

*Il principe moghul
e la «congiunzione dei due oceani»
Per una ermeneutica della traducibilità delle religioni*

«La mia esperienza dell'India mi dice
che induisti e musulmani sanno come
vivere in pace tra loro»

Gandhi, «Harijan» (06/03/1947)

1. *Un'eredità di traduttori*

Anche se non conosciamo con certezza la sede dell'*Ibadat Khāne*¹, il luogo in cui in India, a partire dal 1578, il sovrano moghul Akbar si impegna a dibattere sottili questioni teologiche e filosofiche con i sapienti di diverse confessioni religiose², piace immaginare che sia stata l'edificio indiano conosciuto come *Diwān-i-khāṣ*³ o "Casa del gioiello". Esso sembra essere, come osserva Abraham Eraly, «la cristallizzazione in pietra dello sforzo di Akbar di attingere saggezza da ogni direzione, oppure di irradiare saggezza in ogni

¹ Per la discussione sul luogo della *Ibadat Khāne*, cfr. E.W. Smith, *The Mughal Architecture of Fatehpur Sikri*, vol. 1, Allahabad 1894-1899; V.A. Smith, *The Site and Design of Ibadatkhana or House of Worship*, in «Journal of the Royal Asiatic» (October 1917), pp. 720-724.

² I dibattiti nell'*Ibadat Khāne* iniziavano solitamente il giovedì sera e si protraevano fino al mezzogiorno del venerdì. In un primo momento, gli incontri erano riservati ai musulmani, coinvolgendo *shuyūkh*, *ulamā* e *umarā*. Tuttavia, l'obiettivo di appianare le divergenze religiose che affliggevano le sette islamiche era destinato a fallire e l'imperatore, stanco delle continue liti tra i mullah, perse interesse per i dogmi islamici: «Essi litigavano tra loro riguardo a questioni fondamentali della teologia islamica ed esibivano un'intolleranza aperta e indegna nei confronti delle loro visioni. [...] Il loro comportamento irresponsabile e le liti, la loro incapacità di spiegare in modo soddisfacente le dottrine fondamentali dell'islam, la loro avidità personale e la loro condotta riprovevole convinsero Akbar che la verità doveva trovarsi fuori da quella confusione». Estese così i dibattiti ai rappresentanti di diverse religioni indiane, tra cui hindu *yogin*, monaci jaina, sacerdoti zoroastriani, missionari cattolici. Cfr. E. Ghodrattollahi, *Akbar, the Doctrine of Solh-i-Koll and Hindu Muslim Relations*, in «Journal of Religious Thought: A Quarterly of Shiraz University» 21(2007), pp. 3-24, qui pp. 11-12.

³ C.B. Asher, *The New Cambridge History of India. Architecture of Mughal India*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 62-64.

direzione»⁴. L'edificio, a base quadrata, è costituito da un'unica bellissima sala al cui centro si innalza una poderosa colonna di pietra magnificamente decorata, culminante in un capitello a trentasei raffinate mensole. Sottili passerelle di pietra si estendono in diagonale dal capitello collegando i quattro angoli della stanza. Si ritiene che il sovrano dibattesse con i maestri delle varie tradizioni seduto proprio al centro della sala, nel punto di congiunzione dei quattro ponti.

Per un grande impero retto da un solo sovrano – su questo Akbar aveva le idee chiare – la concordia tra le fedi è certo preferibile alla discordia, ma bisogna accettare dei compromessi e non è un fatto scontato⁵. Mentre l'Europa era impegnata nelle Guerre di religione, l'imperatore Akbar aveva abolito la *jizya*, ossia la tassa imposta ai cittadini non musulmani per poter praticare la propria religione, rimosso le restrizioni che colpivano i non musulmani nella costruzione di templi e chiese, e promulgato la *ṣolḥ-e kull*, principio che riconosce la diversità religiosa e invita alla tolleranza universale. Si spinse fino alla creazione di una nuova "religione" sincretistica, la *Dīn-e Ilahī*, più simile, forse, a un ordine come quello massonico o degli illuminati, i cui pochi iniziati non rinnegavano la propria fede: continuavano a restare induisti, o musulmani, e nello stesso tempo praticavano i principi dell'ordine⁶. All'epoca la corte era un crocevia di dotti, filosofi, mistici, artisti di varie fedi, il cui contatto diretto ha propiziato una grande stagione di traduzioni in persiano di testi sanscriti.

Queste traduzioni offrono un punto prospettico privilegiato per esaminare i rapporti e le modalità di approccio dell'islam con le altre religioni. Tuttavia, non si trattava di un fatto completamente nuovo per la cultura islamica che, sin dai primi secoli di vita, aveva conosciuto vere e proprie scuole di traduzione di testi greco-ellenistici, zoroastriani, induisti, buddhisti. Le opere di traduzione in arabo e persiano di testi induisti sono comparabili, quanto al loro rilievo, solo a quelle dal greco all'arabo nel contesto abbaside del IX e X secolo, anche se queste ultime non interessavano testi epici e mitico-religiosi.

Inoltre, rispetto a quello ellenizzante, il movimento di traduzione in arabo e persiano di testi hindu ha una storia più lunga, che si snoda fino all'epoca coloniale⁷. La prima fase di questa tradizione è segnata, con poche eccezioni, da

⁴ A. Eraly, *Il trono dei Moghul. La saga dei grandi imperatori dell'India*, tr. it. di M.E. Morin, il Saggiatore, Milano 2013, p. 170.

⁵ Per una lettura della politica religiosa di apertura di Akbar, si veda A. Azfar Moin, *Millennial Sovereignty, Total Religion, and Total Politics*, in «History and Theory» LVI, 1(2017), pp. 89-97.

⁶ Cfr. il volume di M.R. Sastri, *The Dīn I Ilahī Or The Religion Of Akbar*, University of Calcutta, Calcutta 1941.

⁷ Cfr. S. D'Onofrio - F. Speciale, *Introduzione*, in Idd. (eds.), *Dārā Šikōh, La congiunzione dei due oceani*, Adelphi, Milano 2011, p. 12. Per una ricostruzione di questo itinerario, cfr. C.W. Ernst, *Muslim*

un interesse prettamente pratico-scientifico: si traducevano opere di medicina, matematica, astrologia, che potevano avere delle ricadute nella vita pratica⁸. Un'importante eccezione, anche se non ebbe un grande impatto sulla comunità islamica, è quella di al-Bīrūnī (973-1048), redattore del celebre *Kitāb fi taḥqīq mā li'l-Hindī* e traduttore in arabo di alcune opere sanscrite tra cui gli *Yogasūtra* di Patañjali e la *Bhāgavadgītā*. Nel tradurre in arabo i concetti indiani il filosofo persiano "islamizza" i termini sanscriti, accomodandoli e adattandoli alla mentalità musulmana. È questo lo spirito che dominava le traduzioni commissionate da Akbar, tra cui si ricordano: *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*, *Harvaṃsa*, *Atharvaveda*, *Rājatarangīnī*, *Līlāvātī* e molte altre⁹. Alcuni traduttori, come il primo ministro Abū al-Faḍl, erano entusiasti, ma altri, decisamente riluttanti come il sunnita ortodosso Badā'ūnī, consideravano l'impresa una punizione divina. Questi testi ci dicono a volte più delle dottrine musulmane che del pensiero induista, dal momento che il processo di islamizzazione della terminologia e della filosofia indiana arriva ad assottigliare e quasi annullare le differenze tra le due culture. A volte le analogie tra induismo e sufismo hanno portato a interpretare il sufismo come una derivazione indiana. Mircea Eliade, ad esempio, sostiene che certe forme della meditazione del sufismo derivano da un'influenza indiana, anche se, a uno studio del contesto storico, i contatti tra sufi e *yogin* ebbero luogo solo diversi secoli dopo la nascita del sufismo¹⁰.

