

Articolo dalla conferenza di Acuto (Frosinone) 18-20 settembre 2009 al “Centro Baha’i” su:

TITOLO:

Il motivo delle Sette Valli nel poema persiano *Mantiq al-Tayr* di Farid al-din ‘Attar (XII-XIII sec.)

di Carlo Saccone

1. **Cenni sul sufismo.** Sarà necessario cominciare con qualche cenno sul sufismo ovvero sulla corrente principale della mistica islamica, visto che è soprattutto all’interno della sua ricca letteratura che trovò sviluppo il motivo delle Sette Valli. Non potendo in questa sede fare la storia del sufismo o *tasawwuf*,¹ mi limiterò a qualche riflessione su alcune sue definizioni - connesse con l’etimo del termine stesso - che torneranno utili in seguito. Comunemente lo si fa derivare da *suf* ovvero “lana”, con riferimento all’abito indossato dai sufi delle confraternite. Ma nella letteratura sufi troviamo altre due etimologie: *safa* e *sofia*, araba la prima e greca la seconda. La prima, *safa* ovvero “purezza/purità”, allude all’idea di una vita religiosa intesa come percorso di autopurificazione, di asceti, di liberazione dalle scorie dell’io e delle umane passioni e concupiscenze; il secondo, *sofia*, ci fa intendere il sufismo come percorso volto ad acquisire una sapienza/saggezza che si declina in vario modo: gnosi, teosofia, o filosofia nel senso più lato se si vuole, come lascia intendere lo stesso termine greco. Si tratta per la verità di due etimologie che non reggono al vaglio critico (si possono classificare come “para-etimologie”), ma nondimeno estremamente interessanti agli occhi dello studioso per almeno due ragioni. La prima è che provengono entrambe dalla stessa letteratura interna al sufismo, ove sono riprese da vari autori; il che significa che designano precise modalità di auto-rappresentazione del movimento, comunemente circolanti nell’ambiente sufi, e per ciò stesso si tratta di elementi rilevanti. La seconda ragione si può ricollegare allo sviluppo storico del sufismo che, in estrema sintesi, presenta due fasi. In una prima prevale la tendenza all’asceti e alla rinuncia, corroborata da una ideologia ispirata a un rigido *contemptus mundi* e da un atteggiamento penitenziale e di auto-fustigazione; il tutto risulta finalizzato alla ricerca e alla realizzazione della “purezza” del cuore, insomma all’auto-purificazione in vista del finale appuntamento con il Dio-Giudice nell’aldilà. È dunque la tendenza alla *safa* che prevale e in gran parte innerva il “sufismo etico” di questa prima fase, spesso durissimo con principi e potenti, e ferocemente critico con gli sfarzi della stessa corte califfale accusata di corruzione e tradimento dell’originale stile frugale dei primi successori di Maometto. In una seconda fase, accanto a questa tendenza se ne staglia un’altra di tenore più speculativo, e certamente più elitaria, che concepisce la via dei sufi come una via di saggezza, di acquisizione di una sapienza superiore. È a questa tendenza, sviluppatasi a partire dal X secolo che si può riconnettere quel “sufismo speculativo” che culminerà più tardi nelle grandi elaborazioni teoriche di un Ibn ‘Arabi (XIII sec.), mistico e filosofo andaluso o “teosofo” come talora si dice. Naturalmente sarebbe del tutto inesatto pensare che la prima tendenza è soppiantata dalla seconda, accade piuttosto che la vena speculativa o gnostico-teosofica si sovrappone o affianca quella più squisitamente etico-ascetica delle origini.

¹ Vorrei indicare, tra le tante introduzioni disponibili in italiano, quella di M. Molè, *I Mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1993, che riesce nel raro miracolo di unire concisione e approfondimento ed è corredata di un’ottima bibliografia ragionata. Per il lettore curioso, suggerisco anche una visita alla voce “sufismo” della enciclopedia on line *Wikipedia*, che contiene molte e ottime indicazioni bibliografiche.

