

Le Otto Città dell'Anima
La “Lampada delle Luci” (Misbāh al-Arwāh) di Shams ad-dīn Bardasīrī:
un mi‘rāj persiano del XIII secolo
di Carlo Saccone

Premessa

L’opera che qui presentiamo, la “Lampada delle Luci” (*Misbāh al-Arwāh*) è stata a lungo attribuita a Awhad al-dīn di Kerman, autore mistico persiano morto a Baghdad nel 635 H /1238 AD, a partire da quanto si legge nel *Nafahāt al-Uns* (Soffi di Intimità), una famosa *tadhkeré* o antologia poetica di ‘Abd al-Rahmān Jāmi, l’ultimo dei grandi classici persiani vissuto a cavallo tra XV e XVI secolo.¹

Awhad al-dīn ci è noto soprattutto attraverso un’opera agiografica, *Manāqib Awhad al-dīn Hāmid b. Abī l-Fakhr Kirmānī* (Le virtù dei Awhad Hāmid b. Abī l-Fakhr di Kerman) – secondo la quale egli avrebbe tra l’altre cose conosciuto anche Ibn ‘Arabī, mistico e teosofo andaluso del XIII sec. che viaggiò verso Oriente e morì ad Aleppo. Di Awhad al-dīn ci rimane soprattutto un ampio corpus di quartine spesso di dubbia autenticità, che egli era solito comporre all’occasione – come facilmente accade ancor oggi tra i persofoni – e che ci mostrano un poeta che indulge volentieri alla c.d. *shāhed-bāzī*, ovvero “l’amoreggiare con una bellezza” terrena, nella convinzione che nei belli del mondo si rifletta la bellezza di Dio, idea che *ipso facto* renderebbe l’innamorarsi una sorta di teologia sperimentale o meglio personalissima esperienza teologica.² Tuttavia questa attribuzione del *Misbāh al-Arwāh* (d’ora in avanti abbreviato in MiAr) a Awhad al-dīn di Kerman è stata messa in questione a partire dagli studi di due specialisti iraniani, Badī‘ al-Zamān Foruzānfar e di ‘Abbās Eqbāl Ashtiyāni. Il primo in particolare, nella sua introduzione alla edizione della summenzionata opera agiografica su Awhad al-dīn,³ faceva osservare che essa

1 Jāmi, *Nafahāt al-Uns*, ed. Tawhidi Pur, Tehran 1337, pp. 591-92.

2 Si tratta di un’idea largamente diffusa nella poesia persiana di ispirazione mistica, teorizzata già in Ahmad Ghazāli, *Delle occasioni amorose (Sawānih al-Ushshāq)*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2007 e ampiamente documentata nella poesia di ‘Attār, Rumi, Sa’di, ‘Erāqi, Jāmi per non citare che qualche nome tra i classici e pure in poeti come Nasimi di Shirvān (nell’area caucasica) o Sarmad di Kāshān che operò in area indiana.

3 *Manāqib Awhad al-dīn Hāmid b. Abī l-Fakhr Kirmānī*, Tehran, 1347/1969, pp. 50-53.

non menziona mai il MiAr tra le sue opere, né altre fonti anteriori a Jāmi gliela attribuiscono;⁴ e, ancora, il maestro di Awhad al-dīn di Kerman era notoriamente tale Rukn al-dīn Sijāsī, mentre nel MiAr il maestro lodato dall'Autore si chiama Mu'in al-dīn Saffār. L'Ashtiyāni scopriva poi che in un manoscritto dell'ottavo secolo dell'Egira (il XIV dell'era cristiana) conservato a Istanbul, si cita il MiAr come opera di Shams al-dīn Muhammad b. Il-Tughān Bardasīrī. Inoltre, un passo dell'antologia poetica *Lubāb al-Albāb* di Sadīd al-dīn 'Awfī⁵ (scritta nel 1221-22) parla di tale al-Shaykh al-Imām Shams al-dīn Muhammad b. Il-Tughān al-Kirmānī come autore di *mathnavi* in lingua persiana, anche se senza specificarne i titoli. Si è giunti così alla conclusione che l'autore del MiAr non poteva essere Awhad al-dīn di Kerman bensì Shams al-dīn Muhammad b. Il-Tughān Bardasīrī (ossia di Bardasir, non lontano dalla stessa Kerman), peraltro un contemporaneo di Awhad al-dīn di Kerman, ma che doveva essere morto intorno al 1220 ossia una ventina di anni prima di quest'ultimo. Purtroppo di Shams al-dīn Bardasīrī (d'ora in avanti solo Bardasīrī) non si sa praticamente nulla, salvo il nome del suo maestro o guida spirituale, il suddetto Mu'in al-dīn Saffār, che viene citato nel MiAr (al verso 69, ed. Bo Utas). Uno storico persiano, Bāstāni Pārizi, ha azzardato l'ipotesi che si tratterebbe di un principe selgiucchide di Kerman, forse un figlio di Tughān Shāh, che sarebbe fuggito da Bardasir all'epoca della invasione dei Ghuzz nell'anno 580 (pure menzionata nel poema, vv. 731-35, ed. Bo Utas), idea però che ha suscitato qualche obiezione.⁶

Un ulteriore problema è stato segnalato dagli studiosi europei e autoctoni, poiché il titolo dell'opera è condiviso con almeno altre due o tre opere. Proprio a Awhad al-dīn di Kerman, secondo un autore del XVI sec., tale Amin Ahmad Rāzi che lo scrive in un'opera intitolata *Haft Eqlim* (I sette continenti), sarebbe attribuibile un *Misbāh al-Arwāh*, ma è lecito pensare che Amin Ahmad Rāzi facesse qualche confusione perché, subito dopo, egli cita un "Imām Shams al-dīn Muhammad" come mistico e autore di opere in versi e in prosa, che verosimilmente è proprio il nostro Bardasīrī. Più recentemente un altro studioso persiano Ziyā' al-dīn Sajjādī ha portato l'attenzione su altre due opere con lo stesso titolo in un articolo intitolato *Se Misbāh al-Arwāh* (I tre *Misbāh al-Arwāh*): il primo è un altro caso di equivoco, trattandosi di un'opera meglio conosciuta come *Tarīq al-Tahqīq* (La via della Ricerca/Verifica spirituale) a lungo attribuita a Sanā'i di Ghazna;⁷ il secondo *Misbāh al-Arwāh* è invece un'opera

4 La questione della paternità è discussa in Bo Utas, *The manuscript tradition of Misbāh al-Arwāh and the application of the stemmatic method to new Persian texts* (1988), riproposto in Idem, *Manuscript, text, literature. Collected essays on middle and new Persian texts*, ed. by C. Jahani e D. Kargar, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2007, pp. 47-62; si veda inoltre la preziosa introduzione dello studioso svedese alla sua edizione del MiAr, infra nota 10. Le notizie che seguono sono perlopiù ricavate da questi due importanti contributi.

5 Una scelta di passi di questa famosa antologia è leggibile in italiano: Sadīd al-dīn Muhammad 'Awfī, *Le gemme della memoria*, a cura di S. Pellò, Einaudi, Torino 2019.

6 Cfr. Bo Utas, *Introduction* alla sua ed. del *Misbāh al-Arwāh*, pp. 8-9 (v. infra nota 10).

7 Bo Utas, *Tariq ut-tahqiq. A Sufi Mathnavi ascribed to Hakim Sanā'i of Ghazna and probably*

conosciuta sicuramente con questo stesso nome, scritta nel 868 H / 1467-68 AD da tale Jamāl al-dīn Fazlallāh Ahmad Ardastānī,⁸ meglio noto come Pir-e Jamāli, e inserita come primo di sette poemi che compongono un corposo commentario mistico ai detti e fatti della vita del Profeta Maometto dal titolo sontuoso: *Bayān al-Haqā'iq fī ahwāl Sayyid al-Mursalīn* (Spiegazione delle Verità circa i casi del Signore dei Messaggeri [di Dio]).

L'opera di Bardasīrī ha visto la sua prima edizione critica a cura del menzionato Badī' al-Zamān Foruzānfar, uscita postuma nel 1970,⁹ che conta 1125 distici corredati di un commento disgraziatamente interrotto al distico 383 dalla sua prematura scomparsa. Una più recente edizione è stata compiuta dallo studioso svedese Bo Utas e pubblicata nel 2008,¹⁰ che conta 1099 distici. Una nuova edizione è annunciata in Iran ad opera della studiosa Maryam Hoseini, che qui ringrazio per avermi fornito una copia dell'ed. Foruzanfar. In questo articolo le traduzioni italiane dei brani citati si basano sulla ed. Bo Utas, integrata dove ci è parso opportuno dall'Ed. Foruzanfar, segnalata con il segno (F).

Resta da dire che questo genere di poemi didattici, una sorta di trattati in versi, aveva già una lunga storia prima del MiAr, che si può far partire dal ben noto *Rowshanā'i-nāmē* del poeta e propagandista dell'islamismo Nāser-e Khosrow (XI sec.);¹¹ continua poi con il *Sayr al-'Ibād ilā l-Ma'ād* di Sanā'i di Ghazna¹² (m.1141) – due autori che, come vedremo, Bardasīrī ha ben presenti – e numerose altre opere note e men note prodotte nei secoli fino a tutta l'epoca safavide compresa.

Il MiAR è dunque un trattato in versi, dalla struttura piuttosto originale, in cui le parti espositive sono inquadrare da una sorta di cornice narrativa. In effetti il testo è narrato in prima persona dall'Autore che si identifica con l'io narrante e con il discepolo/iniziato che dialoga col maestro e guida, il summenzionato Mu'īn al-dīn Saffār, il quale compare nel poema come il suo Maestro/Vegliardo (*pir*). Si

composed by Ahmad b. al-Hasan b. Muhammad an-Naxcavāni. A critical edition, with a history of the text and a commentary (Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series, 13), Lund 1973.

8 Pir Jamāl al-dīn Ardastānī, *Misbāh al-Arwāh*, a cura di A. Mir Abedini, Tehran 2002.

9 *Misbāh al-Arwāh*, a cura di B. Foruzānfar, Entesharat-e Daneshgah-e Tehran (n. 1286), Tehran 1349 /1970, pubblicato postumo con una nota introduttiva di Iraj Afshar. Il Foruzanfar aveva basato il suo lavoro su due manoscritti relativamente recenti (probabilmente del XVI sec.), ma scoprendo poi nella biblioteca centrale dell'Università di Tehran due altri manoscritti più antichi, si rese conto leggendo il primo (del sec. XIII) della necessità di rivedere completamente quanto già aveva sino ad allora preparato e soprattutto, leggendo il secondo (del XV sec.) che era attribuito a Shams al-dīn Muhammad b. Il-Tughān Bardasīrī, cominciò a dubitare della attribuzione a Awhad al-dīn di Kerman.

10 *The Lantern of the Spirits (Misbāh al-Arwāh)*, by Shams al-dīn Mohammad b. Il-Tughān Bardasīrī Kirmānī, a cura di Bo Utas, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2019.

11 Se ne può leggere una versione italiana: Nāser-e Khosrow, *Il Libro della Luce (Rowshanā'i-nāmē)*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-Amazon IP, Seattle 2017.

12 Se ne può leggere una versione italiana: Sanā'i, *Viaggio nel Regno del Ritorno*, a cura di C. Saccone, Pratiche Ed. Parma 1993 (nuova ristampa Carocci).

entra subito *in medias res*, saltando interamente la sezione di lodi a Dio al Profeta e ad altri pii personaggi, spesso presente a mo' di introduzione (*dibācē*) in opere di questo genere. Il Maestro rispondendo a una vera raffica di domande (cap. 3) del suo discepolo, ruba la scena del poema fornendo le relative risposte che occupano i capitoli 4-48, ossia oltre 600 distici dei quasi 1100 dell'opera. Nella seconda parte, terminata questa lunga "iniziazione", il Maestro propone al discepolo di partire per un viaggio che poi occuperà i successivi capitoli 49-69, ossia i restanti 400 versi. Qui il discepolo torna al centro della scena riprendendo a narrare in prima persona fino alla fine del poema. Si tratta di un viaggio iniziatico che è scandito da una sorta di ascesa o processo ascensionale attraverso i gradi dell'anima, otto in tutto in quest'ordine: 1. Anima Istigatrice (l'"inferno" dell'anima umana) 2. Anima Biasimante (la "coscienza") 3. Anima Tranquilla; seguono due gradi per così dire intermedi o di passaggio: 4. Anima Soddisfatta (in Dio) e 5. Anima Gradita (a Dio); e infine giungono i gradi "paradisiaci": 6. Anima Amante 7. Anima Povera 8. Anima Estinta (in Dio). A ciascun grado corrisponde una città, sicché nel MiAr la *via spiritualis* si configura come un viaggio attraverso le "Otto Città dell'Anima", una interessante variazione rispetto a consimili opere persiane in cui si parla di sette (o otto) vette, o valli, o mari, o pianure ecc.¹³ Mentre la prima parte del MiAr è in sostanza un compendio di insegnamenti e dottrine sufi all'altezza del XIII sec. riguardanti una congerie di argomenti (dalla cosmologia alle scienze naturali, dalla Resurrezione alla vita devota, dal rapporto allievo-maestro al ruolo di Iblis nel mondo ecc.) e il Maestro occupa interamente la scena, nella seconda parte del poema viene descritto il viaggio dei due *ad contemplanda mysteria animae* – dai gradi più bassi (l' "inferno") a quelli più elevati (il "paradiso") – e il discepolo interloquisce più vivacemente con il suo Maestro che è un po' mutatis mutandis il "Virgilio" del MiAr.

In questo contributo ci occuperemo proprio della seconda parte della "Lampada delle Luci" – indubbiamente la più interessante e fascinosa – che culmina, come vedremo, nella visione di un "paradiso" a cui hanno accesso non solo i mistici musulmani ma anche quelli delle altre grandi fedi monoteistiche del mondo indo-mediterraneo: la cristiana, l'ebraica e la zoroastriana.¹⁴ Ne daremo qui un compendio con la citazione dei passi più interessanti e ne forniremo un commento dettagliato anche in relazione alle fonti e ai possibili paralleli con opere consimili, e alla fine trarremo alcune conclusioni.

Esortazioni a partire e a uscire dalla 'prigione del corpo'

Dal capitolo 48 del MiAr si entra dunque nel viaggio vero e proprio, anche se

13 In proposito cfr. il mio breve saggio *Aspetti spazio-dimensionali del mi'raj di Maometto nella rilettura di poeti e mistici dell'Islam arabo e persiano*, in *Metafora medievale. Il "libro degli amici" di Mario Mancini*, a cura di C. Donà-M. Infurna-F. Zambon, Carocci, Roma 2011, pp. 194-212.

14 Della prima parte mi occuperò in un intervento che uscirà in altra sede.

questo è preceduto da una serie di raccomandazioni del Maestro al suo discepolo che, dopo il lungo silenzio precedente, riprende voce e interloquisce più attivamente con lui. Il Maestro si produce dunque in una lunga predica su una varietà di argomenti appena abbozzati o solo accennati un po' alla rinfusa:

Avendo dato risposta a ogni [mia] domanda
 il Maestro sollevò il velo su ogni [questione] immaginabile¹⁵
 E sciolse [i nodi di] qualunque problema difficile
 e grazie a lui ogni [mio] desiderio fu esaudito
 Poi mi ammaestrò con le parole e gli esempi
 sul necessario, sul possibile e sull'assurdo
 Dapprima egli parlò della necessità di Dio
 poi elucidò l'inderogabilità del Suo Ordine¹⁶
 Quindi ad esporre si diede molti discorsi
 circa quanto è permesso oppure impossibile (F)
 Mi rese edotto del corpo e dell'essenza mia
 e del mio composto fatto di questa e di quello (F)
 Del corpo e dell'anima mi rese cosciente e insieme (F)
 del mondo dell'Invisibile e di quello del Difetto
 Alla Coppa d'*Alast*¹⁷ mi fece qualche allusione (*eshārat*)
 finché dal mio corpo un *Sì* venne ad espressione ('*ebārat*)
 La essenza (*māhiyat*) dello spirito comprese il mio intelletto (*fahm*)
 l'intimità (*onsiyat*) del corpo colse la mia immaginazione (*vahm*) (cap. 48, vv. 704-12)

L'aspetto più interessante è qui legato ad alcuni termini filosofici che denotano categorie e strumenti conoscitivi come: necessario (*vājeb*), possibile (*momken*) e assurdo (*mahāl*) del v. 706; espressione ('*ebārat*) e allusione (*eshārat*) sono due termini chiave della trattatistica ispirata alla gnosi islamica così intimamente informata dalla dialettica *bātin-zāhir* (nascosto-palese) anche a livello linguistico; infine si osservi nell'ultimo distico l'opposizione tra intelletto (*fahm*) e immaginazione (*vahm*), alla quale ultima è assegnato un ruolo nella conoscenza sia pure limitato alle qualità corporee.

