti*, pp. 249-264) e Carmen Codoñer (*La gramática en el Tortelli*, pp. 265-286); 3. *Materiali ed opere*, comprendente i saggi di Fabio Della Schiava (*Giovanni Tortelli e l'Ott. lat. 1863*, pp. 289-310), Francesca Violoni (*La vita Sancti Zenobii. L'architettura delle fonti*, pp. 311-337) e Daniela Mugnai Carrara (*Il De medicina et medicis*, pp. 339-365); 4. *Maestri e amici*, che include i contributi di Cécile Caby (*Triompher à Rome ou servir à Arezzo. Girolami Aliotti e Giovanni Tortelli*, pp. 369-408), Ilaria Pierini (*Ortografia e filologia nella poesia di Carlo Marsuppini*, pp. 409-443) e Aldo Onorato, *Dal carteggio bolognese di Tortelli. Lianori, Perotti e il progetto di Niccolò V di latinizzazione dei classici greci*, pp. 445-477); 5. *Gli ultimi anni. Precisazioni biografiche*, con il solo contributo di A. Manfredi (*Tortelli, San Sebastiano ad Alatri e l'Orthographia. Vecchie e nuove testimonianze biografiche*, pp. 481-525). Mi limiterò qui a discutere cinque contributi, esemplificativi delle diverse sezioni.

Particolarmente interessante risulta la trattazione della vita dello studioso *aretinus*, composta da Mariangela Regoliosi (*Ritratto di Giovanni Tortelli Aretino*, pp. 17-57), che passa in rassegna i momenti salienti della vita di Tortelli (1400 ca.-1466), a partire dagli anni della formazione giovanile fuori Arezzo, quando egli frequenta la scuola di Vittorino da Feltre a Mantova, si laurea nella facoltà di Arti e studia il greco e le *humanae litterae* presso Francesco Filelfo e Carlo Marsuppini a Firenze, dove conosce e instaura un rapporto di amicizia con Lorenzo Valla. In seguito Tortelli si reca a Costantinopoli per perfezionare la conoscenza del greco, impresa tentata da pochi umanisti prima di lui. Tornato in Italia, dopo la laurea in teologia diventa *cubicularius* di papa Niccolò V, che lo vuole come consigliere nella costituzione della Biblioteca Vaticana e gli assegna l'incarico di coordinare la collezione libraria con l'obiettivo di «costruire una biblioteca esemplare, non solo nuova e bella, non solo ricca e ben selezionata, ma dotata di codici e sillogi filologicamente curati, di copie “definitive”, corrette, complete» (p. 38). Tale incarico rafforza il suo legame con Valla, come dimostra il Proemio dell'*Orthographia*, che evidenzia una chiara dipendenza – derivante anche dall'analogia fonte utilizzata (l'*Institutio Oratoria* di Quintiliano) – tra il Proemio di Tortelli e quello del II libro delle *Elegantie* di Valla, seppur con alcune differenze e una diversa prospettiva, per cui l'opera del primo pare quasi complementare a quella del secondo.

Gli stretti legami tra l'opera di Valla e quella di Tortelli sono documentati anche dal saggio di Clementina Marsico (*Dal Valla al Tortelli. Il V libro delle Elegantie e l'Orthographia*, pp. 209-247). Soffermandosi in particolare sui numerosi rinvii al V libro delle *Elegantie* presenti nella sezione introduttiva dell'*Orthographia*, l'autrice mostra come alcuni passi delle prime siano riportati quasi letteralmente da Tortelli, a tal punto che l'*Orthographia* può essere considerata come testimone di tradizione indiretta dell'opera di Valla.

F. Della Schiava (*Giovanni Tortelli e l'Ott. lat. 1863*, pp. 289-310) si concentra sull'esame del codice *Ott. lat. 1863*, una miscellanea di vari testi – di carattere prevalentemente storiografico ed antiquario, rappresentativi della letteratura umanistica di metà secolo – raccolti da Tortelli in un unico *corpus*. Lo scopo

dell'autore – che fornisce una dettagliata scheda codicologica del manoscritto, riportata in Appendice – è quello di «lasciare reagire alcuni indizi emersi dalla sua escussione con le conquiste della più recente filologia tortelliana» (p. 290).

Nel saggio intitolato *Dal carteggio bolognese di Tortelli. Lianori, Perotti e il progetto di Niccolò v di latinizzazione dei classici greci* (pp. 445-477), A. Onorato riporta le lettere che Lianoro Lianori e Niccolò Perotti inviarono a Tortelli, dal cui esame emergono preziose testimonianze relative sia alla biografia dell'*arretinus*, sia all'importanza della cultura universitaria di Bologna, città con cui Tortelli mantenne stretti legami anche dopo il suo trasferimento a Roma, poiché egli collaborò con gli amici bolognesi al progetto di latinizzazione dei classici greci.

Il volume si chiude con l'intervento di A. Manfredi (*Tortelli, San Sebastiano ad Alatri e l'Orthographia. Vecchie e nuove testimonianze biografiche*, pp. 481-525), che si concentra sulla genesi dell'*Orthographia*, soffermandosi sui luoghi e sui tempi di composizione dell'opera, con particolare riferimento al soggiorno di Tortelli nel cenobio di San Sebastiano ad Alatri. Il saggio risulta prezioso per recuperare «non solo una serie di notizie, ma anche un ambiente entro cui meglio collocare gli ultimi anni di vita di Tortelli: Alatri, che egli indubbiamente conobbe in profondo, da cittadino privato e da chierico curiale, in qualche modo affezionandovisi, tanto da lasciarvi memoria di sé e ricordarlo nella dedica dell'*Orthographia*» (p. 519).

Il ricco ventaglio analitico offerto dagli articoli raccolti in questo volume – che risultano preziosi per gettare nuova luce sulla straordinaria e variegata figura di Tortelli – fornisce una istruttiva molteplicità di argomenti di studio. Un validissimo strumento, dunque, nel quadro degli studi relativi all'*arretinus*, che sicuramente stimolerà ulteriori riflessioni e nuovi saggi su questo fondamentale umanista del XV secolo.

Chiara Meriggio