

Bactriana. Collana di Studi Indo-Mediterranei, *diretta da Carlo Saccone*

Atti del IV Convegno Internazionale di Iranistica (Bologna, 8-9 novembre 2018)

promosso da: Dipartimento di Storia Culture e Civiltà (DISCI), Dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne (LILEC), Progetto Internazionale IDA (Immagini e Deformazioni dell'Altro) del Centro di Ricerca FIMIM, "Quaderni di Meykhane. Rivista di studi iranici", Centro Sa'di-Shenasi di Shiraz, Centro Culturale Shahr-e Ketab (Book-City) di Teheran.

Tra le spade e le alcove

Tradizioni e letterature a confronto: dalla origini a Sa'di e Petrarca

a cura di Carlo Saccone e Nahid Norozi

CENTRO ESSAD BEY

2019

2019 © Carlo Saccone e Nahid Norozi. All rights reserved
2019 Centro Essad Bey - Amazon Independently Published, Seattle (USA)
ISBN: 9781084160347

Il **Centro Essad Bey (CEB)** è una libera comunità di studiosi e ricercatori, accademici e indipendenti, interessati a tematiche letterarie storico-religiose e geopolitiche in una prospettiva interculturale e interdisciplinare, che opera prevalentemente sul web su base volontaria e informale per la promozione di iniziative culturali.

“Bactriana. Collana di Studi Indo-Mediterranei” *(diretta da Carlo Saccone)*

La Bactriana individua un territorio situato tra l’Hindu Kush (l’antico Caucasus Indicus) e l’Oxus (oggi Amu Darya) che aveva il suo centro nella città di Battria (o Battria), corrispondente alla Balkh attuale nell’odierno nord dell’Afghanistan. Già parte dell’impero achemenide a partire dalla conquista di Ciro il Grande (VI sec. a.C.), fu via via sottomessa da Alessandro, dai Seleucidi, dai Sassanidi e infine dagli Arabi, entrando a far parte del califfato musulmano nel VII-VIII sec. d.C. Un momento particolarmente significativo della sua storia è segnato dalla fondazione di un regno greco-battriano (225 a.C., corrispondente all’incirca agli inizi dell’epoca dei Parti) che si rese indipendente dall’impero dei Seleucidi, e si sviluppò per oltre due secoli in direzione della valle dell’Indo sino a formare un più vasto regno indo-greco. La lingua greca fu la lingua dell’amministrazione e della monetazione, ma la simbiosi di elementi greci, persiani, centroasiatici e indiani (uno degli ultimi re di stirpe greca, Menandro si convertì al buddismo, divenendo poi celebre come re Milinda) fu il tratto più caratteristico di questa civiltà che, per certi versi, ricorda un po’ la civiltà arabo-andalusa col suo caratteristico melting pot islamico-ebraico cristiano.

In questa collana compaiono volumi dedicati all’approfondimento della storia e della cultura dei popoli indo-mediterranei, con particolare riguardo alla storia religiosa e della società, delle forme linguistiche, artistiche e culturali in senso lato, e alla storia delle esplorazioni e scoperte archeologiche.

In copertina: scorcio sul giardino, dal mausoleo di Sa’di in Shiraz

INDICE

<i>Introduzione</i> di Carlo Saccone e Nahid Norozi	p.1
Aliasghar Mohammadkhani, <i>Il mio Iran, la mia Italia. Uno sguardo a Sa'di e Petrarca</i>	p.7
Mario Mancini, <i>L'epica di Ferdowsi: echi in Occidente</i>	p.11
Nahid Norozi, <i>Atteggiamenti autoriali nel Vis o Ramin di Gorgāni e nel Tristano di Bérout</i>	p.23
Alberto Fabio Ambrosio, <i>Come vestono gli uomini di Dio, tra mistica islamica e cristiana</i>	p.39
Carlo Donà, <i>Re, leoni e spade: da Persepoli al medioevo europeo</i>	p.49
Adone Brandalise, <i>Le ragioni dell'usignuolo e la "bella voce" dei poeti. Da Platone a Leopardi passando per 'Attār</i>	p.99
Kurosh Kamali Sarvestani, <i>Aspetti dell'umanesimo di Sa'di</i>	p.105
Faezeh Mardani, <i>Sa'di in Italia. Uno sguardo alle traduzioni italiane del Golestān (Il roseto)</i>	p.109
Mitra Mazaherifard, <i>A comparative study of the elements of love conventions in Saadi's and Petrarch's poetry</i>	p.117
Francesco Omar Zamboni, <i>Dire ciò ch'è indicibile. Aporie filosofiche nelle mistiche speculative di Eckhart e 'Attār</i>	p.129
Pietro Laureano, <i>Tra Persia e Europa. Struttura e simbolica delle oasi e dei giardini</i>	p.141
Carlo Saccone, <i>Sa'di e Petrarca: poeti che meditano sulla Morte</i>	p.175
Minoo Mirshahvalad, <i>Two different European illustrations of Cyrus the Great: Machiavelli and Voltaire</i>	p.185
Ezio Albrile, <i>Ermete, i magi e l'alchimia</i>	p.197
Maurizio Silvio Pistoso, <i>Ricordo di Gianroberto Scarcia slavista e studioso del mondo russo e sovietico d'Asia</i>	p.227
Notizie sugli autori	p.233

