



## Alcune riflessioni su poesia e teologia in Dante e Nezāmi

Carlo Saccone

**Riassunto.** L'articolo è la rielaborazione di un keynote speech tenuto in occasione di un convegno internazionale su Dante e Nezāmi nell'ottobre 2021, organizzato online dall'Università di Baku in collaborazione con varie università italiane. Dopo essersi intrattenuto sugli aspetti biografici e culturali - che a prima vista renderebbero arduo il confronto tra Dante nato a Firenze nel 1265 e Nezāmi nato un secolo prima a Ganjé verso il 1140 - l'Autore passa in rassegna alcuni snodi tematici che rivelano una certa comunanza di interessi intellettuali e spirituali tra i due grandi poeti e indicano altrettanti possibili ambiti di comparabilità: il ruolo del poeta e la funzione della poesia; l'amore spiritualizzato per una donna che si rivela poi anche musa ispiratrice; il tema del viaggio verso un Oltre, che si presenta con forti connotazioni iniziatiche; la concezione del potere e della regalità; il rapporto tra fede e ragione, ovvero tra rivelazione e filosofia. Tutti temi che mostrano sia pure in gradi diversi un aspetto comune: la contiguità nei due poeti tra poesia e teologia, tra creazione poetica e spiritualità.

**Parole chiave:** Nezāmi e Dante, musa ispiratrice, amore spiritualizzato, fede e ragione, funzione della poesia

**چکیده.** این مقاله حاصل بازنویسی یک سخنرانی کلیدی در کنگره بین المللی «دانتته و نظامی» است که در اکتبر 2021، با برنامه ریزی دانشگاه باکو و با همکاری چند دانشگاه ایتالیایی، به طور مجازی برگزار شد. در این نوشتار نویسنده ابتدا بر جنبه‌هایی از زندگی شخصی و فرهنگی دانتته و نظامی (یکی زاده 1265 در فلورانس و دیگری یک قرن پیش از آن در گنجه، حدود 1140 میلادی) تأمل کرده و با اذعان بر دشواری مسئله، به تطبیق برخی نکات موضوعی می‌پردازد که اشتراک علائق روشنفکرانه و عرفانی این دو شاعر بزرگ را آشکار می‌کنند. موضوعات این تطبیق در زمینه‌های زیر خلاصه می‌شود: نقش شاعر و کارکرد شعر؛ عشق معنوی به زنی که در عین حال الهه‌ای الهام بخش نیز است؛ سفر به فراسوی، که مفاهیم غلیظ عرفانی را آشکار می‌کند؛ مفهوم قدرت و سلطنت؛ رابطه میان ایمان و عقل، و نیز میان وحی و فلسفه. این موضوعات هر چند در این دو شاعر از زوایا و درجات متفاوت برخوردارند، ولی جنبه‌ای مشترک را نیز آشکار می‌کنند: هم راستا بودن شعر با الهیات، یا بهتر بگوییم، همسویی آفرینش شاعرانه و معنویت.

**کلیدواژه‌ها.** نظامی و دانتته، الهه الهام بخش، عشق روحانی شده/معنوی، ایمان و عقل، کارکرد شعر

Molti anni addietro mi era capitato di interessarmi a un confronto ravvicinato tra la *Commedia* di Dante e il "Viaggio dei servi [di Dio] nel Regno del Ritorno" (*Sayr al-'ibād ilā l-Ma'ād*) del poeta persiano Sanā'i di Ghazna (m. 1130 ca.),<sup>1</sup> anche stimolato da un bel saggio di Erich Auerbach

<sup>1</sup> Ne seguì la pubblicazione della prima versione italiana Sanā'i, *Viaggio nel regno del ritorno*, a cura di C. Saccone, Pratiche, Parma 1991.

intitolato “Dante, poeta del mondo terreno”.<sup>2</sup> Confronto relativamente facile, poiché si trattava di opere tipologicamente assai simili: viaggi ultraterreni o *Himmelsreisen* che i due poeti narravano in prima persona.<sup>3</sup> Pochi anni fa ho avuto modo nuovamente durante il III Convegno Bolognese di Iranistica di mettere a confronto Dante e l’opera del poeta persiano Sa’di.<sup>4</sup> Confronto difficile, benché si trattasse di due autori quasi contemporanei – quando Sa’di muore a Shiraz nel 1291, Dante aveva all’incirca 25 anni. E si trattava di due autori che si sono esercitati in tutti o quasi i generi letterari, dalla lirica ai poemi didattici, dai trattati in prosa alla epistolografia. Mettere a confronto Nezāmi con Dante, è inutile nasconderselo, diventa più problematico anche se credo non impossibile, come questo convegno - che si svolge a 700 anni dalla morte del poeta fiorentino - si incaricherà di dimostrare.

1. Quando Nezāmi muore intorno al 1210 si devono attendere ancora oltre cinquant’anni prima che Dante venga alla luce nel 1265. I due appartengono insomma a generazioni diverse e non solo. Assai diversa è pure la loro vita sentimentale: Dante si sposa con Gemma Donati la figlia di una famiglia aristocratica fiorentina e avrà quattro figli, ma, dal momento in cui sarà esiliato da Firenze agli inizi del 300, dovrà staccarsene, consolandosi forse con il solo vero grande amore della sua anima tormentata e inquieta, quella Beatrice che come sappiamo egli avrà nel cuore sino alla fine dei suoi giorni e che è al centro di tutta o quasi la sua opera poetica. Nezāmi al contrario ebbe vita molto più tranquilla e ordinata, in pratica si allontanò raramente da Ganjé e dai suoi patroni, e godette sempre della vicinanza dei suoi cari anche se la sua vita familiare fu funestata da alcuni lutti, in particolare dalla morte prematura delle prime due mogli. Ma, ecco un punto da sottolineare, la prima moglie Apak o Afaq, una ex schiava kipciaka donatagli dal governatore di Darband, affrancata e amata dal poeta con grande passione, diventa secondo i più la figura ispiratrice di alcune delle sue eroine, in particolare della Shirin del poema romanzesco *Khosrow e Shirin*. Una prima interessante analogia possiamo dunque rintracciarla già qui, nella preminenza di una figura femminile nella genesi di alcuni capolavori dei due poeti, Beatrice nella *Vita Nuova* e nella *Commedia*, Afaq nel *Khosrow e Shirin*.