Quindi il Maestro invita il discepolo a lasciare la prigione terrena/materiale per "salire" al giardino paradisiaco/spirituale: "Mi disse: O tu, perché restare nella prigione / su àlzati dunque, fa del giardino la tua dimora // per poter vedere l'acqua che scorre e verzure / per poter sedere all'ombra [rinfrescante] dei roseti" (vv. 718-

15 Alla lettera: su ogni [questione possibile o] impossibile (*mahāl*).

16 Alla lettera: "Forò le perle circa la necessità/inderogabilità dell'Ordine (*amr*)", quest'ultimo essendo un concetto coranico (XVII, 85 e *passim*) riferito ad Allah.

17 Parola iniziale di un celebre passo coranico (VII, 172) in cui Allah, evocando di fronte a sé il genere umano prima ancora di crearlo, dice: *A lastu bi-rabbikum?* (Non sono Io il vostro Signore?), al che tutti rispondono con un *balì* (sì).

19), dove il linguaggio eminentemente simbolico lascia intravedere sullo sfondo l'antica immagine di sapore gnostico della "prigione del corpo" e quella più recente del paradiso coranico, immaginato come un'oasi-giardino in cui scorrono ruscelli tra ombre e verzure. Il seguito ci mostra un pezzo di bravura del nostro poeta che, per illustrare il concetto dell'uscita dalla "prigione" suddetta, inanella una serie nutrita di similitudini condite da dotte citazioni coraniche (o biblico-coraniche):

Tu sei pappagallo sul nido del Tubà¹⁸
 un peccato che tu rimanga in gabbia
 Tu sei il Giuseppe acclamato dall'Egitto¹⁹
 un peccato sarebbe se restassi nel pozzo
 Tu sei il sovrano del reame del Paradiso
 perché sei rimasto in una [vile] sinagoga?²⁰
 Tu sei degno di unirti alla vere urì [del paradiso]
 com'è che scegli la compagnia di demoni e fiere?
 Il paradiso soltanto per te era stato creato
 tu hai allegramente scelto l'inferno di te stesso!
 [L'acqua del] Kawthar²¹ è stata posta [in paradiso] per te
 e tu ti sei ridotto a ubriacarti con la feccia del vino!
 Per te è già pronta una regale dignità (*padshāhī*)
 e tu non altro pratichi che la mendicizia (*gadā'ī*)
 Il tuo capitale se lo sognano gli angeli
 la tua posizione se la sognano i cieli! (vv. 722-29)

Infine, sfruttando un termine anfibologico, *kermān* – che è nome della città persiana presso cui sorge Bardasir ma che può significare anche 'vermi' (sing.: *kerm*) – e riferendosi inoltre a un episodio storico, l'invasione della città da parte dei nomadi Ghuzz, il Maestro così conclude la sua esortazione:

La "Kerman" del tuo corpo i Ghuzz han catturato
 d'un tratto si sono installati costoro dentro di te
 E in esso ora domina la tenebra e la ribellione
 e v'è carestia e pestilenza e spargimento di sangue
 Di certo ti è aperta la strada all'Egitto dell'anima

18 Nel Corano XIII, 29 il termine compare con il significato di 'beatitudine/felicità', ma negli *hadith* è interpretato anche come nome di un albero del paradiso.

19 La storia del biblico Giuseppe, figlio di Giacobbe, è ripresa nell'omonima sura XII del Corano.

20 Il termine sinagoga (*konesht*) in comparazione con il paradiso (*behesht*) viene usato qui in senso dispregiativo. Il termine può significare in persiano anche 'tempio del fuoco' o idolatrico, e persino 'porcile'.

21 Il termine Kawthar (etimol. significante 'abbondanza') è nome di un ruscello o fonte del paradiso coranico e dona il titolo alla sura CVIII.

una città simile ai paradisi è per te approntata
 Se all'alba uscirai dai tuoi *vermi*/dalla tua *Kerman*
 ti libererai delle crudeltà e delle offese dei Ghuzz
 Altrimenti, con mazze e violenza di pugni
 ad ogni istante i Ghuzz ti daranno tormento (vv. 731-35)

Dove come si vede con una implicita bella equazione d'immagini (Ghuzz: Kerman = tentazione: corpo) il nostro Autore mette in bocca al Maestro un ulteriore persuasivo argomento. Il capitolo si conclude con un'ultima dotta citazione coranica in cui il discepolo è invitato a dissotterrare il 'tesoro' nascosto nella sua anima, così come fanno i fanciulli di un celebre episodio coranico (XVIII, 60-82) legato alla storia di Khidr, il profeta invisibile.

Nel successivo cap. 49 il Maestro sviluppa il concetto del tesoro nascosto appena introdotto, evidente metafora delle ricchezze spirituali nascoste nell'anima ignorate dai più e che solo l'iniziato potrà portare alla luce:

Quel Tesoro benché sia di denaro regale
 sta sotto la protezione di draghi e serpenti
 Lo spirito invero è il Re di quel Tesoro
 la natura è invero il Drago che lo veglia
 Non fermarti e lancia il tuo spirito in battaglia
 e così quel Tesoro nascosto porterai alla luce
 Nella tua anima recalcitrante immetti un po' di ansia
 se vuoi agevolmente estrarre lo spirito dal Tesoro
 Sappi un poco tribolare e troverai il Tesoro
 non si trovano tesori senza soffrire un poco ²² (cap. 49, vv. 741-45)

Ricorrendo a una similitudine assai diffusa nella poesia persiana e che pesca nel ricchissimo folklore iranico, il Maestro paragona la difficile ricerca delle ricchezze spirituali alla caccia a un tesoro vegliato da draghi e serpenti, un paragone che gli permette di introdurre un altro concetto fondamentale: non v'è ricerca senza travaglio e sofferenza, come a dire che non v'è iniziazione senza combattimento spirituale. Detto questo si ribadisce anche l'idea che il 'tesoro' conquistato non può essere egoisticamente goduto dall'iniziato, bensì occorre che egli sappia dividerlo diventando per fratelli e amici una "guida al tesoro" ovvero assumendo a sua volta l'onere della funzione iniziatica: "Non lasciare i fratelli privi della loro parte / ma sappi donare alle creature del mondo // Diventa per gli amici la guida al tesoro / non colui che rapina il tesoro sulla via!" (vv. 747-48).

È a questo punto (cap. 50) che finalmente il discepolo, rimasto a lungo muto e quasi intimorito di fronte a tanta sapienza ed eloquenza del Maestro, apre bocca

22

Qui ho emendato il testo in: *ganj-i na-bovad k-az ān na-ranji*.

per tesserne le lodi ma anche per lamentare subito dopo la propria inadeguatezza, il timore di non possedere il viatico necessario, venendo peraltro subito confortato e rassicurato dalla sua guida:

“Oh, come vorrei venire in quell’Egitto felice²³
 senza pena, all’ombra della tua Fortuna!
 Ma io dal cuore stanco per il bisogno/la povertà
 di viatico adeguato non dispongo né di cammella” (F)
 Lui mi rispose: “Fa’ del cuore la tua cammella
 e poi, felice e contento, trotta verso di me!
 E se nell’andare troverai in me il tuo rifugio
 la tua mancanza di provviste sarà il tuo [vero] viatico
 Tuo [solo] viatico è la Certezza,²⁴ la cavalcatura della tua anima:
 nel sentiero della Legge, questa e quella ti saranno sufficienti
 Per i dervisci la povertà e la frugalità
 sulla Via sono il viatico e la cammella” (cap. 50, vv. 755-60)

Si noti in quel magnifico “Fa’ del cuore la tua cammella / e poi trotta verso di me!” non solo l’esplicito invito del Maestro a una iniziazione ma anche la chiara indicazione di un viaggio che sarà tutto interiore.

Quindi (cap. 51), esortato dal Maestro a custodire il cuore e tenere vigile l’intelletto per affrontare “una via piena di meraviglie e... di un bel po’ di stranezze” (v. 763), i due partono. Il pellegrino prende commiato dai parenti e dal suo paese, monta poi il “cavallo della Ricerca in una notte che lascia desti”:

Sciolsi il mio cuore dall’amore dei parenti
 e libero divenni dai lacci di costoro tutti
 Mi allontanai da mia madre e da mio padre
 e così mi separai dal mio stesso paese
 Sul cavallo della Ricerca, in una notte che lascia desti (F)
 presi a correre come il vento dietro il mio Maestro
 E quando fu percorsa una parte di quella via
 d’improvviso agli occhi nostri apparve una Città
 Quella fu la nostra prima stazione
 luogo di sofferenza e dimora di guai (cap. 51, vv. 765-69)

Quindi dopo un po’ i due si trovano davanti a una città, la loro “prima stazione (*manzel*) luogo di travagli e di guai”, metaforica rappresentazione del primo grado

23 L’Egitto (*mesr*) è di regola associato nella poesia persiana alla vicenda biblico-coranica di Giuseppe Ebreo che ivi trova fortuna divenendo viceré dopo le note disavventure con i fratelli.

24 La “certezza” (*yaqin*) riferita alla fede è un altro concetto chiave della via mistica immaginata dai sufi e talora è concepita come una vera e propria dimora spirituale (cfr. Ansāri di Herat, *Le cento pianure dello spirito*, a cura di C. Saccone, EMP, Padova 2012, pp. 101-02).

dell'anima ovvero del punto di partenza dell'*ascensus* interiore e, come vedremo, il vero 'inferno' dello spirito umano.

1. Dell'anima istigatrice e le tre schiere dei suoi seguaci

Inizia a questo punto un itinerario che si discosta parecchio da certi modelli di viaggio mistico o viaggio nell'aldilà ben presenti all'Autore, si pensi naturalmente al "Viaggio dei Servi nel Regno del Ritorno" (*Sayr al-'Ibād ilā l-Ma'ād*) di Sanā'i, che si snodava in verticale lungo i piani o gradi della cripta cosmica; oppure si pensi al viaggio allegorico degli uccelli ne "Il verbo degli uccelli" (*Mantiq al-Tayr*),²⁵ di 'Attār che si sviluppava in orizzontale lungo sette metaforiche valli, per giungere infine, oltre la montagna di Qāf che circonda il mondo, alla reggia del re degli uccelli Simurgh, trasparente simbolo del divino;²⁶ oppure si pensi al più per così dire 'disordinato' viaggio del "Racconto dell'Esilio Occidentale" (*Qissat al-ghurba al-gharbiyya*) di Sohrawardi, che conosce tappe terrene per mari e montagne e tappe celesti;²⁷ o ad altri modelli ancora, come l'avicenniano "Vivens filius Desti" (*Hayy ibn Yaqzān*) dove si prospetta un viaggio attraverso "due Occidenti" un mondo intermedio e "due Orientali".²⁸ No, niente di tutto questo si riverbera nella struttura del viaggio immaginato dal nostro autore, Shams al-dīn Bardasīrī. Le geografie dell'aldilà non lo interessano né evidentemente lo attraggono. I menzionati otto gradi dell'anima sono presentati come altrettante 'città' allegoriche, senza ulteriore specificazione di tipo geografico. Egli si rifà piuttosto alla psicologia coranica²⁹ che, almeno in parte, gli fornisce lo schema di base del viaggio che il Maestro/Vegliardo prospetta al suo discepolo. Si tratta più precisamente di un viaggio attraverso i primi tre gradi: 1. Anima Istigatrice (*nafs-e 'ammāre*) per cui v. Corano XII, 53; 2. Anima Biasimante (*nafs-e lavvāme*) per cui v. Corano LXXV, 2; e 3. Anima Tranquilla

25 Versione italiana: Farid al-dīn 'Attār, *Il Verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston 2016⁴.

26 Cfr. a questo proposito il mio articolo *Aspetti spazio-dimensionali del mi'rāj di Maometto nella rilettura di poeti e mistici dell'Islam arabo e persiano*, in *Metafora medievale. Il "libro degli amici" di Mario Mancini*, a cura di C. Donà-M. Infurna-F. Zambon, Carocci, Roma 2011, pp. 194-212.

27 Una traduzione italiana è reperibile in Shihāb al-dīn Y. Suhrawardī, *Il fruscio delle ali di Gabriele*, a cura di N. Pourjavady e S. Foti, Mondadori, Milano 2008, pp. 99-113.

28 Mi sono occupato di queste opere arabe e persiane che descrivono viaggi ultraterreni nel mio recente volume C. Saccone, *Così il Profeta scalò i cieli. Dalle rielaborazioni arabe e persiane del mi'rāj di Muhammad al Libro della Scala e la Commedia di Dante*, IPO-Istituto per l'Oriente, Roma 2022. I viaggi avicenniani sono fatti oggetti di intense e affascinanti riflessioni in H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Bibliothèque Iranienne, voll. 4 e 5, Tehran 1954 (nuova ed. Berg International, Paris 1979).

29 A questo proposito cfr. il mio *L'anima nell'Islam: dalla psicologia antico-iranica a quella del sufismo di Najm al-dīn Kubrā (XII sec.)* in "Studia Patavina" 58 (2011) 2, pp. 335-363, poi riprodotto anche in C. Saccone, *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Santità e perdizione nell'Islam. Letture coraniche II*, Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston 2016² (1^a ed. ebook 2012).

(*nafs-e motma'enné*) per cui v. Corano LXXXIX, 27, che evidentemente comportano una gerarchia implicita. Ma, non contento, Bardasīrī aggiunge ulteriori cinque gradi che verosimilmente egli pesca dalla abbondante letteratura in materia, espressasi soprattutto in arabo e in persiano, ossia: 4. Anima Soddisfatta (*nafs-e rāziyyé*) 5. Anima Gradita (*nafs-e marziyyé*), entrambe con un esile appiglio coranico (LXXXIX, 28); 6. Anima Amante (*nafs-e 'āsheqé*), 7. Anima Povera (*nafs-e faqiré*) 8. Anima Annientata (in Dio, *nafs-e fāniyyé*). Con le quali il totale sale a 8 gradi o tappe di un viaggio che si svolge evidentemente non in una qualche 'geografia allegorica' tratta dai modelli su accennati, bensì tutto all'interno dell'anima del pellegrino o se si vuole in una geografia tutta ed esplicitamente interiorizzata. Infine, ultimo aspetto da segnalare che denuncia il suo debito con Sanā'i, a questi otto gradi il nostro Autore associa diversi gruppi o schiere di persone che si situano a vari livelli dell'evoluzione o meglio della perfezione spirituale, come avveniva in effetti nelle diverse parti del citato *Sayr al-'Ibād ilà l-Ma'ād*, nel quale però si distingueva una chiara geografia cosmica suddivisa in: mondo sublunare dei quattro elementi (l'"inferno"), mondo delle otto sfere (il "purgatorio") e mondo celeste oltre le Stelle Fisse (il "paradiso").

Fatta questa premessa, passiamo a esaminare il primo livello, quello dell'Anima Istigatrice (cap. 52), ovvero che istiga a compiere il male. I due, Maestro e discepolo, come s'è visto prima poco dopo la partenza si trovano di fronte a una città "di tormenti e guai". La Città è disabitata dagli uomini e popolata da demoni fiere e animali d'ogni genere. Ma vi comanda con violenze e soprusi un "governatore turco" con una donna al suo fianco, e vi regna con inganni imbrogli magie e ipocrisie un "sovrano indiano".³⁰

Una Città vidi grandiosa e infelice
 la cui aria era intrisa di fumo e fiamme
 Era piena di **demoni e fiere**, vuota di uomini
 la sua terra dappertutto brulicava di **serpi e scorpioni**
 In essa non v'erano quartieri abitati
 pel terrore di **leoni, iene e bestie feroci**
 E **lupi e cani** insieme a **cinghiali**
 correvano per boschi monti e pianure
 Un Turco con una donna, attraverso soprusi e violenze
 e grazie all'inganno era il governatore di quella Città
 Era colà onorato un vilissimo sovrano indiano
 pieno di inganni e imbrogli, di magie e ipocrisie
 I suoi sudditi erano in tre gruppi, tutti incoscienti

30 Il mondo turco è legato nell'immaginario persiano medievale vuoi alle scorrerie di bellicosi popoli nomadi dell'Asia Centrale, che periodicamente razziano i territori iranici, vuoi alla élite politico-militare di ceppo turco che a partire dal sec. XI diverrà un elemento costante nella storia dell'Iran; il mondo indiano evocava piuttosto una cultura religiosa politeista e strutturalmente aliena alla purezza del monoteismo islamico.

simili a dei **somari** rimasti impotenti nel fango
 E i sudditi avevano la stessa fede del sovrano
 tutti essendo costoro della medesima sostanza (cap. 52, vv. 770-77)

Si sarà osservata l'elencazione di animali tipicamente 'infernali' accanto ai demoni, in una città "la cui aria era intrisa di fumo e fiamme" che è vistosamente disabitata da esseri umani. O meglio, si intuisce, coloro che ci vivono "come bruti" e schiavi dell'Anima Istigatrice non meritano di essere chiamati uomini. Il che fa pensare precisamente al mondo sublunare che costituiva la prima tappa del "Viaggio dei Servi" (*Sayr al-'Ibād*) di Sanā'i, in cui gli animali in questione tipificavano tutti i vizi più bassi del genere umano, al punto che l'umanità dei suoi abitanti veniva in sostanza negata. Come si vede nel penultimo distico citato si accenna a tre gruppi o schiere di abitanti di questa città, ognuno dei quali forma l'oggetto dei capitoli successivi.