Alberto Fabio Ambrosio

Come vestono gli uomini di Dio tra mistica musulmana e cristiana

Introduzione metodologica

Il comparatismo è materia sensibile, metodologicamente fragile, ideologicamente carico e forse politicamente sospetto. Non è certa questa la sede in cui esplorare la questione metodologica in termini politici e teologici o teologico-politici, ma quella in cui dichiarare il punto di vista che è il mio. Il processo che propongo qui non è un vero e proprio comparatismo, o almeno non lo è nei termini quasi pedissequi di una messa a confronto di testi e di vite, o addirittura di contesti storici. Tutti elementi estremamente importanti, certo, per poter procedere a qualsiasi tipo di paragone.¹ Direi quindi che il primo livello di comparatismo, quello che mette in scena i parallelismi storici e testuali, livello che può rimanere anche l'unico, viene oltrepassato da un secondo tipo che è più ancorato ai testi ed una analisi analogica dei testi. Si cerca o si ricerca tanto l'insieme di punti di connessione e di quelli di distinzione se non addirittura di differenza. Ora questo è il comparatismo che in certo qual modo perviene a un maggior senso interno e, per quanto attiene a una materia religiosa, più interiore. Cioè si oltrepassa la sfera puramente della messa in parallelo, per raggiungere un'analogia che sa mettere in avanti anche i punti discordanti. Il fatto è che questo secondo livello, se di secondo si può parlare, non addivene ad alcuna conclusione che sia di ordine veramente filosofico, teologico e religioso, se ancora una volta di questo si parla. L'approccio qui adottato si distacca quasi completamente dei due primi livelli, per pervenire ad una sintesi puramente filosofico-teologico. Detto altrimenti, la materia filosofico-teologica o semplicemente religiosa induce, in un certo senso, ad optare per una riflessione non più semplicemente comparatista, ma che sappia articolarsi a partire da questi stessi testi. Si tratta quindi di fare della filosofia o della teologia a partire dei testi delle tecniche o dalle pratiche religiose, di fare

¹ Saeed Zarrabi-Zadeh, "Comparative Mysticism and the Problem of Interpretation: Rumi and Meister Eckhart", in *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26:3 (2015), p. 287-306.

direttamente della filosofia o della teologia. Dei primi due livelli, senza dimenticarne la pratica, manterrò per questa presentazione il quadro formale.²

Se di Rûmî si è scelto la sua opera in prosa *Fîhî mâ fîhî*, quindi dei discorsi rivolti ai propri discepoli, per Meister Eckhart sono stati selezionati alcuni passaggi provenienti dalle prediche o sermoni, testi perciò simili nella loro tessitura strutturale a quelli del grande poeta di lingua persiana. Si tratta di discorsi che originariamente sono orali, rivolti ad un pubblico di discepoli tanto in un caso quanto nell'altro. Questo punto di partenza non esclude di approcciare anche altri testi per valutare come evolve il pensiero religioso e quindi anche il comparatismo nello sviluppo dei generi letterari.

La metafora spirituale del vestito

Poeta e mistico o mistico poeta del XIII secolo anatolico, senza per altro rientrare minimamente in una presentazione fosse anche breve³, Rûmî glissa nei suoi testi dei riferimenti estremamente interessanti al vestito, all'abito, al fatto di abbigliarsi. Il vestito, nella sua valenza semantica più allargata che sarà analizzata qui e che va da *libâs* a *hicâb* (ortografia turca, leggi *hijâb*) viene utilizzato per costruire un discorso dai toni particolarmente rilevanti e che diventa una metafora spirituale piuttosto unica.