Questo metodo sarà portato alle estreme conseguenze dal nipote di Akbar, considerato da molti induisti come la sua incarnazione, il principe Muḥammad Dārā Šikōh (1615-1659), che nel tradurre fondamentali testi sanscriti si è spinto fino al punto di tradurre una religione nell'altra.

2. *Dārā Šikōh: tracce biografiche*

Prima di addentrarci nella trattazione dei suoi esperimenti di traducibilità, sarà utile soffermarsi brevemente sulla storia del principe moghul e sul contesto entro cui operava. François Bernier, filosofo e medico francese vissuto alla corte moghul tra il 1659 e il 1669, così lo ritrae:

Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages, in «Iranian Studies» vol. 36, 2(2003), pp. 173-195.

⁸ C.W. Ernst, *Muslim Studies of Hinduism?*, cit., p. 175.

⁹ Si rimanda a M. Athar Ali, *Translations of Sanskrit Works at Akbar's Court*, in «Social Scientist» xx, 9/10(1992), pp. 38-45.

¹⁰ Per una discussione su questo si veda lo studio di C.W. Ernst, *Situating Sufism and Yoga*, in «Journal of the Royal Asiatic Society» xv, 1(2005), pp. 15-43.

«Dārā Šikōh aveva molte qualità: era un brillante oratore, un fine diplomatico, civilissimo e molto liberale. [...] Pur essendo musulmano e compiendo pubblicamente i rituali di questa religione, professava l'induismo con gli hindu e il cristianesimo con i cristiani. Era sempre circondato da *pandit*, o dottori hindu, ai quali assegnava pensioni assai consistenti, e che, a quel che si diceva, lo avevano infarcito di opinioni contrarie alla religione del paese»¹¹.

Queste righe ci dicono già molto sulla disposizione del principe nei confronti delle altre religioni, e del suo conflitto con posizioni ostili al dialogo e all'assimilazione, che lo porteranno alla rovina. Dārā Šikōh, primogenito del sovrano Šāh Jahān, è stato certamente lo studioso più fine della dinastia moghul. Percorrendo un sentiero già tracciato dai suoi avi, come Akbar, incoraggiò la collaborazione tra dotti e mistici di diverse fedi religiose, sforzandosi in particolare – come si vedrà – di conciliare le due grandi religioni dell'India: induismo e islam.

I suoi primi tutori furono Mullā 'Abd al-Latīf Sultānpūrī e Ahwund Mirak Sayh, quest'ultimo fu il primo a destare in Dārā Šikōh l'interesse per il sufismo. Sappiamo poco della sua formazione, che doveva essere incentrata, come era costume della dinastia, sullo studio del Corano, delle tradizioni profetiche e della dinastia di Tīmūr¹². Egli incontra Mīr Muḥammad, maestro sufi dell'ordine Qādirī (fondato nel XII secolo, deriva il suo nome dal mistico di origine iraniana 'Abd al-Qādir al-Jīlānī), e poi il suo discepolo, Mullā Šāh Bedakhšī. Mullā Šāh iniziò soprattutto il principe moghul alla dottrina ibnarabiana della *wahdat al-wujūd* (unicità dell'essere) – secondo cui tutta la realtà fenomenica è una manifestazione dell'unica Realtà di Dio – che divenne il fulcro della visione spirituale e intellettuale del suo discepolo.

In questa fase Dārā Šikōh si dedica allo studio, nella ricchissima biblioteca reale, del misticismo, della filosofia, dei principi del Qādirī: ricerche che confluiscono nelle opere del periodo¹³. A questa fase, che si estende dal 1640

¹¹ F. Bernier, *Viaggio negli Stati del Gran Mogol*, tr. it. di C. Mascheroni, Ibis, Como-Pavia 1991, p. 42.

¹² Ad oggi abbiamo poche informazioni sull'educazione e sull'itinerario di pensiero di Dārā Šikōh. Tra le fonti più accreditate sulla biografia di Dārā Šikōh, si ricorda il *Pādešāhnāme*, cronaca di corte del regno di Šāh Jahān, che però tratta dettagliatamente la carriera politica del principe tralasciando tutti gli altri aspetti, così come *Ālamgīrnāme* di Mirza Muḥammad Kāzīm, il *Siyar-ul-Mutakherin*, *Lata' if-ul-Akbbār*, *Tārīkh-i Šāh Shuj'ī*, *Muntakhab al-Lubab*, *Ma'athir al-Umarā'*. Importanti anche i resoconti di viaggiatori europei coevi come Niccolò Manucci, François Bernier, Peter Mundy e William Irvine. È soprattutto a partire dalla prefazione che scrisse alle sue opere che si possono ricostruire gli sviluppi del pensiero del principe.

¹³ Per una lista delle opere di Dārā Šikōh, cfr. D.N. Marshall, *Mughals In India. A Bibliographical Survey*, vol. I, Asia pub. House, Bombay 1967, pp. 126-129.

fino al 1653, appartengono la raccolta di quattrocentoundici biografie spirituali *Safinat al-'Awliya'* (La nave degli amici di Dio), la monografia dedicata alle figure della sua confraternita, e *Sakinat al-'Awliya'* (La pace interiore degli amici di Dio), una raccolta di dottrine di maestri islamici. Si ricordano, inoltre, un trattatello su temi ascetici e mistici, la *Tariqat al-Haqiqa* (La Via della verità), un breve saggio a carattere teoretico, che offre una presentazione dei quattro livelli della realtà in relazione alle tecniche di meditazione dei Qādirī, *Risale-ye haqq numā* (Il trattato che manifesta il Vero), e *Hasanat al-'Arifin* (Aforismi degli gnostici), uno scritto che testimonia lo scontro di Dārā Šikōh con l'ortodossia. Si tratta di una raccolta di massime di autorevoli figure mistiche, tra cui appaiono anche maestri non musulmani, finalizzata a difendersi dalle accuse di eresia degli *'ulamā'*¹⁴. Sempre più a disagio nei confronti dell'ortodossia, sembra infatti che Dārā Šikōh non facesse molto per contenere la sua passione, al punto da lasciarsi andare ad esternazioni del tipo: «il paradiso è dove non esiste alcun mullah», «nella città in cui abita un mullah non si è mai trovato un uomo saggio»¹⁵. Del suo *entourage* facevano parte personaggi non propriamente ortodossi, talvolta sopra le righe. È il caso del mistico Sarmad, un ebreo armeno convertitosi all'islam, che proclamava esplicitamente, come si legge nelle sue *rob'āiyāt*, l'equivalenza tra le religioni: «obbedisco al Corano, sono un sacerdote, un monaco, un *rabbi* ebreo, un infedele e un musulmano»¹⁶. Definito da Dārā Šikōh «mia guida e maestro», era solito predicare nudo per le vie di Delhi. La nobiltà musulmana non credeva che simili frequentazioni, unite alle sue idee, potessero addirsi al ruolo della nuova guida dell'impero. Queste opere mistiche, comunque, non contengono nulla di più di quello che si può trovare nei lavori di altri sufi¹⁷.

