

Questo volume raccoglie e integra i contributi più originali proposti in occasione di un incontro di studio tenutosi a Ravenna, presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna, nell'autunno 2016. Un'occasione non consueta per ripensare su basi storico-comparative e metadisciplinari una questione cruciale negli studi storico-religiosi ed etno-antropologici. Studiosi di formazione e sensibilità differenti – classicisti, storici del cristianesimo orientale e occidentale, ebraisti, iranisti, islamologi e americanisti – hanno tentato, secondo i rispettivi linguaggi e punti di osservazione, di esplicitare le categorie analitiche e storiografiche delle ricerche su un obiettivo mobile e sfuggente come quello dell'estasi. Il volume propone anche affondi monografici su contesti specifici e differenziati abbracciando un arco cronologico che va dal mondo antico al mondo moderno e contemporaneo.

LUIGI CANETTI è Professore Ordinario di Storia del cristianesimo e delle chiese presso l'Università di Bologna - Ravenna Campus. Si occupa principalmente di culto dei santi in epoca tardoantica e medievale. Tra le pubblicazioni più recenti: *Impronte di gloria. Effigie e ornamento nell'Europa cristiana* (Carocci, Roma 2012); *Statue. Rituali, scienza e magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento* (SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017).

ANDREA PIRAS è Professore Associato di Filologia, religioni e storia dell'Iran presso l'Università di Bologna - Ravenna Campus. Si occupa di scritture, lingue, epigrafi e testi delle culture iraniche preislamiche, in particolare della letteratura zoroastriana e manichea. Fra le sue opere: *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima* (IsIAO, Roma 2000); *Verba Lucis. Scrittura, immagine e libro nel manicheismo* (Mimesis, Milano - Udine 2012).

€ 24,00



SMSR

Quaderni  
21

*Esperienze e tecniche dell'estasi  
tra Oriente e Occidente*

CANETTI - PIRAS (eds.)



SMSR

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI  
DI STORIA DELLE RELIGIONI | 21

LUIGI CANETTI - ANDREA PIRAS (eds.)

# Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni



Morcelliana

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI  
DI STORIA DELLE RELIGIONI

Supplemento al n. 84 (2/2018) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

LUIGI CANETTI - ANDREA PIRAS (eds.)

Esperienze e tecniche dell'estasi  
tra Oriente e Occidente

MORCELLIANA

© 2018 Editrice Morcelliana  
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: settembre 2018

Volume pubblicato con il contributo dell'Alma Mater Studiorum  
Università di Bologna, sede di Ravenna, Dipartimento di Beni Culturali  
e della Sapienza-Università di Roma



I saggi contenuti nel volume sono stati sottoposti a procedura di *peer review*.

**[www.morcelliana.com](http://www.morcelliana.com)**

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org).

ISBN 978-88-372-3246-7

---

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

# Estasi mistiche e estasi erotiche nel sufismo di poeti e trattatisti persiani Da Ansārī a Rūmī

## Premessa

Di solito quando si parla di sufismo e delle sue tecniche e esperienze, ci viene in mente un complesso di istituzioni risalenti al sec. XII come le *tarīqa* ovvero le confraternite mistiche dell'area musulmana; oppure le pratiche del noviziato che si svolgono in stretto rapporto con un maestro-iniziatore (detto *shaykh* o, in persiano, *pīr*); o le forme della sua ricchissima ritualità, da quella della preghiera individuale a quelle più comunitarie come il *samā'*, un tipo di danza resa nota sin dalle relazioni dei viaggiatori europei del '700 in terre ottomane<sup>1</sup>. Ma ci viene in mente anche la straordinaria e immensa letteratura prodotta all'interno del movimento sufi, in tutte le lingue dell'ecumene musulmana (principalmente l'arabo e il persiano, e ancora l'urdu, il turco ecc.)<sup>2</sup>, una letteratura che conosce i suoi manuali, di solito connessi con la disciplina in vigore nelle singole confraternite, i libri di devozione e di preghiera, i trattati di natura speculativa o apologetica, le opere agiografiche che raccolgono le vite dei santi sufi<sup>3</sup>. E poi la straordinaria quantitativamente immensa letteratura

<sup>1</sup> La letteratura sull'argomento è sterminata, qui ci limitiamo a segnalare alcune opere disponibili in lingua italiana tra cui l'impagabile M. Molè, *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1992, che riesce nel raro miracolo di unire sintesi e approfondimento; G.C. Anawati - L. Gardet, *Mistica islamica*, SEI, Torino 1960 (l'ed. italiana anticipò quella francese) che si segnala per la minuziosa analisi di tecniche estatiche e rituali delle confraternite; due opere degli studiosi britannici A.J. Arberry, *Introduzione alla mistica musulmana*, Marietti, Genova 1986 e R. Nicholson, *Sufismo e mistica islamica*, Fratelli Melita, Genova 1988 (ristampa ed. or. 1914); per il sufismo iranico si veda il prezioso lavoro di H. Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Ed. Mediterranee, Roma 1988. Un lavoro di sintesi più recente è il volume monografico *Sufismo*, con introduzione di A.F. Ambrosio - C. Saccone, in «Divus Thomas» 48, 3 (2007).

<sup>2</sup> Tra le antologie editate nella nostra lingua segnaliamo M.M. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Laterza, Bari 1987 (ed. or. 1951); E. De Vitray-Meyerowitz, *I mistici dell'Islam*, ritradotto dal francese, Guanda, Parma 1992; G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam. I primi tre secoli*, 3 voll., EMI, Bologna 1994-2000.

<sup>3</sup> Ricordiamo, tra quelle reperibili in lingua italiana: al-Sha'rānī, *Vite e detti di santi musulmani*, ed. V. Vacca, UTET, Torino 1968; al-Yāfi'ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, V. Vacca - S. Noja (eds.), Marsilio, Venezia 1993; Farid al-din 'Attār, *Parole di sufi (Tadhkirat al-Awliya')*, tr. e note L. Pirinoli, con un saggio di C. Saccone, SE, Milano 2011.

poetica. Non c'è praticamente poeta musulmano del periodo classico che non si sia cimentato con la mistica sufi nei suoi versi: nelle lettere persiane di cui sono cultore da tempo, si può dire che fino agli inizi del '900 non c'era poeta che non mostrasse grande familiarità con i temi della mistica islamica, o non fosse talora egli stesso un sufi militante o, più spesso ancora, non affettasse una militanza o un linguaggio sufi nei suoi versi<sup>4</sup>. Dovremmo fare infine, in questa rapida carrellata, un cenno al fenomeno dei santoni, guaritori e esorcisti, che vendevano amuleti e promettevano grazie e guarigioni, o magari si esibivano in spettacoli a beneficio di viaggiatori e turisti, come ingoiare scorpioni o camminare sui carboni ardenti<sup>5</sup>. Il sufismo è stato, ed è ancora, tutto questo, una fenomenologia religiosa complessa in cui agli asceti e agli anacoreti delle origini si sono via via aggiunti poeti e scrittori visionari, ma anche guaritori e istrioni; ai severi maestri e iniziatori di confraternite, si sono aggiunti autentiche tempre speculative come un Ibn 'Arabī o un Najm al-dīn Kubrā, e fondatori di scuole filosofiche o teosofiche come gli iranici Sohrawardī e Mollā Sadrā, e via dicendo<sup>6</sup>.

Sulla interpretazione del fenomeno sufismo, si riscontrano varie posizioni: c'è chi lo ha visto come una sorta di muta forma di opposizione all'Islam troppo arido dei dottori della legge (gli *ulamā'*) – sempre attento all'aspetto esteriore dell'esperienza religiosa ovvero all'osservanza stretta di precetti e divieti – una protesta in nome di una religione del cuore, più attenta a ricercare un rapporto appunto “cordiale” e intimo con il Divino, che richiama se si vuole l'insegnamento di Agostino a ricercare Dio “*in interiore homine*” poiché “*inquietum est cor nostrum*”. Ma c'è anche chi ha visto nel sufismo, a partire almeno da Louis Massignon<sup>7</sup>,

<sup>4</sup> Cfr. C. Saccone, *Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. 1: *Viaggi e visioni di re sufi profeti*, Luni, Milano - Trento 1999; vol. 2: *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale*, Carocci, Roma 2005; vol. 3: *Il re dei belli, il re del mondo. Teologia del potere e della bellezza nella poesia persiana medievale*, Aracne, Roma 2014.

<sup>5</sup> Cfr. F. De Jong, *Le confraternite mistiche e l'Islam popolare*, in W. Ende - U. Steinbach (eds.), *L'Islam oggi*, EDB, Bologna 1993, pp. 723-748.