Nezāmi in effetti rievoca l’amata prima moglie in versi ben noti, posti al termine della scena che descrive il suicidio d’amore di Shirin accanto al corpo del marito ucciso Khosrow:

*È una storia questa che fa scorrere lacrime, che fa spargere amara acqua di rose per Širin, il cui destino fu una vita breve: come rosa andò al vento nei giorni della giovinezza. Širin aveva il passo leggero come il mio idolo kipchako, si può immaginare che fosse proprio come la mia Āfāq: affascinante, sagace, baciata dalla sorte, arrivata fino a me grazie al governatore di Darband. Casta e pura [...] aveva il potere di rimproverare i grandi e concesse a me di condividere il cuscino del*

---

2 Raccolto con altri saggi in E. Auerbach, *Studi su Dante*, a cura di D. Della Terza, Feltrinelli, Milano 2017<sup>7</sup>, pp. 3-161.

3 Agli islamici *Himmelsreisen* è dedicato il mio volume *Viaggi e visioni di re, sufi e profeti. Storia tematica della letteratura persiana I*, Luni Ed., Milano 1999. Il prototipo di questi viaggi nel mondo musulmano è il *mi’rāj* di Maometto, la cui prima versione italiana fu pubblicata con il titolo *Il Libro della Scala di Maometto*, trad. di R. Rossi Testa, saggio introduttivo e note al testo di C. Saccone, SE, Milano 1991.

4 Il mio contributo è leggibile negli Atti del III convegno bolognese di iranistica (tenutosi a Bologna il 2-3 marzo 2017): *Poeti di fronte al Potere: Dante e Sa’di consiglieri del Principe*, in M. Pistoso (a cura), *Le affinità imperfette. Elementi letterari ed artistici della cultura italiana e persiana a confronto*, Edizioni Paolo Emilio Persiani, Bologna 2018, pp. 32-51.

*matrimonio. Ohimè, come capita alle belle turche, dovette abbandonare presto il mondo, ma essendo turca, aveva già saccheggiato ogni mio bene...*<sup>5</sup>

Dove si nota nelle ultime righe come l'amata moglie sia fatta rientrare nel cliché della "bella turca" che gli aveva "saccheggiato" il cuore, a somiglianza delle orde di predoni turchi del medioevo islamico che periodicamente piombavano sulle terre iraniche a caccia di ricchi bottini. Nella poesia persiana classica raramente per non dire mai i poeti celebrano la propria moglie, e Nezāmi sotto questo aspetto rappresenta certamente una lodevole eccezione, ma in questo egli si differenzia anche da Dante che di certo non cantò mai la moglie Gemma Donati.

A prescindere dalla diversa collocazione temporale e geografica e dalle diverse vicende personali e sentimentali, cui ho prima accennato, diversissimo risulta anche l'ambiente storico-sociale e culturale in cui i due grandi poeti operarono: da un lato la Firenze comunale di Dante, dilaniata da lunghe lotte intestine, causa principale come sappiamo delle disgrazie del grande poeta; dall'altro, Ganjé, città caucasica governata dalla dinastia degli Shirwānshah, i signori di Shirwan e patroni di tanti poeti e scrittori. Da ultimo non si può dimenticare che Dante apparteneva per estrazione sociale al ceto nobiliare, sia pure a un ramo decaduto della società fiorentina, e per breve tempo nel 1300 egli arrivò persino a far parte del collegio dei sei Priori, ovvero del governo di Firenze. Mentre invece Nezāmi è in sostanza un rappresentante della nuova borghesia cittadina del tardo periodo selgiuchide e, se alla nobiltà e al potere cittadino si avvicinò, ciò avvenne soltanto nell'ambito preciso e circoscritto di un rapporto di committenza.

Non potevamo esimerci dal sottolineare tante e così corpose differenze storico-biografiche, che collocano i due poeti, a prescindere da ogni altra considerazione, non solo in due epoche e luoghi diversi ma anche in due *milieu* difficilmente paragonabili. Potremmo ancora aggiungere che Dante, a differenza di Nezāmi, è considerato un filosofo a pieno titolo, avendo dato per esempio con il *De Monarchia* una delle trattazioni di etica generale, e politica in particolare, più suggestive e provocanti dell'intero Medio Evo europeo.

Ma, detto questo, anche a una prima sommaria ricognizione dei temi toccati da Dante e Nezāmi nella loro opera poetica - la sola che prendiamo qui in considerazione - non può sfuggire che i due nostri autori hanno trattato o affrontato alcune tematiche molto simili, oltre ben inteso a tante altre più peculiari o specifiche che difficilmente possono essere poste a confronto. Mi limito a fare un breve elenco di queste tematiche, non esaustivo peraltro, in questa mia relazione d'apertura che ho avuto l'incarico e l'onore di fare oggi in questo convegno:

a. il ruolo del poeta che per entrambi, Dante e Nezāmi, è non solo un facitore di versi ma anche in un certo senso un vate, o profeta,<sup>6</sup> un tema, questo, strettamente connesso a quello della concezione stessa della poesia e delle sue muse ispiratrici (pensiamo a Soroush o al-Khidr in Nezāmi, e naturalmente a Virgilio e Beatrice in Dante), e che rimanda alla vigorosa apologia della poesia -

---

5 Nezāmi, *Khosrow e Shirin. Amore e saggezza nella Persia antica*, a cura di Daniela Meneghini, Arielle, Milano 2017, p. 289.

