

 **MIMESIS / QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI**

N. 13

DIRETTORE RESPONSABILE

Carlo Saccone

COMITATO DIRETTIVO

Alessandro Grossato (vicedirettore), Daniela Boccassini (responsabile per il Nord America), Carlo Saccone

COMITATO DEI CONSULENTI SCIENTIFICI

Alberto Ambrosio (Luxembourg School of Religion & Society – LSRS, mistica comparata), *Adone Brandalise* (Uni-Padova, studi interculturali), *Francesco Benozzo* (Uni-Bologna, studi celtici), *Daniela Boccassini* (UBC Vancouver, filologia romanza), *Johann Christoph Buerger* (Uni-Berna, islamistica), *Patrizia Caraffi* (Uni-Bologna, iberistica), *Carlo Donà* (Uni-Messina, letterature comparate), *Patrick Francke* (Uni-Bamberg, arabistica), *Alessandro Grossato* (Facoltà Teologica del Triveneto, indologia), *Giancarlo Lacerenza* (Uni-Napoli, giudaistica), *Mario Mancini* (Uni-Bologna, francesistica), *Roberto Mulinacci* (Uni-Bologna, lusitanistica), *Carla Corradi Musi* (Uni-Bologna, studi sciamanistici), *Giangiorgio Pasqualotto* (Uni-Padova, filosofie orientali), *Nahid Norozi* (Uni-Bologna, mistica arabo-persiana), *Tito Saronne* (Uni-Bologna, slavistica), *Mauro Scorretti* (Uni-Amsterdam, linguistica), *Giulio Soravia* (Uni-Bologna, maleo-indonesistica), *Kamran Talattof* (Uni-Arizona, iranistica), *Ermanno Visintainer* (ASTREA, filologia delle lingue turco-mongole)



QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI XIII
(2021)

ADAMO,
IL SECONDO ADAMO
IL NUOVO ADAMO

a cura di
Carlo Saccone

 MIMESIS

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne dell'Università "Alma Mater" di Bologna

La collana "Quaderni di Studi Indo-Mediterranei" (QSIM), creata e sostenuta da amici e studiosi riuniti in ASTREA (Associazione di Studi e Ricerche Euro-Asiatiche), ha sede presso il Dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne dell'Università di Bologna, Via Cartoleria 5, 40124 Bologna ed è affiliata al centro di ricerca FIMIM (Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea) del medesimo Dipartimento raggiungibile al sito: <http://fimim.altervista.org/index.html>

La posta cartacea può essere inviata a Carlo Saccone, all'indirizzo dipartimentale qui sopra indicato.
Sito web ufficiale della rivista: <http://www2.lingue.unibo.it/studi%20indo-mediterranei/>
Sito in inglese: <http://qusim.arts.ubc.ca/>

Ulteriori materiali e informazioni sul sito di "Archivi di Studi Indo-Mediterranei" (ASIM) <http://www.archivindomed.altervista.org/>

Per contatti, informazioni e proposte di contributi e recensioni, che verranno sottoposti a procedimento di revisione con peer review, si prega di utilizzare il seguente indirizzo: carlo.saccone@unibo.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, n. 13

Issn: 2532-8492
Isbn: 9788857592978

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

<i>Introduzione</i> di Carlo Saccone	7
<i>Il primo e il nuovo Adamo secondo le Scritture</i> del Card. Gianfranco Ravasi	13
<i>Gayōmart e Adamo: Simmetrie e Asimmetrie tra Zoroastrismo e mondo islamo-giudaico-cristiano</i> di Antonio Panaino	39
<i>Macellazioni Miti Sacrifici. Sulle origini dell'Anthrōpos gnostico</i> di Ezio Albrile	49
<i>Manu 'primo uomo' e archetipo universale dell'umanità</i> di Alessandro Grossato	69
<i>Obiezioni politeiste contro il racconto di Adamo nel Vecchio Testamento. Alcune riflessioni</i> di Giuseppe Muscolino	75
<i>L'Apocalisse di Adamo (NH V,5): un'introduzione agli studi</i> di Paolo Riberi	97
<i>Some Facets of Adam in Jewish (and Other) Cultures: From Late Antique Rabbinic Homiletics to the 21st-century Midrash kol hay by Ephraim Nissan</i>	111
<i>Il corpo mortale di Adamo al crocevia fra exitus e redivus: l'interpretazione delle «tuniche di pelle» (Genesi 3,21) nel Periphyseon di Giovanni Scoto Eriugena e le sue influenze origeniane</i> di Marco Giardini	207
<i>Adamo e i suoi gemelli, I. Creazione, caduta e redenzione del primo uomo nella Risāla al-Jāmi'a</i> di Carmela Baffioni	235

<i>La “pioggia della Nostalgia” e la sostanza di Adamo nella letteratura irano-islamica</i> di Nahid Norozi	269
<i>Il volto di Adamo, “quaderno” della parola di Dio, nel Divān persiano del poeta-hurufi ‘Emād al-din Nasimi di Shirvān (1368-1418)</i> di Carlo Saccone	287
<i>«Perché paradiso comunemente significa il fine». A proposito dell’Adamo pro cognitione di Bruno</i> di Andrea Di Biase	307
<i>In difesa dei figli di Adamo. Voltaire e il mistero del peccato originale</i> di Riccardo Campi	325
<i>Ripartenze di Adamo nelle utopie contemporanee</i> di Diego Gabutti	349
UNA LETTURA TRA ORIENTE E OCCIDENTE	
<i>Dissolvenze. Appunti sul movimento del simbolo di Adone Brandalise</i>	357
RECENSIONI (EPHRAIM NISSAN, EZIO ALBRILE)	367
PROFILI E RIASSUNTI	409

NAHID NOROZI

LA “PIOGGIA DELLA NOSTALGIA” E LA SOSTANZA DI ADAMO NELLA LETTERATURA IRANO-ISLAMICA

Riassunto. Il presente articolo si sofferma sulla “sostanza” o materia di Adamo nella fase della sua creazione, in cui la Terra, secondo alcuni testi qui esaminati (al-Ṭabarī/Bal‘amī e Sūrābādī in primis), rifiuta di concedere la sua polvere agli angeli incaricati da Dio. Si tratta di un episodio che dalla tradizione ebraica era penetrato nelle varie “Storie dei Profeti” redatte nel medioevo islamico. La disamina di tale episodio, variamente ripreso nelle opere persiane o arabe scritte da autori iranici, parte dalla “Storia di Bal‘amī” (X sec., il quale traduce in persiano, rimaneggiandola, la “Storia di al-Ṭabarī”), per poi soffermarsi sulla riscrittura di Sūrābādī (sec. XI) che in particolare vi aggiunge un curioso passo secondo cui sulla sostanza d’Adamo “Dio fece piovere quaranta giorni di pioggia di Nostalgia/Dolore e una sola ora di pioggia di Gioia”. Passo intrigante, destinato a riverberarsi pure in altri posteriori autori iranici (inclusi quelli arabografi) quali Najm al-Dīn Rāzī Dayé, Najm al-Dīn Kubrā, al-Sahlajī (che tramanda i detti di Abū Yazīd al-Biṣṭāmī), Ḥāfez, Rūmī e ‘Aṭṭār Neyshābūrī, nei quali tuttavia, in virtù della loro vicinanza alla pratica e alla speculazione mistica, la “sostanza” di Adamo si arricchisce di ulteriori aspetti bacchico-amorosi. L’amore quale sostanza e insieme motore/stimolo della creazione d’Adamo trova una diversa declinazione nel poeta laico contemporaneo Aḥmad Shāmlū, il quale però stravolge e originalmente reinterpreta la relazione tra Dio la Terra e Adamo emersa sin dai testi più antichi oggetto della presente analisi.

Premessa

La figura di Adamo (*Ādam*)¹, conosciuto nel mondo musulmano con vari epiteti quali “Padre degli uomini” (*abū al-bashar*) o “Padre dell’umanità” (*Abū al-Warā*), “Califfo/Vicario di Dio [sulla terra]” (*Khalīfat Allāh*), “Puro di Dio” (*Ṣaḥīf Allāh*), “Insegnante dei Nomi” (*Mo‘allim al-‘asmā*), è come noto ampiamente riflessa nella letteratura neopersiana, ossia della fase islamica della lunga storia di questa letteratura, che inizia circa un

1 Per i riferimenti coranici su Adamo si vedano: Corano: II/29-38; III/ 33; VII/11-27; XV/26-33; XVII/61; XVIII/50; XX/114-125; XXXVIII/71-85; mentre per alcune fonti in cui compaiono storie su Adamo si vedano: Muḥammad Jarīr al-Ṭabarī, *Ta’rīkh al-Ṭabarī*, vol. I, a cura di M. A. Ibrāhīm, Dār al-ma‘ārif, Cairo, 1960, pp. 60-122; Ibn Kathīr Ismā‘īl, *Qiṣaṣ al-anbiyā*, a cura di ‘A. Aḥmad ‘Aṭā’, Beirut, pp. 31-84; ‘Abd al-Wahhāb al-Najjār, *Qiṣaṣ al-anbiyā*, III edizione, Beirut, pp. 1-22; al-Mas‘ūdī, Abī al-Ḥasan, *Murūj al-dhahab wa ma‘ādin al-jawhar*, a cura di K. H. Mar‘ā, al-Maktaba al-‘Aṣriyya, Beirut 1425/2005, vol. I, pp. 25-31; Abū Ishāq Nīsābūrī, *Qiṣaṣ al-anbiyā*, a cura di Ḥabīb Yaghmā’ī, Sherkat-e enteshārāt-e ‘elmī va farhangī, Tehran 1382³/2003, pp. 7-29.

secolo e mezzo dopo la conquista araba a metà del VII secolo dell'Impero sassanide. Fase nuova e caratterizzata sia dall'uso di un nuovo alfabeto – quello arabo integrato con quattro nuove lettere – sia dall'ingresso via via sempre più cospicuo di lemmi arabi. Ma soprattutto la letteratura neopersiana si caratterizzerà per il forte influsso della nuova fede islamica e della sua tradizione, che si manifesterà nella trattatistica religiosa e filosofica innanzitutto, ma anche in vari altri generi letterari da quelli poetici a quelli in prosa. Per “tradizione” intendiamo qui i riferimenti al Corano e ai *ḥadīth*, ai commentari coranici (*tafsīr*) e ai testi storiografici (in particolare le vite dei profeti), teologici ecc., che includono spesso narrazioni/nozioni di origini antico-testamentarie e apocrifo-cristiane penetrate sin dai primi secoli nella cultura religiosa islamica.