Il discorso del *fîhî mâ fîhî* che nella traduzione italiana corrisponde al 62, e corrisponde al capitolo 61 nell'edizione turca ed infine al capitolo 55 nell'edizione persiana, sembra intessuto sull'utilizzo del vestito come metafora spirituale per spiegare ed approfondire quanto Rûmî afferma altrove in termini più teorici. Al fatto che l'amore non trovi la sua causa nel servizio, come oppone il poeta mistico a quanto affermano alcuni, Rûmî risponde piuttosto che si tratta di una disposizione dell'Amato, disposizione che esige in un certo qual modo il servizio. Tuttavia se l'amante non si sente portato, inclinato, allora nessun servizio emana spontaneamente. Il servizio è quindi un effetto della causa che rimane sempre e comunque l'amore. Ecco allora che Rûmî intraprende l'uso della metafora:

“Se la manica si muove, avviene perché a muoversi è la mano. Non è detto però, d'altro canto, che se la mano si muove debba spostarsi anche la manica. Un uomo potrebbe ad esempio avere un ampio mantello, così da ruotare la mano all'intero entro il mantello senza che esso si muova. Può anche succedere. Quel che non è possibile è che il mantello si muova senza il movimento della persona”.

² Benché non specialista di Henri Corbin, direi che il suo orientalismo sia di questo tipo. Solidamente fondato su studi in campo soprattutto iranistico, ha saputo anche proporre una sua propria riflessione grazie alle sue ricerche. Questo è il comparatismo di cui mi permetto di trattare in questo primissimo stadio del mio nuovo progetto.

³ Per una bibliografia anche solo indicativa, vedi : Feuillebois-Pierunek, Ève, « Rûmî (1207-1273), poète et mystique », in Ambrosio, A. F., Pierunek, E. et Zarccone, Th., *Les derviches tourneurs. Doctrine, histoire et pratiques*, Parigi : Les Editions du Cerf, 2006, pp. 15-81; Anvar-Chenderoff, Leili, *Rûmî*, Parigi: Editions Entrelacs, 2004; Lewis, Franklin D., *Rumi. Past and Present, East and West. The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, Oxford: Oneworld Publications, 2000; Chittick, William, *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany: State University of New York Press, 1983; Bausani, Alessandro, « Il pensiero religioso di Maulana Gialal ad-Din Rumi », in *Oriente Moderno*, Aprile 1953, pp. 180-198.

La metafora è quindi risolta nell'idea che

“vi è chi prende la tunica per la persona, considera la manica una mano e immagina che la scarpa e i calzoni siano il piede. Ma in realtà questa mano e piede sono la manica e lo stivale di un'altra mano e di un altro piede”.⁴

Certo si tratta di una metafora che indica e tratteggia al tempo stesso il concetto di causa e, in maniera più generale, la causalità. Estendendo la metafora, in termini prettamente filosofici, si potrebbe addirittura dire che Rûmî usa un'immagine chiara ma debole della causalità. Infatti, il vestito certamente segue lo stesso movimento del braccio, del piede, ma soprattutto se le vesti sono larghe, la causa che presiede al movimento è più difficile da immaginare. Rûmî vuol proprio dire che la causa deve essere ammessa seppure non la si può costatare direttamente. Benché le miniature siano di epoca posteriore a quella di Rûmî, gli abiti con i quali sono rappresentati il poeta mistico ed i suoi discepoli provano indubbiamente, che quanto Rûmî va affermando ha una controprova nella realtà fattuale. D'altro canto sempre in questo capitolo, Rûmî utilizza nuovamente l'immagine dell'abito come metafora di una certa causalità. Così afferma:

“il nostro corpo è una sorta di alveare: e in esso la cera e il miele li dà l'amore di Dio. Le api sono le madri e i padri. Di esse, che pure sono strumenti, si prende cura il giardiniere: ed è lui a costruire l'arnia. Alle sue api Dio dà aspetti diversi: quando attendevano al proprio lavoro, l'abito che avevano era appropriato all'incarico; poi, involatesi nel mondo di là, hanno cambiato indumenti poiché là un diverso compito viene loro richiesto. La persona resta, comunque, quella che era nel luogo precedente”.⁵