6 Cfr. J. C. Bürgel, *Nizāmi über Sprache und Dichtung*, in R. Gramlich (ed.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, Steiner, Wiesbaden 1974, pp. 9-28.

una parola “menzognera” secondo il Corano – da parte di tutta la tradizione poetica araba e persiana.<sup>7</sup>

b. il tema del viaggio verso un Oltre, posto in questa terra o nell’Aldilà, che si declina in entrambi i poeti come una sorta di viaggio verso l’acquisizione di una conoscenza superiore, con le relative guide-iniziatori e con le relative metodologie che valorizzano una lettura della creazione in un’ottica gnostica /‘*erfāni* (si ricordi l’idea cardine di un certo medioevo: *res ut signa* secondo l’insegnamento di S. Bonaventura, ovvero - direbbero gli gnostici musulmani - il mondo creato come “scala” e guida alla *haqīqa/Haqq*, alla Verità/Dio).<sup>8</sup>

c. il tema dell’amore spiritualizzato per una donna (si pensi a Beatrice per Dante, e a Leylā,<sup>9</sup> ma anche alla Shirin amata dal tagliapietre-sculitore Farhād in Nezāmi).<sup>10</sup> Un tema connesso peraltro nel poeta persiano anche a quello della donna-educatrice di sovrani,<sup>11</sup> ma che implica anche tutta una teoria (o meglio un complesso di speculazioni) sull’amore di cui non è possibile qui fare cenno neppure sommario.<sup>12</sup>

d. la concezione del potere e in particolare della regalità,<sup>13</sup> con il vagheggiamento di una qualche sua forma ideale e universale: l’Imperatore in Dante (v. il *De Monarchia*), il Sovrano *Cosmokrator* in Nezāmi (v. l’*Eskandar-nāmē*), un tema che peraltro si lega fortemente a quello della giustizia e a quello della comunità ideale (si pensi alla città dei perfetti che troviamo al culmine dell’Alessandreide di Nezāmi).<sup>14</sup>

e. il tema del rapporto tra fede e ragione, ovvero tra rivelazione e filosofia, ampiamente dibattuto non solo nell’Europa cristiana medievale ma anche nel mondo musulmano e variamente riflesso

---

7 In proposito cfr. lo splendido saggio di J. C. Bürgel, *Die beste Dichtung ist die lügenreichste*, in “Oriens”, XXIII-XXIV (1970-71), pp. 9-102.

8 Sul tema del viaggio, e in particolare in relazione a Nezāmi, mi sono intrattenuto in *Viaggi e visioni di re, sufi e profeti. Storia tematica della letteratura persiana I*, Luni Ed., Milano 1999, pp. 175-303.

9 Cfr. Nezāmi, *Leylā e Majnun*, a cura di G. Calasso, Adelphi, Milano 1985. In proposito si veda il mio articolo *Il Leylā e Majnun di Nezāmi, ovvero paradigmi dell’amore folle nel romanzo persiano medievale*, special issue of «Quaderni di Semantica», n.s. 3 -4 (2017-2018), pp. 169-201.

10 Rinvio qui a N. Norozi, *Alcune note sulla quête amorosa nelle opere di Dante e del poeta persiano Nezāmi*, in corso di pubblicazione.

11 Cfr. J.C. Bürgel, *Die Frau als Person in der Epik Nizamis*, in “Asiatische Studien”, XLII (1988) pp. 137-155, qui in particolare p. 149 ssg.

12 Per Dante, potrei ricordare lo splendido capitolo “Filosofia dell’amore nei rimatori del 200 e in Dante” inserito in B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Laterza Bari-Roma 1985, pp. 9-80. Sulle teorie dell’amore nel mondo persiano medievale disponiamo oggi di ottime traduzioni in lingue europee, mi limito a segnalare: Ahmad Ghazālī, *Delle occasioni amorose (Savāneh al-‘Oshshāq)*, a cura di C. Saccone, Carocci Ed., Roma 2007; Ruzbehān Baqli di Shiraz, *Le jasmin des Fidèles d’Amour*, a cura di H. Corbin, Verdier, Paris 1991; ‘Ayn al-Qudāt Hamadhāni, *Natura dell’amore*, a cura di C. Gabrielli, Centro Essad Bey-Kindle Edition, 2013.

13 Su questi argomenti verte il mio saggio *Il re dei belli, il re del mondo. Teologia del potere e della bellezza nelle lettere della Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. III, Aracne, Roma 2014.

14 Cfr. su queste tematiche i contributi di vari autori raccolti in C. Saccone (a cura), *Alessandro/Dhū l-Qarnayn in viaggio tra i due mari*, “Quaderni di Studi Indo-Mediterranei”, 1 (2008), in particolare quello di J. C. Bürgel, *Guerra e pace nell’Alessandreide di Nizami*, pp. 179-194 e C. Saccone, *Paradigmi della sovranità nel romanzo irano-islamico di Alessandro. Il re-profeta e la “sospensione del potere” nell’ Iqbāl-nāme di Nezāmi*, pp. 155-178.

nelle opere di Dante così come di autori, soprattutto di orientamento gnostico,<sup>15</sup> dell'ecumene persofona.<sup>16</sup>

Va da sé che qui mi limiterò a qualche sommaria osservazione solo su un paio di questi spunti tematici, ai quali, se guardiamo soltanto alla bibliografia dantesca, sono stati dedicati saggi e ricerche innumerevoli, e i dantisti non me ne vorranno se il mio confronto su questi temi tra Dante e Nezāmi potrà avere un carattere talora frettoloso o impressionistico e se, per la parte dantesca, è supportato da poche (giovanili, ma per me appassionanti) letture.