La parola *ādam* è di origine etimologica incerta, «nel racconto biblico esso è evidentemente messo in relazione col vocabolo ‘*adhāmāh* “suolo” (*Genesi*, II, 5-7; III, 19-23), la qual voce è una derivazione dalla radice ‘*dm* “essere rosso, rosso-bruno”, il colore cioè del suolo da coltivazione da cui era stato formato il corpo del primo uomo.»² La radice araba ‘*adama* ha il significato di ‘aggiungere il companatico al pane’, ‘aggiungere ingredienti’ o ‘condire’³, il che non è molto lontano dall’idea biblico-coranica della “sostanza” di Adamo, il cui corpo è ritenuto composto da terra e acqua. Al-Ṭabarī ci fornisce una ulteriore interessante spiegazione sull’etimologia della parola: “è chiamato *Ādam* perché fu creato dalla crosta della terra (*‘adīm al-‘arḍ*)”⁴, con il che siamo vicini allo stesso valore semantico dell’etimo ebraico su richiamato.

Le rappresentazioni di Adamo nelle lettere persiane, sviluppatasi dalle fonti su menzionate, saranno a loro volta oggetto di ulteriori arricchimenti narrativi e di speculazioni soprattutto di tipo mistico-gnostico. Tali complesse e stratificate rappresentazioni giungono fino all’epoca contemporanea nei manuali e trattati dei dottori dell’Islam; non solo, anche al di fuori dell’ambiente religioso, saranno fatte oggetto di riletture, magari in chiave laica, di cui vedremo un notevole esempio attraverso il poeta di estrazione marxista Aḥmad Shāmlū scomparso nel 2000.

In alcuni testi neopersiani, il prototipo dell’umanità della tradizione iranica preislamica ossia Kayūmarth viene confuso con la parallela figura dell’Adamo della tradizione biblico-coranica. Lo constatiamo ad esempio nella *Tārīkh-e Sīstān*, scritto da più mani tra il 445 H/1053 AD e il 725 H/1325 AD, in cui le due figure vengono a coincidere:

Kayūmarth era [lo stesso] Adamo (*su di lui la pace!*). E Kayūmarth da quando Iddio Altissimo lo portò sulla terra, ebbe la regalità e la vita per mille anni.⁵

Si noti, oltre all’affermazione apodittica sulla coincidenza delle due figure, la menzione

2 *Treccani*, s.v. «Adamo»: https://www.treccani.it/enciclopedia/adamo_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (consultato il 22 marzo 2021). Si veda anche *Nuovo Dizionario enciclopedico illustrato della Bibbia* (tit. orig., *Das Grosse Bibellexikon*), revisione scientifica a cura di G. L. Prato, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 2005, p. 10.

3 Cfr. *Vocabolario arabo-italiano*, a cura di R. Traini, Istituto per l’Oriente, Roma 1993, p. 13.

4 *Ta’rīkh al-Ṭabarī*, p. 61.

5 Anonimo, *Tārīkh-e Sīstān*, a cura di M. Bahār, Mo’assese-ye Khāvar 1314/1935, pp. 2-3. Tutte le traduzioni qui presentate sono ad opera della scrivente se non diversamente indicato.

esplicita della formula eulogica riservata ai profeti (*su di lui la pace!*) e il particolare dei mille anni di vita, dettagli che vogliono palesemente rafforzare e “comprovare” tale affermazione⁶. Qualcosa di molto simile troviamo anche in un testo precedente la *Tārīkh-e Sīstān* ossia nella “Storia di Bal’amī” (*Tārīkh-e Bal’amī*) del IV/X sec., conosciuto anche come *Tārīkh-nāmē* (‘Libro della storia’) di Muḥammad Bal’amī, un visir samanide. Si tratta di una traduzione compendiata o meglio di una rielaborazione⁷ in neopersiano della famosa “Storia dei profeti e dei re” (*Ta’rīkh al-rusul wa al-mulūk*) nota come *Ta’rīkh al-Ṭabarī*⁸ dell’autore persiano ma arabografo Muḥammad Jarīr al-Ṭabarī (224/839-310/923). In quest’opera Bal’amī così dice di Kayūmarth:

In merito a Kayūmarth, vi sono divergenze tra gli uomini, e ognuno dice una cosa diversa. I persiani dicono che [Kayūmarth] è lo stesso che essi chiamano Ādam e che l’umanità deriva da lui⁹

Passo che vuole certamente sottolineare l’origine comune dell’umanità a prescindere dalle differenze religiose intervenute nella sua storia. Ma il punto interessante è un altro. Nel contesto del *melting pot* che caratterizza la cultura islamica già dai primi secoli, i due autori iranici Ṭabarī-Bal’amī non mancano di rimarcare il ruolo degli onnipresenti persiani¹⁰, che qui si traduce significativamente nel tentativo di includere la tradizione iranica preislamica all’interno di quella islamica: Kayūmarth è Ādam. C’è un evidente tentativo, intrinsecamente contraddittorio, di ridurre la differenza iranica rispetto alla ormai da tempo predominante cultura islamica, ma nello stesso tempo si riafferma in qualche modo proprio la peculiarità iranica che ha in Kayūmarth il suo prototipo, fin dalle fonti religiose mazdee e antico-persiane.¹¹

La speculazione sulla figura di Adamo nella letteratura persiana non è certo un argo-

6 Sul fatto che Adamo visse mille anni si vedano: *Tafsīr al-Ṭabarī*, cit. vol. I, 60; e nella versione italiana della *Ta’rīkh al-Ṭabarī*, ossia Tabari, *I profeti e i re*, trad. parziale a cura di S. Atzeni, introduzione e note di S. Noja, Ugo Guanda, Parma 1993, p. 18; Abū Bakr ‘Atīq Nishābūrī, conosciuto come Sūrābādī, *Qiṣaṣ al-Qurān al-Majīd*, a cura di Y. Mahdāvī, Khwārazmī, Tehran, 1365/1986, p. 75; Bal’amī, Abū ‘Alī ibn Muḥammad, *Tārīkh-e Bal’amī*, vol. I, ed. a cura di M. Bahār, Zavvār, 1353²/1974, p. 107.

7 Nel processo traduttivo, oltre a eliminare le catene di trasmettitori (*isnād*), Bal’amī ha anche integrato non poche notizie mancanti nella versione di al-Ṭabarī, per cui cfr. Bahār, M., “Tarjome-ye Tārīkh-e Ṭabarī”, in *Tārīkh-e Bal’amī*, cit., pp. 19-20; si veda anche A. Bausani, “Letteratura neopersiana”, in A. Pagliaro; A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Nuova Accademia, Milano, 1960, p. 785.

8 La traduzione di quest’opera fu iniziata al 352 H/963 AD, ossia si tratta di uno tra i più antichi testi in prosa (forse il secondo dopo lo *Shāh-nāme-ye abū manšūrī*).

9 *Tārīkh-e Bal’amī*, vol. I, cit., pp. 111-2.

10 Non a caso al-Ṭabarī include nella sua celeberrima opera una sostanziosa parte dedicata ai re persiani preislamici sulla scorta di opere annalistiche circolanti nel periodo, che tra l’altro contribuirono alla composizione di vari “Libri dei re” in prosa o in versi, tra cui spicca quello celeberrimo di Ferdowsi (m. 1030 ca.).

11 Sulla figura di Kayūmarth si vedano: Shaki, M., «Gayōmart», in *Encyclopaedia Iranica (online)*: <https://iranicaonline.org/articles/gayomart->; e Cereti, C., «Gayōmard», in *Encyclopaedia Iranica (online)*: <https://www.iranicaonline.org/articles/gayomard> (entrambi consultati al 25 marzo 2021).

mento nuovo, e il materiale a disposizione è assai vasto – dalla poesia alla trattatistica, dalle storie dei profeti al teatro religioso (*ta'ziyé*) – per cui in questa sede ci limiteremo a un approccio tematico. Ci soffermeremo in particolare sul tema relativo alle modalità della creazione di Adamo focalizzandoci sulla sua “sostanza” o materia, a partire da alcuni passi di Ṭabarī-Bal'amī e di un autore persiano del XII sec., Sūrābādī, in cui tale tema trova un particolare sviluppo.