<sup>6</sup> Per un primo orientamento su tutte queste figure si veda H. Corbin, *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai nostri giorni*, Adelphi, Milano 1991. Corbin ha pure curato diverse traduzioni di Sohrawardī, di cui alcune reperibili anche nella nostra lingua. Ibn 'Arabī è in assoluto l'autore di matrice sufi meglio conosciuto e più tradotto in lingue europee ed è stato tradotto (o spesso ritradotto) anche in italiano. Del meno noto Najm al-din Kubrā di Khiva, una tra le maggiori tempre speculative dell'Asia Centrale, si segnala Najm al-Din Kubrā, *Gli schiudimenti della Bellezza e i Profumi della Maestà*, ed. N. Norozi, Mimesis, Milano 2011, un testo che contiene forse il più ampio repertorio di tipologie di visioni e visualizzazioni mistiche che è dato reperire nelle lettere arabo-persiane; della stessa curatrice è anche il recente Al-Sahlajī, *Il Libro della Luce. Fatti e detti di Abū Yazīd al-Bistāmī*, Ester Edizioni, Bussoleno - Torino 2018. Ricordiamo infine di Mollā Sadrā Shirāzi, *Le livre des pénétrations métaphisiques*, ed. H. Corbin, Maisonneuve, Teheran 1964 (riedito da Verdier, Paris 1988).

<sup>7</sup> Ricordiamo qui le sue fondamentali ricerche *La passion de al-Hallāj*, 4 voll., Gallimard, Paris 1922 (rist. 1975) e *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*,

una forma spontanea di approfondimento della dottrina del Profeta, una ricerca che spazia nella dimensione dell'interiore, ma che non per questo contesta l'Islam dei dottori bensì piuttosto aspira a completare, a integrare l'esperienza religiosa comunitaria con una robusta dimensione intima e spirituale. Ancora, qualcuno, come ad esempio Henry Corbin<sup>8</sup> ha visto nel sufismo una forma mascherata di sciismo estremo, che venendo perseguitato in certi tempi e luoghi, sarebbe passato armi e bagagli nelle confraternite per meglio dissimularsi di fronte ai tutori della ortodossia sunnita. Opposta, ma non incompatibile con questa, è la interpretazione di Marijan Molè<sup>9</sup> che ipotizzava piuttosto nel sufismo una forma di "difesa sunnita" contro il forte *appeal* esercitato dall'eresia sciita negli ambienti intellettuali del medioevo musulmano. Argomenti complessi questi ultimi, che qui mi limito ad accennare ancora una volta solo per dare una pallida idea delle tante e varie questioni sottostanti il fenomeno storico del sufismo.

Un'ultima questione può essere meritevole di qualche cenno, ai fini del presente lavoro, ossia quella connessa con l'etimologia di *sūfī* che una tradizione consolidata e risalente agli stessi ambienti musulmani vuole connesso al termine arabo *sūf* (= lana) con riferimento al tipo di abito indossato dai sufi delle confraternite. Non ci soffermeremo su questa discutibile e in fondo "deludente" etimologia, ma piuttosto vale la pena ricordare che gli stessi ambienti sufi hanno proposto delle para-etimologie molto più interessanti, connettendo *sūfī* vuoi a *safā'* vuoi persino al greco *sophia*. Dicevamo interessanti perché, pur essendo etimologie del tutto sprovviste di qualche credibilità sul piano linguistico, ci dicono tuttavia molto, anzi moltissimo, su come il mondo del sufismo si auto-rappresentava, e si presentava, all'esterno. Il primo termine *safā'* rimanda all'idea di "purezza" e alla necessità dell'autopurificazione attraverso pratiche di preghiera continua (*dhikr*) e di tipo penitenziale (pentimento, ritiro, digiuno, mortificazione ecc.) in vista dell'agognato incontro con l'Amato divino; il secondo termine, che non ha bisogno di spiegazioni, rimanda all'idea che il sufismo è anche una "via di conoscenza", una forma di "gnosi" (*'irfān*), termine che nel mondo musulmano significativamente si accompagna e talvolta confonde con *tasawwuf* (sufismo)<sup>10</sup>. E, particolare intrigante, questa para-etimologia sottintende un aspetto credo mai indagato sinora a sufficienza, ossia che i sufi si sentivano legittimi eredi

---

Editions du Cerf, Paris 1922 (rist. 1954), che volle sottolineare le origini "endogene" del sufismo rispetto alle opinioni allora prevalenti circa la rilevanza di influssi esterni, in particolare cristiano-siriaci (M. Asin Palacios) o persino indiani (M. Horten).

<sup>8</sup> H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit., in particolare pp. 197-212.

<sup>9</sup> M. Molè, *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1992, specialmente pp. 54-60.

<sup>10</sup> Sulla complessità e problematicità di questo termine, *'irfān*, non possiamo che rimandare per un primo orientamento a Henry Corbin, che se ne è occupato direttamente o indirettamente un po' in tutte le sue ricerche nell'ambito della gnosi iranica e araba. Sinteticamente, si veda Id., *Storia della filosofia islamica*, cit., pp. 19-30.

di quei grandi “sapianti greci” in cui la ricerca filosofica non era mai disgiunta dalla stretta osservanza di una norma etica, dalla ricerca di una purificazione dell’anima. In questo senso il sufismo nel suo complesso condivide l’idea che la gnosi (*‘irfān*) è una via di salvezza, che per salvarsi non basta credere, occorre “conoscere”. Ma si tratta di una conoscenza di tipo pratico o esperienziale piuttosto che di tipo filosofico, di una conoscenza che l’adepto acquisisce sotto la guida attenta del maestro o direttore spirituale percorrendo tutti i gradi della *via spiritualis*, gradi di una conoscenza iniziatica<sup>11</sup>. La conoscenza (*ma ‘rifa*, con la stessa radice di *‘irfān*) qui non coincide con quella delle scienze dei dottori o dei teologi, tantomeno con quella dei filosofi come spiega al-Antākī (IX sec.):

«In verità ho studiato le scienze, ho saggiato i principi, ho assaporato il pensiero, assimilato la teoria; mi sono sforzato di imparare a memoria, mi sono immerso nella saggezza [...]. Ma non ho trovato alcuna scienza che fosse più ricca di conoscenza, più benefica per il petto, più pia nelle intenzioni, più vivificante per il cuore, che producesse più attrazione verso il bene, che più repugnasse al male, più padrona del cuore e più necessaria al servo [di Dio], che la scienza della conoscenza (*ma ‘rifa*) dell’Adorato, della professione della Sua unità (*tawhīd*)...»<sup>12</sup>.

Questa *ma ‘rifa*, prodotto della gnosi (*‘irfān*) e che parte dal rifiuto o superamento delle scienze “profane” di dottori e filosofi, è in definitiva la conoscenza “delle realtà ultime. Giungere ad esse, conoscere le *haqā’iq*, modifica il comportamento del mistico: egli non erra più, sa qual è il suo riferimento, e agisce con certezza” (Molè). Anche se, detto questo, non mancheranno nel tardo sufismo forme notevoli di speculazione di taglio più filosofico, o teosofico come talora si preferisce dire, soprattutto in riferimento alla *via spiritualis* disegnata dalle figure poco sopra citate e in particolare da Ibn ‘Arabī e Sohrawardī. E proprio con la *via spiritualis* e i suoi gradi, certo a tutti non accessibili né percorribili sino in fondo se non a certe condizioni, entriamo ora nel merito dell’argomento che volevamo affrontare.

1. Sappiamo che il sufismo ha prodotto una ricchissima manualistica, che è strettamente connessa con il metodo e le tecniche adottate all’interno delle singole confraternite o *tarīqa*. Uno degli argomenti ineludibili di questa manualistica è certamente la delineazione di un percorso spirituale, di una via mistica che l’adepto è invitato a percorrere. La parola araba per confraternita, *tarīqa*, in effetti etimologicamente indica proprio la

<sup>11</sup> In proposito mi sono intrattenuto sull’argomento in *Logos e Umanesimo nella storia intellettuale del mondo musulmano*, in «Archivi di Studi Indo-Mediterranei» 7 (2017), online: <<http://archivindomed.altervista.org/>> (04/18).

<sup>12</sup> Cit. in M. Molè, *I mistici musulmani*, cit., pp. 53-54.