Questa la premessa in cui già si ritrova l'idea dell'indumento. Poi precisa

“Come chi si reca in battaglia indossando l'armatura, bardato di ferro e con l'elmo sulla testa: è tempo di battersi. Ma se partecipa a una festa, certo si toglie quegli indumenti, perché diversa è la sua occupazione: e tuttavia rimane la stessa persona. Tu, però, avendolo osservato in quella foggia, quando lo riporti alla mente lo raffiguri nella prima forma e con quei vestiti, benché possa aver cambiato, da allora, centinaia di abiti”.⁶

Dalla causalità si passa quindi alla causa come immagine o alla sua rappresentazione. Infatti, il vestito diventa un mezzo di rappresentazione mentale ed anche, al tempo stesso, di svelamento e di segretezza. Infatti, dalla metafora del vestito in quanto causa si passa alla metafora dello svelamento o dell'occultamento, elementi estremamente importanti nella mistica musulmana ed anche in Rûmî.

Nel discorso che nella versione italiana è riportato come il numero 42, Rûmî associa l'idea di drappo a quella del velamento e poi prosegue nella questione del chador.

“I drappi del Re, suoi servitori, le sue milizie e tutto il seguito non possono trovar posto nella casa. I suoi drappi non si adattano alla porta: quell'enorme numero di attendenti ha

⁴ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *L'essenza del reale, Fihi-mâ-fihi, (C'è quel che c'è)*, tr. it. S. Foti, Torino, Libreria Editrice Psiche, 1995, p. 273.

⁵ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *ivi*, p. 274.

⁶ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *ivi*, p. 274.

bisogno di vasti spazi. Quando le cortine del re vengono sollevate, forniscono il chiarore e disperdono l'ombra, così che il segreto viene alla luce: all'inverso dei veli di questo mondo che rendono più spesso l'oscurità. Sono veli che hanno una natura opposta".⁷

La tematica del velamento e dello svelamento è, nel sufismo, fondamentale perché rinvia alla possibilità di conoscere il Dio inconoscibile, il *Gayb*.⁸ Rûmî si spinge oltre affermando che:

“Alcuni fra i servitori di Dio, nel vedere una donna in chador le dicono: ‘Solleva il tuo velo, che io possa vederti in viso, quale persona tu sia. Se non ti vedessi mentre passi per strada, ne nascerebbe inquietudine su quale tipo tu sia. Non sono io il genere d'uomo che viene tentato e che, se ti vede in volto, cade schiavo. Da lungo tempo Dio mi ha reso libero e distaccato: e sono del tutto certo che, se ti vedo, non mi porterai tentazioni e disturbo. Sarebbe così, invece, se non ti vedessi, perché mi continuerei a chiedere chi tu sia’. Questo tipo di uomini è molto diverso da quello soggetto alle passioni. Se costoro vedono le bellezze in viso, ne restano affascinati e colpiti: ed è cosa migliore che il viso non venga mostrato, per non cadere tentati. Con gli uomini spirituali, invece, è meglio che il viso venga mostrato, perché non restino nell'inquietudine”.⁹

Rûmî è davvero moderno, nel senso della modernità tutta spirituale che fa dire quanto invece nella vulgata si può solo a fatica solo immaginare. Che il viso di una donna debba essere sempre e comunque velato, allorquando proprio la ragione è racchiusa nella struttura maschile. Senza entrare minimamente in questioni di genere, è però utile ricordare quanto la dottrina sufi tenti di dire che l'animo umano, all'inizio di genere maschile, debba diventare nella sua purificazione finale femminile. Cioè il cammino ascetico-mistico domanda una trasformazione proprio di genere.

Che il vestito sia anche ambivalente lo si intravede già nella metafora – questa tutta reale perché ha una controparte nella quotidianità – quando per esempio Rûmî afferma che :

“Il *khol* sugli occhi non è la stessa cosa che un paio d'occhi neri' (Mutanabbî). I vestiti a brandelli e gli stracci coprono la nobiltà della posizione e del rango: allo stesso modo abiti e vestiti eleganti impediscono che appaia lo splendore e la perfezione dei sufi. Quando il vestito del *faqîr* è di toppe e brandelli, il suo cuore è aperto”.¹⁰

Il vestito da sempre è segno e simbolo della condizione sociale, anche San Tommaso d'Aquino ne parla nella Somma di Teologia, cioè che l'abbigliamento deve riflettere in un certo modo la propria condizione sociale. Se questa è elevata, e soprattutto nel caso dei preti, l'abbigliamento deve mostrare la potenza della funzione, anche nella solennità e nel fasto. In questo stesso senso, l'abbigliamento può rivelarsi ulteriormente ambivalente, come Rûmî fa ben intuire in un'affermazione che segue la precedente:

⁷ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *ivi*, p. 195.