Nonostante le ripetute promozioni del padre, la “Rosa dell'impero” non mostrava alcun interesse politico e militare, per cui non stupisce il fallimento,

¹⁴ Così si difende Dārā Šikōh nel suo *Hasanat al-'Arifin*: «Prima di questo tempo, in uno stato di estasi e entusiasmo, ho pronunciato alcune parole concernenti la sublime conoscenza, e certi colleghi sordidi e abietti e certe persone aride, insulse e bigotte, a causa della loro prospettiva ristretta, mi hanno accusato di eresia. Fu così che ho compreso l'importanza di redigere gli aforismi dei grandi credenti nell'Unità, i santi che hanno finora acquisito la conoscenza della Realtà, così che questi possano servire come argomento contro coloro che sono dei veri impostori, sebbene indossino la maschera di Cristo, e sono faraoni e *Abū Jabl*, sebbene assumano le sembianze di Mosè e dei seguaci di Maometto» (Dārā Šikōh, *Hasanat al-'Arifin*, in B. Jithasrat, *Dārā Šikōh life and works*, Viswabarhatri, New Delhi 2016, p. 11).

¹⁵ B. Jithasrat, *Dara Shikuh life and works*, cit., p. 139.

¹⁶ N. Katz, *The Identity of a Mystic: The Case of Sa'id Sarmad, a Jewish-Yogi-Sufi Courtier of the Mughals*, in «Numen» 2(2000), pp. 142-160, qui p. 142.

¹⁷ A. Schimmel, voce *Dārā Šikōh*, in *Encyclopaedia Iranica*: <http://www.iranicaonline.org/articles/dara-sokoh>.

nel 1649, della dispendiosa spedizione in Qadaha. Fu in seguito a questo doloroso insuccesso, sulla via del ritorno, che conobbe l'asceta hindu Bābā Lāl Dās: questo incontro inaugura una nuova fase di pensiero per Dārā Śikōh. Dei colloqui, registrati con il titolo di *Mukālama-ye Bābā Lāl Dās wa Dārā Śikōh* (Conversazione di Bābā Lāl Dās e Dārā Śikōh), avvenuti nel 1653, ci sono pervenute varie versioni¹⁸, in cui il principe, in veste di novizio desideroso di conoscere le verità dell'universo, rivolge al maestro spirituale alcune domande che riguardano concetti e dottrine hindu, come ad esempio le caratteristiche della vita ascetica, determinati aspetti della mitologia induista, il rapporto tra creatore e creazione, l'idolatria, la trasmigrazione dell'anima, la sillaba sacra *om*. Anche se questo dialogo non testimonia ancora una conoscenza matura della filosofia indiana, lascia emergere la simpatia e l'attitudine conciliante del principe nei confronti dell'induismo, in cui vedeva riflessi tematiche e concetti della propria esperienza religiosa musulmana. Questi, nell'universo di Bābā Lāl Dās, erano sviluppati con particolare chiarezza rispetto all'Occidente. In quell'antica tradizione c'erano testi importanti, che valeva la pena considerare in quanto, secondo Dārā Śikōh, «fonti dell'oceano del monoteismo», capaci di fornire una chiave ermeneutica per comprendere i passi più lacunosi ed enigmatici del Corano.

Le *Upaniṣad*, a questo proposito, non solo concordavano con il Corano, ma potevano addirittura spiegare il suo senso:

«essendo il santo Corano in buona parte enigmatico, ed essendo, al giorno d'oggi, molto rare le persone che conoscono a fondo queste sottigliezze, il principe Dārā Śikōh divenne desideroso di esaminare tutti i libri divini, per potervi ricercare la parola di Dio, la quale è sempre interprete di se stessa; e ciò che si trova più concisamente in un libro, si trova più dettagliatamente in un altro di questi libri [...] e il principe trovò nell'essenza di quel libro antichissimo [il *Veda*] la soluzione a tutti i problemi e a tutte le questioni sublimi che aveva desiderato o pensato e aveva cercato e mai trovato; questo libro è senza alcun dubbio il primissimo libro divino, fonte e sorgente originaria dell'oceano di monoteismo, conforme al santo Corano, addirittura contiene la spiegazione del suo senso»¹⁹.

¹⁸ Sui colloqui tra Dārā Śikōh e Bābā a Lahore cfr. *Les entretiens de Lahore (entre le Prince Imperial Dara Shikub et l'ascete Hindou Baba La'l Das)*, a cura di C. Huart e L. Massignon, in «Journal Asiatique» CCIX (1980), pp. 285-334. Per un commento di questo dialogo, cfr. S. Gandhi, *The Prince and the Muvabhid: Dārā Shikoh and Mughal. Engagements with Vedānta*, in *Religious Interactions in Mughal India*, a cura di V. Dalmia - M.D. Faruqui, Oxford University Press, New Delhi, pp. 83-97.

¹⁹ Dārā Śikōh, *Sirr-e akbar*, in B. Jithasrat, *Dara Shikub life and works*, cit., pp. 265, 267. Sempre nell'introduzione a *Sirr-e akbar*, il principe identifica il *Veda*, di cui le *Upaniṣad* rappresentano un'epitome fedele, con il «libro nascosto» (*kitāb makhnūn*) menzionato dal Corano 56,78: «dal momento che

A questo punto, frequentare e tradurre questi venerabili testi significava recuperare un sapere sacro, segreto, antico e, pertanto, voleva dire mettere a disposizione dei musulmani un vero e proprio tesoro altrimenti inaccessibile a loro. Per questo si impegnò nello studio del sanscrito e, circondato da numerosi dotti panditi, promosse importanti traduzioni da quella lingua, tra cui quella del *Laghuyogavāsiṣṭha*, dell'*Aṣṭāvakraḡītā* e della *Bhāḡavadḡītā*. Ma l'impresa a cui si deve la sua fama in Europa fu la traduzione in persiano di una cinquantina di *Upaniṣad* (1657), con il nome di *Sirr-e akbar* (Il più grande dei segreti)²⁰. Questa versione fu tradotta nel 1801-1802 dall'orientalista francese Anquetil Duperron in latino – probabilmente per restare il più possibile fedele alla struttura del persiano – di lettura molto difficile e oscura. Schopenhauer fu uno tra i pochi ad ammirare questo risultato²¹.

Per quanto il principe moghul affermasse di «tradurre esattamente e letteralmente»²², come commenta Daryush Shayegan, egli sapeva anche bene che tradurre non significa «trasporre in maniera servile le sottigliezze di una dottrina metafisica in un'altra lingua, ma richiede, al livello dottrinale della gnosi, una partecipazione attiva allo spirito del testo, un'assimilazione e una nuova creazione di quel pensiero nell'anima del traduttore»²³.

Le *Upaniṣad*, ovvero “il segreto da nascondere” sono l'essenza di questo libro [il Veda], e in esse si trovano letteralmente i versetti del santo Corano, è dunque certo che il “libro nascosto” è questo antico libro» (*ibi*, p. 267). In questo modo, sembra mettere implicitamente in dubbio l'autosufficienza dell'islam nei confronti delle religioni che lo hanno preceduto.

²⁰ Su questa traduzione, cfr. T. Chand, *Dara Shikoh and the Upanishads*, in «Islamic Culture», vol. 17 (1943), pp. 397-413; S. D'Onofrio, *Un episodio significativo di islamizzazione di un testo sanscrito*, in *'Uyūn al-Akbbār. Studi sul mondo islamico*, a cura di D. Cevenini e S. D'Onofrio, Casa editrice il Ponte, Bologna 2007, vol. I, pp. 251-262; M.D. Faruqi, *Dara Shukoh, Vedanta, and Imperial Succession in Religious Interactions in Mughal India*, cit., pp. 30-64.