“via”, la *via spiritualis*. E si può dire che ogni confraternita, per non dire ogni mistico sufi di qualche importanza, ci ha lasciato precise indicazioni se non un manuale vero e proprio riguardo le tappe o stazioni di questa mistica via. Ma qui cominciano le differenze, c'è chi parla di sette, chi di dieci tappe chi di quaranta o addirittura di cento stazioni. Farīd al-dīn ‘Attār (m. intorno al 1230) ci parla di sette grandi stazioni che così nomina: ricerca amore conoscenza distacco unificazione stupore e annientamento ovvero estinzione in Dio<sup>13</sup>. Un suo predecessore, Abū Sa‘īd b. abī al-Khayr (m. 1048) ci parla di quaranta stazioni<sup>14</sup>, che non possiamo qui elencare; e un Ansārī di Herat (m. 1088) in un suo celebre manuale enumera ben cento tappe che egli chiama “Le cento pianure” o stazioni del cammino spirituale<sup>15</sup>. Vi si trovano più o meno tutte quelle indicate dagli autori menzionati e, particolare curioso, dopo la centesima stazione, a dispetto del titolo stesso dell’opera, Ansārī ci parla di una centunesima stazione, quella dell’amore mistico.

Si potrebbe pensare forse a una interpolazione, a una aggiunta posteriore: strano davvero che un riconosciuto maestro del sufismo medievale avesse dimenticato la stazione dell’amore, di cui parlano tutti gli altri manuali, e che è al centro del vocabolario di mistici celeberrimi per esempio di una Rābi’a di Baghdad (m. 801) che parlava di Dio come del suo Amato<sup>16</sup>, o di un Hallāj che fu messo a morte nel 922 secondo la tradizione per avere pronunciato più volte la frase blasfema: io sono Dio, *Anā al-Haqq* (che si potrebbe tradurre anche con “Io sono il Vero / la Verità”<sup>17</sup>), anche Hallāj – dicevamo – usa lo stesso linguaggio amoroso: si considera l’amante, l’innamorato di Dio, l’Amato con la *a* maiuscola. Ma Ansārī, nel suo manuale sulle cento pianure della via spirituale, non ci parla praticamente di amore se non alla fine: quella centunesima stazione dedicata proprio all’amore ci pone dunque un interrogativo. Forse non è affatto il frutto di una interpolazione, di una aggiunta posteriore, bensì Ansārī collocando la stazione dell’amore oltre la centesima, ci vuole trasmettere una sua precisa visione della via mistica e della sua progressione: l’amore se viene, viene solo alla fine, è appunto la stazione oltre l’ultima stazione, è una meta – si lascerebbe intendere – proibita ai più.

Come si sarà intuito, la questione dell’amore mistico era una questione scottante, una questione capace di dividere e che merita qualche ulteriore riflessione. I dottori della legge, gli ulèma, avevano sempre insistito

<sup>13</sup> Farid al-din ‘Attār, *Il verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)*, ed. C. Saccone, Centro Essad Bey-Create Space IPP, Charleston 2016<sup>4</sup>.

<sup>14</sup> Il breve trattato sulle “Quaranta stazioni” è leggibile in italiano all’interno di S.H. Nasr, *Il sufismo*, Rusconi, Milano 1975, pp.98-104.

<sup>15</sup> Ansārī di Herat, *Le cento pianure dello Spirito*, ed. C. Saccone, EMP, Padova 2012.

<sup>16</sup> Oltre alle opere di cui alle note 1 e 2, si veda *I detti di Rābi’a*, ed. C. Valdré, Adelphi, Milano 1979.

<sup>17</sup> Si veda in proposito al-Hallāj, *Divān*, ed. A. Ventura, Marietti, Genova 1987.

sulla *obbedienza* a Dio piuttosto che sull'*amore*. Le ragioni sono intuibili: il Dio coranico nella sua irraggiungibile maestà appare radicalmente altro e immensamente oltre la creatura. L'Islam non conosce l'idea di un Dio-Padre e aborre quella di un dio-incarnato che si "abbassa" sino al livello della carne umana, della materia soggetta a generazione e corruzione. L'Islam non a caso non adotta una terminologia parentale per descrivere i rapporti tra Dio e l'uomo: Dio non è chiamato "padre" e gli uomini non sono mai chiamati "figli" di Dio. Piuttosto l'Islam dei dottori, peraltro sulla scorta del dettato coranico, adotta una terminologia di tipo diremmo così patrimoniale: Dio è signore e padrone (*rabb*), gli uomini sono suoi servi (*'abd*), ma il termine *'abd* propriamente significa schiavo, ossia proprietà di qualcuno. C'è forse qui una lontana eco di *Esodo* 19,5 in cui il Dio di Mosè dice degli Israeliti "voi siete mia proprietà". E l'obbedienza, non l'amore filiale, è la prima virtù del servo, ciò che lo caratterizza come tale.

Ai sufi però questo linguaggio cominciò ad andare stretto assai presto, e come s'è ricordato poc'anzi fu la mistica irakena Rābi'a a introdurre per prima un linguaggio nuovo, apertamente mutuato dall'esperienza amorosa:

«Ho posto Te nel mio cuore come il mio confidente, e ho lasciato il mio corpo [in colloquio] con i miei interlocutori. Il mio corpo sta [apparentemente] in familiarità con chi mi parla, ma l'Amato del mio cuore è, nel mio intimo, il mio [unico] confidente»<sup>18</sup>.

Ma è Hallāj che ha a questo proposito le parole più folgoranti e le espressioni più eterodosse:

«Io sono Colui che amo e Colui che amo è me: siamo due spiriti che abitano un solo corpo. Se tu mi vedi, vedi Lui: se tu vedi Lui, vedi Noi!

Il Tuo Spirito si è mescolato al mio come il vino a acqua pura. Se qualcosa Ti tocca, tocca me, io sono Te, sotto ogni aspetto!

Fammi uno con Te, o mio Unico, nella vera attestazione della Tua Unità (*tawhīd*); a ciò nessun sentiero umano può condurre!

Sono nello stupore per me, per Te: o mio sommo desiderio! Tu mi hai avvicinato a Te, tanto che ho creduto che Tu fossi me. Poi Ti sei nascosto nell'estasi, tanto che mi hai annientato in Te.

Ho visto il mio Signore con l'occhio del mio cuore. Gli chiesi: chi sei Tu? Rispose: sono Te!»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam. I primi tre secoli*, cit., p. 55.

<sup>19</sup> *Ibi*, pp. 117-127.

Si sarà capito a questo punto il motivo dell'allarme dei dottori di fronte a questo nuovo linguaggio, basato non più sul paradigma servo/signore bensì su quello amante/amato. Il linguaggio amoroso per sua natura tendeva ad accorciare le distanze tra Dio e la creatura e al limite, come si vede bene in questi detti di Rābi'a e soprattutto in quelli di Hallāj, ad abolirla del tutto. Hallāj, come ricordato, secondo la tradizione agiografica dichiara fin sotto il patibolo «Io sono Dio / Io sono la Verità!» (*Anā al-Haqq*), ma già un sufi dell'Iran orientale al-Bistāmi (IX sec.) era arrivato a proclamare «Sia lode a Me!» (*Subhānī*)<sup>20</sup>. Quel che viene messo in questione da questo tipo di linguaggio è la radicale trascendenza del Dio coranico, che è uno dei pilastri della teologia ortodossa.

La questione dell'amore di Dio divideva senz'altro i dottori dai sufi, almeno dall'epoca di Hallāj, ma da quanto sin qui sommariamente esposto si può anche capire come l'argomento non era scontato e pacifico neppure all'interno della galassia del sufismo. Abbiamo visto come Ansārī di Herat lo tenga ai margini, letteralmente, del suo manuale. Ma anche un 'Attār, di cui prima abbiamo fatto cenno, ha nei confronti dell'amore una posizione che vale la pena seguire. Egli colloca l'amore non alla fine del percorso mistico bensì come seconda stazione di un percorso a sette tappe: ricerca, amore, conoscenza, distacco unificazione stupore e auto-annientamento ovvero estinzione in Dio. Per lui l'amore è certamente una tappa essenziale, ma non la più importante, né costituisce in sé una meta. Anzi, la meta è ben altra: è il *fanā'*, l'auto-annientamento del mistico viandante, ovvero la sua auto-estinzione in Dio. La stazione dell'amore giunge subito dopo quella iniziale della ricerca, ma viene a sua volta superata da ben altri cinque stadi nel percorso spirituale. La meta, l'auto-annullamento è descritta come una radicale rimozione del proprio sé, direi persino della propria umanità: desideri, pulsioni, brame e tentazioni, certamente, ma persino i sentimenti più nobili e umani come l'amore per un figlio possono divenire – nella sua visione – un ostacolo alla meta finale:

«Il santo del Turkestan parlando di se stesso ebbe a dire: “Due cose soprattutto io amo: il mio veloce cavallo screziato e il mio piccolo figlio. Ebbene, se avessi notizia della morte di mio figlio, offrirei il cavallo in ringraziamento. Infatti io vedo che entrambi sono divenuti pericolosi idoli agli occhi dell'anima mia”»<sup>21</sup>.