2. **Cenni sulla vita e l'opera di 'Attar.** Ora, 'Attar si colloca un po' a metà strada tra queste due tendenze o anime del sufismo. Ma prima di approfondire l'argomento sarà utile fare qualche cenno alla sua biografia.² Nasce a Nishapur nell'Iran orientale intorno al 1120 (ma le date proposte dagli studiosi oscillano tra questa e il quarto decennio del XII secolo) e qui morirà all'incirca un secolo dopo, dunque dopo una vita lunghissima su cui peraltro non abbiamo molte notizie sicure. È un problema comune, questo, alle fonti biografiche di tanti letterati e santi musulmani del medioevo, di solito del tutto disinteressate a fornire "schede anagrafiche" con date e fatti precisi (aspetto facilmente riscontrabile peraltro anche in altri ambienti culturali del medioevo). Le fonti più cospicue, le *tazkere* o antologie poetiche tradizionali, di solito si limitano a fornire qualche vaga notizia biografica perlopiù indulgendo all'aneddoto o al fatto curioso, prima di passare alla presentazione di una breve antologia di componimenti rappresentativi dell'autore considerato. 'Attar non sfugge alla regola generale, ma, si potrebbe osservare, anche gli aneddoti e i fatti curiosi o leggendari riportati da questo genere di fonti possono dire qualcosa di importante allo studioso. Riassumiamo dunque in breve la "biografia canonica" di 'Attar, a partire dal suo nom de plume, 'attar, che significa qualcosa come "profumiere" o "speziale". 'Attar in effetti avrebbe ereditato dal padre la bottega e la professione dello speziale - una via di mezzo tra un droghiere e un farmacista - e non di rado egli nei suoi poemi gioca abilmente con il proprio nome, proponendosi al lettore come "venditore di spezie", o essenze spirituali o magari invitandoli a gustare il "profumo" ('atr, con lo stesso etimo di 'attar) dei suoi versi. Un aneddoto narra che un derviscio errante, un maleodorante "vagabondo", sostò un giorno dinanzi alla porta della bottega dandogli fastidio. 'Attar che cercò di scacciarlo. Imperturbabile, il derviscio lo invita a liberarsi di ogni bene terreno, ad abbandonare la bottega e gli affari per cambiare vita, al che 'Attar, sprezzante, gli chiede: "Ma tu che cosa possiedi?" e il derviscio di rimando gli dice: "La vita". 'Attar gliene chiede dimostrazione e per tutta risposta il derviscio si stende a terra e esala l'ultimo respiro. Sconvolto dall'esperienza 'Attar avrebbe abbandonato ogni cosa per dedicarsi da quel momento in poi alla ricerca e alla via spirituale. Sembra in realtà più verosimile che 'Attar, dimorando perlopiù a Nishapur, alternasse gli affari di speziale alla vita di preghiera e alla composizione di molti e bellissimi poemi mistici. Da questo punto di vista, egli costituirebbe un esempio abbastanza raro di poeta indipendente, giacché quasi tutti i poeti al suo tempo o vivevano a corte oppure erano affiliati a una qualche confraternita che potesse in qualche modo sostenerli. Sappiamo di qualche viaggio effettuato per incontrare famosi maestri sufi, tra cui Najm al-din Kubra eponimo della confraternita Kubrawiyya; ma non è provato che 'Attar facesse mai la scelta della vita eremitica né quella di affiliarsi a confraternite sufi. Un altro episodio semilegendario vuole che un 'Attar, ormai molto vecchio, incontrasse a Nishapur un giovanissimo Rumi in fuga con il padre dalla natia Balkh (nord dell'Afghanistan odierno) di fronte all'avanzata dei Mongoli di Hulagu intorno al 1220-30. A Rumi, destinato a divenire il più celebre poeta-sufi persiano, 'Attar avrebbe donato un manoscritto dell'*Asrar-Name* (Il libro dei segreti), quasi un passaggio delle consegne tra il vecchio e il giovane poeta, episodio che, al di là della verità storica, ci mostra la tendenza della tradizione sufi a considerare i propri poeti come appartenenti a una unica grande catena iniziatica.³ Rumi a sua volta riconoscerà questa "iniziazione" in un famoso verso in cui dichiara di venire dopo 'Attar e Sana'i (altro poeta più anziano anche di 'Attar), in sostanza presentandosi come il loro discepolo e erede