²¹ «Quando poi vedo con quale profonda venerazione, adeguata alle cose, Anquetil du Perron ha maneggiato questa traduzione persiana, che egli ha tradotto in latino parola per parola, conservando la sintassi persiana, a dispetto della grammatica latina, lasciando inalterate le parole sanscrite che il sultano aveva usato senza tradurre e dandone poi la spiegazione nel glossario: io leggo questa versione con la più completa fiducia, che ben presto riceve una ben gradita conferma». A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, vol. II, tr. it. di E. Amendola-Kuhn, Adelphi, Milano 1983, p. 523. Sulla ricezione dell'opera da parte del filosofo di Danzica, cfr. M. Piantelli, *La Maya nelle Upaniṣad di Schopenhauer*, in «Annuario Filosofico», vol. 2 (1986), pp. 163-207; A. Hübscher, *Schopenhauer und die Religionen Asiens*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», vol. 60 (1979), pp. 1-16.

²² Dārā Šikōh, *Sirr-e akbar*, in B. Jithasrat, *Dara Shikoh life and works*, cit., p. 266.

²³ D. Shayegan, *Transcendent Imagination in Sufism and the Vedanta according to the Persian Translation of the Upanishads*, in *Science, Philosophy, and Culture: Essays Presented in Honour of Humayun Kabir's Sixty-Second Birthday*, a cura di F.R. Moraes et al., Asia Publishing House, New York 1968, pp. 253-254.

3. *Unire gli oceani*

Del periodo “induizzante” di Dārā Šikōh (1653-1657) è il trattato *Majma' al-baḥrayn* (*La confluenza dei due oceani*), comparso nel 1655. Esso, tradotto anche in arabo, in urdu e in sanscrito, è molto interessante dal punto di vista del dialogo interreligioso, poiché si presenta come uno studio comparativo in cui vengono messi a confronto concetti e termini tecnici della religione induista e di quella musulmana in vista di una loro identificazione. È un'opera che si distingue dagli altri trattati in lingua persiana sulla tradizione hindu perché, anziché limitarsi all'esposizione delle dottrine oggetto dello studio, include un'inedita comparazione delle stesse. È inoltre un esperimento diverso rispetto allo sforzo sincretico di Akbar, dal momento che qui si vuole dimostrare, a dispetto delle apparenze fondamentalmente dissimili, l'uguaglianza tra le due religioni, entrambe tese verso la verità e verso Dio, piuttosto che creare una nuova religione. Consonanze, o meglio identità di fondo, non solo sul piano teologico, ma anche su quello filosofico e cosmologico. Ma come è possibile che due religioni, così distanti tra loro, coincidano e si traducano l'una nell'altra? La chiave di volta di quest'ermeneutica consiste nella scoperta del «monoteismo» (*tawḥīd*)²⁴, da lui compreso alla luce del concetto di *wahdat al-wujūd*.

«Il *tawḥīd* islamico – come scrive Gerardo Cunico – è da lui interpretato come dottrina e pratica dell'“unificazione” tra uomo e Dio, Dio e mondo, uomo e mondo, uomo e uomo, come dottrina dell'unica realtà dell'Uno e dell'apparenza solo fenomenica e illusoria del molteplice. Qui il monoteismo è inteso chiaramente in senso inclusivo, e difatti tale impostazione fonda una prassi non solo di tolleranza, ma anche di incontro, di dialogo, di traduzione reciproca, di scambio e quasi di fusione. La formula “Dio è l'Unico” viene interpretata come “solo Dio è”, ovvero “Dio è Tutto”, “l'Uno/Unico è Tutto”»²⁵.

Questa è la grande verità che gli si era ora dischiusa in termini chiari e limpidi attraverso l'incontro con l'induismo, il principio che poteva permettere di abbattere i muri e costruire ponti di traducibilità tra le culture. Essendo il *tawḥīd*,

²⁴ La parola *tawḥīd* non compare nel Corano, anche se il principio dell'unità e unicità di Dio è costantemente presente (cfr. M.D. Faruqui, *Dara Shukoh, Vedanta, and Imperial Succession*, cit., pp. 30-64, qui pp. 30-31).

²⁵ G. Cunico, *L'Uno che non divide e non esclude. Spunti a commento di Jan Assmann*, in «Humanitas» 5(2013), p. 828.

essenza della religione, un'esperienza universale, proprio in virtù della sua universalità nessuna fede può pretenderne il possesso esclusivo.

Il titolo dell'opera richiama un'espressione coranica (sura 18,60), in cui la «congiunzione dei due oceani» (*majma' al-baḥrayn*) è il luogo che simboleggia l'incontro tra il sapere essoterico e quello esoterico, qui intesa, precisa l'autore, come «la congiunzione delle verità e della gnosi delle due comunità di conoscitori del vero»²⁶.

Se la prospettiva è certamente islamica, si tratta però di un islam riletto e filtrato dalla dottrina del monismo così configurata da Dārā Šikōh, una concezione non esclusivistica della verità, capace di abbracciare e accogliere anche un'altra religione. Qui l'autore dimostra di aver acquisito una certa familiarità con la cultura induista, per quanto le dottrine siano esposte talvolta in maniera abbastanza generica. Del resto, egli non aveva ancora a disposizione alcune traduzioni da lui patrocinate successive alla stesura di questo trattato. Tra le letture a cui aveva avuto accesso bisogna innanzitutto ricordare, oltre alle opere tradotte, la versione persiana dello *Yogavāsiṣṭha*, e lo *Šāriq al-ma'rifat* (Il sole splendente della gnosi), scritto dal poeta Fayzī, fratello del noto Abu al-Fazl, un trattato che esplora temi filosofici e mistici basandosi in particolare sullo *Yogavāsiṣṭha* e sul *Bhāgavata Purāṇa*. Forse Dārā Šikōh conosceva il *Kitāb fi taḥqīq mā li'l-Hindi* di al-Bīrūnī sull'India, ma è più probabile che lo conoscesse attraverso Abū al-Faḍl (il terzo volume del suo *A'in-e Akbarī* discute ampiamente i saperi hindu).

Il punto di vista che domina l'intero scritto è quello del Vedānta, sia sul piano metafisico e teologico, in particolar modo attraverso la scuola del monismo assoluto di Śaṅkarācārya²⁷, sia su quello cosmologico e psicologico, dove alcune tematiche sono riprese dall'antica scuola filosofica del Sāṃkhya, sempre nell'orizzonte dell'insegnamento vedāntico. Alcuni concetti e pratiche menzionati richiamano gli insegnamenti dello Yoga, che al principe dovevano essere familiari per l'intermediazione degli *yogin* che facevano parte della sua cerchia²⁸. A differenza di Akbar, per cui la promozione dell'incontro tra le due religioni aveva certo un ruolo politico e risvolti pratici importanti, Dārā Šikōh era genuinamente interessato ad approfondire, dietro la varietà delle sue manifestazioni, quel principio unico che poteva permettere di pensare analogie tra le

²⁶ Dārā Šikōh, *La congiunzione dei due oceani*, cit., p. 78.

²⁷ Sul rapporto di Dārā Šikōh con la tradizione śaṅkariana, cfr. in particolare D.L. Berger, *The Unlikely Commentator: The Hermeneutic Reception of Sankara's Thought in the Interpretative Scholarship of Darā Shukoh*, in «Journal of Ecumenical Studies» 1, 1(2015), pp. 85-92.