Nella visione di 'Attār, l'unione con Dio non è raggiunta se non a prezzo dell'annientamento di se stessi in Dio. Il tutto è rappresentato magnificamente dalla grande allegoria del viaggio degli uccelli partiti alla

<sup>20</sup> Cfr. per Hallāj il capitolo dedicatogli nella nota opera agiografica di Farid al-din 'Attār, *Parole di sufi (Tadhkirat al-Awliyā')*, cit., pp. 231-37; per al-Bistāmi, cfr. *ibi*, pp. 105-122, nonché la recente traduzione completa dei detti raccolti da al-Sahlaḡī, *Il Libro della Luce, Fatti e detti di Abū Yazīd al-Bistāmi*, cit.

<sup>21</sup> Farid al-Din 'Attār, *Parole di sufi*, cit., pp. 171-172.

ricerca del loro sovrano, il favoloso Simurgh che vive oltre la montagna di Qāf ai confini del mondo. Ossia fuori dal mondo in realtà. Degli infiniti uccelli che si erano posti alla sua ricerca partendo per un viaggio infinito, solo trenta giungono a corte, ma ormai – dice il testo – “privi di ali e di piume”, persino, con qualche esagerazione – ma significativa in questo contesto – quando giungono alla corte di Simurgh essi *hanno perso capo e piedi*. L’accento di ‘Attār è tutto sulla lunghezza defatigante del viaggio degli uccelli, trasparente allegoria del viaggio dei mistici, e sulla necessità di annientarsi, annientarsi si direbbe – per far posto a Dio. Il messaggio è chiaro, e in un certo senso in linea con la posizione ortodossa: l’unione con Dio, un Dio trascendente come è quello del Corano e dei teologi, è possibile solo a prezzo dell’annullamento di se stessi, della rimozione radicale della propria umanità. Non *trasumanare* – come dice Dante nel suo viaggio al cielo – ma si dovrebbe dire quasi con un neologismo *disumanare*, spogliarsi dell’umano per estinguersi nel divino. Una posizione come si vede opposta a quella di Hallāj che parla di “mescolanza del divino e dell’umano” come dell’acqua con il vino e che giunge a pronunciare la somma bestemmia: “Io sono Dio”. Nella concezione di ‘Attār in definitiva l’amore come si vede è solo una tappa del viaggio, una propedeutica necessaria ma non sufficiente al conseguimento della meta finale.

Torniamo ad Ansārī per un momento. Abbiamo detto che per lui l’amore è al di là delle cento stazioni del suo percorso spirituale. Ma qual era la centesima stazione, quella che nel suo manuale precede l’amore? È propriamente il *baqa’* o Permanenza (in Dio) che segue immediatamente al *fanā’* ovvero l’auto-annientamento mistico (la 99ª stazione) e, da questo punto di vista, la sua visione dell’esperienza mistica non differisce poi molto da quella di ‘Attār: la ricerca di Dio comporta un viaggio lunghissimo, cento tappe, e si conclude con l’auto-annientamento che prelude alla “permanenza” in Dio. L’unica significativa differenza tra i due pare che si situi proprio al livello della tappa dell’amore: per ‘Attār è una delle tappe iniziali, per Ansārī addirittura la stazione oltre l’ultima tappa. Per entrambi gli autori comunque la via mistica è si direbbe un vero lungo e defatigante *tour de force* dell’anima e del corpo, volto al proprio annullamento in vista di un solo obiettivo che si potrebbe così sintetizzare: annientare l’io per fare posto a Dio.

Ed è proprio qui, al livello del *fanā’* che troviamo una prima definizione dell’estasi: per ‘Attār essa si identifica con lo stato di chi è divenuto *bi-khod*, alla lettera “privo di sé”, evidentemente per fare posto a un *Sé altro*, quello profondo che alberga nell’anima del mistico viandante. È una concezione che vagamente ci può richiamare quella dell’*excessus mentis* (con cui Agostino traduceva il greco *ekstasis*) di cui si parla nella mistica cristiana medievale da Dionigi a Tommaso, passando per Alberto Magno e i Vittorini. Scopo di questa fuoruscita da se stessi è il ricongiungimento

con un Sé che tutta la gnosi (*irfān*) sufica identifica con il *divino* custodito nel cuore di ogni creatura, e che ogni creatura opportunamente “iniziata” dovrebbe e potrebbe ritrovare. Questo Sé profondo gli uccelli di ‘Attār arriveranno a visualizzarlo nello “specchio” di Simurgh, il loro re:

«Finalmente il fulgido sole della Vicinanza rifulse su di loro e i suoi raggi vennero riflessi dalle loro anime. Allora nel riflesso abbagliante del volto del “simurgh” del mondo essi contemplarono il volto di Simurgh. Osservando più attentamente si accorsero al di là di ogni dubbio che i trenta-uccelli (*sī-murgh*) altri non erano che Simurgh: ne furono tutti stupiti e sbalorditi né potevano comprendere cosa fossero divenuti. Videro in se stessi un perfetto Simurgh e Simurgh d'altronde era i trenta uccelli! Infatti, se volgevano lo sguardo verso Simurgh, vedevano i trenta uccelli, e guardando ancora se stessi rivedevano lui. E se poi guardavano da una parte e dall'altra al contempo, null'altro appariva che un unico Simurgh. O meraviglia, questo era quello e quello era questo: quando mai nel mondo si era udito qualcosa di simile? Gli uccelli, in preda allo stupore, rimasero un poco a pensare pur senza pensieri, ma non venendo a capo di nulla interrogarono senza parole quell'augusta Presenza, implorando la spiegazione di questo assoluto mistero per cui il “noi” e il “tu” apparivano uniti.

E giunse senza parole la risposta di quella Presenza: “Noi siamo uno specchio grande come il sole e chiunque in esso si guardi, vede l'immagine di se stesso, del corpo e dell'anima, dell'uno e dell'altra. Poiché voi qui arrivaste in trenta, nello specchio apparite trenta, ma se foste di più – quaranta o cinquanta – non temete di mostrarvi! Per quanto siate mutati, vedrete voi stessi, e in verità voi avete visto esattamente voi stessi. Chi mai potrà spingere il suo sguardo sino a Noi? Quando mai una formica potrà levare gli occhi sulle Pleiadi?”<sup>22</sup>.

Il re degli uccelli, fuor di metafora il Dio dei mistici, rivela nel suo nome scomposto *sī-murgh* (trenta-uccelli) la assoluta identità con i trenta uccelli superstiti del lungo viaggio. Quanto a dire che Simurgh è i trenta uccelli, che però per arrivare a rispecchiarsi ossia a riconoscersi in lui, si sono letteralmente spogliati di se stessi, hanno «perso ali e piume e testa e zampe», ossia fuor di metafora: divenendo *bi-khod* (privi di sé) hanno raggiunto l'estasi unitiva. Leggiamo il brano conclusivo:

«Ancora trascorsero non meno di centomila secoli, secoli senza tempo, privi di un prima e di un dopo. Finalmente a quegli uccelli mortali fu concesso il totale Annientamento (*fanā-ye koll*) nel Sè (*dar khwod*). Uscendo da se stessi e rientrando in Sé, ognuno di loro poté assurgere alla Permanenza dopo l'Annientamento (*baqā' ba'd az fanā'*)»<sup>23</sup>,

dove si sarà osservata la stessa sequenza *fanā'* - *baqā'* già vista in Ansārī di Herat poco sopra. Ma il passo decisivo è evidentemente in quel “uscire da se stessi” per “entrare nel Sé”, nell'essenza luminosa o divina dell'a-

<sup>22</sup> Farid al-din 'Attār, *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 272-73.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 276.

nima. La classica immagine di questa estasi unitiva che si raggiunge al prezzo del *fanā'* in tutte le lettere persiane è quella della falena che si "annienta" nella adorata fiamma, in realtà scoprendo l'identità del fuoco amoroso che la muove con il "fuoco" divino della candela. Eccone una breve descrizione tratta da un aneddoto 'attariano:

«Un giorno tutti gli uccelli del mondo vollero scoprire il segreto della falena e così la interrogarono: "O debole creatura, fino a quando ti giocherai [con il fuoco] la tua nobile vita? Visto che non ottieni l'unione con l'amata candela, non dovresti per ignoranza sacrificare la tua vita. Fino a quando agirai in modo così assurdo?". La falena, divenendo a quelle parole ebbra oltre ogni limite, diede prontamente a tutti gli uccelli questa risposta: "Ciò soltanto mi basta: giungere innamorata a convegno con lei e annientarmi compiutamente nella sua fiamma!"»<sup>24</sup>.