² Notizie essenziali si trovano nella voce relativa contenuta in *Encyclopaedia of Islam* curata da H. Ritter, o nelle principali storie letterarie (Browne, Rypka, Berthel's, Bausani). Articoli e saggi sono regolarmente registrati nel principale repertorio di studi islamologici, l'*Index islamicus*. La migliore opera d'insieme su 'Attar è uno studio tradotto in italiano di H. Ritter, *Il mare dell'anima. Uomo, mondo e Dio in Fariduddin 'Attar*, a cura di D. Roso, Arielle, Torino 2004

³ Per uno sguardo alla letteratura mistica persiana si può utilmente leggere la seconda parte di A. Pagliaro- A. Bausani, *La letteratura persiana*, Sansoni-Accademioia, Firenze-Milano 1968. Sui rapporti tra poesia persiana e religione, in particolare la mistica sufi, rimando al mio lavoro *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale*, Carocci, Roma 2005

artistico e spirituale. Citeremo ancora un ultimo episodio leggendario connesso con la morte di ‘Attar, avvenuta nella città natale ad opere di un soldato mongolo che gli avrebbe brutalmente tagliato la testa con un fendente di spada. ‘Attar, secondo la leggenda, si chinò e raccolse la testa mozzata rimettendosela sul collo: doveva ancora terminare un poema e la morte poteva aspettare... Pare che il poema si intitolasse *Bisar-name*, letteralmente “Libro del senza testa (o del decapitato)”, opera in realtà quasi sicuramente apocrifia, ma il suo titolo può far luce sulla genesi di questo curioso episodio che corona degnamente la “leggenda” della vita terrena di ‘Attar. A ‘Attar le menzionate *tazkere* attribuiscono, oltre a una vita ultracentenaria, anche oltre cento titoli, per la precisione 114 opere; si tratta di una cifra chiaramente esagerata (la critica moderna gli assegna al massimo una decina di poemi mistici, un canzoniere e un’opera agiografica in prosa)⁴ ma nient’affatto casuale: 114 è un numero speciale nel mondo islamico, essendo pure il numero delle sure o capitoli del Corano, con cui significativamente l’opera di ‘Attar si trova a venire paragonata.

3. Il “Verbo degli uccelli” (*Mantiq al-Tayr*)

Dicevamo che ‘Attar compone diversi poemi mistici nella forma del *mathnavi* (ossia in distici a rime bacciate) tra cui oltre al menzionato *Asrar-name*, sono da ricordare un *Elahi-name* (=Libro divino), un *Mosibat-name* (Libro delle avversità) e soprattutto il celeberrimo *Mantiq al-Tayr* (d’ora in avanti abbreviato in MT) ovvero “Il verbo degli uccelli”.⁵ Poiché è in questo poema che troviamo la sezione dedicata al motivo delle Sette Valli, ne daremo qui una descrizione più particolareggiata. In breve, gli uccelli della terra vengono a parlamento e si lamentano di non avere un re; tra loro emerge l’upupa - l’uccello che già nel Corano (XXVII, 20 ss.) era stato latore dei messaggi del re-profeta Salomone alla regina di Saba – che si propone come guida nell’impresa della ricerca del sovrano degli uccelli, il mitico Simurgh che vive oltre la montagna di Qaf, posta secondo la tradizione iranica ai confini della terra:

Vennero un giorno a parlamento tutti gli uccelli della terra, i noti e gli ignoti. “Non esiste luogo al mondo –dissero- che non abbia un re: perché mai sul nostro paese non regna un sovrano? Una simile situazione è ormai inaccettabile. Dobbiamo unirci in fraterno sodalizio e partire alla ricerca di un re, essendo chiaro che l’ordine e l’armonia non regnano tra sudditi privi di sovrano”.