⁸ MacDonald, D. B. [L. Gardert], « al-*Ghayb* », in *E.I.*², t. II, 1977, p. 1049 ; Hayek, Michel, « L'islam témoin de l'absence », in *Axes : Recherches pour un dialogue entre Christianisme et religions*, 1971, giugno/luglio, pp. 48-53.

⁹ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *L'essenza del reale, Fihi-mâ-fihi*, p. 195-196.

¹⁰ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *ivi*, p. 156.

“C’è una testa abbellita da un copricapo d’oro, e ve n’è un’altra i cui splendidi riccioli sono celati da un berretto d’oro e da una corona di diamanti. I riccioli dei buoni son un richiamo per la passione. Questa è la sala del trono dei cuori: e se la corona d’oro è solo un oggetto, chi la porta è il cuore dell’Amato”.¹¹

Rûmî lo dice quindi a chiare lettere che l’abbigliamento, cioè il fatto di essere rivestiti, velati – si potrebbe dire – è ambivalente. Lo è, perché l’abbigliamento è una metafora del velo che si frappone tra il Creatore e la creatura.

Il velo, immagine essenziale

Il velo – il termine *hicâb* ricorre più sovente nel *fihî mâ fihî* – in questo genere di riflessioni, è quindi un accessorio dell’abbigliamento, femminile per lo più, che permette di rendere conto dell’essenza della relazione tra Creatore e creatura¹².

Nel *fihî mâ fihî* sono diversi i passaggi in cui il poeta mistico approfondisce questa relazione. Così afferma:

“Se non che sono questi i mezzi e i veli che l’Altissimo ha stabilito perché lo sguardo di una persona qualsiasi non si posi sulla Sua bellezza e la Sua perfezione. Veli deboli sono quanto è appropriato ai deboli di sguardo: Egli, al di là del velo, porta i decreti e dà origini alle cause”.¹³

Il velo è appropriato quando lo sguardo è debole. Il Creatore deve in un certo qual modo utilizzare dei veli per tutti coloro che sono deboli di sguardo, ma a chi – come detto in precedenza – è forte nello sguardo, il velo non è più necessario. D’altro canto, il velo stesso prima di essere associato ad un vestito, ad un abito, è esso stesso un accessorio dell’abbigliamento. Nella prospettiva del velo che si frappone tra Creatore e creatura, così argomenta il nostro:

“Il Maestro disse: ‘Due soli veli separano la creatura e il Signore, due da cui però provengono tutti gli altri: la salute e la ricchezza materiale. Chiede l’uomo che è in buona salute: ‘Dio? Dov’è? Non lo so, proprio non riesco a vederLo’. Ma quando la sofferenza viene a toccarlo, inizia a gemere: ‘O Allah! Allah!, e con la sua fiducia e il suo dire torna a volgersi al vero’”.¹⁴

Il velo è reale nella misura in cui si frappone all’essenza ed al Vero, ed alla contemplazione di questi. Uno sforzo ascetico è quindi richiesto al fine di sollevare questo velo dalla realtà.

“Il maestro riprese: ‘Quanto essi dicono, che nell’animo umano vi è un male che non esiste negli animali e nelle bestie feroci, non è detto nella convinzione che l’uomo sia peggiore di quelli: è spiegato dal fatto che il malvagio carattere, la durezza e la bassezza d’animo che si trovano nell’uomo sono in accordo alla gemma essenziale nascosta, che

¹¹ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *ivi*, p. 157.

¹² Pepicelli, Renata, *Il velo nell’islam. Storia, politica, estetica*, Roma: Carocci Editore, 2012.

¹³ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *L’essenza del reale, Fihî-mâ-fihî*, p. 242.

¹⁴ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *ivi*, p. 291.