2. Come è facile constatare ciascuno di questi temi rivela un corposo lato teologico o spirituale, qualcosa che certamente accomuna molti poeti del medioevo indo-mediterraneo. E verificheremo subito questo aspetto già a partire dal primo tema proposto. Cominciamo dunque dal ruolo del poeta e dall'idea di poesia che hanno Dante e Nezāmi, tema immenso che mi propongo qui di illustrare attraverso poche scelte citazioni. Nel Canto XXIV, 32-34 del *Purgatorio* Dante ci dice:

[...] *I' mi son un, che, quando  
Amor mi spira, noto, e a quel modo  
ch' e' ditta dentro vo significando*

Versi celeberrimi che, da iranista, mi hanno sempre fatto pensare *in primis* a un verso di Hāfez di Shiraz (m. 1390), poeta conosciuto in traduzione dall'ultimo Goethe,<sup>17</sup> un verso che così diceva:

*Da quando Amor nel poetare ammaestrarmi volle  
delle storie mie han fatto il tema di ogni crocchio*<sup>18</sup>

Amore che detta al poeta, un Amore personificato, quasi ipostasi divina verrebbe da dire, che mostra una connessione del poeta con il Soprannaturale. Ma cosa dice in proposito Nezāmi? Del poeta e della sua concezione dell'arte poetica Nezāmi ci parla in più punti della sua opera, mi limiterò qui a citarne alcuni tratti da tre dei "cinque tesori" (*panj ganj*) o poemi del suo celebre Quintetto (*Khamsê*).

2.1. Il primo brano che vi cito è tratto dal prologo del *Makhzan al-Asrār* (l'Emporio dei Segreti), il primo dei "cinque tesori"<sup>19</sup>. Si tratta di un passo ben noto agli iranisti, dedicato allo statuto della Parola poetica (*sokhan*) e all'alta dignità del poeta, che ben riassume le idee in proposito di Nezāmi.

---

15 Con riferimento al mondo iranico, il rimando d'obbligo è a H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 voll., Gallimard, Paris 1971-72 (trad. it. *Nell'Islam iranico*, 4 voll., a cura di R. Revello, Mimesis, Roma 2012-20).

16 Cfr. le illuminanti pagine di A. Bausani, *Persia religiosa, da Zaratustra a Bahā'u'llāh*, Giordano Ed., Cosenza 1999<sup>2</sup>, in particolare il capitolo "L'intelletto rosso" con penetranti analisi degli scritti di Nāser-e Khosrow, Avicenna, Sohrawardi e del grande poeta mistico Rumi, pp. 149-302.

17 Mi riferisco naturalmente alla celebre traduzione di J. Von Hammer-Purgstall, *Der Diwān von Mohammed Schems ed-din Hāfīs*, Stuttgart und Tübingen 1812-13.

18 Hāfez di Shiraz, *Il Coppiere di Dio*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-Amazon IP, Seattle 2019, *ghazal* 139, p. 189.

19 Se ne trova una versione in inglese: Nizāmi, *Treasury of Mysteries*, a cura di G. H. Darab, Arthur Probsthain, London 1945.

La Parola, *sokhan* ovvero la Poesia, deriva dal primo movimento che fece il Calamo di Dio;<sup>20</sup> insomma, la prima cosa che apparve nella creazione fu la Parola. La quale ha così per Nezāmi un evidente statuto teologico, idea certamente non nuova in assoluto: lo stesso Corano fa derivare la creazione da un verbo all'imperativo pronunciato da Allah, ossia *kun!* (sii!) che corrisponde al biblico *fiat!*. Ma appunto di tratta di una parola divina, mentre invece quando il Corano parla della parola dei poeti come è noto si esprime con particolare durezza: “*I poeti sono solo i traviati che li seguono...*” (XXVI, 224-26). Ma per Nezāmi i poeti non sono affatto quei “cattivi maestri” di cui parla il Corano, al contrario:

*I Poeti sono gli usignoli dell'alto Empireo  
non somigliano certo agli altri uomini*

*Quando vengono sconvolti dal fuoco del pensiero  
diventano intimi degli stessi angeli del cielo*

*L'alcova dell'Arcano che è l'arte della Poesia  
è un'ombra dell'alcova della Profezia*

*La divina Grandezza stabilì una gerarchia  
davanti sono i Profeti e dietro di loro i Poeti!*<sup>21</sup>

In pochi versi come si vede Nezāmi riabilita i poeti - di cui il Corano diceva maliziosamente nel prosieguito del versetto citato sopra: “non vedi come vagano per ogni valle e dicono quel che non fanno?”, in sostanza facendone i “principi della menzogna”. Anzi il poeta persiano conferisce loro un statuto d'elezione: ne sottolinea si direbbe la differenza antropologica (*non somigliano certo agli altri uomini*) e li eleva a “intimi” degli angeli. Di più: nella gerarchia del creato, li pone al secondo posto dietro solo ai profeti! Non a caso, nei versi che ho appena citato, nell'originale la “poesia” (*sokhan-parvarī*) fa rima con “profezia” (*peygham-barī*).