1. La “sostanza” di Adamo, in Ṭabarī-Bal'amī, Sūrābādī e in alcuni trattatisti e poeti persiani posteriori

Anzitutto ricordiamo che la creazione di Adamo è descritta in più versetti coranici, in modi leggermente diversi. In particolare, per quanto riguarda la sua natura terrena, troviamo i riferimenti relativi in questi passi, che richiamiamo qui solo per avere un'idea del punto di partenza: «[...] Noi vi (=voi uomini) creammo di terra (*turāb*) [...]» (XXII, 5); «Creò l'uomo da fango seccato (*ṣalṣāl*) come argilla (*fakkkhār*) per vasi» (LV, 14); «Noi creammo l'uomo d'argilla secca (*ṣalṣāl*), presa da fango nero impastato (... *ḥama'-in masnūn*)» (XV, 26, 28, 33); «[...] loro creammo d'argilla rappresa (*īn lāzib*)» (XXXVII, 11).

a. Venendo nello specifico alla letteratura persiana, possiamo cominciare dalla già citata “Storia di Bal'amī” (*Tārīkh-e Bal'amī*) o *Tārīkh-nāmé* in cui si legge:

Quando Dio (*sia glorificato e magnificato!*) volle creare Adamo (*su di lui sia la pace!*), inviò alla Terra Gabriele (*su di lui sia la pace!*), dicendogli: “Prendi un pugno di argilla/fango, umido e secco, di ogni colore: nero bianco rosso giallo verde, di salato e dolce, affinché creiamo questa creatura dal fango”. Gabriele (*su di lui sia la pace!*) discese sulla Terra là dove è oggi la casa cubica (*Ka'ba*), e volle prenderne una manciata. La Terra sotto di lui prese a tremare e gli disse: “Cosa stai facendo?”. Egli rispose: “Da te prendo una manciata e la porto a Dio perché crei una creatura e la metta su di te. La Terra disse: “O Gabriele, da me Dio creerà una creatura, ma io non so se Gli obbedirà o no.¹² Ti scongiuro in nome di Dio di andartene e di non prendere nulla da me. Gabriele per rispettare il giuramento sul nome di Dio fece ritorno, non prese nulla da lei e si recò presso Dio, e Gli disse: “O Signore, tu lo sai che la Terra ha giurato su di te perché io non prenda niente da lei, [ecco che] non volli prendere nulla.” Allora Dio mandò Michele (*Mīkhā'īl*) e la Terra gli disse la stessa cosa; dopo di lui mandò Serafele (*Isrāfīl*) e la Terra disse allo stesso modo. Dopo di che mandò 'Izrā'īl, l'angelo della morte. Quando la Terra scongiurò sul nome di Dio, 'Izrā'īl disse: “Io per il tuo scongiuro, non respingo il Suo ordine”. Quindi prese una manciata di fango dalla terra, di ogni colore: giallo, nero rosso bianco viola e verde, di fango umido e secco, polvere e sassolini, ed è per questo che i figli di Adamo sono di ogni colore (bianco nero giallo e rosso, e così anche i loro caratteri sono diversi).¹³

12 Questa spiegazione della Terra può vagamente riflettere l'obiezione degli angeli contenuta in questo versetto coranico: (Corano II, 30): «E quando il tuo Signore disse agli Angeli: “Ecco, io porrò sulla terra un Mio Vicario”, essi risposero: “Vuoi metter sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà il sangue, mentre noi cantiamo le Tue lodi ed esaltiamo la Tua santità?” Ma Egli disse: “Io so ciò che voi non sapete”.»

13 *Tārīkh-e Bal'amī*, vol. I, cit., pp. 70-72.

Si tratta di un passo caratterizzato da un andamento drammatico, con vari personaggi espressamente menzionati (i quattro angeli) e una Terra personificata che oppone resistenza alla sottrazione anche solo di una manciata di argilla. Il passo ha evidenti fonti ebraiche, risalenti alla letteratura rabbinica, che come sappiamo penetrarono nella cultura religiosa islamica attraverso storie dette *isrā'īliyyāt*¹⁴, spesso tramandate a partire da ebrei o cristiani convertiti all'Islam, e largamente utilizzate dai commentatori del Corano nei loro *tafsīr*. Possiamo mettere a confronto questo passo con uno analogo che citiamo dalla ben nota raccolta *Le leggende degli ebrei* di Louis Ginzberg:

[...] Dio disse a Gabriele: “Va’ a prendermi un poco di polvere ai quattro angoli della terra: con essa Io creerò l’uomo”. Gabriele partì per eseguire l’ordine del Signore, ma la terra lo respinse e non gli permise di raccogliere la sua polvere. Gabriele la rimproverò: “Perché, o terra, non ascolti la voce del Signore che ti ha stabilito sopra le acque senza sostegni né colonne?”, e la terra rispose dicendo: “Io sono destinata a diventare una maledizione e a essere maledetta attraverso l’uomo, e se non verrà Dio stesso a trarre la polvere da me, nessun altro lo farà”. Quando Dio udì queste parole protese la mano, raccolse la polvere del suolo e con essa creò il primo uomo. [...] Inoltre la polvere era di diversi colori – rossa, nera, bianca e verde – rossa per il sangue, nera per le viscere, bianca per le ossa e le vene e verde per il lividore della pelle. [...]¹⁵

Si osserverà che l’incipit e alcuni dettagli sono molto simili, ma il racconto persiano ha molto ampliato e arricchito, anche in senso drammatico, la leggenda ebraica. Si nota per esempio l’“islamizzazione” del racconto nel particolare che l’angelo Gabriele discende sulla terra vicino alla Ka’ba. I due testi condividono la marcata personificazione della Terra, che resiste ostinatamente all’idea di vedersi sottrarre qualcosa. Ma nel testo ebraico si parla solo di Gabriele; in quello di Ṭabarī-Bal‘amī vengono inviati alla terra tutti e quattro gli angeli maggiori della tradizione islamica (Gabriele, Michele, Serafele e Azraele). Il dettaglio dei vari colori dell’argilla lo ritroviamo anche nella versione persiana di Ṭabarī-Bal‘amī, dove però si perde il nesso tra i colori e le varie parti del corpo presente nel testo ebraico, che viene sostituito da quello tra i colori e le razze umane, certamente più consono alla realtà multietnica del mondo islamico già all’altezza del X secolo. Ma soprattutto si nota come la versione di Ṭabarī-Bal‘amī fornisca una lettura molto diversa dell’epilogo della vicenda e delle motivazioni del rifiuto della Terra. È l’angelo della morte ‘Izrā’il che alla fine strappa alla Terra la sua argilla, non Dio stesso come avviene nella leggenda ebraica. Ancora, se la Terra nella versione ebraica paventa la maledizione che incombe su di essa a causa dell’uomo, nella versione persiana, essa si limita a mettere in dubbio che l’uomo, una volta creato, obbedirà a Dio, qualcosa che riflette un preciso passo coranico (II, 30-31) in cui però erano gli angeli che mettevano in guardia Allah, prevedendo la “corruzione” che l’uomo avrebbe portato nella creazione.

Come si vede il testo persiano ha notevolmente ampliato gli scarni passi coranici più sopra citati, accentuando la *drammatizzazione* della creazione di Adamo, e persino propo-

14 Sulla rilevanza delle *isrā'īliyyāt* in particolare nella storiografia, v. il saggio di Tottoli, R., *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Paideia, Brescia 1999.

15 Ginzberg L., *Le leggende degli ebrei* (titolo orig. *The Legends of the Jews*), trad. it., 2 voll., Adelphi, Milano 2019, qui vol. I, pp. 34-5.

nendo – chiaramente sulla base delle fonti rabbiniche – una inedita immagine della Terra “ribelle” agli ordini di Allah...

b. Un secondo testo persiano relativamente antico del V/XI sec., *Qeşaş-e Qor’ān-e Majīd* (‘Storie del Corano glorioso’) di Abū Bakr ‘Atīq Nīshābūrī, noto come Sūrābādī, ha attratto la nostra attenzione, un testo che parla delle numerose storie, soprattutto di profeti, che il Corano porge a mo’ di *exempla* e di monito agli uomini, in cui naturalmente compare anche la storia di Adamo. Il passo per noi interessante è il seguente, in cui tra le altre cose si nota un tocco poetico non comune:

Dio Altissimo fece cadere su quella terra di Adamo (*la pace sia su di lui!*) quaranta giorni di pioggia di Nostalgia/Dolore (*andūh*), fino a che essa divenne inumidita, e una [sola] ora di pioggia di Felicità/Gioia (*shādī*). E quell’ora di Gioia sarebbe in questo ossia che, nell’ora della morte, all’orecchio del servo [di Dio] bisbiglieranno: “Non aver timore e non essere triste!” [...].¹⁶

Quaranta è sicuramente un numero simbolico, ad esempio troviamo riferimenti a questo numero nella tradizione relativa alla durata della creazione d’Adamo in un *ḥadīth qudsī* in cui Dio parla della creazione d’Adamo con le proprie mani: «Ho impastato l’argilla d’Adamo con le Mie mani in quaranta giorni» (*khammar-tu fīnata ‘ādama bi-yadayya arba ‘in ṣabāḥ-an*), che riscontriamo per esempio nel celebre trattato mistico il *Mirṣād al-‘ibād* (‘La strada maestra dei devoti’)¹⁷ dell’autore iranico Najm al-Dīn Dāyē Rāzī¹⁸ (573-654/1177-1256).¹⁹ Lo stesso autore, di cui vedremo più avanti, in un altro punto di questa stessa opera, menziona un multiplo di quaranta in questo passo: «Quarantamila anni la forma di Adamo era caduta sulla terra»²⁰. Peraltro i “quaranta giorni di pioggia di Dolore/Nostalgia” del testo di Sūrābādī non possono non richiamare alla mente il motivo del pianto di “quaranta anni” di Adamo appena cacciato dall’Eden, benché quest’ultimo abbia a che fare non con il momento della creazione del primo uomo bensì con quello successivo alla sua caduta²¹.