2. Ora nella storia del sufismo si è data una strada che conduce all'estasi completamente diversa, che si caratterizza proprio per la centralità assoluta dell'amore. E soprattutto si presenta, al contrario di quanto ci mostrano un 'Attār o un Ansārī, come una sorta di *via brevis*, diciamo pure una scorciatoia nella ricerca dell'unione con Dio. E in questa seconda strada, in questa *via brevis*, prende quota una diversa valutazione dell'amore, e non parlo dell'amore per Dio ma dell'amore umano, proprio dell'amore tra due persone.

Apriamo una piccola necessaria parentesi. L'Islam considera il matrimonio un dovere cui nessuno avendone i mezzi può sottrarsi: sposarsi e incrementare la comunità del profeta rientra nei piani di Dio. In generale, al di fuori del matrimonio, ogni relazione amorosa è peccaminosa e dal punto di vista di mistici come 'Attār o Ansārī costituisce nella migliore delle ipotesi una grave distrazione dalla via di Dio, l'unico Amato degno di questo nome. Invece, per altri autori come Ahmad Ghazālī o per Rūmī, su cui ora ci soffermiamo brevemente, l'amore umano a certe condizioni può arrivare a costituire persino il fulcro della esperienza spirituale.

2.1. Cominciamo da Ahmad Ghazālī (m. 1126), il fratello minore del celebre Abū Hāmid al-Ghazālī (m. 1111), il "S. Tommaso dell'Islam". Ma mentre il fratello maggiore componeva con la *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (Il ravvivamento delle scienze religiose), la summa del sapere teologico musulmano del medioevo<sup>25</sup>, il fratello minore, Ahmad, si dedicava alla

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 274. Una versione più lunga dell'aneddoto si trova, nella stessa edizione, alle pp. 262-263.

<sup>25</sup> Se ne può leggere un'ampia sintesi in al-Ghazālī, *Scritti scelti*, L. Vecchia Vaglieri - R. Rubinacci (eds.), UTET, Torino 1970. Nell'opera principale, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, è inserito anche un importante capitolo, che è stato tradotto separatamente come il *Libro del matrimonio*, eds. R. Tawfik - R.R. Testa, Lindau, Torino 1995.

riflessione sull'esperienza dell'amore umano in prospettiva spirituale lasciandoci forse il più affascinante trattato musulmano sull'argomento: *Savāneh al-'Oshshāq*, alla lettera "i casi degli amanti", che si può rendere più liberamente con "Le occasioni amorose"<sup>26</sup>. Con un po' di fantasia lo si potrebbe definire – se mi si passa l'espressione – il manuale del mistico "playboy", di colui che vede nelle occasioni amorose una via – inopinata per i più – per giungere a Dio, una via intuitivamente molto più rapida delle cento stazioni di Ansārī o dell'infinito viaggio degli uccelli di 'Attār. Una *via brevis* appunto, ma che sembrerebbe garantire, secondo Ahmad Ghazālī, risultati non meno eccellenti.

Significativo è che nel suo trattato Ahmad Ghazālī inizi subito citando un celebre versetto coranico che accenna proprio all'amore e che dice: «Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui» (v, 54)<sup>27</sup>. Versetto con il verbo al futuro, quasi una profezia, e non a caso i sufi si riconosceranno proprio in questo passo che parla di uomini destinati a farsi "amanti" di Dio. Ma dopo questo attacco il discorso di Ahmad Ghazālī prende un'altra piega: diventa appunto un manuale delle "occasioni amorose", in cui di Dio non si parla più esplicitamente, e in cui dominano tre personaggi innominati: l'amante, l'amato e amore. Sarebbe errato, avverte Ghazālī sin dall'inizio, voler vedere in questi personaggi delle figure metaforiche, pensare per esempio che l'amante alluda al mistico e l'amato a Dio, o decidere aprioristicamente che quando si parla di "amore" questo vada inteso in senso terreno oppure in senso spirituale. In realtà Ahmad Ghazālī, con circa due secoli di anticipo, illustra nel suo manuale un principio che un altro mistico persiano Rūzbehān Baqlī di Shiraz dichiarerà più tardi in questi termini: «Bisogna leggere nell'amore umano le regole dell'amore divino»<sup>28</sup>. L'amore umano dunque – sì proprio l'amore tra due persone – come paradigma e modo di sperimentazione dell'amore per Dio, come personalissima *esperienza teologica* si direbbe, a patto ovviamente che si osservino certe regole e soprattutto si mantengano certi ruoli. Ora, quali sono queste regole? Vediamole nella citazione che segue:

«La sua (dell'amore) realtà consiste nella congiunzione di due cuori. Ma l'amore dell'amante è una cosa, l'amore dell'amato è un'altra. L'amore dell'amante è reale (*haqīqat ast*), l'amore dell'amato è un riflesso del bagliore (*'aks-e tābesh*) dell'amore dell'amante nello specchio di lui (l'amato)».

<sup>26</sup> Ahmad Ghazālī, *Delle occasioni amorose*, ed. C. Saccone, Carocci, Roma 2007.

<sup>27</sup> Qui e altrove, le citazioni sono tratte da *Il Corano*, ed. A. Bausani, Rizzoli - BUR, Milano 1988.

<sup>28</sup> Su questo interessantissimo autore ricordiamo: Rūzbehān, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, ed. H. Corbin, Verdier, Paris 1991; lo stesso Corbin gli dedica la prima parte del vol. 3 del suo monumentale *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 voll., Gallimard, Paris 1972, pp. 9-146 (una traduzione integrale è in corso presso Mimesis Edizioni).

E qui Ahmad Ghazālī è estremamente preciso. La prima regola è che non si dà confusione di ruoli tra l'*amante* e l'*amato*, nessun amore – pare ci voglia dire – si costituisce sulla assoluta eguaglianza delle due parti, e, soprattutto, i ruoli non sono scambiabili. La seconda regola desumibile dal brano è che ama solo uno dei due, precisamente l'amante; l'amato riceve è basta, anzi solo l'amore dell'amante è reale, l'altro – ossia l'amore dell'amato – è un riflesso dell'amore che riceve e nulla più. L'amato (*ma'shūq*) sta, verrebbe da dire ontologicamente, in un'altra sfera cui giunge sì l'amore dell'amante (*'āshiq*), ma che, di per sé, non è minimamente affetta o toccata da tale amore. Soprattutto l'amato non è capace di amare realmente, in un certo senso – ecco il punto – non potrebbe neppure se lo volesse. Ora questa posizione ha una spiegazione che trova un preciso appiglio nel Corano e in generale nella teologia classica. In sintesi, se amare è espressione di un bisogno, di una mancanza, di una *difettività*, ciò può riguardare solo l'amante non l'amato: «All'amato nulla deriva dall'amore, né danno né vantaggio» (cap. LXIV), ci dice Ahmad Ghazālī. Parole che sono in effetti un calco trasparente del coranico adagio «A Dio nulla deriva dall'azione umana, né danno né vantaggio».

E già qui osserviamo un aspetto centrale del “discorso amoroso” di Ahmad Ghazālī che si dovrebbe sempre tener presente durante la lettura del suo trattato sulle “occasioni amorose”: mentre ci parla dell'amore, l'amore umano, egli in realtà va sottilmente esponendo una sua “teologia dell'amore”, strettamente basata sul dettato coranico, in cui emerge una visione di Dio molto diversa da quella che ci è familiare in ambiente cristiano. Il Dio del Corano è “clemente e misericordioso” certo, *rahmān wa rahīm* come si legge all'inizio di ogni sura, ama certamente le sue creature ma, ecco il punto, non è tenuto ad amarle né ha bisogno del loro amore. In senso stretto il Dio coranico è il ricco (*ghanī*) per definizione e perciò indipendente (*mustaghni*, con la stessa radice trilittera *gh-n-y*) da tutto e da tutti: riceve l'amore delle creature in fondo come un atto d'omaggio che non gli procura alcun profitto né danno e che Lui in ogni caso neppure è tenuto a ricambiare.

Insomma, per Ahmad Ghazālī, la “condizione dell'amato” e la “condizione dell'amante” sono totalmente distinte, irrimediabilmente *disequali* e, vale la pena di sottolinearlo ancora, *non scambiabili*. Si tratta di due stati esistenziali radicalmente differenti, come lo sono quello del prigioniero e del signore nella citazione seguente: «L'essere amante comporta prigionia, l'essere amato comporta signoria: come potrebbe esservi franco ardire tra prigioniero e signore?» (cap. LX).