1.1 Nel cap. 53 viene introdotta la **prima schiera** che viene così descritta:

Io vidi, finiti sulla vetta di una montagna
 un gruppo che aveva sembianze di uomini
 Pieni di forza e robusti e belli grassi erano
 simili alle **vacche** della Festa di Adhā³¹
 Capitale e principio essi sono di ogni male e rivolta
 resi tutti boriosi dall'oro e dalla forza che posseggono
 Ognuno era il Faraone del proprio tempo
 ognuno era il Nimrud del suo tempo³²
 Tutti stavano a mo' di demoni seduti sopra **leoni**
 tenendo **serpenti** in pugno al posto delle spade
 Nell'abisso dell'avidità simili a **cocodrilli**
 sulla vetta dell'arroganza simili a **fiere**
 Ciascuno stimava se stesso vicino al Vero
 invero, era ciascuno vicino a **demoni e fiere** (cap. 53, vv. 778-84)

Erano insomma soltanto simili agli uomini, ma la descrizione indulge come si vede nella sottolineatura dell'aspetto bestiale o animalesco. Tuttavia la precisazione "ciascuno stimava se stesso vicino al Vero" lascerebbe supporre, quantomeno in via ipotetica, che si tratti di una categoria di intellettuali. Forse degli eretici o degli apostati? Il discorso qui si complicherebbe perché poco o nulla sappiamo della vita di Bardasīrī e non molto delle sue convinzioni religiose. Ma dalla descrizione emerge chiaramente che qui si allude a persone dotate di potere, giusta il paragone

31 È la festa che conclude il pellegrinaggio rituale dei musulmani, durante la quale si offrono sacrifici animali.

32 I due personaggi biblico-coranici sono citati nelle scritture sacre all'Islam come esempi insuperati di tirannia ed empietà.

con Faraone e con Nimrud; inoltre sono “resi boriosi dall’oro e dalla forza”, giusta l’accenno alla loro violenza e arroganza; e, ancora, capaci di “ogni male e rivolta” anche se poi - vien detto poco oltre - per sfizio “appendono agli archi gabbie di galli e pappagalli”. Si può pensare che riecheggi qui la coranica condanna dei Potenti per bocca di Allah: “Noi abbiamo posto in ogni città dei Grandi, che sono di quella città i peggiori peccatori, per tendervi insidie ai credenti; ma in realtà non tendono insidie che a se stessi senza che se ne rendano conto, ed essi sono i peggiori nemici dei credenti” (Corano VI, 123).

1.2 Nel successivo capitolo 54 troviamo la **seconda schiera** di seguaci dell’Anima Istigatrice al male, che ci riserva ulteriori sorprese perché costoro:

Tutti avevano tre teste [con] due volti e un occhio solo
 gente erano da cibo e sonno, pronti all’ira e alla lascivia
 Ognuno la fede aveva in prestito dalle parole dell’altro
 e ognuno di loro era divenuto padrone di due camicie³³
 Erano tutti demoni, ma con volto umano
 erano tutti muti, e pur davano risposte
 Al momento di parlare ragliavano come asini
 sinceri nel discorso, menzogneri nel cuore
 Vestiti eran tutti del saio della più grande ipocrisia
 nel cuore stavan seduti nel sangue fino alla gola
 Avevano il volto di sufi, ma era di lana (*suf*)
 avevano grande (*kāfi*) ambizione, ma era da gufo (*kuf*)
 Avevano sentito i discorsi dei sapienti, e però
 rimasti erano costoro nella dimora d’Ignoranza
 La pietas era diventato l’abito di tutti loro
 si erano fatti asceti, ma per brama di potere (cap. 54, vv. 790-97)

Si osservi l’aspetto mostruoso (“tre teste [con] due volti e un occhio”) dei membri di questa seconda schiera, che ha pure un precedente nell’“inferno” di Sanā’i, dove si trovavano ed es. creature animalesche (vittime di cupidità o ingordigia) con tre colli, due bocche, una testa mutata in occhio e il corpo in un’unica mano, oppure altre creature sempre mostruose (millantatori, istrioni, truffatori) con testa di cavallo e gambe di formica e via dicendo. Si tratta qui chiaramente di religiosi, e in particolare di sedicenti sufi (v. 795). Bardasīrī ha qui di mira una categoria a cui lui era verosimilmente molto vicino, anche se non abbiamo notizia documentata di una sua adesione a confraternite mistiche. Nella poesia persiana peraltro la satira e la filippica contro l’ipocrisia e lo spirito arraffone dei sufi è un luogo comune e non sorprende ritrovarla anche nel poema di Baradasīrī; quel che sorprende semmai è il giudizio senza appello che egli sembra avere per l’intera categoria, collocata in sostanza nel grado che corrisponde all’ “inferno” dell’anima, accanto alla categoria dei Potenti senza scrupoli di cui

33 Espressione alquanto criptica, forse si allude qui alla loro doppiezza e ipocrisia.

s'è detto al capitolo precedente. Il resto del capitolo è un crescendo di osservazioni pungenti e oltremodo sarcastiche, che coinvolge anche i *faqih* o giureconsulti religiosi che emettono le *fatwà*. Il romitorio – dice il testo a proposito dei sufi - era la loro taverna dove si lavavano col “sangue della vite”; e ancora, andavano “in estasi solo con l'esaltazione dei sensi”, come a dire che predicavano bene e razzolavano assai male. E tornando a prendere di mira la classe degli ‘*ulamā*’ o dottori della legge, così continua il MiAr: “molte bugie avevan detto costoro inseguendo l'oro / sul Signore e il suo Profeta, ad ogni istante // Avevano in mano il calamo delle sentenze (*kelk-e fatvā*) / ma erano usciti fuori dal sentiero della pietas (*selk-e taqvā*)”. E infine, in un crescendo di giudizi sferzanti, costoro vengono definiti (spiritualmente) ciechi ma “chiamavano se stessi veggenti”; sono “immaturi, ma chiamavano se stessi maestri”; sono “anziani, ma in realtà lattanti”, eppure - constatata sconcolato il nostro Autore attraverso la voce del discepolo/pellegrino - intorno a sé “essi radunavano molti discepoli”.

1.3 Nel successivo capitolo 55 troviamo una **terza schiera** di seguaci dell'Anima Istigatrice:

Vidi in un pendio un gruppo di furfanti
 insieme libertini e ladri e bricconi
 Erano seduttori e perversi e vili e impuri
 imbonitori, sfacciati e di indole demoniaca
 Eran simili tutti ad **asini** impantanati nel fango
 tutti rimasti, sotto il velo, con il **cane** [della carne]
 Poveri di mezzi, di fortune e di denari
 vagabondi nel deserto delle lunghe speranze,³⁴
 Ognuno del male, del vino e di cadaveri
 si cibava come fossero pietanze da califfo
 Come **cani** che si disputano qualche carcassa
 s'accapigliavano l'un con l'altro senza posa (cap. 55, vv. 806-11)

Dopo avere stigmatizzato i potenti (prima schiera) e i religiosi corrotti (seconda schiera), in questa terza schiera dei seguaci dell'Anima Istigatrice sembrerebbe che Bardasīrī, sempre per bocca del discepolo-pellegrino, voglia collocare i peccatori comuni ovvero il resto di quell'umanità che non ha saputo sfuggire alle più basse tentazioni legate all'avidità, alla lascivia o alla vanagloria. Ma, curiosamente, ce n'è anche per i menestrelli e poeti (di corte) – da cui evidentemente l'Autore tiene a distinguersi, giusta la condanna coranica (XXVI, 224-26) di questi tipo di poeti – in due versi in cui sembra si alluda a banchetti a base di vino e canzoni:

Con arpe e canzoni d'amore tutti costoro
 stavano a brindare col cuore spensierato

34 Espressione metaforica che sembra alludere alla loro insaziabile avidità.

Erano tutti ubriachi del vino d'Incoscienza (*ghaflat*)
 eran tutti beati nel sonno d'Incoscienza (vv. 813-14)

dove il vino viene convenzionalmente associato al “sonno d'Incoscienza” (*khwāb-e ghaflat*), lo stato contrario a quello della vigilanza dell'iniziato.

Nel prosieguo si paragonano i membri di questa terza schiera a una serie di figure negative presenti nel Corano come Iblis (Satana), il Dajjāl, Juj e Majuj (Gog e Magog):

Avevano volti umani ma a causa d'Inganno
 nel modo di truffare ognuno era un Iblis
 Avevano le qualità di Gog e Magog
 ma s'atteggiavano a un Dhū l-Qarnayn (=Alessandro)
 [...] Conoscevano i trucchi del Dajjāl, ma ciascuno
 pretendeva di parlare al modo del profeta Gesù!
 Avevano tutti un occhio, proprio come il Dajjāl
 ma sull'asino d'Ignoranza erano abili ingannatori (vv. 815-16 e 818-19)

Versi in cui sembra si abbia di mira ‘peccatori’ accomunati dall'arte dell'inganno o autoinganno: truffatori, ipocriti, istrioni, ciarlatani, ecc. Si noti in particolare le opposizioni Dhū l-Qarnayn (Alessandro) / Gog-Magog³⁵ e Dajjāl (L'Anticristo coranico) / Gesù.³⁶

Il discepolo è sconvolto dalla visione di questa schiera e nel capitolo seguente (56) chiede ansiosamente lumi al Maestro:

Quando ebbi veduto a una a una queste cose
 subito m'appressai al Maestro mio [per chiedere]:
 “Chi sono costoro e che cos'è questa Città?
 Qual parte hanno di sapienza e d'intelletto?”

35 Sulla identificazione Dhū l-Qarnayn-Alessandro il Macedone, che nel Corano fa costruire una muraglia o barriera contro i bellicosi Gog e Magog, cfr. P. Dall'Oglio, *Speranza nell'Islam. Interpretazione della prospettiva escatologica di Corano XVIII*, Marietti, Genova 1991. Nelle lettere persiane la figura di Alessandro entra in numerosi poemi detti *Eskandar-nāmē* (Alessandreide), due dei quali sono leggibili in italiano: Nezāmi, *Il libro della fortuna di Alessandro*, a cura di C. Saccone, Rizzoli-BUR, Milano 1997 e Amir Khusrāu [di Dehli], *Lo specchio alessandrino*, a cura di A.M. Piemontese, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999; a cura dello scrivente è pure il volume collettaneo *Alessandro / Dhū l-Qarnayn in viaggio tra i due mari* (collana “Quaderni di Studi Indo-Mediterranei” I, 2008), Edizioni dell'Orso, Alessandria 2018.

36 Sulla figura di Gesù (chiamato ‘Isā nel Corano) nel mondo musulmano esistono numerose trattazioni, tra cui mi limito a citare R. Arnaldez, *Gesù figlio di Maria profeta dell'Islam. Un saggio che aiuta i cristiani a comprendere il punto di vista musulmano*, CreateSpace IPP, Charleston 2017; M. Borrmans, *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo*, San Paolo, Milano 2000). Una sintesi liberamente accessibile online a cura dello scrivente è: “Egli è l'eminente in questo mondo e in quell'altro” (III, 45). *Il mistero di Gesù nel Corano*, in “Rivista di Studi Indo-Mediterranei” II (2012), pp. 1-12.

Rispose: “Questo è il Paese degli Incoscienti (*diyār-e ghāfelān*)
 passa oltre, non è luogo questo per i ragionevoli/saggi (*jāy-e ‘āqelān*)
 L’inferno di cui sentisti parlare, eccolo qui
 lo *zaqqūm* e il castigo loro è proprio così³⁷
 E costoro tutti, benché siano gente del fuoco
 sono pieni del “fuoco” della separazione dall’Amico (=Dio) (F) (cap. 56, vv. 823-27)

Si conferma ulteriormente l’equiparazione del “luogo” di questa terza schiera di seguaci dell’Anima Istigatrice all’ “inferno”, ma attenzione: non è quello descritto dai teologi e dagli esegeti del Corano, bensì quello tutto interiorizzato di cui parlano gli ‘*ārif* (gnostici) dell’Islam per i quali l’inferno è già ‘dentro’ l’uomo quando segue il livello più basso della sua anima, quello appunto dell’Anima Istigatrice al male. Si noti anche (v. ultimo distico) che la vera pena che costoro patiscono non è un fuoco fisico bensì quello invisibile della “separazione/lontananza dall’Amico” (*hajr-e yār*) divino, insomma si tratterebbe soprattutto di una *poena damni* - concetto ben noto ai Padri della Chiesa per sottolineare che è la mancanza o assenza di Dio la pena maggiore per i dannati dell’inferno, non la pena fisica del fuoco. Ma con due differenze importanti, ossia che: 1. qui nel MiAr, tale *poena damni* ha inizio già in vita per tutti coloro che soggiacciono alle tentazioni dall’Anima Istigatrice; 2. costoro ne sono del tutto incoscienti, a differenza dei dannati dell’inferno concepito dai teologi cristiani. Ed è proprio su questo secondo punto che fa perno la risposta al suo discepolo del Maestro/Vegliardo che aveva iniziato dicendo “questo è il Paese degli Incoscienti”, per dire poco dopo “per il fatto che sono in se stessi smarriti (*gomrāh*) / dell’Amico (Divino) non divengono un istante coscienti (*āgāh*)” (v. 828). Poco dopo si spiega che mentre le prime due schiere (quelle dei potenti senza scrupoli e dei religiosi ipocriti) sono schiave dell’ “anima animale” (*nafs-e heyvāni*) questa terza schiera, che sta evidentemente ancora più in basso nella gerarchia dell’abiezione, è schiava dell’ “anima vegetativa” (*nafs-e nabāti*). Si tratta di due categorie che derivano dalla psicologia di matrice filosofica arabo-peripatetica (che prevede l’ulteriore grado della *nafs-e nāteqé* o “anima razionale”) piuttosto che da quella di matrice coranica-‘*erfāni*, illuminandoci ulteriormente sulla “enciclopedia” dell’Autore.³⁸ Il suddetto schema triadico di matrice filosofica anima vegetativa-anima animale-anima razionale era chiaramente sotteso al *Sayr al-‘Ibād* di Sanā’i,

37 Nome di albero dell’inferno coranico (XXXVII, 62-68 e *passim*), dei cui frutti “simili a teste di serpenti” si cibano i dannati.

38 Peraltro vale la pena osservare che nell’ed. Bo Utas i capitoli riguardanti le tre schiere portano in rubrica rispettivamente: “[genti della] vis bestiale e selvatica” (*qovvat-e bahimi va sabo’i*) per la prima schiera, quella dei potenti; “[genti della] vis irascibile e demoniaca” (*qovvat-e ghadabi va sheytāni*) per la seconda, quella dei religiosi corrotti; “genti della vis animale e vegetativa” (*qovvat-e heyvāni va nabāti*) per la terza, quella di tutti gli altri peccatori. Questa rubricazione, probabilmente posticcia - e che nell’ed. Foruzanfar è opportunamente riportata solo in nota - risulta alquanto incoerente con quanto si legge effettivamente nel testo, come abbiamo visto poco sopra.

in particolare nella prima parte del suo poema che descriveva la lenta formazione della sostanza umana che progrediva attraverso il regno vegetale, il regno animale e il regno umano/razionale.³⁹ Tutte e tre le schiere su descritte sono poste da Bardasīrī sotto il nefasto influsso di Marte, Venere e Luna, ma le prime due (potenti e religiosi ipocriti) sono guidate da Mercurio e Saturno, pianeti che tradizionalmente in qualche modo interferiscono con la sfera intellettuale, mentre la terza schiera - spiega il Maestro/Vegliardo - sta semplicemente “tra le grinfie di Mālik”, l’angelo guardiano dell’inferno secondo la tradizione islamica:

Questo terzo gruppo, che sta tra le grinfie di Mālik
 si guasta in preda all’anima vegetativa (*nafs-e nabāti*)
 Per la grande avidità di beni e di favori sono
 rovinati da [eccesso di] cibo bevanda e lascivia
 A giocare costoro come fossero perline/biglie⁴⁰
 sono Marte in cielo e Luna e Venere (vv. 832-34)

Inorriditi da tanto squallore, i due pellegrini si allontanano correndo notte e giorno “nel deserto” finché appare loro una nuova città.