16 Sūrābādī (Nīshābūrī), Abū Bakr ‘Atīq, *Qeşaş-e Qor’ān-e Majīd*, a cura di Y. Mahdavi, Khwārazmī, 1365/1986, Tehran, p. 5.

17 Dāyē Rāzī, Najm al-Dīn, *Mirṣād al-‘ibād min al-mabda’ ilā ‘l-ma‘ād*, a cura di M.A. Rīāhī, Tehran 1384/2005.

18 Su questo autore di diverse opere prevalentemente in lingua persiana, appartenente alla confraternita kubrawiyya, si veda Rīāhī, M.A., “Moqaddame-ye moṣaḥḥeh” in Dāyē Rāzī, Najm al-Dīn, *Mirṣād al-‘ibād*, cit., pp. 9-132; e per una più agile consultazione rimandiamo a *Idem*: «Dāya, Najm-al-Dīn Abū Bakr ‘Abd-Allāh», in *Encyclopaedia Iranica (online)*: <https://www.iranicaonline.org/articles/daya-najm-al-din> (consultato il 02 marzo 2022).

19 V. Dāyē Rāzī, Najm al-Dīn, *Mirṣād al-‘ibād*, cit., p. 65; e con qualche piccola variazione troviamo lo stesso ḥadīth anche in Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, *‘Abhar al-‘āshiqīn*, a cura di H. Corbin e M. Mo‘īn, Enteshārāt-e Manūchehrī, Tehran 1383⁴/2004, p. 58, § 124; in proposito si veda anche Forūzānfār, B., *Aḥādīth va qeşaş-e Mathnavī*, Amīr Kabīr, Tehran 1381/2002, p. 545.

20 Dāyē Rāzī, Najm al-Dīn, *Mirṣād al-‘ibād*, cit., p. 74.

21 Leggiamo di questo “pianto” in vari testi medievali, ad esempio dall’autore persiano di un altro *Qeşaş al-anbiyā’*, certo Mowlānā Moḥammad Joveirī (IV/X sec.): «Allora Adamo pianse per quarant’anni su quel monte (di Serendib) per il dolore della sua colpa e con ogni lacrima che versava dagli occhi crescevano alberi, piante medicinali e...». (Al-Joveirī, Moḥammad Mowlānā, *Qeşaş al-anbiyā’*, Sherkat-e saḥāmī-ye chāp va enteshārāt-e kotob-e irān, Tehran (senza data),

In questo breve intenso testo di Sūrābādī, si osserverà innanzitutto l’opposizione Nostalgia/Dolore (*andūh*) – Felicità/Gioia (*shādī*), due termini che per lui forniscono le coordinate della “condizione umana” rispetto al divino Amato: quella forma speciale di dolore che è la “nostalgia” (*andūh*) domina la terrena esistenza caratterizzata dalla sofferenza per la separazione, mentre solo l’ora della morte si tinge di “gioia” (*shādī*) in vista della ri-*unione* all’Amato divino. Separazione e Unione – due concetti qui solo impliciti – sono due termini chiave della mistica musulmana di ispirazione sufi, ma su questo passo di Sūrābādī dobbiamo necessariamente ritornare più avanti.

Un passo molto simile ma non identico lo troviamo anche in un commento autoriale inserito nel poema allegorico *Salāmān o Absāl* del più tardo poeta e sufi Jāmī (817/1414-898/1492), in cui al posto di un’ora di gioia abbiamo un giorno di gioia, che però giunge solo dopo quaranta giorni di dolore:

Quando ai primordi fu impastata l’argilla dell’uomo, per quaranta giorni ci piovve sopra pioggia di dolore e solo il quarantunesimo giorno fu pioggia di gioia. Così avviene che una gioia nella vita umana si trova solo dopo quaranta dolori: l’unica gioia durevole è nell’altro mondo.²²

c. Abbiamo visto che nella versione persiana di Bal‘amī, il rifiuto della Terra a concedere il proprio fango/argilla all’angelo era giustificato in modo generico dal timore che l’uomo – creato con tale fango/argilla – potesse disobbedire a Dio, e abbiamo notato che proprio per questo: «La Terra scongiurò Gabriele: “Per Dio non prendere [il fango] da me.”». Se leggiamo la versione originale araba di Ṭabarī, la *Ta’rīkh al-rusul wa l-mulūk*, questo timore risulta meglio esplicitato, sempre nelle parole con cui la Terra si giustifica con Gabriele:

“Tu non prenderai l’argilla, né la polvere, né la pietra. Che accadrebbe se Dio con la mia materia desse forma a creature, e in seguito queste creature portassero su di me il male, e facessero scorrere ingiustamente il sangue?”. Gabriele si ritrasse, per rispetto del giuramento di lei, e non raccolse la terra.²³

citato in Shamīsā, S., *Farhang-e talmīhāt*, Mitrā, 1386/2007, p. 73). Del motivo del pianto di Adamo troviamo altri esempi nella poesia didattica persiana posteriore, in cui vediamo enfaticamente aumentare gli anni del pianto d’Adamo: «Per una mezza giornata Adamo fu partecipe del Regno nel paradiso / ma poi per settecent’anni pianse sangue amaramente su sassi e piante» (Sanā’ī, *Dīvān-e Sanā’ī-ye Ghaznavī*, a cura di M.T. Modarres, Ebn-e Sīnā, Tehran 1341/1962, p. 41). E, ancora, in questo esempio da ‘Aṭṭār: «Adamo per un chicco [di grano] trecent’anni versò lacrime di sangue / fino a che gli fu concesso: “Se desideri prendi il chicco e piantalo!”» (‘Aṭṭār, *Dīvān-e ghazaliyāt va qaṣāyēd-e ‘Aṭṭār*, a cura di T. Tafazzolī, Anjoman-e āthār-e mellī, Tehran 1341/1962, p. 776). È possibile che la sensibilità di Sūrābādī sia stata colpita da questo pianto d’Adamo di cui egli sbrigativamente fa cenno nella medesima opera (Sūrābādī, *Qeṣaṣ-e Qor’ān-e Majīd*, cit., p. 9) sottolineando il pentimento del primo uomo, e appare verosimile che il pianto quarantennale di Adamo – che certamente egli doveva conoscere da testi come quello di Joveirī qui sopra menzionato o altri consimili – gli abbia ispirato questa originale sua speculazione sui “quaranta giorni di pioggia di Nostalgia/Dolore ...” fatti scendere da Dio sulla sua argilla, idea che al contempo implicitamente alleggerisce se non addirittura annulla la colpa d’Adamo.

22 Citato in A. Bausani, “Letteratura neopersiana”, cit., p. 761.

23 Tabarī, *I profeti e i re*, cit. p. 4.

C'è qui, a nostro parere, nettamente percepibile, un riverbero di antiche concezioni gnostiche che vedono nella terra, nella materia, un'entità negativa o negativizzata: il suo fango può creare esseri malvagi... qualcosa che certamente cozza con l'idea islamica della fondamentale "bontà" della creazione divina. La Terra, è vero, tende ad allontanare da sé il male attribuendolo all'uomo che sarà creato con il suo fango, ma paventa nondimeno una sua "responsabilità" che essa cerca di evitare a ogni costo.

d. Vale la pena ora soffermarsi su un più tardo trattatista, il summenzionato Najm al-Dīn Dāyē Rāzī, la cui opera più celebre, il *Mirṣād al-'ibād*, è nota fra le altre cose anche per contenere numerosi brani poetici riportati a mo' di illustrazione di mistiche dottrine. In un brano sulla creazione di Adamo, Najm al-Dīn Dāyē riporta più o meno lo stesso episodio di Bal'amī-Ṭabarī su menzionato, spiega però diversamente il motivo del rifiuto della Terra che consisterebbe – nella sua lettura – nel timore della troppa vicinanza (*qurb*) a Dio:

[... rispose a Gabriele:] “non portarmi [presso Dio] perché io non ho la forza di sopportare la vicinanza [di Dio] (*qurb*). Io ho scelto di restare molto lontano affinché mi liberi dagli attacchi dell'ira divina poiché la vicinanza è assai pericolosa”. [...]”²⁴

Questa Terra succube della paura dell'ira divina rappresenta certamente una nota nuova. Najm-e Rāzī continua il brano con la menzione dell'intervento degli altri angeli, quindi riporta due distici che ci illuminano sulla sua personale visione della creazione d'Adamo:

*La polvere d'Adamo non era stata ancora setacciata/seminata
ma l'Amore era venuto e al cuore d'Adamo s'era appeso
Questo Vino quando ero un lattante avevo bevuto
no no, anzi il vino e il latte erano mescolati l'un con l'altro.*²⁵

Dāyē è un mistico e come c'è da aspettarsi nella sua visione l'Amore (*'eshq*) ha un ruolo di primo piano e anzi risulta il motivo profondo nella decisione divina di creare Adamo: prima ancora del corpo d'Adamo, fu creato il suo cuore per accogliere l'Amore. Si noti che per Najm al-Dīn Dāyē la “sostanza” di Adamo, fin dal principio, non è mera “polvere” (*khāk*) ma anche “amore” (*'eshq*). Nello stesso brano, per sottolineare la centralità dell'*'eshq*, egli mette a confronto l'Uomo con gli angeli, mostrandoci questi ultimi meravigliati sul mistero (*rāz*) della ritrosia della Terra. Gli angeli innanzitutto si stupiscono perché la Terra, nonostante la sua natura “bassa”, abbia avuto l'ardire di rifiutare il comando di Dio; ma ancor più stupefacente, appare loro la insistenza divina con la Terra, per ottenere da lei una manciata della cosa più vile, la sua polvere. Chissà perché, essi si chiedono, Dio non ha cercato altrove per depositare il “Suo segreto”, al che essi ottengono questa risposta:

“Io so ciò che voi non sapete”²⁶. Cosa sapete mai voi di cosa farò Io dal pre-eterno (*azal*) al post-eterno (*abad*) con questa manciata di polvere.²⁷

24 Dāyē Rāzī, Najm al-Dīn, *Mirṣād al-'ibād*, cit., p. 69.

25 *Ivi*, p. 70.