S’appartarono quindi per discutere su come cercare un sovrano. Fu allora che l’upupa, eccitata e trepidante, balzò al centro dell’assemblea. Sul petto portava i simboli di chi conosce la via, sul capo la corona della verità. Lungo la via aveva affinato la mente, era venuta a conoscenza del bene e del male. “Amici uccelli –cominciò- in verità io sono il messaggero del divino, l’inviato dell’invisibile. Io ebbi notizia della divina maestà e della creazione conobbi i segreti. Colui che costantemente ha il nome di Dio sulla lingua deve essere esperto di molti segreti! [...] Noi abbiamo un re senza rivali che vive oltre la montagna di Qaf. Il suo nome è Simurgh ed è il sovrano di tutti gli uccelli. Egli ci è vicino, ma noi siamo a una distanza infinita da lui. La sua dimora è protetta da gloria inviolata, il suo nome non è accessibile a ogni lingua! Più di centomila veli celano lui, che è oltre la luce e la tenebra. Non esiste nessuno nei due mondi che abbia l’ardire di contrastarlo. Egli è, in eterno, assoluto sovrano e vive immerso nella pienezza della sua maestà. Come

⁴ Per una sintesi sulla complessa questione si veda il mio saggio *La canzone di Rosa e Usignuolo: paradigmi dell’amore nella poesia persiana medievale*, in margine a Farid al-din ‘Attar, *La rosa e l’Usignuolo*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2003, pp. 125-201

⁵ Traduzione italiana del *Mantiq al-Tayr*: Farid al-din ‘Attar, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Oscar Mondadori, Milano 1999 (prima ed. SE 1986). Tutte le citazioni dell’opera nel presente testo sono tratte da questa edizione (MT = *Mantiq al-Tayr*).

potrebbe l'intelletto di un uccello volare là ov' egli risiede? Quando mai scienza o ragione potranno giungere alla sua dimora? Non si conoscono vie che conducano a lui, eppure senza di lui non è possibile vivere! (MT, pp. 79-80)

Segue un dibattito serrato in cui entrano in scena a uno a uno decine di uccelli, ognuno dei quali interroga l'upupa per esporle i propri dubbi, le proprie paure, ma soprattutto per accampare scuse e pretesti d'ogni genere pur di non iniziare il viaggio. E l'upupa pazientemente risponde, rintuzzando le obiezioni, smascherando i pretesti, esortando e ammonendo. Insomma mostrandosi nel suo ruolo di maestro e guida della inquieta congrega degli uccelli. Un ruolo in cui è facile vedere in controluce la figura del maestro o *shaykh* delle confraternite sufi, colui che esercita la guida o direzione spirituale sui discepoli. Altrettanto intuitive risultano le altre figure di questa grande allegoria aviaria che sottende il poema di 'Attar: gli uccelli rappresentano coloro che si accingono a intraprendere tra mille dubbi e ritrosie la via spirituale dei sufi; Simurgh, il re degli uccelli, ci appare almeno a prima vista una figura del divino signore. Più in generale, emerge il carattere allegorico dello stesso viaggio degli uccelli, che si configura come una ariosa elegante parabola illustrante il percorso di iniziazione/liberazione spirituale: il motivo "viaggio degli uccelli" che aveva avuto peraltro dei precedenti in una famosa "Epistola degli uccelli" (*Risalat al-Tayr*) di Avicenna (m. 1037), ripresa e variata pur con lo stesso titolo dal grande teologo Abu Hamid al-Ghazali (m. 1111) e quindi, con il titolo immaginoso de "L'Intelletto purpureo" (*'aql-e sorkh*), dal filosofo e gnostico Sohrawardi (m. 1191): tre grandi nomi iranici della filosofia e della teologia musulmana medievali. Dopo una prima serie di colloqui tra l'upupa e gli uccelli, ne segue una seconda più ampia in cui la struttura è invariabilmente sempre la stessa: domanda dell'uccello di turno, risposta dell'upupa e infine un aneddoto che l'upupa narra a mo' di illustrazione dei propri insegnamenti. Il modello di questi dialoghi è probabilmente di origini retorico-filosofiche o retorico-omiletiche: viene posta da parte dell'uccello di turno una *quaestio*, su temi assai vari, l'upupa la sviscera e la discute in ogni suo aspetto, quindi raccontando uno o più aneddoti completa nel modo più persuasivo il proprio ammaestramento. Vale la pena di fornire l'elenco completo delle venti *quaestiones* la cui discussione o illustrazione occupa almeno 2/3 del poema: fortuna, ricerca, pentimento, effeminatezza, concupiscenza, inganni demoniaci, *vanitas mundi*, lusinghe della bellezza, morte, felicità, sottomissione, lealtà, ambizione, infedeltà, temerarietà, false pretese, orgoglio, appagamento, vero scopo, dolore. Un elenco che, si può ragionevolmente supporre, costituisce anche un elenco-tipo dei temi trattati durante le sessioni di studio e dottrina che un aspirante discepolo affrontava sotto la guida di un maestro sufi e che forse, a mio parere, deporrebbe per l'ipotesi che 'Attar sia stato davvero affiliato a una qualche confraternita e ne abbia magari assimilato metodi e dottrine.