è in lui. Tali tratti e tale bassezza e questa malvagità sono un velo sopra quell'essenza. Più preziosa, più eminente e perfetta è questa essenza, tanto maggiori sono i veli: e dunque malvagità e bassezza sono il motivo per cui essa è velata. I veli non possono essere levati senza una lunga lotta interiore, e la lotta può essere di vario genere. Il maggior sforzo è quello di legarsi all'amicizia di quelli che hanno volto le spalle al mondo e rivolto il loro viso al Vero [...] Dovunque l'uomo ponga un grosso lucchetto, è il segno che qualcosa di stimato e di grande valore si può trovare: e dove il velo è spesso, il gioiello è migliore".¹⁵

Questo velo aumenta o diminuisce in funzione anche del segreto che ricopre e quindi non solo della difficoltà dello sguardo. In ultima analisi questo stesso velo, come anche il vestito di cui si riveste l'essere umano deve sparire alla luce del sole. Quando chiedono a Rûmî perché venga menzionato il nome del Profeta nell'*adhan*, cioè nel richiamo alla preghiera canonica, così afferma:

“Questo profeta dice: ‘Dammi qualcosa. Sono nel bisogno. Donami il tuo mantello, il tuo denaro, dammi tutto quel che è tuo’. Ma quale bisogno ha dei tuoi vestiti e dei soldi? Quel che cerca di fare è alleggerire la tua veste, così che tu possa essere raggiunto dal tepore del sole”.¹⁶ E citando il versetto coranico: ‘fate a Dio un prestito bello’, continua il commento: “Egli non chiede solo il denaro e i tuoi abiti. Ti ha donato molte cose prima di queste: la conoscenza, il pensiero, la saggezza, il giudizio. La sua richiesta significa: ‘per un momento offri la tua considerazione, lo sguardo, e medita e rifletti sul ricordo di Me. In definitiva le ricchezze che hai, le hai ottenute con le facoltà che Io ti ho donato’. Tale è la natura di Dio: esige la decima tanto dagli uccelli che dalla trappola”.¹⁷

Infine Rûmî fa cadere ogni velo ed ogni vestito, con un lapidario e luminoso passaggio:

“Se sei in grado di andare svestito (*berhana*) sotto questo Sole, fallo: sarà cosa migliore. Esso è un sole che non annerisce, ma rende più chiari: o se non altro, alleggerisci i tuoi abiti per sentirne il calore. Per lungo tempo sei stato assuefatto al sapore dell'acidità: una volta almeno prova a gustare un po' di dolcezza!”.¹⁸

Ecco allora che la nudità è segno di una maggior capacità a ricevere il Sole della verità che seppure annerisce rende più chiari. Il rapporto metaforico del vestito e più in generale del velo, è emblematico del cammino spirituale: più si alleggerisce questo velo fino a diventare inesistente e più l'iniziato, il santo o il mistico, raggiunge l'unità.

¹⁵ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *ivi*, p. 292.

¹⁶ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *ivi*, p. 281-282.

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ Jalâl Ad Dîn Rûmî, *ivi*, p. 282.

La nudità come metafora

Meister Eckhart (m. 1327), che appare qualche decennio soltanto dopo Rûmî nel Medioevo che già volge quasi alla fine, parla sovente in discorsi¹⁹. I suoi sermoni, o prediche, tanto in tedesco che in latino, sono il pendant di quanto abbiamo analizzato nei discorsi del poeta mistico di lingua persiana.²⁰ In un suo discorso programmatico, o quanto mai celebre, quello dal titolo dell'uomo nobile, Eckhart ripercorre le tappe del cammino interiore che permettono di accedere alla visione di Dio, alla conoscenza senza veli di Dio. *L'incipit* è dato dal tema evangelico dell'uomo che parte per un paese lontano per ottenere un regno e tornare dopo la conquista. Eckhart parla allora dalla natura umana fatta di corpo e di spirito, di un uomo esteriore ed uno interiore. Tutto il progresso spirituale consiste nell'addivenire a questo uomo interiore che è, poi, un uomo che scopre la propria nudità interiore. Questo uomo nudo interiormente è l'uomo nobile. Così si esprime Meister Eckhart:

“Circa la nobiltà dell'uomo interiore, lo spirito, e l'assenza di valore dell'uomo esteriore, la carne, anche i maestri pagani Cicerone e Seneca dicono che nessun'anima razionale è priva di Dio; il seme di Dio è in noi”.²¹

Questo seme d'altro canto “può venir sì coperto e nascosto, mai però distrutto o estinto: esso arde e rifulge, illumina e brucia, e tende incessantemente a Dio”.²² Eckhart nel proseguo del suo breve trattato indica sei gradi dell'uomo nobile o interiore, l'ultimo dei quali è