26 Corano, II, 30.

27 Dāyē Rāzī, *Mirṣād al-'ibād*, cit., p. 71.

Ed ecco che Najm-e Dāyē in questo contesto collega nuovamente la creazione di Adamo all’ *‘eshq*, una motivazione che anzi sarebbe presente sin dalla pre-eternità:

*È l’amore che dalla pre-eternità (azal) Io avevo in testa
è una faccenda che fino alla post-eternità (abad) avrò davanti*²⁸

E poi, così nel testo di Dayé continua il divino discorso:

Ne siete privati perché voi [o angeli] non avete avuto a che fare con l’amore/passione (*‘eshq*). Voi siete rigidi asceti frequentatori dei conventi dai sacri recinti, cosa ne sapete mai dei caldi spiriti che stanno tra le rovine dell’amore. I sani (*salāmatiyān*) cosa fanno mai del gusto dolce dei biasimevoli (*malāmatiyān*)?²⁹

Insomma Allah decisamente preferisce Adamo agli angeli, poiché questi non conoscono l’amore che prova l’Uomo: l’ *‘eshq* qui è il vero elemento distintivo di Adamo rispetto alle altre creature anche celestiali. Argomento non nuovo. Non si può qui fare a meno di ricordare che un grande poeta mistico persiano Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār aveva formulato questa dottrina in magnifici versi, in cui compare una sottile ma netta distinzione tra *‘eshq* e *dard*, ovvero l’Amore è analizzato in una duplice forma:

*Amore (‘eshq) è l’essenza perenne di tutte le creature
ma se non è congiunto a Dolore (dard) non può ritenersi perfetto.
Agli angeli fu dato Amore, non Dolore
il Dolore non si addice che all’uomo.*³⁰

Qui naturalmente bisogna intendersi sui termini. Il “dolore” (*dard*), dolore amoroso, è in realtà inteso da ‘Aṭṭār come dolore provocato dalla *separazione* dall’amato, che ci richiama quella “nostalgia” (*andūh*) di cui parlava Sūrābādī, v. *supra*) e si distingue dall’“amore” (*‘eshq*) che presuppone l’*unione*. Gli angeli, perfettamente uniti nell’ *‘eshq* a Dio, nella lettura di ‘Aṭṭār godono in realtà di uno status inferiore a quello dell’Uomo che ama Dio in stato di *separazione*, lo ama quindi “dolorosamente”. Il che equivale a dire che l’amore-*dard* è una forma superiore di amore rispetto all’amore-*‘eshq*.

Una simile idea ritroviamo anche più tardi in Ḥāfeẓ (XIV sec.), laddove in un celebre *ghazal* si legge:

*Nella Pre-eternità il raggio della Tua bellezza fiammeggiò manifestandosi
così comparve l’Amore e appiccò il fuoco al mondo intero
Il Tuo volto si manifestò un poco, vide che l’angelo non aveva l’amore
fuoco puro divenne per la gelosia e si abbatté su Adamo [...]*

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*. Nel brano l’opposizione “sani” – “biasimevoli” evoca quella tra i comuni credenti e i sufi, che si riconoscono in un celebre passo coranico in cui si accenna a coloro che sono “impavidi di fronte a ogni biasimo (*malāma*)” (Corano V, 54).

30 Attār, Farīd al-dīn, *Il verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey – CreateSpace IPP, Charleston 2016, p. 86.

*Gli altri i dadi della sorte lanciarono sulla gioia ('eysh)
fu solo il nostro cuore addolorato a lanciarli sul Dolore (gham)*³¹

Versi in cui vediamo riflesses sia l'idea della creazione d'Adamo a partire dal 'eshq, sia l'idea della genesi del dolore amoroso (qui *gham*), destinato unicamente all'uomo e non agli angeli. Idee riprese da molti altri poeti e scrittori persiani inclini all'"ebbrezza" (*su-kriyya*) mistica.

Tornando a Najm al-Dīn Dāyē – che è un quasi contemporaneo ma più giovane di 'Attār (m. 1230) – anch'egli ha ben chiara questa distinzione dolore-amore quando, riferendosi ad alcune categorie di mistici – i *malāmāt*³², i *qalandar*³³ e i *rend*³⁴ – così si esprime:

*Il dolore (dard) del cuore afflitto [solo] gli addolorati (dardmandān) conoscono
non lo conoscono certo i buontemponi o quelli dalla risata facile
Se tu sei escluso dal segreto dell'essere un qalandar
in ciò [sappi] c'è un segreto che solo i libertini conoscono.*³⁵

Dāyē doveva avere probabilmente letto anche il summenzionato Sūrābādī (XI sec.) in un passo in cui l'amore (qui *maḥabbat*) è collegato al motivo della "pioggia":

In seguito, dalla nuvola della Sua generosità (*karam*) [Dio] fece cadere la pioggia d'amore (*maḥabbat*) sulla polvere d'Adamo e, con la mano della potenza, dal fango/argilla creò il cuore.³⁶

Qui Dāyē sembra riprendere la pia leggenda esposta nel testo di Sūrābādī sopra menzionato, in cui si leggeva che "Dio fece cadere quaranta giorni di pioggia di Nostalgia/Dolore (*andūh*) e una [sola] ora di Gioia/Felicità". La *pioggia d'amore* è per lui, insieme con la polvere, elemento costitutivo della "sostanza" umana. Dāyē rilegge "nostalgia/dolore" di Sūrābādī come passione amorosa (*maḥabbat*) il cui ricettacolo è stato, sin dal principio, il cuore dell'uomo.

31 Hāfez, *Divān*, a cura di Qazvini; Ghani, Asāfīr, Tehran 1368/1989, p. 176.

32 Malāmātiyya o "Via del Biasimo" è termine che designa una corrente mistica khorasaniana, che fu talora percepita come una degenerazione del sufismo "ortodosso" delle confraternite. Circa la Malāmātiyya si veda Giordani, nell'introduzione a Sulamī Abū 'Abd al-Rahmān, *La scala di luce*, a cura di D. Giordani, Il leone verde, Torino 2006, pp. 7-28 e M. Molé, *I mistici musulmani*, trad. di G. Calasso, Adelphi, Milano 1992, pp. 13-33.

33 Sulla figura dei *qalandar* nelle lettere persiane si vedano M.R. Shafī'ī Kadkanī, *Qalandariyyāt dar Tārikh*, Enteshārāt-e Sokhan, Tehran 1387/2009; F. Tiddia, *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 Meykhanē» IX (2019), pp. 1-20, e la relativa bibliografia.

34 Sulla figura di *rend* nella letteratura persiana, cfr. J. C. Bürgel, "Das persische Gazel", in K. von See (a cura), *Neues Handbuch der literaturwissenschaft*, vol. V, *Orientalisches Mittelalter*, hrsg. von W. Heinrichs, Aula-Verlag, Wiesbaden, 1990, pp. 265-77, trad. ital.: "Il ghazal persiano", in J.C. Bürgel, "Il discorso è nave, il significato un mare". *Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, a cura C. Saccone, Carocci, Roma 2006, pp. 42-56, in particolare pp. 44-6.

35 Dāyē Rāzī, *Miršād al-'ibād*, cit., p. 71.

36 *Ibidem*.

Sviluppando poeticamente questa idea, con terminologia leggermente diversa in un altro passo Dāyē interpreta l’acqua del composto umano come “rugiada d’amore” (*shabnam-e ‘eshq*) che, mescolandosi alla polvere, va a formare il “fango” (*gel*), la materia prima della creazione d’Adamo:

*Dalla rugiada dell’Amore la polvere d’Adamo divenne fango
E così cento sedizioni e furori nel mondo furono creati
Il bisturi dell’Amore fu messo sulla vena dello spirito
una goccia stillò, prese il nome di “cuore”³⁷*

e. Quest’idea di Najm al-Dīn Dāyē Rāzī circa l’amore come elemento distintivo dell’Uomo-Adamo rispetto all’Angelo, e anzi come elemento costitutivo della stessa “sostanza” umana, era già nel poeta mistico ‘Attār (v. sopra), ma non solo. Fra i trattatisti, la ritroviamo anche nel maestro spirituale di quest’ultimo, Najm al-Dīn Kubrā di Khīva (m. 618/1221)³⁸, un mistico iranico che scriveva anche in arabo. Kubrā nella sua opera più nota, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*, così si esprime circa la superiorità dell’uomo, precisamente grazia al suo cuore folle d’amore, sugli angeli:

(30) Il cuore è come l’angelo, ma si differenzia da esso nella passione (*shahwa*), nel desiderio irresistibile (*shawq*), nell’anelito (*hanīn*), nell’incostanza (*taysh*), nel volo (*tayrān*), nell’instabilità (*inṣībāb*), nella brama (*righba*), nell’amore (*mahabba*), nel desiderio passionale (*‘ishq*), nella capacità di impazzire per amore (*walah*) e nella follia (*junūn*) per Dio. E questi sono i motivi per cui i fedeli di Dio vengono preferiti agli angeli.