²⁸ S. D'Onofrio - F. Speciale, *Introduzione*, cit., pp. 64-65.

diverse tradizioni. Il principe moghul era sinceramente convinto che i conflitti tra le due religioni riguardassero i riti e non la loro essenza, come chiaramente afferma nell'introduzione all'opera:

«Questo asceta privo di dolore e di afflizione, Muḥammed Dārā Šikōh, dopo aver compreso la realtà delle realtà e verificato i misteri e le sottigliezze della religione vera dei sufi, dotato di questo dono eccelso si propose di conoscere la religione dei monoteisti indiani (*muwahhidān-i hind*) e dei realizzati di questa antica nazione. Intraprese allora ripetute conversazioni e colloqui con i perfetti tra questi che avevano raggiunto il grado più alto della disciplina, della percezione e della comprensione spirituali e il fine ultimo del sufismo e della ricerca di Dio; ed egli non trovò differenza alcuna, fuorché divergenze lessicali, nel loro modo di percepire e comprendere il Vero»²⁹.

Questione di «divergenze lessicali» dunque, perché, una volta tracciati i paralleli, molti elementi dell'induismo diventavano "islamici" ai suoi occhi. Così commenta Daryush Shayegan il metodo di Dārā Šikōh:

«Questo studio, più che il risultato e l'esito delle ricerche compiute nel dominio delle religioni comparate, è uno sforzo di confermare un concetto *a priori*, orientato sulla visione totalizzante di due religioni identiche fin nei loro minimi dettagli: non è la ricerca a determinare le conclusioni e approdare a un sistema forgiato *a posteriori*, ma è la conclusione già acquisita che orienta la ricerca e la conforma ai suoi imperativi»³⁰.

Laddove le religioni si differenziano completamente egli non ne fa menzione: ad esempio non vi è alcun accenno alla dottrina del *karman*, concetto che non trova conferma nel pensiero islamico.

È impossibile analizzare nel dettaglio il contenuto dei ventidue capitoli che compongono il trattato e i cui temi sono così suddivisi: I. Sugli elementi; II. Sui sensi; III. Sull'esercizio spirituale; IV. Sugli attributi di Dio; v. Sullo spirito; VI. Sui soffi vitali; VII. Sui quattro mondi; VIII. Sul suono; IX. Sulla luce; X. Sulla visione di Dio; XI. Sui nomi di Dio; XII. Sulla profezia e la santità; XIII. Sul «brahmāṇḍa», l'uovo di Brahmā; XIV. Sulle direzioni; XV. Sui cieli; XVI. Sulla terra; XVII. Sulle regioni della terra; XVIII. Sul «*barzakb*», il mondo interme-

²⁹ Dārā Šikōh, *La congiunzione dei due oceani*, cit., p. 78.

³⁰ D. Shayegan, *Hindouisme et soufisme. Une lecture du Confluent des Deux Océans, le Majma' al-Babrayn de Dārā Shokūb*, Albin Michel, Paris 1997, p. 17. Sull'approccio di Dārā Šikōh, si veda anche I.A. Omar, *Where the two oceans meet: an attempt at Hindu-Muslim rapprochement in the thought of Dara Shikub*, in «Journal of Ecumenical Studies» XLIV, 2(2009), pp. 303-314.

dio; XIX. Sulla resurrezione; XX. Sulla «mukti», la liberazione; XXI. Sul giorno e la notte divini, ovvero la manifestazione e l'occultamento [del mondo]; XXII. Sull'infinità dei cicli temporali.

Per fare qualche esempio, al termine hindu *māyā* (potere cosmogonico) corrisponde quello islamico *ʿiṣq* (amore), alla sillaba sacra *om* corrisponde Allāh, alle figure di Gabriele, Michele e Israfele corrispondono Brahmā, Viṣṇu e Śiva. L'equivalente della dottrina sufi dei quattro stati della realtà si trova nell'*avasthā*, la dottrina hindu dei quattro stati del sé: il *nāsūt*, il mondo dell'uomo e delle forme materiali e sensibili coincide con il *jāgrat*, lo stato di veglia; il *malakūt*, il mondo angelico, della manifestazione incorporea e spirituale, con *svapna*, lo stato del sogno; *jabarūt*, il mondo dei nomi e degli attributi divini con *susupti*, lo stato del sonno profondo, dove la distinzione tra l'«io» e il «tu» svanisce; infine, il *lāhūt*, il mondo della pura essenza divina con *turīya*, il quarto stato dell'*ātman*.

Quanto alla dottrina dell'unicità dell'essere, comune ad entrambe le tradizioni ed esposta limpidamente nei testi hindu, viene illustrata attraverso la corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo:

«Così come l'uomo, che [i sufi] chiamano microcosmo (*ʿālam-i ṣaḡīr*), è un individuo unico nonostante la varietà e la pluralità dei suoi organi e membra e non diviene molteplice in virtù di tale pluralità, allo stesso modo anche l'Essenza divina è unica e non diviene molteplice in virtù delle sue differenti determinazioni. [...] Allo stesso modo i monoteisti indiani, come Vyāsa e altri, considerano l'intero *brahmāṇḍa*, ossia il macrocosmo, come una persona unica, e procedono a descrivere le membra del suo corpo; e così un sufi, su qualunque cosa poggi lo sguardo, è consapevole di guardare una delle membra del *mahāpuruṣa* [uomo universale]»³¹.

4. Tradurre gli dèi

Il metodo sperimentato da Dārā in questo trattato ricorda l'ermeneutica della traduzione delle divinità che caratterizzava le civiltà antiche, precedenti l'irrompere dei monoteismi esclusivi³².

³¹ Dārā Šikōh, *La congiunzione dei due oceani*, cit., p. 109.

³² Sul tema, si vedano di J. Assmann, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, tr. it. di E. Bacchetta, Adelphi, Milano 2000, pp. 18-19, 73-83; *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, tr. it. di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2011, pp. 39-40; *Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability*, in S. Budick - W. Iser (eds.), *The Translatability of Cultures*,

Questa tecnica costituiva una delle modalità mediante cui relazionarsi alle divinità altrui, e consiste nella pratica di stabilire delle corrispondenze tra i diversi nomi degli dèi che così erano “tradotti” l’uno nell’altro. Tale prassi, intesa come «uno degli stimoli più importanti volto a propiziare l’atteggiamento tollerante nei confronti delle religioni di popoli stranieri»³³, era capace di creare un concetto di comparabilità tra divinità che travalica i confini tra le varie culture e tradizioni. Le origini di questa ermeneutica della traducibilità ci portano all’Oriente antico del terzo millennio a.C., e al contesto della cosiddetta “scienza degli elenchi”, ovvero liste lessicali in cui si cercavano le equivalenze tra vocaboli di lingue diverse e tra cui, quelle con gli elenchi dei nomi delle divinità, rappresentavano un caso particolare³⁴. Esse rispondevano all’esigenza di creare

Figurations of the Space Between, Stanford University Press, Stanford 1996, pp. 25-36; E. Colagrossi (ed.), *Il disagio dei monoteismi. Sentieri teorici e autobiografici*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 46-50. Prima di Assmann, altri noti studiosi avevano studiato il fenomeno dell’ermeneutica della traduzione, inteso come il riconoscimento delle divinità altrui nelle proprie da parte delle civiltà antiche, tra questi si ricorda l’egittologo John Wilson, che osservò: «Sin dagli albori della loro storia, gli Egizi identificavano gli dèi stranieri con le loro stesse divinità, così che la dea di Biblo corrispondeva alla loro Har-Hor, e diversi dèi asiatici corrispondevano a Seth» (*The Egyptians and the God of Asia*, in J.B. Pritchard [ed.], *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey 1969, p. 249). Tuttavia, fu Assmann a identificare questa pratica con il concetto di “traduzione delle divinità” e ad aprire un acceso dibattito su questa tematica. Tra gli studiosi dell’Antico Testamento che, a partire dagli studi di Jan Assmann, affrontarono il tema in questione si ricordano qui, in particolare Ronald Hendel e Mark S. Smith. Del primo, si veda il suo libro *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History of the Hebrew Bible*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005. La tematica è affrontata da Smith prima in *The Memoirs of God: History, Memory and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis 2004, in *God in Translation: Cross-Cultural Recognition of Divinity in Ancient Israel*, in B. Pongratz-Leisten (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Eisenbrauns, Winona Lake 2011, pp. 241-270, e infine nel recente libro che costituisce un fondamentale studio sull’argomento, con una ricchissima bibliografia: *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge 2010.