Ma le regole di questa *via brevis* non finiscono qui. Se nella comune esperienza umana dell'amore l'unione tra gli amanti o gli sposi diventa la meta, nella visione di Ghazālī l'*unione* fa rima con *separazione*, e vedremo subito in che senso. In effetti diventa centrale nella sua riflessio-

ne sulle “occasioni amorose” proprio la coppia di concetti separazione/unione (*ferāq /vesāl*). L’amante – egli spiega – è per definizione colui che vive lo stato della *separazione*, mentre lo stato d’*unione* è pertinente solo all’amato, come si deduce dalle affermazioni contenute nel brano seguente, redatto quasi in gergo giuridico:

«[...] anche questo è mistero grande ossia che l’Unione (*vesāl*) sia il livello [proprio] dell’amato e suo diritto (*haqq*) esclusivo; la Separazione (*ferāq*) è il livello [proprio] dell’amante e suo diritto (*haqq*) esclusivo. Ne consegue che l’esistenza dell’amante è strumento di Separazione, mentre l’esistenza dell’amato è strumento d’Unione [...] Insomma, l’Unione è il livello pertinente alla maestà e magnificenza dell’amato; [...] mentre] la Separazione può appartenere solo all’amante, e anzi la esistenza stessa dell’amante è strumento di Separazione» (cap. XXXIX.3).

L’ultima frase in cui l’esistenza è definita “strumento/causa di separazione” ci fa cogliere un sottile riferimento a *Corano* VII, 172, in cui Allah, in un giorno anteriore a ogni tempo, evocava di fronte a sé tutta l’umanità futura, le faceva giurare fedeltà («“Non sono Io il vostro Signore?”). Ed essi risposero: “Sì!”») per poi iniziare la creazione e consegnarla a quell’esistenza terrena che diventa appunto – nella esegesi dei mistici musulmani – “strumento di separazione” da Dio<sup>29</sup>. Tornando al brano appena citato, se l’esistenza dell’amante è causa di Separazione dall’amato, allora di conseguenza l’Unione può darsi in un solo modo, ovvero se «questa esistenza [dell’amante] si sacrificherà per quella esistenza [dell’amato]. Questa solo è l’Unione perfetta» (cap. XXXIX.5).

Ma, attraverso questo sacrificio dell’esistenza dell’amante, l’unione a ben vedere non viene a coincidere con la realizzazione del *fanā’*, ovvero la auto-estinzione dell’amante nell’amato? Facile sarebbe a questo punto trasporre tutto il discorso di Ahmad Ghazālī in chiave mistica, ovvero leggere nel sacrificio dell’esistenza dell’amante una trasparente allusione alla auto-estinzione del mistico in Dio, tema come abbiamo visto caro a tutta la speculazione sufi. Ma Ahmad Ghazālī si guarda bene dall’esplicitarlo perché, come abbiamo detto all’inizio, il suo discorso non vuole affatto essere un discorso *metaforico*. Quando egli ci parla dell’esperienza amorosa, l’amato e l’amante sono esattamente quel che dicono i termini stessi: una persona che ama e un’altra che viene amata, che riceve l’amore. Ma c’è di più, in un altro capitolo Ghazālī afferma categoricamente: «la Separazione per disposizione dell’amato è [una forma di] Unione più forte che non l’Unione per disposizione dell’amante» (cap. XL.1), definizione sul filo del paradosso (ma quale mistica non ama i paradossi!) che,

<sup>29</sup> Sull’esegesi di questo passo coranico, conosciuto anche come “giorno del Patto” (*yawm al-mīthāq*), cfr. M. Molè, *I mistici musulmani*, cit., pp. 74-80, che si sofferma in particolare sul *Kiṭāb al-Mīthāq [Il libro del Patto]* di Junayd, il maestro di al-Hallāj e forse il più acuto interprete sufi di questo brano.

come si intuisce, letteralmente rovescia ogni luogo comune sull'amore e che, del resto, si ritroverà ampiamente riflessa nell'ideologia amorosa di innumerevoli poeti e mistici musulmani d'ogni tempo<sup>30</sup>, che idealizzano la "separazione" come uno stato al limite preferibile a quello della stessa agognata unione, perché – lascia intendere Ghazālī – nella separazione si può essere persino *più uniti* all'amato che non in sua presenza.

Ma – ci si chiederà – come avviene, se avviene, l'avvicinamento dell'amante all'amato? Diremo intanto che, ancora una volta, sono le scritture sacre a fornire l'abbrivio al discorso di Ahmad Ghazālī. Mi riferisco a un celebre *hadīth* (detto o sentenza di Maometto) che dice: «Dio è bello e ama la bellezza»<sup>31</sup>. Questo detto del Profeta agli occhi dei mistici musulmani farà, implicitamente, di ogni bellezza creata un segno o, se si preferisce, un riverbero della bellezza di Dio. Ma sentiamo come Ghazālī chiosa l'*hadīth* appena citato:

«Occorre essere amanti di quella Bellezza, o amante di quanto essa ama, e questo è mistero grandioso! Essi (gli amanti) vedranno dunque e conosceranno e desidereranno il luogo (= il cuore) della contemplazione e dei segni della Bellezza, e il luogo (= il creato) dell'amore di Lui» (cap. LV, sott. mie).

Come a dire che gli amanti *conosceranno e desidereranno*, rispettivamente, il cuore e le bellezze create, intese come "luoghi" (*mahall*) di una amorosa divina operazione. Insomma qui emerge l'idea dell'amore del bello come imperativo etico, verrebbe da dire quasi come "precetto" religioso. Non siamo esattamente, come s'è talora sostenuto, nell'ambito di concezioni estetizzanti, o di una estetica dell'eros mistico<sup>32</sup>, bensì – più esattamente, a mio parere – in quello di una teologia della bellezza, in cui amore e bellezza sono concepiti come espressione diretta di una azione soprannaturale e comportano, in modo affatto consequenziale, una "religione della bellezza". In questa visione il mistico o meglio lo gnostico (*ārif*) è colui che è chiamato a decifrare la bellezza creata, riscoprendone a ogni piè sospinto il discorso tutto divino, *teofanico* per definizione, insomma per dirla in breve riscoprendo che se Dio ama la bellezza allora "il bello ci parla di Dio" e il bello si deve ricercare.

<sup>30</sup> Potrei rimandare, per restare nell'ambito delle mie competenze di iranista, al canzoniere di Hāfez di Shiraz, che ho avuto la fortuna di leggere e meditare per decenni, traendone una traduzione integrale: Hāfez, *Il Libro del Coppiere*, Carocci, Roma 2003<sup>2</sup>; Id., *Vino efebici e apostasia*, Carocci, Roma 2011; Id., *Canzoni d'amore e di taverna*, Carocci, Roma 2011.

<sup>31</sup> Tra le migliori raccolte di *hadīth* disponibili in italiano: al-Bukhārī, *Detti e fatti del profeta*, eds. V. Vacca - S. Noja - M. Vallaro, UTET, Torino 2009; al-Nawawī, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del profeta*, ed. A. Scarabel, SITI, Trieste 1990.

<sup>32</sup> È il giudizio che emerge in L. Massignon, *La passion de al-Hallāj*, cit., vol. 2, p. 176 a proposito delle dottrine di Ahmad Ghazālī confrontato con il suo allievo al-Hamadhānī, autore di un celebre trattato "Le delucidazioni" (*Tamhīdāt*) parzialmente tradotto in italiano in forma di ebook: 'Ayn al-Qudat Hamadhānī, *Natura dell'amore*, ed. C. Gabrielli, pref. C. Saccone, Centro Essad Bey, Padova 2013 (Amazon Kindle Edition).

Il passo successivo, dalle bellezze naturali alle bellezze umane, era breve. E negli ambienti e nei testi del sufismo in effetti il discorso sulla bellezza umana ha una sua centralità indiscutibile. Non è raro che un bel giovane, di efebica bellezza, venga proposto dallo *shaykh*, ossia il maestro, ai propri discepoli come oggetto di una “meditazione teofanica”, magari all’interno di una seduta di *samā’* (riunione di preghiera con musiche, canti e, talora, danze). Sappiamo per esempio che nelle *majles* (adunanze) presiedute dal poeta e mistico persiano Jāmī (XV sec.) non mancava mai un bel fanciullo, detto *shāhed*, presentato e vissuto «come visibile simbolo della bellezza assoluta, guida a Dio» (Bausani)<sup>33</sup>. Nella biografia (o forse leggenda) di Ahmad Ghazālī si tramanda a questo proposito un episodio significativo. Il maestro viene sorpreso dai suoi discepoli e amici in una situazione, oggi noi diremmo, quasi imbarazzante<sup>34</sup>, ossia rapito nella contemplazione estatica di un affascinante *shāhed*, nella fattispecie un giovinetto:

«una schiera di sufi entrò e lo trovarono solo con un giovane imberbe. Fra i due c’era una rosa ed egli guardava ora la rosa ora il giovinetto. Sedutisi, uno di loro disse: “Forse abbiamo disturbato?”. Egli rispose: “Sì!”. Allora tutti emisero grida d’estasi»<sup>35</sup>.