(31) Disse il Maestro Abū al-Ḥasan al-Kharraqānī³⁹ (che Dio santifichi il suo spirito): “Un dì a mezzogiorno salii su, al trono divino (*‘arsh*)⁴⁰, per fare la circumambulazione intorno ad esso e feci mille giri. Vidi intorno al Trono persone calme e serene. Si meravigliavano

37 Dāyē Rāzī, *Mirṣād al-‘ibād*, cit., p. 72.

38 Najm al-Dīn Kubrā (1145-1221), originario dell’Asia Centrale, è l’eponimo di una fiorente scuola e confraternita sufi (la Kubrawiyya) e prolifico autore di opere mistiche tra cui emerge il celebre trattato qui presentato, vergato in arabo e intitolato: *Fawātih al-Jamāl wa Fawā’ih al-Jalāl* (“Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà”). Relativamente poco noto al di fuori della cerchia degli specialisti, ma il suo ruolo nella storia del sufismo si può riassumere nel giudizio di Henry Corbin che, confrontando la sua scuola con quella “occidentale” di Ibn ‘Arabī, così si esprime: «...Ibn ‘Arabī attribuiva un valore simbolico alla sua migrazione geografica verso l’Oriente. Alla stessa epoca si produsse, davanti all’invasione mongola di Gengis Khān, un movimento simmetricamente inverso: il riflusso del sufismo dall’Asia centrale verso l’Iran, l’Anatolia e la Mesopotamia. Il sufismo dell’Asia centrale era dominato all’epoca dalla grande figura di Najm al-Dīn Kobrā; l’incontro dei suoi discepoli con quelli di Ibn ‘Arabī fu un fatto di importanza capitale e decisivo per l’avvenire spirituale dell’Islam orientale». Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 2000, p. 304.

39 ‘Alī ibn Ja‘far Abū al-Ḥasan al-Kharraqānī (m. 425/1034), nato a Kharraqān, vicino a Baṣṭām in Khorāsān. Fu un ṣūfī celebre, di cui sono stati tramandati diversi aneddoti.

40 ‘*Arsh*, propriamente indicante il trono divino o il cielo più alto (l’empireo), allude spesso nella letteratura mistica al ‘Regno divino’, dal quale scendono gli Ordini celesti che regolano i fenomeni naturali, o allude al luogo dei Nomi di Dio. Il viandante vi giunge attraverso la stazione di *qurb* (“prossimità [con Dio]”), godendo delle luci della Maestà divina e delle grazie dei più intimi colloqui mistici. Cfr. Nūrbakhsh J., *Eṣṭelāḥāt-e taṣavvof* (VIII voll.), Yaldā qalam, Tehran 1372 H/1993 AD. vol. II, p. 307.

della mia velocità nel ruotare, mentre, a me non piacque il loro ruotare e chiesi loro: “Chi siete? Perché questa freddezza nella vostra circumambulazione?”. Risposero: “Noi siamo gli angeli, siamo le luci e questa è la nostra natura, non siamo in grado di andare oltre”; quindi chiesero: “E tu chi sei? Come mai questa velocità nel girare?”. Risposi: “Io sono un essere umano e in me vi sono la luce e il fuoco, e questa velocità è il risultato del fuoco del desiderio irresistibile (*shawq*)”. Certo, gli angeli non hanno alcuna passione (*shahwa*).⁴¹

Si osservi come Kubrà parta dall’identificazione tra il cuore umano e l’angelo, ma per precisare subito dopo ciò che li differenzia. Ed è un profluvio di termini inerenti alla sfera amorosa che Kubrà sfoggia per enfatizzare la “povertà” degli angeli rispetto all’uomo, in fondo la loro inferiorità congenita rispetto ad Adamo che possiede: passione, desiderio irresistibile, anelito, brama, amore, desiderio passionale. La “sostanza” dell’Uomo insomma non è solo argilla né è identica a quella degli angeli. Curiosamente, secondo certe fonti agiografiche, Kubrà avrebbe avuto tra i suoi allievi anche ‘Aṭṭār, che era un suo contemporaneo essendo morto all’incirca intorno al 1230. Quello che Kubrà e i suoi allievi Dāyē e ‘Aṭṭār insistentemente evidenziano è l’*attrazione amorosa* che l’Uomo prova per Dio, a differenza degli angeli. Sempre Najm al-Dīn Kubrà descriveva tale attrazione quasi in termini di una curiosa “fisica” spirituale, una sorta di forza gravitazionale che lega inesorabilmente il Cielo e il cuore dell’uomo spirituale:

(64) Tutto ciò che c’è in te di sostanza (*jawhar*)⁴² ti assegna uno stato o una contemplazione nel cielo, come per esempio il fuoco del desiderio irresistibile (*shawq*), dell’amore (*maḥabba*) e del desiderio passionale (*ishq*). Ogni volta che sale da te una luce verso il cielo, una Luce scenderà verso di te dal cielo; e ogni volta che da te sale fuoco verso il cielo, scenderanno dal cielo simili fuochi verso di te. Tuttavia, le sostanze preziose nel cielo sono limitate e non oltrepassano il loro limite, diversamente dalle tue, e sono suscettibili di formazione e moltiplicazione. Quando la sostanza del cielo è più forte della sua omologa in te, la parte mancante della tua sostanza anelerà alla parte eccedente [del cielo] e la sostanza più forte l’attrarrà. Se sono uguali in quanto ad anelito (*hanīn*) e attrazione (*jadhba*),⁴³ allora si incontreranno a metà strada; l’anelito è una qualità della compassione e l’attrazione è una forza del potere. Quando la tua sostanza aumenta, sarà destinata verso la relativa sostanza della stessa specie nel cielo, e la sostanza dal cielo anelerà alla tua sostanza e l’attrarrà verso di sé, scendendo su di te. Questo è il segreto del cammino iniziatico e del rapimento estatico, poiché il cammino iniziatico non è altro che la purificazione della sostanza, al fine di far sapere che l’abbondanza attrae e la mancanza anela.⁴⁴

41 Najm al-Dīn Kubrà, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*, traduzione introduzione e note a cura di N. Norozi, Mimesis (Collana “Simorgh”, diretta da A. Panaino), Milano 2011, pp. 96-7.

42 Ossia ogni elemento dell’“uomo di luce”, cfr. Corbin 1988, p. 84.

43 Spiegando il significato di *jadhba* Kāshānī così si esprime: «L’avvicinamento del Servo a Dio, a causa della provvidenza divina, per mezzo della quale riceve tutto ciò di cui ha bisogno per percorrere le dimore spirituali senza che egli patisca alcuna fatica», in Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, a cura di M. Khājavi, Mowlā, Tehran, 1372/1993, p. 20. Si osservi nel testo di questo capitolo un linguaggio vistosamente attinto a quello delle scienze alchemiche: l’Autore in fondo presenta il cammino iniziatico come un’opera di “alchimia spirituale”.

44 Najm al-Dīn Kubrà, *Gli schiudimenti della Bellezza*, cit., p. 116.

Dove si sarà osservato sin dall’incipit che la “sostanza” umana è fatta del “fuoco del desiderio irresistibile (*shawq*), dell’amore (*maḥabba*) e del desiderio passionale (*‘ishq*)”, che stabilisce una “corrispondenza di amorosi sensi” con le analoghe sostanze celesti. Najm al-Dīn Kubrā sembra qui involontariamente fornirci un’acuta esegesi di quella “pioggia di Nostalgia/Dolore (*andūh*)”, di cui si è detto più sopra a proposito del suggestivo testo di Sūrābādī.

f. Andando più a ritroso nel tempo, troviamo un’importante testimonianza del motivo in un altro mistico iranico Abū Yazīd al-Bisṭāmī o Bastāmī (sec. IX)⁴⁵ che – secondo “Il Libro della Luce” dell’iranico al-Sahlajī, autore della più cospicua opera agiografica (in arabo) su di lui – dopo una miracolosa ascensione ai cieli (*mi’rāj*), aveva dichiarato: «La meraviglia è nei segreti dei cuori degli amici di Dio, di cui nessun angelo è a conoscenza»⁴⁶. Dove l’espressione “segreti dei cuori” allude agli amorosi segreti che i mistici, a differenza degli angeli, condividono con Dio. Sempre Abū Yazīd riporta la domanda che nel corso del suddetto *mi’rāj* gli rivolse un angelo che egli ebbe a incontrare, seguita dalla sua risposta:

[... L’angelo] mi chiese: ‘Tu chi sei che ci hai superato?’
 Gli risposi: ‘Un servo cui Iddio Altissimo ha concesso del Suo favore’.⁴⁷

E ancora in un altro punto il mistico di Bastām racconta in questi termini ciò che vede durante la sua ascensione:

[...] nel mio segreto (*sirr*), dall’arsura del fuoco dell’ardente desiderio (*shawq*), qualcosa si agitò a tal punto che gli Angeli con tutti quegli alberi, dinanzi alla mia ambizione spirituale (*himmā*), divennero [misera cosa] come una zanzara. E pareva che tutti avessero interesse per me, stupiti della grandezza che in me vedevano.⁴⁸

Passo in cui indirettamente ancora si sottolinea l’assenza negli angeli di quella “sostanza” tutta umana che è l’“ardente desiderio” (*shawq*) ovvero la passione amorosa, che è qui considerato motivo di ammirazione e insieme di invidia.