³³ J. Assmann, *Mosè l’Egizio*, cit., p. 75.

³⁴ I primi esemplari di liste lessicali mesopotamiche risalgono alla fine del IV millennio a.C., nella città di Uruk. In un primo periodo, questi elenchi comprendevano animali, piante, manufatti, professioni, e potevano consistere in alcune centinaia di parole, unidimensionali, e senza alcuna nota esplicitiva o corrispondenze in altra lingua. L’esigenza di introdurre traduzioni dei vocaboli si presentò più tardi, quando la lingua accadica divenne predominante rispetto a quella sumera e, pertanto, le liste lessicali acquisirono una seconda colonna, e divennero così bilingui, bidimensionali. In conformità con l’esigenza del multilinguismo della civiltà mesopotamica, furono poi aggiunte altre colonne, come è attestato ad esempio dal *Sillabario a (Sa)* di Ugarit, che comprendeva ben quattro colonne. Altrettanto antiche sono le liste dei nomi divini, che risalgono alla metà del III millennio e si presentano, così come le liste lessicali più arcaiche, in una prima fase, solo come sequenze di nomi ordinate secondo gradi di gerarchie e parentele fra divinità. (Cfr. H. Hunger - A. Archi, *Vicino Oriente antico. Liste lessicali e tassonomie*, in *Enciclopedia Treccani*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/vicino-oriente-antico-liste-lessicali-e-tassonomie_\(Storia_della_Scienza\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/vicino-oriente-antico-liste-lessicali-e-tassonomie_(Storia_della_Scienza)/)).

un'area linguistica comune, dal momento che, a quanto risulta, almeno dal III millennio a.C., in Mesopotamia si parlavano due lingue: il sumero, una lingua agglutinante, e l'accadico, una lingua flessiva. Per fare un esempio, una delle liste di traduzioni più antiche, quella di *Anu sa Ameli*, è disposta su tre colonne, di cui la prima riporta i nomi sumerici, la seconda quelli accadici e la terza la funzione delle singole divinità, ovvero quel *tertium comparationis* che permette di stabilire le correlazioni fra le varie divinità³⁵. Particolarmente illuminante è la pratica del ratificare trattati tra Stati: di norma, entrambe le parti ratificavano l'accordo con giuramenti solenni, spesso accompagnati da altrettanto solenni maledizioni e sancito da testimoni divini. In fondo al formulario si trovava un elenco delle divinità garanti del giuramento prestato da entrambe le parti, ognuna con il proprio reciproco corrispondente all'interno dell'altro pantheon.

Non si tratta di una semplice rassegna di corrispondenze tra nomi di divinità, poiché la traduzione opera tra sistemi culturali e religiosi anche molto diversi, e questo può generare seri problemi al "traduttore" che, nello stabilire corrispondenze fra divinità, dovrà procedere attraverso congetture, o addirittura, per richiamare le parole di Tacito a proposito di questo compito, attraverso «complicate interpretazioni»³⁶.

La cultura greco-romana offre numerosi ed eccellenti esempi di traducibilità dei nomi di dio. Sono molto noti i casi di *interpretatio romana e graeca*³⁷ di divinità straniere che vengono fatte trasmigrare da un dominio all'altro, da una cultura all'altra. Quando Erodoto, durante uno dei suoi numerosi viaggi, si

³⁵ Per una trattazione più ampia, si rimanda a R.L. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists An: Anum, Anu sa Ameli*, Yale Babylonian Collection, New Haven 1998.

³⁶ Tacito, *Storie*, IV 84,5, vol. 2, tr. it. di A. Arici, UTET, Torino 1970, p. 497.

³⁷ A proposito del fenomeno dell'*interpretatio* di divinità, si vedano G. Wissowa, *In-terpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande*, in «Archiv für Religionswissenschaft» 19(1916-1919), pp. 1-49; J. Webster, "Interpretatio": *Roman Word Power and the Celtic Gods* in «Britannia» 26(1995), pp. 153-161; W. Spickermann, *Interpretatio Romana? Zeugnisse der Religion von Römern, Kelten und Germanen im Rheingebiet bis zum Ende des Bataveraufstandes*, in D. Hopp - C. Trümpler (eds.), *Die frühe röm. Kaiserzeit im Ruhrgebiet*, Klartext Verlag, Essen 2001, pp. 94-106; C. Ando, *Interpretatio Romana*, in «Classical Philology» 100(2005), pp. 41-51; A. Cadotte, *La Romanisation des Dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Brill, Leiden 2007; G.F. Chiai - R. Häussler - C. Kunst, *Einleitung. Interpretatio: Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung* e M. Hainzmann, *Interpretatio Romana vs. translatio Latina. Zu einzelnen Aspekten des theonymischen Interpretationsverfahrens bei Caesar und Tacitus*, in «Mediterraneo antico» xv, 1-2(2012), pp. 13-30 e 117-142; C. Bonnet, "Comme des noeuds qui les unissaient tous ensemble" (Voltaire). *Le processus d'interpretatio en Phénicie hellénistique*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» (2012), pp. 503-515; M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, il Mulino, Torino 2014; M. Bettini, *Interpretatio Romana: categoria o congettura?*, in Id., *Dei e uomini nella Città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Carocci, Roma 2015, pp. 35-55.

reca in Egitto, non solo equipara le divinità egizie a quelle del proprio pantheon – ad esempio, Osiride a Dioniso, Amun a Zeus –, ma in un brano controverso aumenta arbitrariamente il numero delle divinità per favorire il parallelismo con la religione greca³⁸, fino a sostenere che gli dèi greci «presero il nome dagli Egiziani»³⁹. Analogamente Cesare, come leggiamo in alcune pagine del suo *De bello gallico*, riconosce sotto un nome diverso le divinità del pantheon celtico, e quindi i nomi degli dèi stranieri vengono così sostituiti con quelli romani, sempre sulla base di attributi simili:

«Venerano soprattutto il dio Mercurio. Vi sono di lui molte statue; lo dicono inventore di tutte le arti, protettore delle vie, guida nei viaggi e credono ch'egli abbia grandissima influenza nel guadagno del denaro e nei commerci. Dopo di lui venerano Apollo, Marte, Giove, Minerva. Di queste divinità hanno quasi la stessa opinione degli altri popoli: Apollo scaccia i morbi, Minerva dà i principi delle arti e dei mestieri, Giove ha il dominio del cielo, Marte regge le guerre»⁴⁰.