2. *Dell’anima biasimante*

Nel capitolo 57 i due pellegrini, maestro e discepolo, scoprono la Città dell’Anima Biasimante (*nafs-e lavvāmé*), la seconda categoria della psicologia coranica, che mutatis mutandis corrisponde un po’ al nostrano concetto della ‘coscienza’ che tormenta l’anima del peccatore sulla via del pentimento e della propria redenzione:

Qui una Città io vidi come un paradiso felice
 i cui abitanti tutti erano lieti e senza pena
 Di dolce carattere ed eleganti e di bella condotta
 col cuore purificato eran costoro e di indole bella
 Erano al sicuro nel Rifugio della Riverenza
 erano dimoranti nel Soglio della Magnificenza
 Per la Fede erano [divenuti] templi e moschee (*javāme*)
 e la pace avevano trovato nelle loro celle (*savāme*)
 L’essenza di ciascuno era in uno Scrigno di Fedeltà (*vafā*)
 la gioia di ciascuno era nella Panca della Purità (*safā*)
 Né avidità né rancore né arroganza con alcuno
 né alcuno si sentiva offeso da qualcun altro (cap. 57, vv. 840-45)

Chi sono costoro e dove siamo, chiede il discepolo al Maestro. E questi risponde

39 Cfr. il mio saggio introduttivo *Sanā’i, poeta del mondo dell’anima* in *Sanā’i, Viaggio nel Regno del Ritorno*, a cura di C. Saccone, Pratiche, Parma 1993 (2ª ed. Luni Ed.) pp. 7-75 e gli schemi alle pp. 211-15.

40 Si allude qui probabilmente al gioco da tavolo tradizionale del *nard* (tavola reale o tric-trac).

che si tratta della “stazione degli asceti” (*maqām-e zāhedān*). Si osservi che solo qui compaiono per la prima volta uomini in senso proprio, come a dire che secondo l'Autore solo la presenza di un'anima biasimante o “coscienza” può distinguere l'uomo dall'animale. Si tratta – e anche qui troviamo una nota astrologica – di un “paradiso felice” (almeno rispetto al grado precedente) di cui signore è il Sole, cancelliere è Mercurio e giudice è Giove. Bardasīrī sembra qui voglia distinguere questi “asceti” (*zāhedān*) dai sufi corrotti e ipocriti della seconda schiera della stazione precedente (Anima Istigatrice), chiaramente considerandoli di un grado superiore. Non è ben chiaro se egli, riferendosi a asceti o eremiti (giusta l'accenno alle “celle”), voglia coscientemente contrapporli ai mistici delle confraternite (*tariqa*) che spesso dai poeti persiani sono fatti oggetto di aspre e sarcastiche critiche. In ogni caso il Maestro invita il suo discepolo a passare oltre, dicendogli che c'è una “dimora molto più felice di questa”, perché costoro, benché “dediti all'ascesi e alla gnosi”:

Tuttavia, per la purezza dello spirito luminoso,
tutti costoro vanno orgogliosi della luce propria
E di quando in quando guardano a se stessi
durante il digiuno o durante la preghiera (vv. 858-59)

quanto a dire che sono caduti nella trappola dell'autocompiacimento, uno dei pericoli più gravi sulla via della perfezione spirituale, segnalato un po' da tutti i maestri della mistica musulmana a partire dal racconto paradigmatico della ‘caduta’ di Sheikh San‘ān, descritta nel racconto più lungo de “Il verbo degli uccelli” (*Mantiq al-Tayr*) di ‘Attār.⁴¹ Nello stesso poema ‘Attār ha sul medesimo argomento dell'orgoglio che nasce da uno smisurato autocompiacimento per la propria pietas il seguente gustoso aneddoto:

Un giorno lo *shaykh* Abū Bakr di Nishāpur uscì con i suoi discepoli dal convento. Lo *shaykh* avanzava in sella a un asino, seguito dai devoti discepoli, quando all'improvviso l'animale produsse un peto fragoroso. Lo *shaykh* cadde in estasi, cacciò un urlo altissimo e prese a stracciarsi le vesti dal corpo. I discepoli e altri che ebbero a vederlo ne rimasero sbalorditi e imbarazzati. Più tardi uno di loro lo interrogò su quell'estasi improvvisa e Abū Bakr così rispose: “Per quanto spaziassi col mio sguardo, io vedevo la strada gremita della folla dei miei discepoli che sciamava dinanzi a me e alle mie spalle. Nel mio intimo allora pensai: ‘In verità, io non sono inferiore a un [grande sufi del livello di] Bāyazid! Se oggi mi fregio di uno stuolo di discepoli dimentichi persino della loro stessa esistenza, è certo che domani potrò incedere in gran pompa e a testa alta nella piana della Resurrezione’. Ebbene, mentre mi crogiolavo in siffatti pensieri, ecco che l'asino produsse il peto. E questa in verità fu la degna risposta dell'asino

41 Leggibile in italiano in Farid al-dīn ‘Attār, *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 85-105. Questo racconto è anche liberamente accessibile in “Quaderni di Meykhane” II (2012) pp. 1-12, rivista di studi iranici online: <http://meykhane.altervista.org/>.

a colui che a tal punto si era insuperbito nella propria follia. Fu dunque per questo motivo che il fuoco [del rimorso] si appiccò alla mia anima e io conobbi un'estasi improvvisa".⁴²

3. Dell'anima tranquilla

Nel capitolo successivo (58) i due pellegrini si trovano di fronte a una nuova contrada ove sorge la Città dell'Anima Tranquilla o Acquietata (*nafs-e motma'enne*), il grado più alto della psicologia di matrice coranica: "Qui vidi, più bella della città precedente / un luogo adorno e con costumi nuovi" (v. 862). I suoi abitanti sono pochi e sparsi qua e là, quasi a segnalare l'estrema difficoltà di giungere a questo terzo livello di sviluppo spirituale:

Erano in grado di penetrare la Luce dell'anima
 ed erano abili e svelti di Scienza [e intelletto]
 Notte e giorno erano rimasti in meditazione (*tafakkor*)
 verificando ciò che proviene dall'immaginazione (*tasavvor*)
 Galoppavano sulla vetta del Sinai dell'Intelletto
 marciavano alteri nel Giardino della [mistica] Virilità
 Eran consapevoli tutti della mondana allegoria (*majāz-e doniyā*)
 e ben coscienti del Segreto dell'Altro Mondo (*rāz-e 'oqbā*)
 Liberi erano dal Male e occupati dal Bene
 agivano in se stessi estraniandosi dall'altro (cap. 58. vv. 865-69)

dove si noti, nel penultimo distico, una indicazione metodologica precisa: lo gnostico è "consapevole dell'allegoria mondana", quanto a dire che sa bene che la realtà del mondo si situa al livello del 'segno' non a livello ontologico: il mondo gli appare come un libro di segni da decrittare che additano al "segreto dell'Altro Mondo", l'unico reale e ontologicamente consistente. Il tutto fa riferimento all'idea coranica (XLV, 3-6) dei "segni di Dio" (*āyāt Allāh*) sparsi per il creato e che l'uomo "che sano ragiona" è invitato a decrittare senza sosta: si tratta di un concetto fondamentale per la teoria e la prassi iniziatica di tutta la gnosi ('*irfān*) di matrice islamica.⁴³

Il discepolo, di nuovo rivolgendosi al Maestro, gli dice che qui sarebbe bello fermarsi, che altro desiderare di meglio? Ma ancora una volta questi lo delude rispondendo che sì, questo è il "Paese della Sapienza" e dei "seguaci della Sunna" del Profeta Maometto, e ancora: "Loro son quelli che senza pena han messo / il piede sopra il paradiso e sopra l'inferno // Questo grado è straordinariamente elevato / questa posizione è pressoché inaccessibile" (vv. 876-77), dove si noti ancora il topos del disprezzo di paradiso e inferno, che risale almeno alla nota mistica di Baghdad

42 Farid al-dīn 'Attār, *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 194.

43 Sull'argomento cfr. anche A. Schimmel, *Die Zeichen Gottes. die religiöse Welt des Islam*, C.H. Beck, München 1995.

Rābi'a che, secondo la tradizione, girava per il bazar con un secchio d'acqua in una mano e una torcia nell'altra spiegando: "Con l'acqua voglio spegnere le fiamme dell'inferno perché la gente la smetta di adorare Dio per paura del castigo, e con la torcia voglio dar fuoco al paradiso, perché la gente la smetta di adorare Dio in attesa del premio eterno!".⁴⁴ Subito dopo però il Maestro/Vegliardo così continua:

Ma [sappi] esiste un grado ch'è oltre questo
 è nel Mare della Ricerca di perle uniche
 Se [qui ti fermi e] divieni un abitante di questa Città
 rimarrai pur sempre assoggettato all'esistenza [terrena]
 E anche se tu ti isolerai da te stesso
 rimarrai impotente a causa del mondo
 Invero colui che sta sotto questa Ruota verdazzurra
 non può essere mai al sicuro dall'offesa degli astri
 Specie se si considera che su questa casa mondana
 signore e padrone è [l'infausto] pianeta Saturno!
 Ma se da questi gradi saprai elevarti andando oltre
 ti potrai liberare dal mondo d'Esistenza e Corruzione (vv. 878-83)

Come si vede il Maestro sa abilmente orchestrare la sua predica con argomenti morali come l'isolamento e la liberazione dal mondo di "esistenza e corruzione" (*kown o fesād*) e argomenti astrologici (l'accento alla Ruota, all'offesa degli astri, all'infausto Saturno).

A quel punto i due passano oltre con passo lesto e giungono in un misterioso e meraviglioso Verziere (*bāgh*) dove il viaggio del discepolo conoscerà una svolta inattesa (cap. 59). Non è ben chiaro se siamo ancora nei pressi della Città dell'Anima Tranquilla, o ben oltre, forse, ci è dato intuire, in un luogo di passaggio o transizione ai gradi successivi. Questo capitolo è rubricato come "Il recinto del sacro" (*haziré-ye gods*). Ma cominciamo dalla descrizione del luogo:

D'un tratto ecco che apparve un Verziere
 e in ogni direzione splendevano i suoi fiori
 Un Verziere che sfidava in bellezza gli amanti più belli
 adorno [in ogni sua parte] come [il volto del]l'amato
 E in esso v'erano molti alberi meravigliosi
 e sotto quegli alberi v'erano panche di seta
 A fianco delle panche formando un *mihrāb*
 stava, sotto gli alberi, una fonte d'acqua
 Pieno era, ovunque, di tulipani ed erbette
 e, a ogni istante, di triste lamento d'uccelli

⁴⁴ A questo proposito cfr. G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam. I primi tre secoli*, EMI, Bologna 1994, pp. 58-59.

V'era il tumulto del canto degli usignuoli
 v'erano le fiaccole di rose e tulipani
 In ogni direzione v'erano mille stanze
 e in ogni stanza v'erano mille meraviglie
 Il coppiere tra spighe di grano e tulipani
 versava nelle coppe i suoi dolci liquori
 E v'erano insieme tutte le frutta d'alberi
 e agrumi e cedri dal gusto dei Segreti (cap. 59, vv. 886-94)

Il primo distico potrebbe far lontanamente pensare alla “candida rosa” di dantesca memoria, ma in questo giardino paradisiaco in verità non vi sono i beati né altri personaggi oltre i due pellegrini i quali, come vedremo subito, qui dovranno separarsi. La descrizione rievoca in parte le descrizioni coraniche del paradiso (LVI, 17-19 in particolare, per il coppiere del penultimo distico), e ancor più quelle tipiche del *locus amoenus* per eccellenza della lirica persiana, il giardino con i suoi immancabili rose e usignuoli, alberi e ruscelli. Ma qui avviene per il discepolo l'imprevisto. Vedendo bello il luogo il Maestro cessa per così dire dalla sua funzione, si siede su un cuscino e senza tanti giri di parole ordina al discepolo di proseguire da solo:

Quando vide il mio Maestro eminente
 bella la dimora e leggiadro quel luogo,
 Si sentì libero e sopra un cuscino sedette
 su quel seggio degnamente si sedette
 Mi lasciò e sol questo mi disse: “Vai oltre
 [da solo] ché qui non più ti serve una guida” (vv. 897-99)

Alle vibrato proteste del discepolo che si sente abbandonato senza motivo così risponde:

“La mia stazione [è questa] ché io sono spirito (*ruh*)
 anzi intelletto (*'aql*), e per lo spirito sono un dono (*fotuh*)⁴⁵
 Quel Sidra al-Muntahā di cui parlasti
 è questo luogo, di cui ti sei meravigliato
 Per questo ho fatto sosta in questo luogo
 perché questa a me è dimora ben nota
 Per quanto io mi sforzi, non posso
 - e per gli sforzi e tentativi io ribollo -
 Dalla linea intorno al posto che occupo
 fuoruscire, sia pure della punta di un dito” (vv. 902-05)

I due sono giunti a quello che nel Corano è chiamato il Loto del Limite (*Sidrat al-Muntahā*) il punto oltre il quale Maometto nella sua scalata celeste (*mi'rāj*) fu

45 L'originale *fotuh* ha il senso di dono o grazia divina. Secondo altra lezione dell'ed. Foruzanfar, ma di senso a mio parere meno perspicuo: “anzi per l'intelletto e lo spirito sono un dono”.

abbandonato secondo la tradizione dal suo accompagnatore, l'angelo Gabriele, che lo invitò a proseguire da solo.⁴⁶ Episodio di grande pregnanza simbolica che addita tra l'altre cose alla superiorità del Profeta (l'iniziato per eccellenza ai misteri divini) sull'Angelo. E qui Bardasīrī ha certamente in mente anche l'analogo episodio del menzionato *Sayr al-'Ibād ilā l-Ma'ād* di Sanā'i, in cui il poeta-pellegrino dell'aldilà, scalate le sfere planetarie e giunto oltre le Stelle Fisse, si ritrovava soppiantato dal Vegliardo che nel poema tipificava l'intelletto.⁴⁷ Ma qui Bardasīrī "tradisce" il modello con un vistoso cambiamento: in Sanā'i era il Vegliardo che letteralmente si sostituiva al poeta-viandante e proseguiva al suo posto ("io sparii e la guida fu al posto mio"); qui nel MiAr, al contrario, il Vegliardo (figura dell'intelletto) apparentemente abbandona il discepolo-pellegrino che deve proseguire tutto solo nel suo *ascensus*. In sostanza Sanā'i, facendo sparire il poeta-viandante nella sua fisicità, realizzava poeticamente l'idea avicenniana dell'intelletto come "sostanza separata" dai lacci della corporeità, simile in questo a quegli eterni "intelletti separati" che sono gli angeli;⁴⁸ Bardasīrī invece, in ciò più conforme alla tradizione del sufismo, ha ben presente che l'ultimo tratto del viaggio spirituale non è alla portata della ragione o intelletto che deve farsi necessariamente da parte così come, nel modello archetipico del *mi'rāj*, Gabriele si faceva da parte per lasciar proseguire da solo il Profeta verso l'incontro con Allah. E a quel punto il discepolo/pellegrino deve suo malgrado prendere congedo dal Maestro, dopodiché – dice il testo – percorrerà in una sola volta non una ma "due stazioni": quella dell'Anima Soddisfatta e quella dell'Anima Gradita. I due termini originali per 'soddisfatta' e 'gradita' sono coranici, e ricorrono nel versetto in cui si parla dell'Anima Tranquilla che conviene qui citare: "E tu, o Anima Tranquilla (*mutma'inna*) / ritorna al tuo Signore soddisfatta (*rādiya*, persiano: *rāziyyé*) e gradita [a Dio] (*mardiya*, persiano: *marziyyé*)" (XXXIX, 27-28). Bardasiri, come si vedrà, ne trae spunto per introdurre altre due categorie di anima.

4. Dell'anima soddisfatta

Nel capitolo 60 il discepolo pellegrino, ormai privo della guida del maestro o forse divenuto in grado di guidare se stesso, incontra gli abitanti di una nuova città, quella dell'Anima Soddisfatta (*nafs-e rāziyyé*), una categoria non presente nel Corano, ma circolante nella vasta trattatistica araba o persiana sull'argomento. Pure assenti dal Corano sono i gradi successivi dell'Anima Gradita (*nafs-e marziyyé*), dell'Anima Amante (*nafs-e āsheqé*) e dell'Anima Povera (*nafs-e faqiré*), di cui diremo più avanti. Sono gradi, questi, che appaiono all'Autore inattingibili dall'intelletto, giusta

46 Si può leggerne una versione in italiano, tratta da una versione latina medievale della leggenda del *mi'rāj*, in *Il Libro della Scala di Maometto*, trad. dal latino di R. Rossi Testa, saggio introduttivo e note al testo di C. Saccone, Oscar Mondadori, Milano 1999 (1a ed. SE, Milano 1991).