45 Abū Yazīd al-Bisṭāmī, una delle più importanti figure del sufismo iranico, conosciuto come “sultano degli gnostici”, nasce a Bastām da famiglia di ascendenze zoroastriane. Secondo la tradizione non scrisse nulla, trascorse la sua esistenza attorniato da uno stuolo di discepoli cui trasmise oralmente il suo insegnamento, poi fedelmente riportato dagli agiografi. Tra questi il più importante è al-Sahlajī (XI sec.), che registra i suoi detti e fatti nel *Kitāb al-Nūr* (‘Il libro della Luce’). I suoi detti riferiscono spesso di straordinari miracoli e ci parlano di un *mi’rāj* o ascensione celeste che pare il primo esempio documentato di imitazione consapevole e dichiarata del *mi’rāj* di Maometto. Cfr. al-Sahlajī, *Il libro della Luce. Fatti e detti di Abū Yazīd al-Bisṭāmī*, traduzione introduzione e note a cura di N. Norozi, presentazione di C. Saccone, Edizioni Ester (Collana “Antiche Realtà del Sacro”), Bussoleno (TO) 2018, in particolare pp. 55-82.

46 Al-Sahlajī, *Il libro della Luce*, cit., p. 293.

47 *Ivi*, p. 66.

48 *Ivi*, p. 64.

g. Nella poesia persiana il tema della materia o sostanza impiegata da Dio nella creazione di Adamo riceve una ulteriore importante “bacchica” declinazione. Tra i tanti poeti persiani che si potrebbero citare, ci limitiamo qui a Rūmī e Ḥāfez. Jalāl al-Dīn Rūmī (XIII sec.) nel suo *Mathnavī-ye ma‘navī*⁴⁹ ha questi versi straordinari:

*Un solo sorso [o Dio] Tu versasti da quella tua Coppa segreta
su polvere d’argilla [umana], sì da quella tua nobile Coppa
O tu, è un sorso di Bellezza che, frammisto ad argilla,
tu baci ardentemente di giorno e di notte
E se un poco d’argilla frammista a un sorso [di Vino] può rendere folli
figurati che cosa farebbe di te, se fosse puro e non mescolato!*⁵⁰

Qui Rūmī vuole fornire insieme un’interpretazione della creazione dell’Uomo e una penetrante “teologia della bellezza”, spiegata a partire dal “vino” che il Coppiere Divino (Corano LXXVI, 21) lasciò cadere nell’argilla umana: l’umana bellezza non è che quel sorso di Vino celeste che Dio ha immesso nel composto umano, un Dio che – dice un famoso *ḥadīth* –, “è bello e ama la bellezza” (*inna allāh-a jamīl-un wa yuḥibbu al-jamāl*)⁵¹. E poco prima non a caso si leggono questi versi intrisi di una “teologica” sensualità:

*Caddero su volti e riccioli gocce d’un sorso di Lui (Dio)
per questo i principì leccano l’argilla [dei corpi delle belle]*⁵²

Ḥāfez di Shiraz (sec. XIV) a sua volta ci parla del “vino dell’amore” associato alla creazione di Adamo. La fertile imagerie bacchica del poeta s’immagina gli angeli dinanzi alla “taverna d’Amore” (*meykhāne-ye ‘eshq*) in questo distico:

*Alla porta della Taverna d’Amore, o Angelo, canta le lodi
poiché è proprio lì che impastano [con il Vino] l’argilla di Adamo!*⁵³

Nei versi citati di Rūmī come in quelli di Ḥāfez si riflette un’antica “leggenda bacchica” sulla creazione del mondo – ricorrente nei canzonieri persiani – secondo cui in sostanza fu il vino [d’Amore], non l’acqua, quel che il Divino Coppiere mescolò all’argilla nel “fango” del composto umano, la vera “sostanza nobile” di Adamo.

49 Per la traduzione italiana di quest’opera si veda: Jalāl-al-Din Rumi, *Mathnavī. Il poema del misticismo universale*, 6 voll., traduzione dal persiano, introduzione e note di Gabriel Mandel Khān, Bompiani, Milano, 2006.

50 Citato in Saccone, C., *Il re dei belli, il re del mondo: Teologia del potere e della bellezza nella poesia persiana medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica vol. III*, Aracne, Roma 2014, p. 251.

51 Per i riferimenti di questo *ḥadīth* si veda: Forūzānfar, B., *Aḥādīth va qeṣaṣ-e Mathnavī*, cit., pp. 156-7.

52 Citato in Saccone, C., *Il re dei belli, il re del mondo*, cit., p. 251.

53 Ḥāfez, *Divān*, cit., p. 201. Si osservi che per “impastano” l’originale dice *mokhammar miko-nand* alla lettera: “rendono lievitato”, dove il primo termine ha la stessa radice di *khamr* = vino che qui viene implicitamente suggerito.

2. La meditazione su Adamo in chiave umanistico-laica di Aḥmad Shāmlū

Dopo aver visto le speculazioni dei trattatisti e mistici persiani del medioevo sulla creazione di Adamo e la sua “sostanza”, faremo ora una breve incursione nella letteratura contemporanea, soffermandoci in particolare su uno dei più noti poeti del '900 persiano, Aḥmad Shāmlū⁵⁴. Questi è considerato in Iran il poeta “ribelle” per antonomasia del secolo scorso, un poeta impegnato anche sul fronte politico e fortemente influenzato dall'ideologia marxista, ma pure un intellettuale di vasti interessi che toccano in modo originale e spesso anticonvenzionale anche la sfera religiosa.

Da una serie di indizi pensiamo che Shāmlū conoscesse quantomeno i testi di Bal'amī se non di Sūrābādī, in quanto è risaputo che la sua ricerca stilistica lo portò a indagare e sperimentare in particolar modo le forme della più antica prosa persiana.⁵⁵ Lo stile del dettato poetico di Shāmlū si accosta, per certi aspetti, a quello della prosa semplice e “non ornata” dello stile khorasanico del sec. X-XI ca. e talora deliberatamente imita lo stile dei testi sacri.⁵⁶ La maggior parte della sua poesia, abbandonati completamente rime e metri tradizionali, si avvicina in effetti a una “prosa poetica” profondamente ispirata e di stile arcaizzante. Shāmlū è un autore dichiaratamente ateo e di spirito laico, ma come vedremo non disdegna affatto i temi biblico-coranici. Nel brano che segue egli si sofferma sulla figura di Adamo attraverso una suggestiva meditazione poetica focalizzata sulla “relazione amorosa” tra la Terra e l'Uomo, offrendoci un saggio della sua raffinata prosa poetica in forma di dialogo tra i due personaggi, che vale la pena di leggere per intero:

Dopo di che la Terra ...

*Dopo di che la Terra prese a parlare
e l'Uomo (Ādami), stanco solo e penseroso, era seduto su un sasso, pentito delle sue azioni
e la Terra che aveva ripreso a parlare con lui, così disse:
– Ti ho dato il pane io, e l'erba per le tue pecore, per le tue mucche, e le foglie sottili
dell'erba cipollina come companatico.
L'Uomo rispose: – Lo so.*

54 Aḥmad Shāmlū (Teheran 1925 – Karaj 2000), scrittore, traduttore e poeta, tra i massimi esponenti della cultura persiana del '900, è stato amato per le sue intense e poliedriche attività artistiche. Ciò che caratterizza Shāmlū è l'impegno civile che penetra profondamente anche nella sua poetica e influenza in modo determinante ogni sua esperienza letteraria compresa l'attività di traduzione. Amore, morte, miseria umana, ingiustizia sociale e tragicità del destino dell'umanità, trattate perlopiù in chiave antireligiosa, esistenzialista e talora filosofica, sono le tematiche che più a fondo hanno toccato l'animo inquieto e ribelle di Aḥmad Shāmlū. Per una monografia sul poeta si veda Norozi, N., *Il cavallo selvaggio dell'ira. Introduzione all'opera di Aḥmad Shāmlū, poeta ribelle del '900 persiano*, prefazione di Maurizio Pistoso, Centro Essad Bey (Collana “Kharabat”), CreateSpace IPP, Charleston 2017.

55 Shāmlū stesso confessava che la volontà di leggere i libri sacri era sorta in lui dalla lettura di un'opera di David Herbert Lawrence (senza però specificare quale) che gli pareva scritta nello stile biblico; in seguito, si era cimentato anche lui nella lettura dei *tafsīr* ('commentari') del *Corano* e testi simili, e dichiarava che la “scorza” della sua espressione poetica era costituita da un miscuglio di tutto questo. Cfr. Hariri N., *Honar va adabiyāt-e emrūz*, Enteshārāt-e Negāh, Tehran 1365/1986, pp. 43-44.

56 V. Norozi, N., *Il cavallo selvaggio dell'ira*, cit., pp. 49-51.

Allora la Terra disse: – Quando ti trovavo completamente ignaro, con ogni tipo di suono io ti ho parlato: con la brezza e il vento, con lo sgorgare delle fonti dai massi, con il precipitare delle cascate, e con lo scrosciare delle valanghe, con il tamburo del tuono e i petardi della tempesta.

L'Uomo disse: – Lo so, lo so, ma come potevo comprendere il segreto del tuo messaggio? Allora la Terra all'Uomo così disse:

– No, era proprio semplice poiché i messaggeri non erano pochi.