Infine inizia il viaggio che però, con nostra grande meraviglia, è riassunto in pochissime righe in cui si dice soltanto che dei centomila uccelli che erano partiti a migliaia morirono di stenti, a migliaia si persero per strada, altre migliaia ancora scelsero a un certo punto altre mete... e così via. Insomma, alla fine dei centomila partiti solo uno sparuto stormo si trova ad affrontare la fase finale dell'impresa. Questa pesantissima decimazione, una vera "moria" di uccelli, ha luogo nell'attraversamento delle Sette Valli che si trovano nel cammino verso la corte di Simurgh. E per bocca del upupa a 'Attar interessa soprattutto descrivere, con ampiezza di particolari e molti aneddoti illustrativi, queste sette "stazioni" del viaggio spirituale rappresentate appunto dalla Sette Valli.

4. Le Sette Valli. Queste, nell'ordine, sono: Ricerca (*talab*), Amore (*'eshq*), Conoscenza (*ma' refat*), Distacco (*esteghna*), Unificazione (*towhid*), Stupore (*heyrat*) e Annientamento (*fana*). Si osservi che con la sola inversione di posizione tra la quarta e la quinta, i nomi nell'originale sono gli stessi che ricorrono nell'opera "Le Sette Valli" di Baha'u'llah (XIX sec.), il profeta e fondatore della fede baha'i vissuto nel XIX secolo, oltre che dichiarato lettore e ammiratore di 'Attar. Ma

dovremo a questo punto fare qualche osservazione sul significato di questo motivo che risulta strettamente connesso alla scansione della *tariqa* ovvero la “via mistica” dei sufi. In effetti, all’interno dell’allegoria del viaggio, le Sette Valli sono una chiara metafora delle mistiche “stazioni” o “dimore”, largamente descritte e illustrate nei manuali dei sufi che vanno a formare parte importante di una amplissima letteratura trattatistica. In sostanza ‘Attar in questo poema ci descrive una *via spiritualis* scandita da sette gradi o “stazioni” (*maqamat*),⁶ e non a caso nei manoscritti un titolo alternativo dell’opera è *Maqamat al-Tuyur* ossia: “Le stazioni degli uccelli”. Ma in un altro poema, il citato *Mosibat-name*, ‘Attar ci parla di quaranta stazioni. In realtà esiste una certa varietà sull’argomento: vi sono autori che parlano di 7 o 10 gradi (al-Sarraj), altri di 40 gradi (Abu Sa’id e lo stesso ‘Attar nell’altro poema citato), e altri ancora che descrivono persino centinaia di gradi come è il caso di al-Kalabadhi o di Ansari di Herat. Tutta questa differenza, e nel numero e nella individuazione dei gradi, va naturalmente rapportata alla varietà di scuole e indirizzi del sufismo, ciascuno dei quali a partire dall’opera del fondatore elaborerà un proprio peculiare percorso mistico, scandito dalle relative stazioni. A noi interessa sottolineare il fatto che le “valli” funzionano da equivalente poetico dei gradi della mistica via o *tariqa* e che questa suddivisione del viaggio in gradi o stazioni è aspetto centrale del poema sia sotto l’aspetto della sua costruzione interna che di quello del suo contenuto d’insegnamento o dottrina.