47 Sanū'i, *Viaggio nel regno del ritorno*, cit., pp. 146-48.

48 In proposito, cfr. la mia introduzione *Sanā'i, poeta del mondo dell'anima*, cit. pp. 7-75.

la sparizione del Maestro/Vegliardo che tipificava in sostanza la guida della Ragione. In questa stazione e nella seguente dell'Anima Gradita si potrebbe dire che Bardasīrī collochi il vestibolo del suo "paradiso", che il discepolo-pellegrino dovrà percorrere tutto in solitudine ovvero contando solo su se stesso. Ed ecco come si presenta la Città dell'Anima Soddisfatta:

[Andai] finché un giorno mi apparve di lontano
 una Città amena, vivificante e ricolma di luce
 Era al sicuro dalle calamità del Tempo
 era vuota delle impurità dello Spazio
 Impotenti in essa erano i [Quattro] Elementi
 né la Natura era in essa presente/agente
 Il cielo era divenuto il centro del suo perimetro
 le stelle eran diventate punti della sua superficie
 Dalla sua aria e dalla sua acqua, il sangue e la bile gialla (*safrā*)
 erano stati rimossi, come pure il flegma e l'umor nero (*sowdā*)
 Non proveniva caldo dall'umidità della sua aria
 né proveniva freddo dalla secchezza della sua terra (cap. 60, vv. 910-15)

La caratteristica di questa stazione che balza agli occhi è l'assenza totale degli influssi naturali, segnalata dalla sparizione dei quattro umori (sangue, flegma, bile gialla e umor nero) e dalla compromissione delle qualità (caldo, freddo, umido, secco), tutti concetti che si rifanno all'eredità ellenistica ampiamente riciclata nella storia del pensiero scientifico e filosofico islamico.⁴⁹ Non solo, a queste rarefatte altitudini dell'anima vengono meno persino il Tempo e lo Spazio. Insomma, decodificando, se non siamo in paradiso siamo già letteralmente "fuori dal mondo" dell'esistenza ordinaria. Il paesaggio descritto è una chiara metafora del totale distacco dalla vita dei sensi, ma anche dai condizionamenti implicati dalla Natura e dalla vita sociale soggetta alle dimensioni spazio-temporali. Va da sé che solo pochi raggiungono un simile grado di perfezione:

Non erano costoro più di quattrocento
 né v'era alcuno che non fosse libero dal Bene e dal Male
 Vino dalla Coppa del Consenso (*jām-e redā*) avevano bevuto
 acqua dalla Fonte dell'Eternità (*ceshmé-ye khold*) avevano bevuto (F)
 Succubi del tormento di Ragione più non erano
 erano vivi dentro di sé, ma in sé più non erano
 Privi di sostanza e di una forma materiale (*hayulā*)
 eran oltre il corpo e la natura primordiale (*owlā*)
 Erano costoro ardenti e luminosi come fiaccole
 dalla dispersione erano giunti al raccoglimento (vv. 918-22)
 Si osservi la loro collocazione al di là delle categorie del bene e del male stabilite

⁴⁹ Per una ampia panoramica al riguardo cfr. C. D'Ancona (a cura), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Einaudi, Torini 2005.

dalla legge positiva (la *sharī'a*); e l'estraneità al "tormento" della Ragione (qui si intende la ragione dei filosofi o dei teologi) – che, come s'era visto poc' anzi, a questi livelli non serve. Ma soprattutto si noti quella dichiarazione: "erano vivi dentro di sé, ma in sé più non erano" che allude all'uscita da se stessi ovvero al raggiungimento di quello stato di *bi-khodi* (lett.: "essere senza sé") che fa pensare all'*excessus mentis* dei nostri mistici cristiani del medioevo. A quel punto il discepolo-pellegrino sfoggiando tutte le "perle dell'eloquenza" tenta di interloquire con questo manipolo di eletti, per tre giorni di seguito rivolge loro la parola ma senza alcun risultato: costoro non lo degnano neppure di una risposta,⁵⁰ per cui egli alla fine decide di proseguire oltre.

5. Dell'anima gradita

E poco dopo (cap. 61), correndo "verso il Mondo invisibile, dell'Invisibile cercando", il pellegrino scopre la Città dell'Anima Gradita (a Dio) o *nafs-e marziyé*:

Come un pesce nell'acqua, [eppure] assetato
 o chi s'è preso la pugnolata della separazione,
 In una affannosa ricerca ormai immerso
 in acqua e lavacri [innumeri] consumato,
 [Corsi] finché dall'Invisibile si materializzò
 una Città piacevole, vivificante e priva di difetto
 Pochissima gente colà risiedeva
 ancor meno della dimora precedente
 Avevano superato il Sinai delle Qualità (*Tur-e sefāt*)
 erano andati oltre la Vetta dell'Essenza (*dhervé-ye dhāt*)
 Avevano udito costoro tutti l'invito "Ritorna!"
 sulla via del Consenso avevan corso con l'anima
 Erano d'un cuore solo nelle Qualità, d'una sola mente (*zann*)
 erano un unico spirito ma dentro quaranta corpi (*tan*) diversi (cap. 61, vv. 931-37)

In questa città dell'Anima Gradita abitano solo 40 sant'uomini che "erano un unico spirito in quaranta corpi": come si vede la 'selezione' aumenta drasticamente man mano che si sale perché questi spiriti eletti sono soltanto 1/10 di quelli del grado precedente. Il Sinai delle Qualità (divine) e la Vetta dell'Essenza (spirituale o divina) sono due magnifiche espressioni che vogliono suggerire l'eccellenza raggiunta da questa eletta schiera che ha risposto con entusiasmo al divino richiamo "Ritorna!" (in arabo nel testo). Il brano prosegue con altre belle similitudini paragonando questi 40 eletti a "usignoli che cantavano inni alla Rosa della Fiducia [in Dio]", dove l'originale per "fiducia" (*tavakkol*, arabo: *tawakkul*) si riferisce a una delle virtù più

50 Cfr. l'analogo episodio del citato *Sayr al-'Ibād* di Sanā'i (cit. pp. 152-53 della versione italiana) che però si colloca al culmine dell'ascensus. Qui giunto il poeta-pellegrino riusciva a interloquire con un manipolo di spiriti eletti, cui egli avrebbe voluto aggregarsi ricevendo tuttavia un netto rifiuto.

magnificate nella trattatistica sufi che allude al totale auto-abbandono del mistico nelle mani di Dio. Il grande teologo Abū Hāmid al-Ghazālī (m. 1111) ha una celebre definizione dei tre gradi o livelli di questa virtù della Fiducia/Auto-abbandono in Dio, che vale la pena di ricordare. Nel primo grado – egli spiega – il sufi si affida a Dio un po’ come a un avvocato (in arabo: *wakīl*, termine sotto il profilo etimologico connesso proprio con *tawakkul*). Di costui ci si deve fidare completamente, visto che si mette nelle sue mani una parte più o meno cospicua dei propri affari e interessi, al limite anche tutti; ci si riserva tuttavia la facoltà di revocargli in qualsiasi momento la nostra fiducia. Nel secondo grado – continua il nostro teologo – il sufi si affida a Dio come a un chirurgo: il salto di qualità è evidente, ci si deve fidare ciecamente e irrevocabilmente del chirurgo giacché ne va della propria vita, non solo di questo o quell’affare. Nel terzo grado, con immagine ardita al-Ghazālī ci spiega che il sufi si affida a Dio come a un “preparatore di cadaveri”! A questo stadio del *tawakkul*, opera solo Dio di fronte alla fiduciosa ‘inerzia’ del sufi: anche se volesse, il sufi giunto a questo grado, non potrebbe più fare niente per opporsi alla divina operosità.⁵¹

L’alto livello di perfezione di questa sparuta schiera di abitanti della Città dell’Anima Gradita è sottolineata da ulteriori dotti paragoni con profeti biblico-coranici: essi possono entrare senza paura nell’acqua e nel fuoco “come Mosè e Abramo” ebbero a fare in ben noti episodi della tradizione biblica o rabbinica, ripresi poi nel Corano e nella tradizione islamica.⁵² E ancora:

Avevano assaporato la bevanda dell’Intimità
avevan subito i colpi della Confidenza [con l’Amato]
Erano ebbri in eterno del Vino d’Amore
folli per gli uomini, sapienti di fronte a Dio
Erano i sobri di Dio e più ebbri di ogni ebbro
esaltati nell’Unione e più umili di ogni umile
Ognuno era tenuto per folle nel suo mondo
ognuno era un estraneo alla sua stessa città
Senza i piedi erano arrivati al punto d’Incontro [con Dio]
quindi avevano avuto colloqui con Lui sul Sinai del Mistero (vv. 942-46)

Si tratta della descrizione di veri ‘pazzi di Dio’, magnificamente sintetizzata in quel “folli per gli uomini, sapienti di fronte a Dio”, mutatis mutandis figure ben note anche al nostro medioevo cristiano. Sono ormai estraniati al mondo e persino “alla loro stessa città”, che semplicemente non possono capirli né talora accettarli. Questi

51 Su questa virtù dei sufi si può leggere in italiano un’opera tratta dall’omonimo capitolo della *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn* (Il ravvivamento delle scienze religiose) di al-Ghazālī, *L’Unicità divina* [tawhīd] e *l’Abbandono fiducioso* [tawakkul], trad. it. di F. Pipoli, note e introduzione di P. Urizzi, Il Cerchio, Rimini 1995.

52 In proposito è utile la lettura di R. Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Paideia, Brescia 1999.

‘pazzi’ mistici avevano peraltro un preciso referente storico nei sufi della corrente *malāmātī* o in quelli detti Qalandar,⁵³ caratterizzati da una forte tendenza anomistica e diffusi in tutta l’ecumene musulmana medievale. Si osservi di nuovo il richiamo al Sinai, anche nell’Islam attraverso il Corano divenuto luogo d’elezione per ogni incontro ravvicinato dell’anima con Dio. Il pellegrino questa volta neppure s’azzarda a rivolgere la parola a qualcuno di questi spiriti eletti perché vede che “nell’ardente Desiderio (*showq*) erano occupati dall’Estasi / e senza parole erano rimasti nel Gusto (*dhowq*) ineffabile” (v. 949).

6. Dell’anima amante e delle sue 4 schiere

Giungiamo così col cap. 62 del MiAr al sesto grado di questa vera arrampicata del pellegrino attraverso i gradi dell’anima che ricerca, un grado che viene descritto come la Città dell’Anima Amante o Innamorata (*nafs-e ‘āsheqé*). È qui forse la parte più sorprendente dell’intero poema di Bardasīrī perché scopriamo che a questo livello di perfezione spirituale giungono non solo i mistici musulmani, ma anche altre quattro categorie ovvero: 1. mistici definiti “non musulmani”, 2. mistici cristiani, 3. mistici ebrei e 4. mistici zoroastriani. Ben inteso, da Hallāj a Ibn ‘Arabī e oltre, passando per innumerevoli altri mistici arabi, turchi o iranici (da al-Bestāmi a ‘Attār o Rumi, solo per fare qualche nome), la mistica sufi ha insistito sull’idea che le religioni del mondo non sono che diversi sentieri voluti da Dio che portano gli uomini di fede sincera e bene operanti alla stessa meta – un concetto peraltro già attestato nel Corano (XXII, 17) dove si precisa che ebrei, cristiani, sabei e mazdei “se credono e operano il bene” si salveranno. Ma, a mia conoscenza, non v’è un testo di autore persiano in cui si dica *apertis verbis* che le vette della ricerca mistica e del perfezionamento spirituale sono accessibili agli adepti di tutte le altre grandi religioni monoteistiche, come in sostanza ci mostra Bardasīrī, l’autore di questo poema.

In questa stazione – dice il testo – abitano solo quattro uomini, di nuovo come si vede una drastica riduzione, precisamente a 1/10 di coloro che abitavano il grado precedente:

Da quella cerchia incedente sulla vetta dello Spirito
 giunsi a una stazione in cui erano quattro Uomini
 Vidi, in un paradiso grazioso⁵⁴

53 Sui Qalandar nella letteratura persiana esiste una ampia letteratura, mi limito a segnalare le recenti profonde prospezioni di F. Tiddia, *Il Qalandar-nāme di Khwāje ‘Abdallāh Ansārī di Herat*, in “Quaderni di Meykhane VI (2016), pp. 1-27; Idem, *Il Qalandar-nāme di Amir Hoseyni Heravi*, in “Quaderni di Meykhane” VIII (2018), pp. 1-25; Idem, *La figura del qalandar nella letteratura mistica persiana. L’alterità antinomica tra rifiuto teoretico e ammirazione letteraria nel Mokhtār-nāme di ‘Attār*, in “Quaderni di Meykhane” IX (2019), pp. 1-20.

54 L’originale per ‘paradiso’ (*hazīré*) non è di facile interpretazione designando comunemente un recinto per animali o un magazzino per datteri, ma anche, nella espressione *hazīré-ye qods*, potendo significare ‘paradiso’ che dato il contesto ci è sembrata la resa più pertinente.

un gruppo, tutto di amanti sinceri
 Del Vino d'Amore s'erano inebriati
 nell'ebbrezza d'Amore s'erano umiliati
 Con il cuore riarso a mo' di rossi tulipani
 avevan nei calici il rosso liquore d'Amore
 Temerari stavan sul ramo dell'Albero d'Amore
 come l'edera avvinghiati con la forza del tralci
 Erano tutti ebbri come [amanti] usignuoli
 spogliati ormai d'ogni fola o inganno
 Per il lamento come flauti eran compagni di tristezza
 per i gemiti come capelli erano ridotti a sottigliezza
 Maestri erano quei quattro uomini arabi
 e amici erano di [Muhammad] il Profeta del Hijaz
 [...] Maestri dei discepoli del Maestro del mondo (Muhammad)
 emiri dei condottieri dell'Emiro degli Uomini (cap. vv. 950-57 e v. 960)

Chi sono questi “magnifici quattro” di cui si dice che sono arabi e “amici del Profeta del Hijaz”? Verrebbe da dire di primo acchito che Bardasīrī alluda ai quattro califfi c.d. “ben diretti” (*rāshidūn*) ossia i primi quattro successori di Maometto nella guida della giovane comunità islamica: Abū Bakr (reg. 632-34), ‘Omar (reg. 634-44), ‘Othmān (reg. 644-65) e ‘Alī (reg. 656-661), con il che l’Autore attesterebbe anche la sua fede nell’ortodossia sunnita che - a differenza degli sciiti - riconosce la piena legittimità di tutti e quattro, non del solo ‘Alī. Ma quel che segue fa sorgere qualche dubbio non solo riguardo la loro identità, ma anche sul numero di abitanti di questa eletta stazione perché si legge subito dopo “e tutti coloro che in questa contrada abitavano / erano sottomessi al comando di questi quattro [arabi] // Immersi erano nel Desiderio e nel Gusto / ma erano suddivisi in quattro compagnie” (vv. 961-62). In effetti si scopre presto che le quattro compagnie suddette sono composte da appartenenti a fedi monoteistiche nell’ordine poc’anzi descritto (monoteisti non musulmani, cristiani, giudei e mazdei). E manifestamente non si tratta di fedeli comuni bensì di élite spirituali, uomini che si sono avvicinati a Dio partendo dai diversi sentieri delle rispettive fedi. Una lettura diversa, in via ipotetica, potrebbe condurre all’idea che i “quattro arabi” sunnominati non siano i califfi bensì elementi apicali di una gerarchia tutta spirituale. Questa peraltro nel sufismo è stata postulata da alcuni autori che immaginano una gerarchia occulta al cui vertice sta il Polo (*qutb*) mistico, un personaggio sconosciuto ai più che in ogni epoca regge le sorti spirituali del mondo e sotto il quale vi sono quattro ulteriori sant’uomini, talora chiamati *awtād*, (o pilastri, pl. di *watad*), uno per ogni direzione cardinale dell’orbe, e poi degli *abdāl* (sostituti, pl. di *badal*) in numero variabile a seconda degli autori che, a loro volta, in un processo a cascata governano inferiori gradi di santità costituiti da varie tipologie di “amici di Dio” (*awliyā’ Allah*).

Resta da spiegare perché i quattro arabi - califfi o sant’uomini che siano – sono

messi a capo di una “città” in cui come vedremo entrano anche le élite spirituali di giudei, ebrei e zoroastriani. Tornando a quanto detto poco sopra, e partendo dall’idea condivisa dalla gran parte del sufismo che “tutte le religioni sono sentieri che portano a Dio”, si può forse pensare che Bardasīrī, dopo avere immaginato che le vette della via mistica siano accessibili agli adepti più puri di tutte le fedi monoteistiche, abbia voluto nondimeno ribadire che il vertice della spiritualità è costituito da membri dell’ultima e “perfetta” religione rivelata, ossia l’islamica. Qualcosa che ha il suo storico pendant nella situazione religiosa dell’impero-califfato abbaside (750 - 1257), in cui i membri di tutte le grandi religioni rivelate godevano della protezione califfale in virtù dell’essere considerati appartenenti agli *ahl al-kitāb* (‘genti del libro’). Ma veniamo ora alla presentazione delle quattro schiere o compagnie (*chowq*, come si legge nelle rubriche di ogni singolo capitolo a loro dedicato) di cui s’è detto.