Tu sapevi bene che io amavo adorarti, non come un innamorato fortunato, poiché ero per te come una schiava che liberamente si lascia comperare. Perché ti amavo così tanto che quando mi toccavi, il mio corpo e l'anima in mille dolci melodie ti rispondevano, come una neospoza nel talamo della notte nuziale, i cui lamenti per la ferita del corpo diventano una canzone della scoperta e del compiacimento; oppure come un'arpa che soave risponda al basso e l'acuto di ogni pizzico. Oh, che sposa mai (sono io)! Poiché al tuo talamo venni ogni volta prostrandomi! (così diceva la Terra). In quale deserto hai scavato un pozzo senza che io ti soddisfacessi con acqua squisita? Quando mai mi hai arato con le tue mani violente, mentre ardevo in attesa di una tua carezza, senza che io ti premiassi con raccolto abbondante?

L'Uomo di nuovo disse: – Come potevo comprendere il segreto del tuo messaggio?

– Sapevi che ti amavo appassionatamente (la Terra così disse in risposta). Lo sapevi! E ti inviai messaggio dopo messaggio in mille suoni, dicendoti: “Distogli il tuo cuore dal Cielo poiché la rivelazione viene dalla Terra!”. Ti inviai messaggio dopo messaggio avvisandoti che il tuo posto non era tra i servi, poiché tu in questa distesa sei un sovrano e ciò che ti ha elevato alla regalità non è [certo] la grazia del Cielo bensì l'amore della Terra. Oh, in quel rango dell'umiltà amorosa sulla distesa senza fine dell'universo, avevo un dolce regno poiché ero verde e vivida per il tuo potere magico, prima che tu, o sovrano della mia anima, portassi le mani della schiavitù al petto e posassi la fronte alla polvere, avvilandomi così miseramente.

L'Uomo, impensierito stanco e mortificato, un sospiro lamentoso dalle profondità del dolore esalò. E la Terra proseguì col suo discorso:

– Ero completamente a tua disposizione e sottomessa, come le quattro mura d'una casetta.

A te il mio amore diede un tale potere da essere sopra ogni cosa. Ahimè, la mia colpa sembra [solo] quella di stare sotto i tuoi piedi!

Perché tu potessi crescere con le mie viscere, con dolore ho pazientato, come una madre che sopporta il dolore di essere succhiata perché possa nutrire il suo pargolo con il succo della propria vita.

Ti ho insegnato io a lacerare il mio petto innamorato in cerca di ferro e di rame. E tutto questo era per darti uno strumento, in attesa delle carezze delle tue mani violente. Ma tu da me ti sei distolto, poiché hai trovato più micidiale il ferro e il rame del sasso che aveva affogato Abele nel sangue. E hai nutrito la terra del [sangue] delle vittime della tua malvagità.

Ah, Terra desolata! Terra abbandonata nella sua solitudine!

L'Uomo disse sottovoce: – Così era il Destino. Poiché il Cielo chiedeva un sacrificio.

– No, [il Cielo] vuole che io sia un cimitero!

E tu, senza il senso profondo dell'impotenza, come puoi parlare del Destino che non è altro se non il pretesto per la resa degli inetti?

Quell'Ingannatore ti insegna che la giustizia è più sublime dell'Amore – ahimè, se fosse in atto l'Amore, mai sarebbe nata oppressione alcuna per necessitare una simile vana giustizia. – Poi ti chiude gli occhi e ti mette in mano la spada proprio da quel ferro che ti ho dato io perché te ne servissi per l'aratro.

Ecco il cimitero che il Cielo ha creato per la “giustizia”!

Povera me, quale desertica rovina sono io!

□

*La notte e la pioggia nelle rovine dialogavano allorché irruppe il vento urlando.
Non passò molto che la discordia cadde tra loro e il tumulto si levò dalla Terra, ed essi
non rispettarono il ruggente richiamo al silenzio del tuono.*

□

La Terra disse: – Adesso siamo giunti al bivio della separazione.

*Tu non hai altra via di scampo dalla pena della inconcludenza, oramai che ti sei arreso
al decreto degli Ingannatori, sii [almeno] coraggioso!*

*Io invece che sono in rovina per te non ho ancora terminato il mio compito in questa
fredda orbita: come una donna innamorata che striscia nel talamo del suo amato perduto
per ritrovarne l’odore, ritorno sempre al luogo dei primordi con le lacrime del ricordo.*

*Il ricordo delle primavere a me giunge pur senza essere pregna di una nuova aratura,
senza sentire lo sviluppo di una radice nel mio profondo; e le nuvole, con i rovi che faranno
nascere nel mio grembo grazie alle loro lacrime sterili, cercheranno di consolarmi.*

Ma la mia anima non è più consolabile:

*Penserò alla tua assenza o tu, sultano malconco delle galassie, e a come sei caduto per
un incantesimo impuro;*

e la traccia delle tue dita

sul corpo mio disperato

cercherò

in un ricordo piangente.⁵⁷

Anche Shāmlū in questo commovente componimento parla d’amore e parla pure di dolore, con toni fortemente nostalgici, ma si tratta dell’amore e del dolore della Terra verso l’uomo, e non più dell’uomo verso Dio, e neppure dell’amore reciproco tra Dio e il servo di Dio (l’Uomo), come quello dei mistici di cui abbiamo letto più sopra. Qui l’equazione servo-Creatore è stravolta: è la Terra – non Dio – che nel brano di Shāmlū evidentemente emerge come la vera Creatrice, pur nella sua estrema umiltà, che volutamente contrasta con il Dio dei cieli, blasfemamente alluso in un punto persino con l’espressione “l’Ingannatore”. La Terra si presenta non come Signore e Padrone (*rabb*), attributi del Dio coranico che si rivolge agli uomini come suoi servi/schiavi (*‘abd*), bensì si presenta come *schiava* e *sottomessa* che ama la propria “servitù” messa a disposizione della sua migliore creatura, l’Uomo. Dunque un rovesciamento totale della prospettiva coranica e dei suoi esegeti tradizionali.

Ma Shāmlū stravolge la stessa tradizione mistica mutando la destinazione di questo amore: l’Uomo deve (in realtà: avrebbe dovuto) amare la Terra, la sua “vera” Creatrice, non il Dio dei mistici, dei teologi o degli esegeti. Emerge curiosamente da questo bellissimo brano una sorta di triangolo amoroso, Dio-Terra-Uomo, e l’oggetto di contesa è l’Uomo che ha “tradito” la Terra, la sua realissima Creatrice, per volgersi all’astratto Creatore degli “ingannatori” – questa volta al plurale – espressione sotto cui è facile indovinare il bersaglio polemico di Shāmlū.

Anche Shāmlū, come si vede, ha personificato vistosamente la Terra sulla scorta dei testi medievali sopra citati. Ma questa Terra da lui personificata è tutt’altra cosa: non è timorosa

57 Shāmlū, Aḥmad, *Majmū‘e-ye Āthār*, (*Daftar-e yekom, She‘rhā*), Enteshārāt-e Negāh, Tehran 1389/2010, pp. 891-895.

dell'ira di Dio, non è timorosa delle malefatte che combinerà l'Uomo; è bensì una “amante tradita”, tradita dall'Uomo, per la cui passione la Terra è scossa si direbbe da lacerante *gelosia* che a tratti diventa vero sdegno dinanzi alla distrazione e l'“inconcludenza” (*bī-ḥāṣeli*) in cui è caduto l'Uomo rivolgendosi a Dio, il “rivale”.

Shāmlū ha certamente raccolto la sfida che gli proveniva dai testi di Bal'amī e/o Sūrābādī, la “sua” Terra è un personaggio straordinario, che sviluppa sino in fondo gli elementi drammatici presenti come abbiamo visto nelle fonti medievali, ma insieme è un personaggio che ruba la scena a tutti, all'Uomo e a Dio, anzi letteralmente usurpa il posto del Creatore. Ancora, se è giusta la nostra ipotesi che Shāmlū conoscesse i brani di Bal'amī o di Sūrābādī sopra citati, si potrebbe forse leggere quegli “*Ingannatori*” come riferiti alle potenze celesti o meglio, agli stessi angeli messaggeri discesi sulla terra con la richiesta di prelevare della polvere per la creazione d'Adamo. Lo stesso ostinato, trasgressivo rifiuto della Terra a concedere la *sua* polvere, la *sua* argilla a Dio, il “rivale” nell'amore dell'Uomo, potrebbe avere ispirato al nostro poeta ribelle questo magnifico dialogo tra la Terra e l'Uomo.

Ma Shāmlū in questo brano sembra implicitamente prendere posizione anche contro l'idea di un destino segnato sin da prima dalla creazione del genere umano,⁵⁸ da quei “quaranta giorni di pioggia del dolore/nostalgia e una [sola] ora di pioggia della gioia/felicità”. La sua mente “moderna” e laica non può non contestare questa “predestinata” condanna dell'umanità a subire eternamente pena e sofferenza. In più, una condanna per qualcosa di deciso a priori, prima della sua creazione, per una “colpa” che non ha commesso. In realtà, dice il laico Shāmlū, una colpa dell'Uomo c'è, ma non è quella dell'Adamo edenico che disobbedisce a Dio come è ricordato anche nel Corano. La sua colpa è quella di avere tradito la Terra... l'unica che avrebbe potuto concedergli quella “pioggia della gioia/felicità” che il severo Dio dei cieli gli centellina.

58 L'idea di predestinazione è fortemente radicata nelle scritture islamiche e in particolare in alcuni *ḥadīth* profetici, per cui cfr. per esempio *Quaranta ḥadīth. Testo di quaranta Detti autentici del profeta Muḥammad raccolti dall'imam An-Nawawī*, a cura di M. 'Alī Sabri, CESI, Roma 1982, in particolare *ḥadīth* n. 4 e n. 19.