“quando l'uomo è spogliato di se stesso e trasformato dall'eternità di Dio; quando è giunto al perfetto e totale oblio della vita effimera e temporale, ed è portato e trasfigurato in un'immagine divina, quando è divenuto figlio di Dio”.²³

Il seme che conduce alla totale nobiltà interiore è nascosto nel fondo dell'anima. Questo nascondimento rischia però anche di divenire una specie di occultamento. Come Rûmî, lo sguardo ha la sua importanza:

“Il sole splende senza posa; tuttavia, quando una nuvola o la nebbia si pongono tra noi e il sole, noi non percepiamo più i suoi raggi. Analogamente, quando l'occhio è debole, malato o velato, non riconosce più la luce”.²⁴

Ecco allora che da questo punto in poi, Rûmî intraprende una riflessione – che si ritrova anche in altri suoi sermoni – circa il velo, quello materiale come immagine di quello più interiore. Siamo

¹⁹ Tra l'enorme bibliografia disponibile nelle diverse lingue, vedi in lingua italiana: Beccarisi, Alessandra, *Eckhart*, Roma: Carocci, 2012; De Libera, Alain, *Introduzione alla mistica renana*, Milano: Jaca Book, 1998 (ed. or. fr. *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Parigi: Éditions du Seuil, 1994), Id., *Meister Eckhart e la mistica renana*, tr. it., Milano: Jaca Book, 1998, Haas, Alois Maria, *Introduzione a Meister Eckhart*, Fiesole: Nardini Editore, 1997 (ed. or. *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Johannes Einsiedeln 1979, aggiornata 1995).

²⁰ Meister Eckhart, *Commenti all'Antico Testamento*, a cura di Marco Vannini, Milano: Bompiani, 2012; Id., *Commento al vangelo di Giovanni*, a cura di Marco Vannini, Roma: Città Nuova, 1992; Id., *I sermoni latini*, a cura di Marco Vannini, Roma: Città Nuova, 1989; Id., *Dell'uomo nobile*, a cura di Marco Vannini, Milano: Adelphi, 1999; Id., *I Sermoni*, a cura di Marco Vannini, Milano: Paoline, 2002; Id., *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di Loris Sturlese, Milano: Bompiani, 2014.

²¹ Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile. Trattati*, a cura di Marco Vannini, Milano: Adelphi Edizioni, 1999, p. 223.

²² Meister Eckhart, *ivi*, p. 224.

²³ Meister Eckhart, *ivi*, p. 225.

²⁴ Meister Eckhart, *ivi*, p. 226.

nella stessa prospettiva che fu di Rûmî, benché in due contesti storici, culturali e religiosi apparentemente diversi.

“Sant’Agostino dice: Se l’anima dell’uomo si eleva completamente verso l’eternità, verso Dio solo, l’immagine di Dio appare e rifulge, ma se l’anima si volge verso l’esterno, sia pure con l’esercizio esteriore della virtù, quest’immagine viene allora completamente coperta. Ecco che cosa significa che le donne vanno a testa coperta e gli uomini a testa nuda, secondo l’insegnamento di san Paolo. Perciò tutto quello che nell’anima si volge verso il basso, dall’oggetto cui si volge riceve una cappa, un velo; ma quanto, nell’anima, si protende verso l’alto, è nuda immagine di Dio, nascita di Dio senza velo, nuda nell’anima nuda”.²⁵

L’analogia o forse meglio il parallelo qui è davvero evidente. Come Rûmî e come nella società di Rûmî, le donne dovevano essere velate – secondo il consiglio di san Paolo²⁶ – perché l’immagine di Dio è velata nella misura in cui l’anima dell’uomo si rivolge verso l’esterno. E come se non bastasse, la stessa metafora del sole che illumina ma scolorisce ricorre anche nel trattato dell’uomo nobile:

“Il sole è la luce di questo mondo e sta a significare che anche la cosa somma e migliore tra le cose create e fatte nasconde e scolorisce l’immagine di Dio in noi”.²⁷

L’obiettivo è quello di pervenire all’unità suprema, all’Uno, anche perché l’uomo è tale perché oltrepassa tutto quel che è temporalità e corporalità. Un altro senso del termine uomo nobile è colui che conosce Dio senza velo.