Un altro aspetto importante occorre qui sottolineare. Il grande modello di ogni viaggio mistico nell’Islam è il *mi’raj* profetico ovvero il viaggio al cielo di Maometto, accennato sobriamente in alcuni passi del Corano (XVII, i e LIII, 10-18 in particolare) e poi sviluppato in una ricca letteratura esegetica, che si avvale anche di *hadith* o racconti in prima persona dello stesso profeta. Nelle versioni più diffuse della leggenda del *mi’raj*, Maometto veniva svegliato nottetempo dall’angelo Gabriele che lo faceva salire su un cavallo alato per portarlo dalla Mecca sino a Gerusalemme; qui il profeta entrava nel tempio e pregava con tutti i principali profeti biblici; nella seconda parte del viaggio, Maometto attraverso una scala dorata saliva al primo cielo e quindi, sempre accompagnato dall’angelo, si inerpicava attraverso i sette o otto cieli successivi –incontrando a ogni tappa questo o quello degli stessi profeti biblici, e persino Gesù e Giovanni Battista - per giungere infine nella sala del trono dove Allah in persona, almeno in certe versioni, gli consegnava il libro sacro.⁷

Intuibilmente questo viaggio aveva colpito l’immaginazione di tutti i musulmani; i teologi vi avevano colto un privilegio assoluto concesso da Dio alla “migliore delle creature”, ma i mistici dell’Islam implicitamente contestando tale privilegio, tenderanno a vedere nel *mi’raj* profetico una esperienza spirituale degna di imitazione. Insomma ne faranno il prototipo e modello insuperato di ogni viaggio mistico. Maometto, nella sua scalata attraverso i “gradi” celesti viene letto come il “primo dei sufi”, ovvero come colui che aveva aperto con la sua straordinaria esperienza la via spirituale che porta l’anima del mistico sino a Dio. E se Maometto aveva percorso anche fisicamente “la scala” celeste, i mistici musulmani ri-dislocheranno tale scala all’interno della propria anima, leggendo metonimicamente nella scalata profetica della cripta cosmica la propria stessa scalata attraverso i cieli dell’anima. Insomma: il sufi che percorre la *tariqa* idealmente ripercorre il *mi’raj* di Maometto; la scala al cielo di Maometto diventa una scala tutta interiorizzata i cui pioli sono le *maqamat*.⁸

⁶ La letteratura sufi distingue propriamente tra le “stazioni” (*maqamat*) e gli “stati” (*ahwal*), le prime frutto della dura disciplina ascetica e meditativa sotto la guida di un maestro, i secondi puro dono divino. L’argomento è sinteticamente trattato in M. Molè, cit.; più ampiamente e con riferimenti dettagliati alle tecniche meditative in G.C. Anawati-L. Gardet, *Mistica islamica*, SEI, Torino 1960

⁷ Si veda la traduzione italiana tratta da una versione latine medievali della leggenda del *mi’raj* e intitolata *Il Libro della Scala di Maometto*, a cura di C. Saccone, Oscar Mondadori, Milano 1999 (prima ed. SE 1991).

⁸ Cfr. i miei saggi *Tipologie del mi’raj: la “scala del paradiso” nei poeti e nei mistici dell’islam arabo-persiano*, in “Simplegadi”, IX (2004) pp. 29-49; *Il viaggio dell’anima nell’Islam*, in C. Donà-M. Mancini (a cura), Tradizione letteraria, iniziazione, genealogia, Luni Editrice, Milano-Trento, 1998, pp. 130-151; *L’uomo e Dio nell’aldilà: dalle scritture sacre alla tradizione letteraria arabo-persiana*, in C. Saccone, *Allah il Dio del Terzo Testamento. Letture coraniche*, Medusa, Milano 2006

Ma il modello-*mi'raj*, questo viaggio di Maometto attraverso la scala cosmica al termine del quale il profeta ha acquisito una sapienza celeste plasticamente rappresentata nel libro sacro ricevuto da Dio, ci mostra come il viaggio dei sufi attraverso i gradi o stazioni della via mistica si configuri come una “ricerca di *sofia*”, pienamente realizzandosi così il secondo aspetto di quella auto-rappresentazione del sufismo di cui s'è detto all'inizio.