6.1 I Perfetti “non-musulmani”. Con il capitolo successivo (63) s’incontra la prima compagnia di mistici che han raggiunto il grado spirituale corrispondente alla Città dell’Anima Amante. E qui si pone subito un ulteriore problema di identificazione e a partire già dai primi versi:

Una gente io vidi triste e sofferente
 che il tappeto aveva fatto di fuoco e acqua⁵⁵
 Erano tutti credenti (*moslem*), ma non-musulmani (*nā-mosalmān*)
 tutti credenti (*mo’men*) ma lontani dalla [nostra] Fede (*imān*)
 Erano stati ribelli al padre e alla madre
 tracannatori di feccia a sorsi, e amanti (cap. 63, vv. 963-65)

La frase chiave è “erano tutti credenti, ma non-musulmani”: se si escludono le tre compagnie trattate nei capitoli seguenti di cristiani ebrei e zoroastriani, si dovrebbe forse pensare ai Sabei,⁵⁶ ossia alla quarta comunità religiosa che secondo il Corano (XXII, 17 e *passim*) si salverà; oppure in alternativa si potrebbe pensare ai c.d. *hanīf*, un termine d’origine coranica (II, 135 e *passim*) che designa coloro che prima dell’Islam erano giunti per vie autonome a credere in un unico Dio, tra i quali il testo rivelato a Maometto cita Abramo (ribelle al padre idolatra e di cui si nega che fosse ascrivibile alla tradizione ebraica o cristiana). Ma a confondere ulteriormente le acque ecco cosa segue:

Erano fuggiti dalla strada dei nomi

55 Ossia si stendevano su un tappeto/letto metaforicamente di fuoco (dolore) e acqua (pianto).

56 Sui Sabei c’è una certa discussione tra gli esegeti del Corano, che talora li hanno identificati con i seguaci di Giovanni Battista (o Mandei), talora persino con la comunità noachita ossia discendente dai seguaci di Noè salvati nell’arca al tempo del diluvio universale. In proposito cfr. A. Fratini – C. Prato, *I Sebomenoi (ton teon) : una risposta all’antico enigma dei Sabei*, Roma, [s.e.], 1997 (leggibile online anche in “Archivi di Studi Indo-Mediterranei”, sez. testi consultabili > antichità indo-mediterranee Testi consultabili (archivindomed.altervista.org))

s'eran tutti aggrappati al Nominato (=Dio)
 Non avevano reso la testimonianza, eran muti⁵⁷ (F)
 ma per la dolcezza della visione (*shohud*) erano in estasi
 Avevan compreso che è la *kesvat* dei Significati⁵⁸
 ogni parola che venga da una lingua pronunciata
Allah l'avevan colto dalla formula della *basmala*
 l'anima l'avevan scoperta nella casupola del corpo
Allah l'avevan visto composto di quattro lettere
 ma dal quattro di corsa erano arrivati all'Uno
 Avevan compreso che il Vero (Dio) non è fatto di lettere e suoni
 che il contenuto non è a somiglianza del contenitore (vv. 967-72)

“Erano fuggiti dalla strada dei nomi”: sembrerebbe si parli qui di una setta di tipo kabbalistico, che ha riflettuto a fondo sul rapporto tra nomi e nominati, tra contenuto e contenitore, modernamente diremmo tra significante e significato, in prospettiva teologica o teosofica se si vuole. Di una riflessione di questo genere c'è ampia testimonianza nell'Islam già a partire dal sesto imam sciita, Ja'far al-Sādiq (m. 765); e prosegue poi nella nota *Enciclopedia degli Ikhwān al-Safā* (i Fratelli della Purià o Fratelli Sinceri),⁵⁹ una congrega di pensatori cripto-ismailiti del X sec.; e molto più avanti a partire dal XV sec. questa corrente di pensiero sfocerà nella setta eretica degli Hurufi fondata da Fadlallāh di Asterābād (m. 1394) e propagandata dal poeta hurufita Nasimi di Shirvān (m. 1418 ca).⁶⁰

Poco dopo però costoro vengono descritti anche come amanti del vino e dediti all'amore: “Di questo Vino avevan bevuto a calici / sulla panca distesi e levando lamenti // Quindi ormai resi ebbri fradici nella taverna / stavan sempre con l'Amico in intimo colloquio” (vv. 973-75). Si tratta di un linguaggio che richiama subito la persiana lirica amorosa di ispirazione mistica dove vino e taverna sono simboli di esaltanti incontri con l'Amico divino. Segue una descrizione che ancora si ispira alla lirica amorosa dove spesso il poeta – normalmente nelle vesti dell'amante/

57 Alla lettera: “del *ashhadu* (= ‘io testimonia’) non eran testimoni (*moshāhed*)”. Il termine si riferisce alla testimonianza di fede (*shahāda*) che suona per intero “Io attesto (o testimonia) che non v'è dio se non Allah e che Muhammad è il suo profeta”.

58 Il vocabolo *kesvat* (dall'arabo: *kiswa*), che ha il significato normale di veste o abito e simili, qui è usato ambigualmente con sottile riferimento alla *kiswa* di broccato di seta nera con scritte in oro che ricopre l'edificio della Ka'ba, la “Casa di Dio” posta al centro del cortile della moschea della Mecca, oggetto dell'annuale pellegrinaggio rituale dei musulmani. Il termine riferito alle lettere/parole (*horuf*) qui vuole sottolineare il significato sacrale del linguaggio paragonando implicitamente i significati (*ma'āni*) alla Casa di Dio o Ka'ba.

59 Una pregevole traduzione compendiata in italiano è dovuta a Alessandro Bausani, *Enciclopedia dei Fratelli della Purià*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1978.

60 Su questa straordinaria figura di missionario e poeta bilingue (poetò in turco e in persiano) si veda Nasimi di Shirvān, *Nel tuo volto è scritta la Parola di Dio. Il canzoniere persiano del poeta martire dell'Hurufismo*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-Amazon IP, Seattle 2020.

innamorato – emerge convenzionalmente come una figura ‘marginale’, senza regole e dedita al libertinaggio più sfrenato:

Eran bricconi, *qalandar* e pronti all’offesa
 eran falsari, scommettitori e pronti a violenza
 Parevan furfanti con parole da furfante
 parevan bricconi con parole da briccone
 Tra il vino e il liuto, con efebi e candele
 nella caverna dell’Unione eran tutti asceti
 In quell’eremo stavano in letizia e inebriati 980
 con in mano coppe di vino e riccioli dell’Amico
 E tutti trascinati da incomprimibile smania
 al momento della preghiera giocavano all’amore (vv. 977-81)

La descrizione si rifà chiaramente a quella del *rend*, termine variamente reso con ‘libertino’ o ‘ribelle’, ma che in origine doveva significare ‘furfante/briccone’ e designava comunque qualcuno ai margini della società, un termine poi passato nella lirica a definire l’amante e la sua condotta nel suo aspetto più anticonvenzionale o persino trasgressivo, qualcosa che egli condivide in fondo con il mistico amante.⁶¹ Nell’ultimo distico poi abbiamo una tipica fusione di linguaggio religioso e linguaggio amoroso – un carattere pervasivo nella poesia persiana – che il poeta nei versi seguenti sviluppa con ardite e quasi blasfeme immagini tratte dalle diverse posture della preghiera canonica:

Al momento di **alzarsi** tenevano la coppa in mano (*qiyām*)
 al momento d’**inchinarsi** avevano l’Amico di fronte (*roku‘*)
 Poi **prostrandosi** afferravano i riccioli dell’Amato (*sujūd*)
 cadendo dinanzi alla sua beltà in dolce malinconia
 Col labbro sul labbro dell’Amato la Fede attestavano
 in tal modo osservando il Patto e la Promessa (Corano VII, 172)
 Pazzi [erano] come Majnun sopra il tappeto
 per la chioma e il neo della bella Leylā
 Tutti sempre, al posto del Libro [sacro], in mano
 stringevano una coppa e i riccioli dell’Amato (vv. 982-86)

dove nell’ultimo distico c’è una reminiscenza khayyamiana: l’amante/innamorato sul bordo del prato o di un ruscello che ha in una mano il calice di vino e nell’altra la chioma dell’amato. Questo capitolo, davvero spiazzante e di non facile esegesi, termina con un verso splendido che sintetizza la condotta di questa prima compagnia: “la loro preghiera (*verd*) era la rosa (*vard*) del volto amato / la loro tradizione (*naql*) era

61 In proposito cfr. J.C.Bürgel, *Il ghazal persiano*, raccolto con altri saggi in Idem, “Il discorso è nave, il significato un mare”. *Saggi sull’amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2006, pp. 42-56 (tit. orig. *Das persische Gazel*, uscito nel 1990).

il dolce (*noql*) dei versi di poesia” (v. 987), dove si sarà osservato il raffinato doppio gioco di parole che impreziosisce il dettato. Ma torniamo alla domanda iniziale. Chi sono costoro? La caratterizzazione come *rend* dei membri di questa compagnia, una tipica marca del mistico irregolare e anticonvenzionale “alla *qalandar*” o alla *malāmati*, farebbe propendere per l’ipotesi che si tratti proprio dei mistici dell’Islam. Forse non proprio quelli irregimentati nelle confraternite sufi (che abbiamo visto bell’e sistemati nella seconda schiera della Città dell’Anima Istigatrice), ma piuttosto gli spiriti più inquieti e anticonvenzionali che si riflettono ampiamente nella poesia mistica persiana. A partire per esempio dall’esaltazione dell’amore folle di Majnun per la bella Leylā oppure dai poemi di ‘Attār, in cui compaiono non a caso storie di mistici che “apostatano” dall’Islam per cercare una dimensione più profonda e ‘intima’ dell’esperienza religiosa (esemplare la summenzionata storia di Sheykh San‘ān). Significativo in questo contesto è che Bardasīrī, dopo avere iniziato il capitolo designando questa compagnia come formata da “credenti (*moslem*) ma non-musulmani (*nā-mosalmān*)”, dichiarati nell’ultimo distico del capitolo apparentemente contraddicendosi che “questa gente invero era musulmana (*mosalmān*) / sulla via della Legge (*shar‘*) e il sentiero della Fede (*imān*)” (v. 988). Dichiarazione comunque ambigua, al di là della contraddizione rilevata, il cui senso sarebbe che nonostante l’apparenza anche questi mistici, fedeli al Patto con l’Amico Divino siglato nella pre-eternità (Corano VII, 172), appartengono alla fede predicata da Maometto. Resta nondimeno qualche dubbio che lascia aperta la possibilità di interpretare questa strana prima compagnia anche nel senso poco sopra proposto all’inizio di questo paragrafo: non-musulmani che comunque attraverso l’amore hanno inconsapevolmente scoperto l’islam in se stessi, in conformità del resto a un alquanto intrigante passo coranico che parla dell’Islam come *religio naturalis* inscritta in ogni uomo ovvero “natura originaria (*fitra*) che Dio ha connaturato agli uomini” (XXX, 30).⁶²

6.2 I Perfetti cristiani. Nel successivo capitolo compare la seconda compagnia di abitanti della Città dell’Anima Amante (*nafs-e ‘āsheqé*) che è formata da cristiani o meglio, più precisamente, da mistici cristiani. Sono trattati con grande rispetto dall’Autore, in conformità del resto a certi passi coranici (V, 82-83) che parlano di monaci cristiani che si commuovevano ascoltando la predicazione di Maometto. Ecco nel MiAr il brano relativo:

Un’altra compagnia io vidi, ognuno nascosto
 nel Giardino della Purezza, qual rosa sbocciata
 Avevano adottato la religione cristiana
 e nella fede praticavano il monachesimo (*rahbāni*)

62 Sul concetto di *fitra* v. l’eccellente commento di Alessandro Bausani al passo citato, in *Il Corano*, a cura di A. Bausani, Rizzoli-BUR. Milano 1988, p. 619.

Avevan tutti ucciso il triste porco della carne
 e si erano cinti tutti con lo *zunnār* dell'Amore⁶³
 Abitavano costoro in chiese e monasteri (*deyr o kelisā*)
 avevano l'aspetto di vescovi o istruivano dottori⁶⁴ (cap. 64, vv. 989-92)

Sorprendente quella immagine del Giardino di Purezza (*bāgh-e safā*) a cui ciascuno di questi mistici cristiani appartiene, “simile a rosa sbocciata”, immagine che non può non richiamarci alla mente quella della dantesca Rosa dei Beati e che *en passant* ci conferma come l'immaginazione poetica in fondo, in contesti analoghi, facilmente giunga a elaborare le medesime immagini. Costoro – dice il testo – suonavano le campane dell'“Eremo dell'Isolamento”, e avevano “come *qibla* la Croce”. Ancora, come Gesù essi avevano saputo legare “l'asino della Natura” (*khar-e tab'*, ossia l'anima carnale, qui reminiscenza della immagine di Gesù sull'asino nella domenica delle Palme, particolarmente cara ai poeti persiani) alla “mangiatoia dell'Ordine Divino (*amr*)” e infine:

Dalla forma corporea erano volati via
 per andar a riposare nella Quarta Sfera⁶⁵
 Come [il profeta] Gesù, il Puro nei mondi
 avevan eliminato lebbra e peste dall'anima
 Allo spirito morto avevano ridato la vita
 al corpo congelato avevano ridato la vita
 Con il piede ai lacci corporei [eran] legati
 ma come Gesù il legame era [solo] uno spillo (vv. 997-1000)

Bardasīrī insomma vede nei mistici cristiani dei perfetti imitatori di Cristo, sul modello della *pietas* islamica che vede nella condotta di Maometto il modello da imitare per tutti i credenti. Questi monaci di conseguenza imitano, sia pure metaforicamente, persino i miracoli di Gesù avendo eliminato “la lebbra e la peste dell'anima” e ridato vita “allo spirito morto”. Si noti anche l'accento alla Quarta Sfera, secondo la tradizione musulmana raggiunta da Gesù nel suo *ascensus* dopo la

63 Lo *zunnār* era una specie di fascia/cintura portata dai non musulmani, cristiani in particolare, come segno di riconoscimento in alcuni luoghi dell'ecumene musulmana. Nella poesia persiana diventa il simbolo per eccellenza della ‘mistica apostasia’ per amore del divino Amico, ovvero della ricerca da parte del mistico di una dimensione tutta interiorizzata della fede che supera i limiti dell'Islam legale insegnato dai dottori o *ulēma*, quanto a dire una dimensione che va al di là della mera osservanza di precetti, doveri e divieti della *sharī'a*.

64 Verso di non facile decifrazione, perché dopo avere chiaramente parlato di monaci, qui l'Autore li definisce *metrān-vash* (‘dall'aspetto di vescovi’) e *jāthaliq-parvar* (‘alleva-preti/dottori’). Il termine *jāthaliq* è peraltro piuttosto ambiguo, il dizionario Dehkhodā lo definisce equivalente di ‘*ālem* (dottore/prete), o di ‘*ābed* (asceta), o di *qāzi-ye tarsāyān* (giudice dei cristiani).

65 Ossia la sfera del Sole, quella che Gesù, secondo tradizioni islamiche, avrebbe raggiunto nella sua ascensione al cielo dopo la (per il Corano IV, 155-57 presunta) crocefissione.

conclusione della sua vicenda terrena. Tale tradizione racconta che in questa sfera Gesù fu fermato perché aveva abbandonato tutto sulla terra eccetto un misero spillo, che come si vede viene richiamato poi nel penultimo verso citato, a sottolineare la scelta di povertà e frugalità estrema di questi mistici ed eroici ‘imitatori di Cristo’. Infine, ultimo dettaglio notevole, nell’ultimo verso Bardasīrī per così dire rettifica dal punto di vista dell’ortodossia coranica (che nega la divinità di Cristo) l’idea che questi mistici hanno di Gesù: “al Crocefisso attribuivano l’umanità (*nāsut*) / e stavano volando verso la Divinità (*lāhut*)” (v. 1001), espressione densa che mentre esclude la divinità di Cristo parrebbe alludere a una divinizzazione come meta ultima del “volo” di questi monaci.⁶⁶

6.3 I Perfetti ebrei. Nel capitolo 65 viene presentata la terza compagnia di abitanti della Città dell’Anima Amante ossia i mistici ascrivibili alla tradizione ebraica e all’eredità di Mosè, il profeta biblico più citato nel Corano e notoriamente preso da Maometto come suo modello.⁶⁷ Profeta e condottiero, legislatore e capo della comunità, in Mosè il profeta dell’Islam dovette largamente specchiarsi. È un capitolo relativamente breve e costellato di colte citazioni che riprendono i diversi miracoli del Mosè biblico-coranico:

Anche della fede dei Giudei vidi una schiera
tutti presi da pena [amorosa] e desiderio
Sul volto avevano i segni d’Amore
il cuore simile alla Bianca Mano [di Mosè]⁶⁸
Loro stessi avevan tutti ucciso la Vacca d’Oro (*gāv-e zard*)
e al contempo si eran sciolti in acqua di Dolore (*āb-e dard* = pianto)
Non avevan veduto il vitello [parlante] del Samaritano (*gusālē-ye Sāmeri*)
avevan rotto i legami con la sua magia estrema (*ghāyat-e sāheri*)
Quaranta giorni [di ritiro] s’eran presi per l’Incontro
eran saliti sul Sinai per avere con Dio colloqui intimi
S’erano tolti i loro sandali dai piedi⁶⁹
nella Valle Sacra si erano trattenuti
Non avevano voluto la manna e le quaglie

66 Nella tradizione musulmana si racconta che Maometto adolescente, durante un viaggio caravaniero verso la Siria, avesse incontrato un monaco cristiano, Bahira (divenuto poi il monaco Sergio in fonti cristiane), di osservanza ariana. In qualche modo la cristologia coranica sembra ispirata proprio alle idee dell’eretico Ario che fortemente ridimensionavano la divinità di Cristo. Sull’argomento, v. supra nota 36.