Un altro aspetto della concezione del poeta in Nezāmi che ha attratto la curiosità degli studiosi, e penso soprattutto all'amico e maestro Johann Christoph Bürgel, è la connessione della poesia con la magia. Cito sempre dal *Makhzan al-Asrār*, un brano in cui sono rievocati Hārūt e Mārūt, due angeli caduti secondo il Corano (II, 102) che dal pozzo di Babele in cui sono appesi a testa in giù insegnano le arti magiche agli uomini.<sup>22</sup> Dice Nezāmi, vantandosi della propria “magia”, ossia della sua poesia:

*La mia arte ha sottratto la pazienza ai maghi  
la mia magia è un incantesimo che inganna gli angeli*

---

20 Su questo termine, *sokhan/sakhun*, cfr. il brillante lavoro di K. Talattof, *Nizāmi Ganjavi, the Wordsmith: the concept of sakhun in classical Persian poetry*, in J.C. Bürgel - C. van Ruymbeke (eds.), *A key to the treasure of the Hakim. Artistic and humanistic aspects of Nizāmi Ganjavi's Khamsa*, Leiden University Press, Leiden 2011.

21 Dal prologo di Nezāmi, *Makhzan al-Asrār*, in Hakim Nezāmi Ganjavi, *Kolliyyāt-e Khamsé* (Il Quintetto), Amir Kabir, Teheran 1351<sup>3</sup>/1972<sup>3</sup>, p. 33.

22 Su queste interessantissime figure e le problematiche sottese, cfr. il mio intervento *La duplice fitna di Hārūt e Mārūt, gli “angeli caduti” del Corano. Dalle fonti scritturali alle letterature islamiche medievali*, in C. Saccone (a cura), *La caduta degli angeli / The Fall of the Angels* (collana “Quaderni di Studi Indo-Mediterranei”, IV, 2011), Ed. dell'Orso, Alessandria 2011, pp. 25-56 (anche accessibile online dal sito: <http://www2.lingue.unibo.it/studi%20indo-mediterranei/>).

*La mia Babele è la Ganjé che brucia Hārut  
la mia Venere è la mente che accende le stelle  
[...]  
La lecita magia (=poesia) una mattina mi fu nutrimento  
e cancellò ogni scritto di Hārut!*

*La forma poetica che è il mio pensiero  
è creatura vivente uscita dalla mia lecita magia*<sup>23</sup>

Dove è chiaramente riecheggiato il summenzionato passo coranico che parla di Hārut e Mārut a Babele e che così diceva:

*[...] i demoni, i quali insegnavano agli uomini la magia e quel che fu rivelato ai due angeli, Hārut e Mārut, a Babilonia, i quali tuttavia non insegnavano nulla a nessuno senza prima dirgli: “Bada che noi siamo una tentazione.” (II, 115)*

Un passo che la tradizione esegetica amplierà, raccogliendo suggestioni provenienti dal mondo ebraico e forse pure iranico: i due si macchiano di lussuria nei confronti di una figlia degli uomini, la quale poi, secondo la leggenda, salirà al cielo al loro posto divenendo l’astro luminoso di Venere. Ma qui il concetto centrale è quello della poesia come forma di “magia lecita” (*sehr-e halāl*).<sup>24</sup> Sottostante è l’idea che il poeta è un autentico mago della parola, la cui arte non può essere confusa con quella della magia comune o volgare, condannata o quantomeno malvista dai religiosi a partire dalla implicita condanna coranica contenuta nel passo citato.

2.2 Veniamo ora a un altro poema del Quintetto, il *Khosrow e Shirin*, dove si trova un altro brano che vorrei commentare, interessante perché ci illumina ulteriormente sulla poetica nezamiana. Lo citiamo direttamente nella bella traduzione di Alessandro Bausani:

*La parola che non sgorgi dal profondo pensiero  
non è degna, quella, di essere scritta né detta.*

*Facile cosa è mettere in versi parole  
ma sempre accorti bisogna star sopra il verso*

*Sfronda le molte parole che ti vengono in mente  
non farne, d’una, cento, ma di cento una:*

*La parola è come la perla, e il poeta ne è il palombaro  
Non facile cosa è afferrare [nel mare] una perla speciale!*<sup>25</sup>

---

23 Nezāmi, *Makhzan al-Asrār*, cit., p. 35.

24 Su questo tema cfr. il magistrale lavoro di J. C. Bürgel, “The ‘Licit Magic’ of Poetry”, proposto come capitolo di Idem, *The Feather of Simurgh. The “Licit Magic” of the Arts in Medieval Islam*, New York University Press, New York 1988, pp. 53-88.

25 Citato in A. Bausani, *Letteratura neopersiana*, in A. Pagliaro-A. Bausani, *Letteratura persiana* (editio maior), Nuova Accademia Ed., Milano 1960, p. 645.

Versi di una intensità e pregnanza di pensiero davvero straordinari e che sintetizzano in quel famoso e pluricitato “non farne, d’una [parola], cento, ma di cento una” un aspetto fondamentale della poetica nezāmiana, la sua tendenza alla concisione espressiva mai scissa da una grande precisione descrittiva, qualcosa che lo apparenta sicuramente a Dante e al suo stile brachilogico. Ma questi versi ci mostrano anche un altro aspetto decisivo della sua poetica: per Nezāmi la poesia nasce dall’unione intima della *parola* con il *pensiero*, anzi - così sembra si possa capire da questo e da altri versi - è il *pensiero* che precede la *parola*, e che fa la differenza tra un vero poeta e un banale versificatore.<sup>26</sup> Del resto in un celebre verso di auto-encomio, posto all’inizio del suo canzoniere, Nezāmi così si vantava: *malek ol-moluk-e fazl-am be fazilat-e ma’āni* ossia: “Io sono il re dei re della virtù/sapienza, per l’eccellenza dei significati [dei miei versi]”. I *ma’āni*, il contenuto di pensiero dei suoi versi, sono ciò che distingue il poeta degno di questo nome, perché come abbiamo visto più sopra: “La parola che non sgorgi dal profondo pensiero / non è degna, quella, di essere scritta né detta”.