“Infatti si deve sapere che quanti conoscono Dio senza velo, con lui conoscono nello stesso tempo anche le creature, giacché la conoscenza è una luce dell’anima e, per natura, tutti gli uomini aspirano alla conoscenza, in quanto la stessa conoscenza delle cose cattive è buona”.²⁸

Sollevarre i veli della conoscenza significa allora pervenire a quello stato di nudità interiore in cui l’anima è davvero in Dio, nell’unità.

In un altro trattato, quello sul distacco, riprendendo la celebre frase di san Paolo sul fatto di rivestirsi in Gesù Cristo, così afferma Meister Eckhart:

“conformandovi con Cristo; rivestirsi di lui non può avvenire se non attraverso la conformità con Cristo. Sappilo: quando Cristo si fece uomo, non assunse in sé un uomo, in sé assunse la natura umana. Spogliati dunque di ogni cosa: rimarrà soltanto quel che Cristo assunse, e così ti sarai rivestito di Cristo”.²⁹

Si può quindi concludere che anche per il maestro renano, la metafora del vestito o dell’abito sia indirettamente fondamentale, perché si tratta di rivestirsi di luce, di essere spogliati da tutto quel

²⁵ Meister Eckhart, *ivi*, p. 226.

²⁶ 1 Cor. 11, 5-7.

²⁷ Meister Eckhart, *Dell’uomo nobile. Trattati*, p. 227.

²⁸ Meister Eckhart, *ivi*, p. 229.

²⁹ Meister Eckhart, *ivi*, p. 144.

che non si addice alla vera volontà di Dio. Senza entrare in un trattato della vita interiore o spirituale, si capisce che una teologia del vestito è possibile tanto in Rûmî quanto in Eckhart.

Conclusione

Il lavoro è solo un esordio di ricerca della metafora del vestito attraverso la mistica e la teologia, tuttavia sia Rûmî che Eckhart mostrano un'attenzione viva per il fatto di essere rivestiti, cioè semplicemente vestiti. Non sono quindi insensibili all'utilizzo di questa metafora. Provenienti sia l'uno che l'altro da orizzonti religiosi e dogmatici differenti, il vestito – elemento della vita quotidiana, quasi banale – assume una valenza estremamente importante, quando non ambivalente. Se una teologia del vestito non è che timidamente abbozzata tanto in ambito cristiano quanto e forse soprattutto in ambito musulmano, i pensatori o i mistici ne hanno trattato ben più di quanto si possa immaginare.³⁰ Dietro l'idea dell'abito, vi è la categoria ben più importante dell'essere velato e dell'essere disvelato.³¹ Essere nascosti e nel segreto può voler allora significare il nascondimento di un bene prezioso che va salvaguardato con veli spessi. Purtroppo questi veli vanno sollevati, come abbiamo visto, perché possa rimanere una sola relazione, quella della nudità interiore, che può farsi anche esteriore.

Questa ambivalenza è però caratterizzata dalla sua natura interiore, perché esteriormente Eckhart mantiene il codice sociale dell'abbigliamento, quando afferma:

“L'anima è completamente 'uomo', ove essa è rivolta verso Dio. Ove l'anima passa verso il basso, là si chiama 'donna'; ma là ove si conosce Dio in se stesso e si cerca Dio in casa, là ella è l'uomo. Ora, nell'antico Testamento era vietato che un uomo indossasse vesti femminili, o donne vesti maschili. Ella è 'uomo' quando semplicemente si spinge in Dio senza medio. Ma quando essa guarda fuori qualcosa, allora è una donna”.³²

Il velo allora diventa un mezzo importante per significare il paradosso dell'interiorità e dell'esteriorità dell'essere umano, allorquando queste stesse categorie – esteriorità ed interiorità – hanno ancora un senso filosofico e teologico nonché spirituale. Il vestito, come il velo, è in ultima analisi una metafora estremamente interessante per indicare un livello di comunicazione religiosa e spirituale che permette di mantenere al tempo stesso tutta la complessità del fenomeno. La metafora del vestito permette agli “uomini di Dio” non solo di tessere un discorso fine nel suo intento e di spessore nell'articolazione, ma di rivestirsi anche di un'esperienza comune della quotidianità.

³⁰ Peterson, Erik, « Per una teologia del vestito », in *Ecclesia* 6 (1947), p. 180-183.

³¹ Agamben, Giorgio, *Nudità*, Roma: Nottetempo, 2009, p. 83-129.

³² Meister Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico, testo altotedesco medio a fronte*, a cura di Loris Sturlese, Milano: Bompiani, 2014, p. 785.