Vi è, implicita in questo discorso, una profonda rivalutazione in chiave teologica dell’eros, sia pure assolutamente casto: ogni bellezza umana può diventare per colui che ne sa essere sincero e puro amante una intima rivelazione. Detto in altri termini, ogni bellezza umana può diventare il misterioso “testimone” (*shāhed*, tale il significato fondamentale del termine per cui v. *infra*) di una Bellezza soprannaturale, quantomeno agli occhi di chi “sa guardare”. Il maestro, nell’episodio appena citato, sta in sostanza praticando quella che verrà poi chiamata *shāhed-bāzī*, alla lettera “gioco (amoroso) con lo *shāhed*”, ovvero *nazar-bāzī* (“gioco di [amorosi] sguardi”) e viene colto nel momento in cui è rapito nell’estasi, innescata dallo “sguardo” (*nazar*) sul bel giovinetto. Un’estasi che viene

<sup>33</sup> A. Pagliaro - A. Bausani, *La letteratura persiana*, Sansoni - Accademia, Firenze - Milano 1968, p. 282. Sul contesto storico e dottrinale di questo aspetto della pratica sufi, e sulle controversie interne al movimento che esso suscitò, cfr. le varie acute osservazioni disseminate in H. Ritter, *Il mare dell’anima. Uomo, mondo e Dio in Fariduddin ‘Attār*, ed. D. Roso, Ariele, Torino 2004.

<sup>34</sup> Sull’omoerotismo come tratto distintivo della lirica persiana di tono mistico e non solo, cfr. il mio articolo *L’omoerotismo nella letteratura persiana*, in P. Odorico - N. Pasero, *Corrispondenza d’amorosi sensi. L’omoerotismo nella letteratura medievale*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2008, pp. 251-270; più ampiamente, anche in relazione al mondo arabo, cfr. J.C. Bürgel, *Riflesso di Dio o tranello di Satana? L’elemento omoerotico nella poesia del medioevo islamico*, in «Rivista di Studi Indo-Mediterranei» 6 (2016), pp. 1-11, URL: <<http://www.archivindomed.altervista.org/>>.

<sup>35</sup> Riportato in H. Ritter, *Il mare dell’anima*, cit., pp. 406-407.

sottolineata peraltro nel brano dalla presenza di una rosa, simbolo “teologico” per eccellenza in tutta questa letteratura<sup>36</sup>.

La contemplazione della bellezza, dunque, come via all'estasi? Ahmad Ghazālī ne pare convinto e la sua *shāhed-bāzī* sembra la pratica attuazione dell'invito implicito contenuto nel *hadīth* sopra riportato: *Allah è bello e ama la bellezza*, ergo, se Lo si vuole vedere... A ragione Annemarie Schimmel osservava che Ahmad Ghazālī, e altri autori dalla sensibilità affine come i poeti Rūmī o 'Erāqī, «hanno considerato l'amore mondano come esperienza pedagogica (*pedagogische Erfahrung*)», come iniziazione insomma all'amore divino<sup>37</sup>.

2.2. L'accento a questo uso pedagogico dell'amore ci porta all'ultima parte di questa riflessione. Parleremo brevemente di colui che agli occhi di Jalāl al-dīn Rūmī (m. 1273)<sup>38</sup>, il più celebre poeta persiano d'ispirazione mistica, divenne il “testimone” (*shāhed*) per antonomasia della Bellezza divina; ovvero parleremo di Shams-e Tabriz (“sole di Tabriz”)<sup>39</sup>. Questo Shams era un derviscio errante che giunse un giorno nel convento di Konya dove Rūmī aveva radunato i suoi discepoli e letteralmente rapì il cuore e l'anima del grande maestro e poeta, già in avanzata età. Shams – secondo un famoso racconto di fonte agiografica – irrompe in casa di Rūmī, che se ne stava seduto tra i discepoli in mezzo ai libri, e chiede: «Che roba è questa?», al che lui, Rūmī, gli risponde: «Tu non puoi saperne nulla!». All'istante i libri prendono fuoco e vengono inceneriti, al che è Rūmī che a sua volta chiede: «Ma che significa questo?», e Shams gli risponde beffardo: «Tu non ne sai nulla!». Apprendiamo insomma che l'arrivo a Konya del giovane derviscio Shams, dalla personalità magnetica e inquietante, causò un vero terremoto nel cuore di Rūmī che, così secondo la vulgata, da allora trascurò il resto dei discepoli per dedicarsi solo a quel “sole”, Shams, che lo aveva letteralmente folgorato, a colui che era diventato per lui un Testimone (*shāhed*) della divina bellezza.

L'originale per “testimone” (*shāhed*) – apriamo una necessaria parentesi – da una radice trilittera araba *sh-h-d* col significato fondamentale

<sup>36</sup> Sulla pregnanza teologica di questo simbolo mi sono soffermato in *La canzone di Rosa e Usignolo: paradigmi dell'amore nella poesia persiana medievale*, in Farid al-din 'Attār, *La rosa e l'usignuolo*, Carocci, Roma 2003, pp. 125-201.

<sup>37</sup> Cfr. A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Diederichs, Muenchen 1992, p. 413.

<sup>38</sup> Su questo autore esiste una letteratura sterminata, mi limito a rinviare a un agile ma profondo studio di A. Schimmel, *Rumi. "Ich bin wind und du bist Feuer". Leben und Werk des grossen Mystikers*, Diederichs, München 1995<sup>8</sup>.

<sup>39</sup> Mi sono occupato di Rumi in *Mistica persiana e teologia della bellezza: il Bel Testimone (shāhed) nel poeta persiano Rumi*, in F. Zambon (ed.), *Il Dio dei mistici* (“Viridarium” - Fondazione Cini), Medusa, Milano 2005, pp. 41-76, raccolto poi con altri saggi nel volume C. Saccone, *Il re dei belli, il re del mondo*, cit.

di “essere presente/assistere” a qualcosa, dunque vedere o testimoniare, indica comunemente in poesia il bello/la bella cantata dal poeta. Ma il termine ha connessioni coraniche estremamente pregnanti, il suo sinonimo *shahīd*, con la stessa radice, è uno dei 99 nomi di Allah, in quanto considerato nel Corano («... ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio», II, 115) come “testimone” ubiquo delle azioni umane. Quando Rūmī ci parla del “testimone”, si riferisce senza dubbio al suo Shams, l’amato derviscio. E che cosa intenda Rūmī con questo termine densissimo – *shāhed*, ovvero testimone – ce lo fa intuire in questi versi:

«Il nome di Dio è Giusto, e il Testimone gli appartiene  
Testimone del Giusto è, a ben vedere, l’occhio dell’amato!

Oggetto dello sguardo divino, in questo mondo e in quell’altro, è il cuore  
il celeste Sovrano ha [sempre] lo sguardo fisso sul suo Testimone

L’amore di Dio e il suo amoroso gioco con il Testimone  
è all’origine di tutti i veli che Egli [nel mondo] va facendo»<sup>40</sup>.

Brano densissimo che meriterebbe un lungo commento, ma ci limitiamo qui a poche osservazioni. Questo Testimone (*shāhed*) è, come si vede, investito di un ruolo straordinario: “testimoniare” il Signore celeste, o meglio il Suo sguardo. L’“occhio dell’amato” (*chashm-e dust*), si legge al v. 1, è per eccellenza il “testimone” di Dio. Dietro questi versi si sente l’eco di un famoso *hadīth* (sentenza tradizionale attribuita a Maometto) in cui si dice che quando Dio ama qualcuno «diviene la mano con cui questi tocca, l’orecchio con cui ascolta, l’occhio con cui vede». Ancora, si legge nel secondo verso, l’occhio di Dio è sempre fisso su di lui, l’“amato” ovvero il Testimone. Insomma, qui si intuisce che cosa Shams il derviscio doveva significare per Rūmī, l’anziano maestro: un testimone privilegiato, il Bel Testimone, della divina bellezza. Osserviamo che nel brano in effetti si parla dello sguardo di Dio sul Testimone, non dello sguardo di Rūmī su di lui, il suo Shams, che resta implicito ma ben presente al lettore. Ed è proprio questo “sguardo” (*nazar*) che accende nel vecchio maestro il processo amoroso in quanto sa cogliere – per dirla con la Schimmel «nell’amato umano solo la perfetta manifestazione della Bellezza Divina»<sup>41</sup>. Ma si rilegga l’ultimo verso, di sapore così “indiano”, in cui pare che il Dio dei mistici giochi lui stesso con il suo Bel Testimone (*shāhed-bāzi*): Shams di Tabriz, ci suggerisce Rūmī, è uno di questi magnifici misteriosi “veli di Maya” dietro cui traspare la Bellezza divina, troppo sfolgorante e numinosa per essere sopportata direttamente da occhi umani.