Il celtico Teutates è analogo a Mercurio, Esus a Marte, Taranis a Giove, Apollo, stando a quanto deriviamo da Lucano, a Gramus o Belemes, Minerva, probabilmente, a Brigantia. È quindi possibile pensare il pantheon gallico in termini latini, perché i Galli, così scrive il condottiero romano, «di queste divinità hanno quasi la stessa opinione degli altri popoli»⁴¹. Riconoscere le divinità altrui nelle proprie era un modo per legittimarle, un metodo per accettare le differenze e, nello stesso tempo, accoglierle nel proprio orizzonte di riferimento. Tuttavia, questa tecnica era destinata a estinguersi con l'ingresso nella storia religiosa dei monoteismi esclusivi, caratterizzati da una concezione unica ed esclusiva della verità e da un concetto di rivelazione unica e trasmessa una volta per tutte, una rivelazione che discrimina tra chi riconosce e chi misconosce l'unico Dio, ponendoli su due piani non paritetici. Come potrebbero esistere contemporaneamente due verità assolute? Come scrive lo storico delle religioni Gianfranco Bonola,

³⁸ Erodoto, *Storie*, II 42, 43 e n. 88, tr. it. di A.I. D'Accinni, Milano, Rizzoli, 2008, pp. 224-225.

³⁹ *Ibi*, II 43, p. 225. Per una discussione più approfondita, si rimanda a W. Burkert, *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, in «Museum Helveticum» 42(1985), pp. 121-132.

⁴⁰ Cesare, *La guerra gallica*, VI 17, in Id., *Opere*, a cura di R. Ciaffi, L. Griffa, UTET, Torino 1973, p. 295.

⁴¹ *Ibidem*.

«optando decisamente per l'esclusivismo, il monoteismo biblico compie al suo nascere (o nasce nel momento in cui compie) una scelta strategica che si mostrerà foriera di onerose conseguenze. Esso infatti non riconosce alcun rapporto paritetico con le religioni "di primo grado", anzi istituisce appunto il dislivello tra i rispettivi piani e non accetta con esse alcuna prossimità»⁴².

I monoteismi, o controreligioni, per usare un termine desunto dall'egittologo Jan Assmann, affermando un nuovo concetto di verità, esclusivo e unico, hanno congedato questo tipo di ermeneutica della traducibilità a favore di un'ermeneutica della differenza⁴³: è proprio la religione dell'altro che diventa l'elemento estraneo e intraducibile⁴⁴.

Il principe moghul, pur muovendosi all'interno di una religione esclusivista, sembra aver in qualche modo fatto rivivere coraggiosamente lo spirito di quell'antico modello di traducibilità. Se le civiltà anteriori ai grandi monoteismi, come si è illustrato, avevano creato ordini di divinità comparabili e traducibili culturalmente, perché al mutare dei nomi da una cultura all'altra corrispondeva una sostanziale omogeneità di funzioni e cifre, per Dārā Šikōh il *tertium comparationis* consisteva nel concetto dell'unità di Dio.

Ciò che distingue l'approccio di Dārā Šikōh è il fatto che considerava i testi induisti come Scritture sacre, sullo stesso piano del Corano⁴⁵. Un approccio che ricorda il pensiero del fondatore del sikhismo Guru Nanak più che quello sufico⁴⁶. Buona parte della tradizione islamica associa il pensiero indiano all'idolatria, al politeismo, all'infedeltà. Del resto, la tesi secondo cui islam e induismo rappresentano due religioni incomunicabili e del tutto diverse accompagna la storia dei rapporti tra le due culture, dai loro primi contatti fino ad arrivare alla lotta per l'indipendenza e alla separazione del Pakistan dal resto del subcontinente. Personaggi come Akbar e Dārā Šikōh, per Jawaharlal Nehru erano «geni della nazione», perché hanno tentato una sintesi tra le due culture⁴⁷, al

⁴² G. Bonola, *Rivelazione, monoteismo e violenza. Variazioni con controcanto su temi di Jan Assmann*, in «Humanitas» 5(2013), pp. 801-802.

⁴³ J. Assmann, *La distinzione mosaica*, cit., p. 39.

⁴⁴ «Le controreligioni non fungono da mezzo di traduzione interculturale; al contrario, esse agiscono da mezzo di straniamento interculturale. Mentre il politeismo – o meglio "cosmoteismo" – rendeva reciprocamente trasparenti e compatibili le diverse culture, la nuova controreligione bloccava la traducibilità interculturale. I falsi idoli non possono essere tradotti» (J. Assmann, *Mosè l'egizio*, cit., pp. 19-20). Per quanto riguarda il fenomeno dello straniamento culturale, si veda T. Sundermeier, *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, tr. it. di G. Montaldi, Queriniana, Brescia 1999.

⁴⁵ C.W. Ernst, *Muslim Studies of Hinduism?*, cit., p. 185.

⁴⁶ N.F. Gier, *The Origins of Religious Violence. An Asian Perspective*, Lexington Books, London 2014, p. 21.

⁴⁷ J. Nehru, *The Discovery of India*, Oxford University Press, Delhi 1994, p. 142.

contrario i fanatici dell'ortodossia vedevano in loro l'incarnazione del sacrilegio e un concreto pericolo per l'integrità della comunità islamica.

Certamente diversi islamici prima di Dārā avevano fatto concessioni agli induisti⁴⁸, per limitarci ad alcuni esempi concreti, Al-Bīrūnī (973-1048), che aveva vissuto per un periodo in India, nel suo *Kitāb fi taḥqīq mā li'l-Hindi* ha offerto una sorta di "giustificazione" dell'idolatria e del politeismo degli induisti: l'induismo si serve di idoli e icone solo per educare il popolo, ma i brāhmaṇi adorano una singola divinità. Esistono quindi una religione popolare, rivolta alle masse e plasmata secondo le loro esigenze concrete, e una religione di élite, destinata ai pochi in grado di comprenderla⁴⁹. Condividono una visione simile lo storico persiano al-Gardīzī, probabilmente pupillo di Al-Bīrūnī, e il filosofo di Cordova Ibn Hazm (994-1064). La questione è però capire se, oltre all'ebraismo, al cristianesimo e all'islam possano esserci religioni che contengano un qualche spiraglio di verità. Gli induisti in qualche misura, in quanto monoteisti, si avvicinano alla verità. Questi autori sembrerebbero in qualche misura ammetterlo implicitamente, quando assolvono i brāhmaṇi monoteisti perché adoratori di un unico Dio.

Per Ibn al-'Arabi (1165-1240), tutte le religioni sono espressioni del divino; le varie credenze sono manifestazioni dei nomi di Dio e fra di esse, che pur non hanno comunque lo stesso valore, l'islam è la prima. Le altre religioni sono paragonate a stelle che al sorgere del sole, cioè dell'islam, per quanto ancora presenti, non hanno più alcun valore di guida⁵⁰. Secondo Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), ci sono molte strade per giungere al divino così come ci sono molte strade per giungere alla Ka'ba, dall'India, dalla Siria, dalla Persia, dalla Cina, dallo Yemen, i pellegrini possono intraprendere moltissimi sentieri, ma resta il fatto che l'islam ha sempre una posizione privilegiata e superiore rispetto alle altre⁵¹. Si può dire che nessuno di questi abbia messo in discussione l'assunto coranico «In verità la religione, presso Dio, è l'Islam» (sura 3,19)⁵².

⁴⁸ Cfr. l'ampio studio *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, a cura di J. Waardenburg, Oxford University Press, New York 1999.

⁴⁹ Y. Friedmann, *Medieval Muslim Views of Indian Religions*, in «Journal of the American Oriental Society», vol. 95, 2(1975), pp. 214-221.

⁵⁰ A. Schimmel, *Sufismo. Introduzione alla mistica islamica*, a cura di R. Tottoli, Morcelliana, Brescia 2001, p. 57. Cfr. inoltre W. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany 1994.