2.3 Vengo ora a una ulteriore citazione tratta da un altro poema della *Khamsé*, l’*Eqbāl-nāmé* o “Libro della Fortuna” di Alessandro, dal cui prologo vale la pena citare un passo intitolato “Della creazione poetica”.<sup>27</sup> Qui Nezāmi espone in sintesi la sua teoria: nella mente di ogni poeta agisce un Angelo Cantore, è lui che gli «detta» ogni cosa ovvero che interdice al poeta l’esercizio della sua arte restando muto:

*Al cuore del poeta che dipana discorsi un Angelo Cantore appartiene, ch’è pronto al soccorso.  
[...]-Anch’io avevo un angelo nel mio intimo che usava intrattenermi con velati discorsi, ma ora quel cantore è ammutolito, ha dimenticato persino di parlarmi*<sup>28</sup>

E qui siamo ricondotti alla iniziale citazione del verso di Dante: “... *I’ mi son un, che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch’ e’ ditta dentro vo significando*”. Dove Amore che “ditta dentro” come dice Dante è figura corposamente personificata e in sostanza comparabile con l’Angelo Cantore che *detta* a Nezāmi.

Sempre rimanendo nell’*Eqbāl-nāmé*, Nezāmi ci descrive con grande precisione ed eleganza poetica le modalità di ispirazione del poeta. Ciò avviene al termine di una notte di profonda inquietudine, in cui egli entra in segreto colloquio con gli spiriti celesti e alla fine strappa a una nube le “perle”, in persiano convenzionalmente i “versi”, del nuovo poema. Il poeta ci dice pure di essere assistito da “regale fortuna”: quella stessa “fortuna” che - nella tradizione epica persiana dalla *Shāh-nāmé* di Ferdowsi sino al *Haft Peykar* di Nezāmi - rende invincibile il sovrano legittimo, dunque rende infallibile anche il poeta-pescatore di “perle” nei mari celesti. Più oltre, il poeta farà cenno a una misteriosa visita notturna, questa volta non dell’Angelo Cantore, bensì del profeta al-Khidr, nelle vesti di musa-ispiratrice.<sup>29</sup> Si noti

26 Che questo tratto fosse il segno del genio poetico Goethe lo aveva ben compreso se scrive, riferendosi alla poesia di Hāfez: “La parola sia la sposa, e lo spirito il marito / colui che Hafis tiene in pregio queste nozze ha già capito”, da W. Goethe, *Il Divano Occidentale-Orientale*, a cura di L. Mazzucchetti, Sansoni, Firenze 1962, p. 391.

27 Nezāmi, *Il libro della fortuna di Alessandro*, a cura di C. Saccone, Rizzoli-BUR, Milano 1997 (nuova edizione Rizzoli-BUR, Milano 2003), pp. 75-85.

28 Ivi, p. 76.

29 Sul ruolo di questa figura nella spiritualità musulmana e nelle lettere persiane, cfr. il mio saggio *Elia/Al Khidr nella tradizione musulmana*, in A. Grossato (a cura), *Elia e al-Khidr. L’archetipo del maestro invisibile*, Medusa, Milano 2004, pp. 103-143.



come questa costante presenza soprannaturale nell'ispirazione dell'opera poetica evochi immediatamente nel lettore musulmano episodi familiari come quello dell'angelo Gabriele che "detta" il *Corano* a Maometto o lo accompagna in cielo alla scoperta delle verità eterne. Ecco il testo:

*Io dunque quella notte, privo di sonno e di cibo, nuotavo in questa immensa vasca azzurra (=il cielo); ma quale notte? era un buio pozzo senza fondo in cui parevano caduti coi bagagli il sole e la luna, una notte oscura a un grado tale che la luce pareva messa sotto accusa dall'ombra! Ebbene, assistito dalla regale Fortuna avevo preso al laccio alquante floride gazzelle, e avevo gettato una rete in acque profonde, in cui s'erano impigliati pesci meravigliosi. [...] Avevo quindi speculato sull'oroscopo del sovrano, e avevo poetato sull'ora fausta dell'augusto amico. E per porgere un dono gradito al mio signore, i cavalieri di Cina e d'Abissinia avevo insieme mescolati, il destriero celeste avevo ricondotto alla sua casa, in pegno avevo preso il crepuscolo e l'aurora! E in quella prospera solitudine che l'intimo corrobora, potei infine beneficiare di regale Fortuna: il cercatore di perle giunse col bastone sulla cava giusta e la sofferenza del suo cuore giunse al termine.*

Si noti la ricchezza descrittiva e direi quasi l'opulenza delle immagini del poeta che "nuota nella vasca del cielo" (dove riecheggia l'antica idea del cielo costituito dalle "acque superiori"), la notte paragonata a un buio pozzo e le scene di caccia e pesca che implicitamente paragonano l'arte venatoria a quella poetica. Non manca poi in questo profluvio di eleganti immagini l'omaggio dovuto e insistito al patrono del poeta, un particolare che certamente ci fa comprendere la diversità degli ambienti in cui operavano Nezāmi e Dante.