67 Sul Mosè (Musà) della tradizione musulmana segnalo i lavori di R. Tottoli, *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche*, Sellerio, Palermo 1992; IDEM, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Paideia, Brescia 1999.

68 Si allude a uno dei miracoli del Mosè coranico (XX, 22 e *passim*). Nei versi successivi sono ripresi e facilmente riconoscibili altri miracoli del biblico Mosè citati nel Corano.

69 Cfr. Mosè in Corano XX, 12 in relazione al noto episodio del Roveto ardente.

da Mosè, e neppure grano lenticchie o cipolle
 Con l'orecchio del cuore avevano udito "Io sono Iddio" (in arabo)
 dal Roveto parlante nel fuoco del lamento (F)
 Dal gran Desiderio (*showq*) dicevano "MostraTi a me!" (in arabo)
 eran folli sì, ma nell'ebbrezza del Gusto Sublime (*dhowq*) (cap. 65, vv. 1002-10)

Anche questi mistici sono a loro volta 'imitatori' del profeta di riferimento, il Mosè biblico-coranico, e simbolicamente ne ripercorrono i momenti salienti, dalla distruzione del vitello d'oro al colloquio di quaranta giorni sul Sinai dove essi ripetono il celebre grido di Mosè a Jahvé: "MostraTi a me" (Corano VII, 143). Ma al contempo, in conformità al loro spirito ascetico, hanno rifiutato "la manna e le quaglie" ossia di nutrire la carne per concentrarsi unicamente nella ricerca dell'intimità con Dio, non a caso richiamata qui anche dall'episodio del Roveto ardente (Corano XX, 10-48 e *passim*).

Dopo una dichiarazione alquanto criptica "Sul monte nello sfolgiorio della Manifestazione / avevano veduto duemila immagini/riflessi di Mosè"), il testo si concentra sul celebre Bastone del profeta, una sorta di bacchetta magica che trasformandosi in serpente entrerà in gioco nel confronto con i maghi del Faraone (Corano VII, 103-19), e poi nel deserto farà scaturire acqua dalla roccia per gli ebrei assetati (Corano II, 57). Ma con un tocco di alta poesia Bardasīrī negli ultimi distici del capitolo reinterpreta l'immagine del Bastone in chiave simbolico/iniziatica mettendolo in mano a questi mistici:

Avevano gettato a terra il Bastone dell'esistenza
 che s'era mutato in serpente riprendendo vita
 Il monte avevan colpito col Bastone miracoloso
 e ne avevano tratto ben visibili Dodici Fortezze
 Dalla roccia con l'aiuto di Dio avevan fatto uscire
 per i loro compagni Dodici Ruscelli di fresca acqua
 E con il Bastone del loro intelletto penetrante
 avevano infranto la volta del cielo e dei sensi! (vv. 1013-16)

dove come si vede gli elementi coranici sono ampliati ricorrendo a una intensa simbolizzazione (il serpente dell'esistenza, i dodici ruscelli, le dodici fortezze) fino alla originalissima immagine del "bastone dell'intelletto" (*'asā-ye 'aql*) del distico finale che infrange barriere cosmiche e naturali.

6.4 I Perfetti zoroastriani. Nel successivo capitolo 66 si giunge alla descrizione della quarta compagnia di abitanti della Città dell'Anima Amante: i mistici di tradizione mazdea, l'antica religione degli irani. Anche i mazdei o zoroastriani sono citati nel Corano (XXII, 17) tra le comunità religiose validamente costituite in virtù – spiegheranno gli esegeti – della presenza di un libro sacro (l'Avesta) e di un profeta

messaggero di Dio, Zoroastro. Nel Corano curiosamente i mazdei sono citati come *majūs*, nome dall'etimo trasparente (cfr. i tre re *magi* della tradizione cristiana) e Bardasīrī, autore iranico, dopo avere dato spazio a cristiani e ebrei non poteva certo dimenticarsi degli zoroastriani, al tempo ancora largamente presenti nei territori iranici (dove oggi sono ridotti a meno di centomila adepti concentrati soprattutto nella zona di Yazd). Il capitolo si concentra sul fuoco sacro che gli zoroastriani venerano e tengono sempre acceso sugli altari dei loro templi, elemento caratteristico che nuovamente fornisce all'Autore l'occasione per una interpretazione in chiave metaforico-simbolica condita come al solito da varie dotte citazioni. Ecco l'incipit:

Conformandosi a Zarathustra e ai riti dei magi
 [...]

Come i magi abitavano i templi del fuoco

 nel Fuoco d'Amore erano come salamandre

Erano intimi della torre del silenzio dell'anima

 il corpo avevano offerto alle cornacchie del dolore

Ognuno [come re] Jamshid del cuore aveva fatto

 cento coppe in grado di mostrargli il mondo intero

E al modo di re Fereydun, sul monte Damāvand

 aveva messo lo Zakhāk della lascivia in catene

E senza speranza o paura, al modo di Siyāvosh

 galoppava col suo Rakhsh verso l'Āzar-e mehr (cap. 66, vv. 1019-24)

Si noti come, accanto al fuoco, compaia un altro elemento tipico della ritualità mazdea, le torri del silenzio (*dakhmē*) sopra le quali sono messi i corpi dei defunti a disposizione di cornacchie e rapaci, perché putrefacendosi non inquinino la terra. Bardasīrī qui rende omaggio all'antico Iran preislamico, citando personaggi regali (Jamshid e la sua miracolosa coppa in cui si specchiava il mondo intero; Fereydun, il vincitore del re-serpente e usurpatore Zakhāk) e lo sfortunato eroe Siyāvosh, tutti appartenenti all'epopea nazionale iranica codificata nel celebre "Libro dei Re" (*Shāh-nāmē*) di Ferdowsi.⁷⁰ Si osservi come anche qui i motivi siano riletti in chiave simbolica: la coppa di Jamshid che rifletteva il mondo intero diventa la "coppa" del cuore dei mistici; il diabolico Zakhāk, messo in catene sul monte Damāvand, diviene metafora della lascivia domata dalle facoltà razionali qui rappresentate dal saggio re Fereydun. Nell'ultimo distico si noti l'espressione anfibologica Āzar-e mehr (Āzar-mehr), nome di uno dei sette principali templi del fuoco zoroastriani che alla lettera può anche significare qualcosa come "fuoco d'amore". Successivamente, il motivo del fuoco induce l'Autore a introdurre – per associazione di idee – la figura biblico-coranica di Abramo. La tradizione islamica ama ricordare l'episodio drammatico in cui il profeta fu gettato nel fuoco dall'empio re Nimrud venendone salvato dagli angeli:

A somiglianza di Abramo costoro erano entrati nel fuoco

⁷⁰ Una traduzione italiana completa di questa monumentale opera epica è Firdusi, *Il Libro dei Re*, 6 voll., a cura di I. Pizzi, UTET, Torino 1886-88.

ma senza che l'angelo Gabriele si disturbasse a soccorrerli
 Nel fuoco dell'Eternità attraverso il Desiderio (*showq*)
 avevan visto come Abramo il giardino del Gusto Sublime (*dhowq*)
 Nel fuoco d'Amore avevan visto nitidamente
 con la luce della Certezza la salvezza del Vero (*haqq*)
 Ognuno come Abramo era un distruttore di idoli⁷¹
 né aveva paura alcuna del fuoco o di Nimrud (vv. 1025-28)

Si noti la intensa simbolizzazione dell'elemento fuoco che viene associato all'eternità (v. 1026) e poi all'amore mistico (v.1027), da un lato richiamando il fuoco dei templi zoroastriani dall'altro quello in cui finisce Abramo che nella tradizione islamica è chiamato Khalil Allāh (l'amico di Dio) per antonomasia. Così come avvenuto nei capitoli precedenti, anche in questo dedicato ai mazdei l'Autore non manca di citare le figure sacre di riferimento, Zardosht (Zarathustra, per cui v. sopra) e Yazdān (qui alludendo a Ahura Mazdā, il Dio del Bene), per avvicinare il quale questi mistici sono protagonisti di un loro personale *ascensus* oltre la cripta cosmica:

Dapprima essi avevano superato le stelle
 e poi erano andati oltre il Sole e la Luna
 A quel punto, privandosi ancora di ogni cosa
 avevan posto le basi della Ka'ba del Mistero
 E per attingere la vicinanza del Signore [Ahura Mazdā]
 sacrificavano pure la vicinanza alla loro anima (vv. 1031-33)

ossia s'erano allontanati da se stessi, tagliando i ponti col proprio io. Infine, riallacciandosi nuovamente all'immagine del fuoco, Bardasīrī ci dice che questi mistici avevano sacrificato il cuore nel "fuoco d'Amore" come aveva fatto il biblico Abele a dispetto di Caino. Così facendo dentro di sé avevano ucciso "pavone, gallo, cornacchia e avvoltoio", altrettanti simboli trasparenti dei desideri più vani o delle tentazioni più basse dell'uomo. Ma anche da costoro il nostro pellegrino infine si diparte per giungere al culmine del suo "mi' rāj" spirituale, che come abbiamo visto si snoda tutto in verticale attraverso i gradi dell'anima.

7. Dell'anima povera

Il pellegrino giunge finalmente al settimo grado, l'ultimo della sua ascesa (ma v. paragrafo successivo), descritto nel capitolo 67 in cui si illustrano le qualità dell'Anima Povera (*nafs-e faqiré*). La povertà (*faqr*) forma certamente una delle più magnificate e più caratteristiche virtù dei sufi e nella manualistica di solito è indicata pure come una mistica stazione. Ma mai, a mia conoscenza, viene indicata come

71 Cfr. Corano XXI, 51-64.

il vertice della perfezione spirituale che di solito,⁷² nella trattatistica e nei poemi didattici, coincide piuttosto con la stazione del *fanā* (estinzione o auto-annientamento [in Dio]) e del *baqā* (permanenza [in Dio]). Curiosamente questi due termini sono raramente nominati nel poema di Bardasīrī che evidentemente vede nella Povertà la virtù per eccellenza che corona l'ascensus dell'anima del mistico. Peraltro il Corano (XXXV, 15) ha un passo, frequentemente citato dai sufi di ogni tempo, che dice “voi siete i Poveri (*antum fuqarā*) e Allah è il Ricco”, e si potrebbe pensare che tanto bastasse agli occhi del nostro Autore. Non a caso questo estremo grado di perfezione è associato a un unico personaggio, e non uno qualsiasi bensì il profeta Muhammad, il Povero per eccellenza che la tradizione descrive come uomo frugale e staccato dai beni terreni. Ed è proprio il profeta dell'Islam che il nostro pellegrino incontra e che così viene descritto:

Vidi nella Città di *idhā tamma*⁷³
 un uomo ch'era Precedente e Posteriore
 In un attimo era divenuto un Povero assoluto
 un derviscio, e insieme anche un Potente di Dio
 Signore egli era del Trono di Povertà, e consapevole
 il suo segreto apparteneva ai Troni del *Huwa Allāh*⁷⁴
 Simile egli era alla luminosa lampada della Luna
 ma anche era come la tenebra nera di mezzanotte
 Come luna la sua luce insieme alla tenebra
 si era diffusa dalla Luna sino al Pesce (cap. 67, vv. 1040-44)

dove si noti la proiezione cosmica del Profeta, quasi macro-antropo che proietta la sua luce e la sua ombra su tutta la terra dalla Luna sino al Pesce (che, nella cosmogonia tradizionale iranica, sorregge la Terra); ma che si proietta anche, sul piano temporale, oltre ogni limite all'indietro e in avanti (v. 1040). Si riflettono qui concezioni che rimandano all'idea di una 'preesistenza' del Profeta, in forma luminosa, quasi principio e fonte di ogni futura missione profetica da Adamo in poi. Solo in apparenza uomo, Muhammad è visto come metastorica “guida di Elia e Khidr”, dopo essere fuggito dal Vicolo dell'Esistenza terrena verso la Luce della

72 Per esempio nel *Sad Meydān* di Ansāri di Herat compare al 31° grado di un percorso di cento stazioni (trad. it. *Le cento pianure dello Spirito*, cit., pp. 125-27); cfr. anche il relativo capitolo in al-Kalābādhī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di P. Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, pp. 174-77. Ma la settima e ultima valle nel *Mantiq al-Tayr* di 'Attār è designata come “Valle della Povertà e dell'Annientamento”, per cui vedi più avanti nota 82.

73 In arabo nell'originale, alla lettera “Ecco, (s') è compiuto!”, espressione di cui non ho potuto rintracciare la fonte nel Corano e che dovrebbe avere origine in qualche testo del *mare magnum* della Tradizione (*hadīth*) ossia il *corpus* dei detti attribuiti a Maometto. L'uomo cui si fa riferimento nel secondo emistichio del distico è proprio il profeta dell'Islam.

74 Alla lettera: “Egli [è] Dio!”, espressione spesso ripetuta dai mistici musulmani di ogni tempo e paese a mo' di pia giaculatoria.

Preesistenza in cui può assaporare “il calice del Gusto sublime” (v. 1049).⁷⁵ Viene poi rievocato l’episodio culminante della sua esistenza, il *mi’rāj* o ascensione al cielo,⁷⁶ modello di tutti i voli dell’anima dei mistici musulmani da al-Bestāmi (IX sec.) sino al *Misbāh al-Arwāh* del nostro Bardasīrī e oltre:

Era andato oltre [i sacri alberi] Tubà e Sidra
 superando persino il Trono e l’Empireo
 A mo’ di Simurgh dal tetto dei Due Mondi
 era volato al monte Qāf del *qāba qusayn*
 Privo-di-sé dalla casa di Umm Hānī
 partì per il culmine della volta celeste (vv. 1050-52)

Partendo secondo certe tradizioni dalla casa della cugina Umm Hānī, il Profeta nella sua ascesa aveva superato gli alberi paradisiaci del Tubà e del Sidra (il Loto del Limite) e – come dice il Corano (LIII, 9) – “s’avvicinò a due tiri d’arco” (*qāba qusayn*) da Dio. Il Profeta – continua il testo – aveva occhi che vedevano tutto con chiarezza e, col cuore, s’era separato da ogni cosa finché “nello specchio (=il cuore) vide il volto dell’Amico (Dio) / poi pensò che lui stesso fosse lo specchio” (v. 1058). Egli risplendeva “come candela tra la folla” e d’un tratto divenne la Luce della Certezza (*nur-e yaqin*).

Solo nel capitolo successivo (68) il pellegrino comprende che ha di fronte il profeta dell’Islam, “il Prescelto: midollo d’Intelletto e trama di Segreti”, il re arabo venuto dal Hijaz, “sultano dei re e emiro di eserciti” che ha accanto a sé la figlia Fātima “madre dei monoteisti”. A quel punto, egli bacia la sua soglia, si dichiara suo servo, venendo da lui teneramente accarezzato. Quindi il Profeta gli parla dolcemente sciorinando “perle di grande valore e gioielli di pietra nera”. E qui giungiamo alla seconda ‘svolta’ del poema. In effetti accade qualcosa di straordinario perché il pellegrino riconosce nei discorsi del Profeta gli stessi discorsi del suo *pir* o guida spirituale:

Sentendo quelle sue parole benedette
 vi riconobbi i discorsi del mio Maestro
 Le perle del diamante di Ragione che egli (Muhammad) infilava
 le medesime erano che il mio Maestro era solito dirmi (vv. 1075-76).

75 Sulla proiezione metastorica e quasi cosmica della figura di Muhammad, in cui la speculazione dei dottori e gnostici dell’Islam tenderà a distinguere dall’umile ex pastore della Mecca la figura trasfigurata di un ‘Muhammad di luce’ preesistente, principio stesso di ogni successivo ciclo profetico, cfr. A. Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verherung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Diederichs, München 1989, pp. 108-23.

76 Su questo grande tema della mistica islamica, anche in relazione ai viaggi ultraterreni delle letterature europee mi sono intrattenuto in C. Saccone, *Così il Profeta scalò i cieli. Dalle rielaborazioni arabe e persiane del mi’rāj di Muḥammad al Libro della Scala e la Commedia di Dante*, cit.