⁵¹ C.-A. Keller, *Perceptions of Other Religions in Sufism*, in *Muslim Perceptions of Other Religions*, cit., pp. 185-187.

⁵² M.D. Faruqui, *Dara Shukoh, Vedanta, and Imperial Succession* cit., qui p. 36.

5. *La fine di un «miscredente»*

Le ultime opere non fecero altro che alimentare le accuse di eresia nei confronti di Dārā Šikōh e offrire fatali argomentazioni agli *‘ulamā’* e, soprattutto, alla persona che lo considerava come l’incarnazione stessa del male: il fratello Aurangzīb⁵³. Secondo lo storico di corte di Aurangzīb Sāqī Must‘ad Khān, con chiara allusione alla *Congiunzione dei due oceani*, Dārā Šikōh «aveva dichiarato che l’infedeltà e l’islam erano fratelli gemelli e aveva scritto trattati sull’argomento»⁵⁴. In breve tempo, i sogni del principe per l’impero erano destinati a svanire.

I due fratelli si odiavano da sempre. Dārā Šikōh, come testimonia Bernier, non esitava a definirlo *nemazī*, bigotto⁵⁵, e Aurangzīb lo apostrofava costantemente come *mulhid*, infedele⁵⁶, capo degli apostati, ateo, nemico, epiteti che costellano il suo epistolario⁵⁷. Nel 1657 Šāh Jahān si ammalò, e fu l’inizio della guerra di successione. Dal momento che non esistevano leggi precise che regolavano la successione al trono, nella società moghul la scala del potere si percorreva attraverso le prestazioni militari, ma per Aurangzīb, di fede intransigente, la battaglia contro Dārā Šikōh non era solo una lotta per il potere, per assicurarsi il trono, ma una vera e propria crociata. Lo stesso Šāh Jahān, che desiderava fortemente per il figlio prediletto una successione pacifica, si era a suo tempo ribellato al padre Jahāngīr e non aveva avuto esitazione ad eliminare i possibili concorrenti al trono, compreso il suo stesso fratello. Le aspirazioni al potere di Aurangzīb si sposavano con l’esigenza di proteggere la vera religione: ad ogni azione corrispondeva una precisa giustificazione teologica⁵⁸. Una volta sbaraz-

⁵³ Per una panoramica sui difficili rapporti di Dārā Šikōh con l’ortodossia intransigente e con Aurangzīb, cfr. S. D’Onofrio, «*Che cos’è quest’ansia di ammazzare?*». *Riflessi della tragedia e riflessioni sulla fede nel Dīwān di Dārā Šikōh*, in D. Cevemini - S. D’Onofrio (eds.), *Conflitti e dissensi nell’Islām. ‘Uyūn al-Akbbār. Studi sul mondo islamico*, Casa editrice il Ponte, Bologna, vol. III, pp. 323-350.

⁵⁴ A. Eraly, *Il trono dei Moghul*, cit., p. 296.

⁵⁵ Questo avrebbe confidato Dārā Šikōh agli amici più fidati: «Di tutti i miei fratelli, l’unico che temo è questo *nemazi*, questo bigotto, questo grande oratore», F. Bernier, *Viaggio negli Stati del Gran Mogol*, cit., p. 44.

⁵⁶ *Ibi*, p. 43.

⁵⁷ Le lettere che Aurangzīb indirizza al padre fanno trasparire la sua frustrazione nei confronti della palese predilezione di Šāh Jahān verso Dārā Šikōh: cfr. J. Scott, *Tales, Anecdotes and Letters. Translated from the Arabic and Persian by Jonathan Scott*, J. and W. Eddowes for T. Cadell and W. Davies, London 1800, pp. 348-446. Si veda, altresì, la testimonianza dell’italiano Niccolò Manucci, medico avventuriero giunto in India nel 1656, autore di un prezioso diario: *Storia do Mogor, or Mogul. India 1633-1708 by Niccolò Manucci, Venetian; Translated with Introduction and Notes by William Irvine*, Murray, London 1907.

⁵⁸ In una lettera al padre, scrive Aurangzīb: «Dal momento che, durante l’estrema malattia di vostra maestà, le redini del potere sono state sottratte dalle vostre mani, e il principe più anziano [Dārā

zatosi degli altri due fratelli, imprigionò il padre ad Agra, dove resterà per otto anni, fino alla sua morte, si proclamò sovrano e ottenne la condanna a morte di Dārā Šikōh per apostasia da un tribunale religioso. Nella *'ālamgīrnāme* di Mirza Muḥammad Kāzim così viene giustificata l'esecuzione:

«Dārā Šikōh negli ultimi tempi non si limitava all'antinomismo (*ibāhat*) e alle nozioni eretiche (*ilbād*) che aveva adottato sotto il nome di sufismo, ma mostrava una propensione verso la religione degli indù e le istituzioni di quella malasetta (*badkisan*). Egli era costantemente in compagnia di brahmani, *yogin* e *samnyasin*, ed era solito considerare quegli insulsi ciarlatani quali maestri perfetti e veri sapienti. Credeva inoltre che i loro libri, che essi chiamano Veda, fossero realmente la parola di Dio e scritture rivelate, e li considerava testi antichi e nobili. Egli si ingannava a tal punto riguardo a questi inutili libri che, dopo aver riunito brahmani e *samnyasin* da ogni angolo del paese, trattandoli con sommo rispetto e riguardo fece loro tradurre questi Veda. Egli trascorreva il proprio tempo in quest'impresa sacrilega, e dedicava tutta la propria attenzione al contenuto di quei libri corrotti. [...] Divenne chiaro che, se Dārā Šikōh avesse conseguito il trono e ottenuto il potere supremo, le fondamenta stesse della Legge sarebbero state in pericolo, e i precetti dell'islam e della fede sarebbero stati sostituiti dalle chiacchiere dei miscredenti»⁵⁹.

Il naufragio dello sforzo interreligioso di Dārā Šikōh lascia un seme nella storia dell'India carico di futuro. Qualcuno, nel nostro tempo, avrebbe ripreso il tentativo di un incontro tra musulmani e induisti. L'odio religioso, sempre possibile, avrebbe dovuto nuovamente fare i conti con l'istanza universalistica che sale dal cuore dell'uomo.

ABSTRACT

The essay deals with the spiritual and theological experience of the Muslim prince Dārā Šikōh, (1615-1659), the eldest son of the fifth Mughal Emperor Šāh

Šikōh], che non ha nemmeno le sembianze di un musulmano, avendo ottenuto un ruolo e autorità arbitrari, esercitò un controllo illimitato e ripristinò nell'impero i costumi dell'infedeltà e dell'ateismo; reputando io legale, politico e giusto rovesciare i suoi disegni, avanzai da queste parti. La mia prima battaglia era rivolta contro i perfidi infedeli, che avevano distrutto le moschee ed eretto sui loro siti templi ai loro idoli. Il mio secondo impegno fu contro gli atei malevoli», J. Scott, *Tales, Anecdotes and Letters*, cit., pp. 358-359.

⁵⁹ Cit. da S. D'Onofrio - F. Speciale, *Introduzione*, cit., pp. 35-36.

Jahān. During his short life, the prince wrote, among many religious works, the Confluence of the two oceans, object of particular attention here. This book, which made him a heretic in the eyes of the orthodoxy, it is a comparative study where concepts and technical terms of Hindu and Muslim religions are compared in view of their identification. In this work, it is possible to perceive an experience that recall closely the hermeneutics of translation of the names of God which characterized ancient civilizations, prior to the eruption of exclusive monotheisms. It is therefore an episode of enormous intercultural and interreligious importance, and still has relevance today.