Segue la descrizione del momento sublime dell'ispirazione poetica che segue la scoperta della "cava giusta" dove il poeta troverà le sue tanto cercate "perle":

*Simile a largo tendaggio dorato, il sole avvolse all'alba le cupole dei monti e io mi levai senza aver conosciuto riposo, ché col riposo avevo fatto banchetto! Uno scranno, secondo l'uso dei sovrani, mi feci presso gli spiriti celesti, stesi il tappeto della Parola in una nuova maniera e su di esso mandai innanzi il mio Pensiero; a mo' di vino e dolci e basilico mi fecero compagnia la lingua, la mente, la poesia, e nulla più. E come la testa mia entrò nel turbine dell'ebbrezza, con la Grazia celeste si congiunse il mio estro poetico: una nube altissima prese a rombare e giù vennero perle a iosa per colui che di perle s'intende. Il mio cuore si fece fuoco, la mia Fortuna ruggiva, e la mia lingua in quel frangente lavorò come scimitarra!<sup>30</sup>*

Oltre al ribadito stretto connubio tra Parola e Pensiero, si osservi la quantità di riferimenti teologici e spirituali: il poeta s'immagina di vagare per il cielo notturno (dove è facile per il lettore musulmano cogliere un'eco del viaggio notturno o *mi'rāj* del profeta Muhammad)<sup>31</sup>; si sente assistito da regale Fortuna, che nella cultura iranica ha una origine celeste, confondendosi con la Gloria regale o *khwarena* che nei testi mediopersiani protegge i re iranici;<sup>32</sup> ancora, il poeta va a colloquio con gli spiriti celesti, ovvero angeli e entità spirituali; infine, il momento dell'ispirazione poetica quando finalmente da una nube misteriosa piovono le perle dei versi, è connesso a un

30 Ivi, pp.78-79.

31 Sul tema del *mi'rāj* e delle presunte connessioni con la genesi della Divina Commedia, si veda il mio recente lavoro *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*, in uscita per una collana promossa dall'IPO di Roma.

32 Sulla *khwarena* o gloria regale esiste una ampia lettura, mi limito qui a rimandare – per le connessioni con la letteratura neopersiana - al mio breve saggio *La regalità nella letteratura persiana*, in C. Donà-F. Zambon, *La regalità*, (Atti simposio Feltre 5-7 ottobre 1996, presso lo IULM), Carocci, Roma 2002, pp. 33-64, raccolto poi con altri saggi in C. Saccone, *Il re dei belli, il re del mondo. Teologia del potere e della bellezza nelle lettere della Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica, vol. III*, Aracne (collana "Orizzonti medievali" diretta da Andrea Fassò), Roma 2014, pp. 25-82.

connubio misterioso tra l'estro poetico e la Grazia celeste (*fazl*) altro termine di stampo teologico,<sup>33</sup> con cui il poeta piamente attribuisce la sua ispirazione a un intervento divino.

3. Ma veniamo a Dante. Che l'opera di Dante, in particolare la *Divina Commedia*, sia una straordinaria teologia in versi era già convinzione di Giovanni Boccaccio, che nel suo *Trattatello in laude di Dante* non aveva esitato ad affermare in proposito:

*Dico che la teologia e la poesia quasi una cosa si possono dire, dove uno medesimo sia il soggetto; anzi dico più: che la teologia niun'altra cosa è che una poesia di Dio. E che altra cosa è che poetica finzione, nella Scrittura, dire Cristo essere ora leone e ora agnello?... Dunque bene appare, non solamente la poesia essere teologia, ma ancora la teologia essere poesia.*

Non spetta a me, iranista, indicare quanti studi siano stati dedicati ai riflessi in Dante delle dottrine teologiche dominanti nel Medioevo europeo, da quelle agostiniane su cui si intrattenne tra gli altri Etienne Gilson in un celebre saggio sull' "Agostinismo avicennizzante",<sup>34</sup> o il Bruno Nardi dei *Saggi di filosofia dantesca*,<sup>35</sup> a quelle tomiste o scotiste su cui v'è un profluvio di studi dottissimi. Ma qui credo emerga anche una differenza sostanziale tra Dante e Nezāmi, l'uno poeta-teologo come intuito già da Boccaccio, l'altro poeta che non s'intende di teologia ma che nondimeno si ispira costantemente alle fonti scritturistiche e della spiritualità islamica. Lo si vede molto bene soprattutto in due ulteriori poemi, il *Majnun o Laylà* e l'*Eskandar-nāmé*, rispettivamente il terzo e il quinto del celebre Quintetto o *Khamsé*. Nel primo, l'amore folle di Majnun per la irraggiungibile Leylà sin da subito è stato letto come una splendida allegoria della ricerca dell'Amato divino da parte del mistico amante, il sufi che anela a Dio.<sup>36</sup> Qualcosa che poi si replica nella sezione del *Khosrow e Shirin* in cui troviamo un altro amante folle: il tagliapietre e scultore Farhād che finisce per morire nella sua impossibile ricerca di Shirin. Ma è soprattutto nella *quête* senza fine di Leylà da parte di Majnun – che si autoesilia nel deserto, in questo richiamandoci un po' alla mente la sorte di Dante che esiliato pure fu, sebbene non per scelta - che Nezāmi ci mostra quanto il tema della ricerca della conoscenza e dell'auto-perfezione, un tema spirituale più che teologico, fosse realmente uno dei nuclei della sua ispirazione. Majnun non raggiungerà la sua Leylà in vita perché, come sappiamo, ella muore prima di lui, ma resterà per sempre nella sua mente. Da questo punto di vista la *quête* dantesca dell'irraggiungibile Beatrice ci conferma nell'idea che accomuna i due poeti: l'amore perfetto non si realizza su questa terra, ma postula una dimensione ultraterrena, soprannaturale, che si colora di evidenti mistiche risonanze. Alla finale visione di Beatrice "oltre la sfera che più alta gira", che conclude la *Vita Nuova*,<sup>37</sup> si può ben paragonare il delirio mistico di Majnun che continua a vedere la sua Leylà ormai defunta, oltre la sfera più alta della sua mente sognante. Anche di Leylà si potrebbe forse dire quel che De Sanctis ebbe a dire di Beatrice: «... è

33 Sul concetto teologico di grazia nell'Islam discute il bel saggio di F. O. Zamboni, *Concezioni della grazia nella teologia razionale islamica*, in B. Maj (a cura), *La grazia. Declinazioni metafisiche e teologiche, letterarie e cinematografiche*, (collana "Quaderni di Studi Indo-Mediterranei", VIII/2015), Ed. dell'Orso, Alessandria 2016.