La scoperta lo sconvolge e il pellegrino ne chiede conferma direttamente al Profeta Muhammad:

Allora gli chiesi: “Sei tu l’Eletto (*Mustafà*), o maestro?”

Lui rispose: “Elimina ogni dualità (*do’i*) dal tuo sentiero!

In Amore [sappi] uno (*yeki*) è quel ‘io e te’ [che appare]
quando mai saranno *due* l’Eletto e il maestro?

Per il Giudice [Iddio], *una* cosa sola
siamo in Amore, io e Mo’in-e Saffār”⁷⁷ (vv. 1077-79)

Qui si riflette il topos mistico della dualità Dio-creatura che si risolve in pura unità (ossia in una *reductio ad unum*) grazie all’amore che annulla ogni distanza. Ma, come vedremo fra poco, non è questo tipo di dualità l’oggetto di una *reductio ad unum*. Il pellegrino a questo punto non si raccapezza più, perché ben ricorda che il Maestro/Vegliardo (il suo *pir*) lo aveva lasciato indietro, tra la fine del terzo grado (la Città dell’Anima Tranquilla) e il quarto grado (la Città dell’Anima Soddisfatta) dell’ascesa (v. supra cap. 3), presso l’albero del Sidra o Loto del Limite. Ma pronta interviene la spiegazione del Profeta:

Mi ripose: “Non può essere che il tuo Maestro e guida
rimasto sia, impotente, presso la stazione del Sidra
Bensì fu l’intelletto penetrante che colà rimase bloccato
non certo si bloccò l’essenza [spirituale] del Maestro
Il suo intelletto lo costrinse nella sacra dimora del Sidra
ma il suo amore a Noi [non uno ma] due volti rivolse” (vv. 1083-85)

Come a dire che proseguire l’ascesa oltre il Loto del Limite è impresa preclusa all’intelletto ma non all’amore. Oltre si può proseguire solo con il cuore non con la ragione, con l’amore non con l’intelligenza. Si noti che qui ancora una volta Bardasīrī guarda al modello del *Sayr al-‘Ibād* di Sanā’i ma solo per riscriverlo a suo modo. Nel Maestro/Vegliardo egli distingue l’“intelletto” (*aql*) che si è fermato molto indietro, sul Loto del Limite, abbandonando il discepolo-pellegrino, da una “essenza” spirituale (*jowhar*), il “cuore” che in virtù dell’amore può proseguire fino alla meta (v. 1084). Ed è con quest’ultimo, ormai introiettato dall’ex-discepolo e pellegrino, che il Vegliardo lo ha accompagnato, come certificano le ultime parole che il Profeta gli rivolge: “Ma se ben consideri tutta la questione, vedrai / che *tu sei* il maestro”, aggiungendo “e altro maestro che me non v’è”. Risposta criptica solo all’apparenza perché il nostro pellegrino e protagonista afferra subito il concetto: “Quando ben considerai, m’avvidi ch’era così: / lui (Muhammad), io e il Maestro (*pir*), tutti e tre, eravamo lui!”, leggibile anche come “lui era tutti e tre: Muhammad, me e il

⁷⁷ È il nome del Maestro e guida spirituale dell’Autore (già citato in precedenza al v. 69) che qui si presta anche a una anfibologia, significando alla lettera qualcosa come l’“aiutante del ramaio”.

Maestro!” (*u vo man o pir har se u bud*, v. 1088). Il Maestro dunque, nonostante le apparenze, non lo aveva mai abbandonato.

Il mistico viaggio concepito da Bardasīrī si conclude a ben vedere non con una apoteosi del pellegrino o una *unio mystica* con il Dio del Corano – teologicamente inammissibile stando alla sostanziale ortodossia teologica dell’Autore – ma piuttosto con una non meno ardita *con-fusione* tra il protagonista, il suo Maestro/Vegliardo e il Profeta dell’Islam.⁷⁸ Anche qui Bardasīrī ha guardato senza dubbio al modello del *Sayr al-‘Ibād* di Sanā’i, ma anche questa volta distanziandosene alquanto. Al culmine del *Sayr al-‘Ibād* il protagonista vedeva tale Muhammad il Cadi di Sarakhs, forse sua guida spirituale e senza dubbio il suo mecenate che, in virtù dell’omonimia, veniva poi identificato nel poema con il Profeta Muhammad.⁷⁹ Si trattava in questo caso di una vistosa (e interessata) *laudatio* del patrono, che si chiamava Muhammad come il Profeta, insomma qualcosa di ben diverso da quello che Bardasīrī ci mostra ovvero che, al culmine dell’*ascensus*, il pellegrino comprende che lui, il suo maestro e il profeta Muhammad si sono fusi in una sola luminosa entità: “una Luce vidi da Luce nella Luce” (v. 1089, una trasparente citazione da Corano XXIV, 35, il “versetto della luce”) e ne resta ancora una volta sconcertato.

8. Dell'anima estinta

E giungiamo alla fine del *Misbāh al-Arwāh* col capitolo 69, che in alcuni manoscritti è rubricato come il grado dell’Anima Estinta (*nafs-e fāniyé*) o autoannullata in Dio, con chiara allusione al tema del *fanā’* o mistico auto-annientamento, fatto oggetto di innumerevoli speculazioni nella trattatistica dei sufi.⁸⁰ Il *fanā’* come s’è detto costituisce di regola il grado finale della *via spiritualis* concepita nel mainstream del sufismo, come si vede per es. in Ansāri di Herat dove precede la centesima stazione del *baqā’* (permanenza in Dio),⁸¹ mentre in ‘Attār è l’ultimo di sette gradi simbolicamente rappresentati da sette valli, di cui l’ultima in alcuni manoscritti viene rubricata come “Valle della Povertà e dell’Auto-annientamento” (*vādi-ye faqr*

78 In effetti c’era stata, proprio all’inizio del poema, un’altra di queste straordinarie “mistiche con-fusioni” proprio nel passo in cui compariva il nome del maestro dell’Autore che veniva *con-fuso* con la guida per eccellenza dei mistici musulmani, al-Khidr il c.d. profeta invisibile: “... e davvero era Khidr il benedetto, il benefico / ma nella figura e nel volto era [il mio maestro] Mo’in-e Saffār! // Riconobbi che costui era Khidr, il Puro / l’Anziano della Via, il Polo ricolmo di Luce” (cap. 2, vv. 69-70). Su Khidr, si veda A. Grossato (a cura), *Elia e al-Khidr. L’archetipo del maestro invisibile*, Medusa, Milano 2004.

79 Sana’i, *Viaggio nel regno del Ritorno*, cit., pp. 157-61.

80 L’ed. Bo Utas accetta questa rubrica, mentre l’ed. Foruzānfar la ignora, anche se la segnala in nota.

81 Ansāri di Herat, cit., pp. 248-50.

va *fanā'*).⁸²

Non si parla qui esplicitamente di una “città” e, in effetti, il capitolo è brevissimo e suona chiaramente come l’epilogo del poema. Il tema del *fanā'* è solo accennato in modo conciso in questi ultimissimi versi:

Quando poi la Luce (*nur*) sparì, rimasi solo io
 più di quello non vidi né oltre potei andare
 Io divenni senza-io, del tutto uscito fuori di me stesso
 finché, via l’io e il noi, rimase solo il Pieno di Grazia (*dhu l-mann* = Dio)
 Finché ci fu quest’io, ci fu pure il coppiere (*sāqi*)
 ma quando [l’io] fu estinto (*fāni*), si fece [in Dio] eterno (*bāqi*)
 Fintanto che gli occhi erano al loro posto, vedevano
 quando più così non fu, neppure gli orecchi più udirono
 E poi che occhi e orecchi divennero ciechi e sordi
 anche la parola si fermò e la lingua divenne inutile
 Da allora in poi, se alcuno mai ha dato dei segni
 li dié Colui che dona intelletto parola e anima (cap. 69, vv. 1091-96)

La Luce, forse quella stessa della lampada che all’inizio il Maestro/Vegliardo aveva messo in mano al suo discepolo (cap. 2, v. 53) sparisce, ovvero si spegne, e il discepolo/io narrante smette di vedere e udire: la visione finisce e lui ammutolisce. Di più, è l’“io” stesso del protagonista che sparisce (“Io divenni senza-io”) per attingere il mistero dell’auto-estinzione nell’Eterno (vv. 1092-93). La *Lampada delle Luci* si conclude con la *shahāda* dei mistici: “... non v’è / un essere reale eccetto il Signore Iddio” (v. 1099, l’ultimo nella ed. Bo Utas), che rappresenta una rilettura in chiave spirituale di “Non c’è dio se non Iddio” (*Lā ilāha illā Allāh*), la formula canonica della testimonianza di fede dei musulmani.

Conclusioni

Se si guarda al modello di Bardasīrī, ossia al poema di Sanā’i, potremmo concludere che egli lo abbia seguito solo fino a un certo punto. Rimangono nel MiAr lo schema di base del viaggio del *Sayr al-‘Ibād*, con la sua caratteristica ascensione; la centralità del rapporto iniziatico del mistico viandante con il suo maestro; la problematicità del ruolo dell’intelletto quantomeno nelle stazioni più alte della via della mistica perfezione; l’incontro al culmine dell’ascensus con il Profeta Muhammad o con un suo simbolo (la Luce vagante nei cieli nel *Sayr al-‘Ibād*), ma non con Dio (Allah) che, implicitamente quanto ortodossamente, è rimandato alla fine dei tempi come promette più volte il Corano. Ma cambia si può dire tutto il resto. Alla geografia cosmica del viaggio di Sanā’i con il suoi piani (mondo sublunare, mondo delle sfere celesti, spazi oltre il cielo delle Stelle Fisse)

82 Si può leggere il brano che descrive questa settima valle e i relativi apologhi illustrativi in Farīd al-dīn ‘Attār, *Il verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)*, cit., pp. 257-66.

si sostituisce in Bardasīrī una geografia dei piani dell'anima in sette o otto gradi (sotto il tenue velo simbolico delle "otto città"), parzialmente ispirata alla psicologia coranica; il maestro, che in Sanā'i era una pura figura metaforica dell'intelletto, in Bardasīrī viene sin dall'inizio identificato con un personaggio storico, Mo'īn al-dīn Saffār, il direttore spirituale dell'Autore; ma soprattutto, mentre Sanā'i entra subito *in medias res* descrivendo il suo viaggio ultraterreno, in Bardasīrī il viaggio vero e proprio è preceduto da un lunghissimo preludio (oltre metà del poema) in cui il Maestro istruisce il discepolo dando occasione all'Autore di esporre un compendio delle dottrine mistiche e cosmologiche dell'epoca. Il MiAr si presenta per così dire spezzato in due parti, nettamente distinte, una didattica-espositiva e una di carattere più narrativo – sulla quale ci siamo qui soffermati – a differenza del *Sayr al-'Ibād*, che rimaneva sul registro narrativo dall'inizio alla fine del viaggio anche se, al termine, esso presentava una lunghissima appendice di tipo encomiastico in lode del mecenate del poeta che finiva per prendere 1/3 dell'intero poema, ma che ad esso restava sostanzialmente estranea, quasi giustapposta. Di più, mentre nel *Sayr al-'Ibād* l'aspetto *retributivo* dell'aldilà è molto sviluppato, sicché giustamente lo si è paragonato (Nicholson) a una "Divina Commedia in miniatura" – con il suo 'inferno' collocato tra i 4 elementi sublunari, il suo 'purgatorio' nelle sfere celesti e il suo 'paradiso' negli spazi rarefatti oltre le Stelle Fisse – nel MiAr questo aspetto è decisamente evanescente o solo implicito perché l'Autore è interessato a focalizzare ben altro. Bardasīrī guarda come Dante al presente, al mondo dei religiosi del suo tempo, in cui agivano varie categorie: i dottori ('*ulamā*'), i giureconsulti (*fuqahā*) che emettono *fatwa*, i sufi delle confraternite, gli asceti e eremiti, e ne ha un po' per tutti.

V'è una chiara denuncia dei religiosi ipocriti e arraffoni, siano essi imam di moschee o sufi di confraternite, che nel MiAr costituiscono gran parte dei seguaci dell'Anima Istigatrice – il vero 'inferno dell'anima', il livello infimo della vita spirituale – i quali, come abbiamo visto, sono significativamente posti in compagnia dei Potenti senza scrupoli e dei libertini più sfrenati: un giudizio durissimo e si direbbe senza appello. Ma coloro che sfuggono alle grinfie dell'Anima Istigatrice, hanno davanti a sé un percorso lunghissimo in cui la redenzione comincia con i due gradi successivi dell'Anima Biasimante (la coscienza) e dell'Anima Tranquilla (o acquietata) dove però ancora alligna la tentazione – esiziale sulla *via perfectionis* – dell'autocompiacimento. I gradi seguenti costituiscono altrettanti livelli di conquiste spirituali fino alla città dell'Anima Amante – una sorta di 'paradiso' dei mistici di ogni fede – seguita dalle città dell'Anima Povera, il cui modello insuperato è indicato nel Profeta Muhammad, e dell'Anima Estinta, ovvero entrata nello stadio proibitivo per i più del *fanā'* o mistico auto-annientamento in Dio. Questi tre gradi eccelsi non sono evidentemente accessibili ai più, che sembra di capire devono accontentarsi di raggiungere al massimo i due livelli intermedi, l'Anima Soddisfatta (in Dio) e l'Anima Gradita (a Dio). Come si vede abbiamo una struttura a piramide, con una base vastissima in cui si collocano i religiosi ipocriti, i potenti e i libertini

d'ogni sorta, equiparati ad animali senza freno, in sostanza privi di una vita spirituale degna di questo nome perché incapaci di liberarsi dell'Anima Istigatrice al male; quindi abbiamo i penitenti che rosi dal dubbio e dai morsi della coscienza (l'Anima Biasimante) potranno, in numero esiguo, raggiungere lo stadio della "pace dei sensi" (Anima Tranquilla). E fin qui siamo all'interno della psicologia coranica, che parla appunto di tre gradi dell'anima. La parte mediana della piramide è composta come s'è detto da coloro, sempre meno, che raggiungono un qualche grado di intimità con Dio: 400 sono coloro che dimorano nella Città dell'Anima Soddisfatta (4° grado) e solo 40 quelli che raggiungono la Città dell'Anima Gradita (5° grado). Si può supporre che qui l'Autore pensi a devoti e asceti che sono andati oltre la mera osservanza del complesso di obblighi-divieti-precetti previsti dalla *shari'a*, ossia oltre la dimensione legalistica della Fede del fedele comune, per attingere a qualche forma di sublime piacere o gusto (*dhowq*) nella vita spirituale. Quest'ultimo è un concetto-chiave della mistica musulmana, giacché il mistico è colui che appunto, andando ben al di là dei precetti della Legge "prova piacere" autentico nella preghiera e sottomissione a Dio. Va da sé che l'iniziazione operata da un maestro (in persiano: *pir*, in arabo: *shaykh*) è imprescindibile per giungere a questa fase. Infine la vetta della piramide come s'è visto presenta tre gradi riservati agli eletti, in numero sempre decrescente: 4 nella dimora dell'Anima Amante, 1 in quella dell'Anima Povera (il profeta Maometto), mentre nella stazione estrema dell'Anima Estinta si dovrebbe a rigore parlare di zero dimoranti, in quanto chi ci arriva semplicemente "non è più", si autoannienta o estingue in Dio.

In definitiva, a differenza di Dante o dello stesso Sanā'i, non è l'*aldilà* e la vita futura il focus del poema di Bardasīrī bensì un *aldiquà* tutto interno allo spirito umano, *hic et nunc*. Ogni uomo, ne sia cosciente o meno, in ogni momento della sua esistenza si trova in questo o quello dei sette o otto gradi dell'anima descritti nel MiAr, e i più non si spostano dal primo o al più dal secondo. Bardasīrī ha sicuramente in mente la massima coranica *innā li-llāhi wa innā ilay-hi rāji'ūn* (Noi siamo di Dio e a lui stiamo ritornando) che, per dirla in sintesi, vede la vita umana come un *itinerarium ad Deum* iniziato già col venire al mondo. Per cui secondo lui in modo assolutamente consequenziale ogni uomo si costruisce, qui e ora, il suo inferno o il suo paradiso – e qui si sente il retaggio di tanti gnostici musulmani già a partire da un Nāser-e Khosrow (XI sec.) secondo il quale

Questa dunque è la mia fede nella risurrezione ... Paradiso e inferno stanno nella tua manica, questo sappi se retto è il tuo giudizio. Altro inferno o paradiso non v'ha, e fuorviato è colui che pensi altrimenti.⁸³

Come a dire: o la resurrezione sarà per l'iniziato *già* in questa vita, o non sarà mai.

83 Nāser-e Khosrow, cit., cap. 7, p. 59.