<sup>40</sup> Citiamo da Rumi, *Mathnavi*, ed. R.A. Nicholson, 8 voll., Luzac & Co., London 1925-40: vol. 6, vv. 2877 ss.

<sup>41</sup> A. Schimmel, *Rumi*, cit., p. 412.

Ma, ci si chiederà, e lo sguardo dell'amato, del Bel Testimone, che funzione ha in questo amoroso processo? In persiano la figura amata oltre che *shāhed* (testimone) è chiamata anche *sāheb-del*, lett. "signore del cuore", ovvero "rubacuori", colui che sottrae il cuore ai suoi innamorati diventandone appunto il "signore". Si legga in proposito la seguente dichiarazione di Rūmī in cui Dio in persona gli dice: «Io guardo a te attraverso [gli occhi del tuo] Rubacuori (*sāheb-del*), senza tener conto dei tuoi atti di prostrazione o di elemosina», quanto a dire che lo sguardo dell'amato Shams, il suo rubacuori, era per il vecchio maestro lo sguardo stesso di Dio! Qui il valore teofanico che assume l'esperienza amorosa agli occhi di Rumi – sulla stessa linea peraltro della "erotologia" di Ahmad Ghazālī – è ribadito al di là di ogni dubbio. Un Dio – apriamo una parentesi – evidentemente molto diverso da quello predicato dai dottori perché, dice Rumi, egli non sta a contare «i tuoi atti di prostrazione o di elemosina». Insomma, abbiamo qui una forte dichiarazione a favore di quell'Islam spirituale che ha sempre proclamato la preminenza dell'amore sul rispetto formale dei precetti. E ancora, nel prosieguito si legge:

«Il [tuo] Rubacuori (*sāheb-del*) è uno specchio a sei facce (= che tutto riflette) attraverso di lui Dio guarda in tutte le sei direzioni

Se Dio rifiuta qualcuno lo fa per lui  
Se accetta qualcuno lo fa per conto di lui

Dio pone l'amore sulla sua mano (= del rubacuori)  
e attraverso la sua mano lo dispensa a chi fa oggetto della Sua misericordia»<sup>42</sup>.

Qui come ben si vede la teologia della bellezza si fonde con una teologia dell'amore. Dio guarda agli uomini attraverso gli occhi del *sāheb-del* (il "padrone del cuore", ovvero il "rubacuori"), insomma l'amato, il Bel Testimone. Il quale per Rūmī ha un nome: Shams-e Tabriz. E questi è investito si direbbe di una prerogativa tutta divina e insindacabile da chicchessia: accettare o rifiutare, dispensare o negare... senza che si possa chiedergli conto o ragione di nulla, come anche ben spiegava in tanti versi il grande Hāfēz decantando la bellezza e la *tremenda majestas* del suo innominato *shāhed*<sup>43</sup>.

Qui si capisce anche che l'estasi in Rūmī passa attraverso una profonda coinvolgente esperienza estetica: la visione/contemplazione (*nazar-*

<sup>42</sup> Rumi, *Mathnavi*, cit., vol. 5, vv. 874 ss.

<sup>43</sup> Cfr. C. Saccone, *Vino efēbi e apostasia al banchetto del Signore. Note sul Canzoniere (Divān) del poeta persiano Hāfēz di Shiraz (XIV sec)*, in D. Buschinger (ed.), *Banquets et Convivialité. Actes du Colloque International (Amiens 3-5 mars 2010)*, Presse du Centre d'Etudes Médiévales Université de Picardie "Jules Verne", Amiens 2010, pp. 133-146; Id., *Finzione amorosa e finzione religiosa nel Canzoniere di Hāfēz, la "Lingua dell'Invisibile"*, in Hāfēz, *Canzoni d'amore e di taverna*, cit., pp. 9-36.

*bāzī*) del suo Bel Testimone, lo specchio «attraverso cui Dio guarda in tutte le sei direzioni»; e si capisce che per lui l'eros, non diversamente da quanto s'è visto a proposito di Ahmad Ghazālī, è il *medium* necessario dell'estasi mistica. Occorre naturalmente saper discernere tra le "occasioni amorose", che evidentemente non possono essere messe tutte sullo stesso piano, ma Rūmī, la sua "occasione", la trovò senza alcun dubbio nel conturbante incontro con Shams di Tabriz.

Anche quel sufi un po' bacchettone, certamente molto diverso da Ghazālī o Rūmī, che fu Ansārī di Herat e che indubbiamente è lontanissimo dall'idea di vedere nell'eros una via all'estasi mistica, nondimeno in un passo del menzionato trattato sulle *Cento pianure dello spirito*, volendo definire le tipologie dell'estasi (*vajd*) così si esprime:

«Essa ha tre aspetti, poiché v'è un'estasi propria dell'anima carnale, un'estasi propria del cuore e un'estasi propria dell'anima spirituale. 1. Quanto a quella dell'anima carnale, essa: fa violenza sull'intelletto, la pazienza mette in fuga, e profana ciò ch'è nascosto nell'intimo. Questa è l'estasi del sedotto. 2. Quanto a quella del cuore, essa: sopraffà ogni resistenza finché [il cuore] non si metta in movimento, e gridi incessante, e si stracci la veste. Questa è l'estasi del sopraffatto. 3. Quanto a quella dell'anima spirituale, essa: rende immediato il godimento di Dio; e l'anima carnale annega nella Verità; e l'anima spirituale rende desiderosa di tagliare [i legami con il corpo]. Questa è l'estasi di chi è osservato [da Dio] poiché Dio stesso ha guardato a costui»<sup>44</sup>.

Dove quel che ci appare significativo è l'accostamento dei tre tipi di estasi di cui la prima, quella riconducibile a un eros tutto umano, è certamente esclusa da Ansārī come via all'estasi mistica e nondimeno è con essa in inquietante vicinanza... Includendo la via dell'eros, un eros umano, Ghazālī e Rūmī fanno insomma il passo che il severo maestro di Herat non osa fare.

Emerge per altro aspetto dai brani di Rūmī – e con questa considerazione concludiamo – una concezione che è molto lontana dall'antropologia coranica, tendenzialmente pessimista e che pone una distanza ontologicamente incolmabile tra Dio e l'uomo. Il Testimone, al contrario, è concepito come vera *longa manus* della divina benevolenza, risulta persino indispensabile all'azione divina, cosa che contrasta fra l'altro anche con l'idea ortodossa dell'assoluta indipendenza (*istighnā'*) del Dio coranico a cui, come abbiamo visto, secondo il Corano, dall'azione dell'uomo «non può venire né danno né vantaggio». Ma contrasta pure con l'idea, non meno ortodossa, della radicale separatezza tra sfera divina e sfera umana, ovvero della assoluta trascendenza divina: infatti il Bel Testimone nei versi di Rūmī diviene addirittura l'"occhio" con cui Dio vede, la "mano" con cui Egli a proprio arbitrio distribuisce o nega la Sua misericordia...

<sup>44</sup> Ansārī di Herat, *Le cento pianure dello Spirito*, cit., pp. 231-233.

## Sommario

LUIGI CANETTI, <i>Introduzione. Estasi e trance: una mappa concettuale</i> ....	5
MARIA CARMEN DE VITA, <i>Un altro modo di vedere (Plot. VI [9], 11, 23). Estasi e ascesa a Dio negli ultimi platonici</i> .....	14
ANDREA PIRAS, <i>Rapimento estatico, rivelazione e predicazione in Mani e nel manicheismo</i> .....	31
VITTORIO BERTI, <i>Fuoco nel cuore, polvere in bocca. La scrittura della trance estatica nella mistica cristiana siriana (secoli VII-VIII)</i> .....	44
PAOLO DELAINI, <i>Conoscenza medica dei meccanismi della percezione, del sogno e dei fenomeni dispercettivi nel mondo iranico di età tardoantica</i> ....	72
CARLO SACCONI, <i>Estasi mistiche e estasi erotiche nel sufismo di poeti e trattatisti persiani. Da Ansārī a Rūmī</i> .....	99
ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, <i>Il viaggio indicibile. Fenomenologia dell'estasi nella letteratura mistica medievale</i> .....	118
SAVERIO CAMPANINI, <i>Lo specchio opaco. Mistici ebrei all'incontro con il Sé</i> .....	140
SERGIO BOTTA, <i>Paul Radin vs Crashing Thunder. La contesa per l'estasi sciamanica nell'antropologia americana di primo Novecento</i> .....	154
AUTRICI E AUTORI DEI SAGGI IN QUESTO VOLUME .....	179