34 E. Gilson, *Les Sources Greco-Arabes de l'Augustinisme Avicennisant*, Vrin, Paris 2000.

35 B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Brescia 1967, con cui cito qui un autore che ho molto amato nelle mie giovanili esplorazioni del mondo di Dante.

36 Cfr. C. Saccone, *Il Leylà e Majnun di Nezāmi ovvero paradigmi dell'amore folle nel romanzo persiano medievale*, cit.

37 Sulla Beatrice di Dante segnalo un testo a cui sono particolarmente affezionato di E. Gilson, *Dante e Beatrice. Saggi danteschi*, a cura di B. Garavelli, Medusa, Milano 2004.

più simile a sogno, a fantasma, a ideale celeste che a realtà distinta e che procura effetti proprii. Uno sguardo, un saluto è tutta la storia di questo amore». <sup>38</sup>

Venendo ora all'*Eskandar-nāmé*, troviamo nel viaggio di Alessandro ai quattro angoli del mondo, una replica poetica del viaggio del misterioso profeta Dhū l-Qarnayn raccontata nel *Corano* (sura XVIII, 83-98), un personaggio in cui i commentatori hanno perlopiù veduto una controfigura del sovrano macedone. <sup>39</sup> E qui si può dire che Alessandro prefiguri nella sua veste di re-condottiero e re-profeta del monoteismo le campagne di conquista dei primi califfi dell'era islamica. <sup>40</sup> Ma, aspetto che ci interessa più da vicino, entrambe le parti dell'*Eskandar-nāmé* si concludono con un episodio di sapore fortemente iniziatico: nella prima parte, nota come *Sharaf-nāmé* o Libro della Gloria, Alessandro, guidato da al-Khidr approda al Paese delle Tenebre dove cercherà invano la sorgente dell'Acqua di Vita che dona l'immortalità; nella seconda parte nota come *Eqbāl-nāmé* o Libro della Fortuna, il viaggio di Alessandro culmina nella scoperta di una Città dei Perfetti <sup>41</sup> – prefigurazione secondo alcuni della futura *civitas islamica*, secondo altri di una utopica città dei filosofi di greche ascendenze, o persino del paradiso dei beati promesso nel Corano. <sup>42</sup> Il viaggio di Alessandro iniziato nella storia sfocia in Nezāmi in una visione meta-storica, nel sogno quasi della Città dei Perfetti, in ciò ricongiungendosi alla dimensione visionaria del viaggio di Dante al paradiso, verso l'incontro con la Rosa dei Beati. Sullo sfondo stanno certo le rispettive concezioni, cristiana e islamica, del paradiso; ma quello che accomuna nel profondo i due poeti è lo slancio visionario, che fa di loro dei veggenti dell'aldilà, e ci fa comprendere la ardita idea di Nezāmi (v. citazione *supra*) che poneva i poeti subito dietro i profeti.

Concludendo queste riflessioni sui due poeti potremmo dire che si osserva, da un lato, la comune ricerca di un amore assoluto che fa a pezzi ogni convenzione umana, legale e sociale, amore tipificato rispettivamente da Beatrice e Leylā, due “irraggiungibili”. Ma che, a ben vedere, proprio in questa loro “inafferrabilità” almeno in vita, segnalano il loro statuto teofanico e insieme confermano la dimensione mistica della passione dei rispettivi amanti, capaci di cogliere un Oltre nella visione-contemplazione della loro donna, capaci di un “sentimento teofanico della bellezza”; <sup>43</sup> dall'altro, si osserva l'analogia profonda tra la *quête* ultraterrena del grande poeta pellegrino dell'aldilà che termina in paradiso dopo la discesa agli inferi e la *quête* di Alessandro che dopo lo smarrimento nel Paese delle Tenebre parte alla ricerca della meta-storica luminosa Città dei Perfetti, utopico paradiso in terra o forse prefigurazione di quello coranico. L'una e l'altra ricerca ci mostrano quanto Dante e Nezāmi, pur partendo da vicende biografiche e ambienti storico-culturali

---

38 F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana* [1870], Morano, Napoli 1890, p. 59.

39 Per un commento a questa sura e in particolare al passo su Alessandro/il Bicornone cfr. P. Dall'Oglio, *Speranza nell'Islam. Interpretazione della prospettiva escatologica di Corano XVIII*, prefazione di R. Rubinacci, Marietti, Genova 1991, in particolare pp. 293-336.

40 Cfr. il mio saggio *La leggenda islamica di Alessandro*, in Nezāmi, *Il libro della fortuna di Alessandro* [Eqbāl-nāmé], a cura di C. Saccone, Rizzoli-BUR, Milano 1997, pp. 5-61.

41 Cfr. J.C. Bürgel, “*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, in particolare il capitolo “Conquistatore, filosofo, profeta: l'immagine di Alessandro Magno nell'epopea di Nizāmi”, pp. 172-189.

42 Rimando al mio volume *Così il Profeta scalò i cieli*, cit., in particolare al capitolo “Un ‘mi'rāj geopolitico’. Il viaggio di Alessandro-Dū l-Qarnayn, dal Corano alle lettere persiane”.

43 Una riflessione profonda e ineguagliata sul sentimento teofanico della bellezza con penetranti confronti tra Dante e Ibn 'Arabi è in H. Corbin, *L'Immaginazione creatrice*, trad. it. a cura di L. Capezzone, Laterza, Bari-Roma 2005.

decisamente diversi, abbiano cercato di dare risposta nei loro capolavori a domande non dissimili, perché fondate su comuni insopprimibili istanze delle loro anime grandi e inquiete.