Ci soffermeremo ora brevemente su un ulteriore aspetto del tema delle Sette Valli, legato alla numerologia. I numeri, come è ben noto a qualunque studioso del mondo antico e medievale, hanno spesso un valore simbolico riconosciuto. Si parla in proposito di “simbologia dei numeri” che, nel mondo musulmano, interessa tipicamente le scienze naturali, astrologiche, magiche, alchemiche, ma anche le scienze religiose e quelle teologiche in particolare (si pensi, per esempio, ai dibattiti sul numero degli attributi o dei nomi divini). Il numero 7 nell'Oriente antico ricorre perlopiù con valori negativi, e questo sin dall'astronomia babilonese.⁹ Fa parzialmente eccezione il mondo iranico antico dove 7 sono gli Amesha Spenta ovvero i santi arcangeli.¹⁰ Ma sempre negative sono considerate le influenze dei 7 pianeti dell'astronomia tradizionale, senza variazione passando dal mondo antico iranico a quello islamico. Nell'Islam 7 sono le porte dell'inferno, descritto nel Corano, e 7 sono pure gli imam degli ismailiti, la setta musulmana eretica per eccellenza. Insomma il numero 7 collegato alle valli attraversate dagli uccelli assume una connotazione vagamente sinistra che si conferma non appena ci rendiamo conto che la loro attraversata non è affatto una passeggiata. Al contrario, le Sette Valli si rivelano per almeno due aspetti un vero “inferno” per gli uccelli che le affronteranno. Per il primo, emerge l'infinita sofferenza del cercatore che piange, si dispera, è interiormente straziato, “brucia” ecc. Leggiamo solo qualche brano esemplificativo:

Dalla prima valle (ricerca): *Laggiù ti attendono molteplici prove, ti sarà impossibile godere di un istante di requie... ti bagnerai nel tuo stesso sangue, dopo esserti separato da tutto.*

Dalla seconda valle (amore): *Naufraga nel fuoco colui che in essa s'addenta... [qui occorrono] uomini audaci e dal cuore vivente, disposti a offrire a ogni istante non una ma cento vite.*

Dalla sesta valle (stupore): *Entrerete in una valle che risuona di infiniti gemiti e pianti... Qui regnano lamento ansia e bruciore... Dalla radice di ogni vostro capello, e non da ferite, vedrete gocciolare il vostro sangue e ne avrete il volto orrendamente dipinto!*¹¹

Qui insomma si evidenzia in tutta la sua portata l'aspetto connesso con “la ricerca di *safa*”: la sofferenza, il dolore, il pianto assumono un chiaro valore penitenziale e di auto-purificazione progressiva dell'anima che si è posta alla ricerca di Dio. Le Sette Valli disegnano insomma il percorso di una estenuante *via purgativa*.

Ma le Sette Valli possono rivelarsi l' “inferno” del mistico anche per un secondo aspetto: egli rischia di perdersi dentro, addirittura di smarrirsi e arrestarsi per sempre. Vediamo anche qui qualche passo significativo:

Dalla terza valle (conoscenza): *In questa valle nessun uccello potrà percorrere la strada di un altro: c'è chi troverà la meta e chi gli idoli!*

Dalla settima valle (annientamento): *Qui esperti viaggiatori, uomini di fede indubitabile, si smarrirono già dopo il primo passo, quando avevano appena varcato la soglia della piana del dolore.*

⁹ Cfr. il vecchio ma sempre utile H. Winckler, *La cultura spirituale di Babilonia*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 2004

¹⁰ In proposito si veda l'insuperata sintesi di A. Bausani, *Persia religiosa. Da Zaratustra a Baha'u'llah*, Lionello Giordano Editore, Cosenza 1999 (prima ed. Saggiatore, Milano 1959)

¹¹ I brani sono tratti da Farid al-din 'Attar, *Il Verbo degli uccelli*, cit., sezione delle Sette Valli, pp. 265-332

Cercavano Dio e trovano gli idoli! Cercavano l'unione mistica e si smarriscono già "dopo il primo passo" dentro la settima valle, proprio quella che prelude al raggiungimento finale. Più volte del resto nel MT 'Attar ci dice eloquentemente che solo "uno di 100.000" che cercano Dio arriva a conoscerlo; e del resto solo 30 uccelli giungeranno alla meta agognata, degli infiniti che erano partiti... Ancora una volta è in primo piano la via mistica come "ricerca di *sofia*", ma non è una ricerca facile, né il successo è garantito.

Non si è mai sottolineato abbastanza che la via dei sufi è una *via per pochi*, per autentici eletti, del resto in perfetta sintonia con un celebre brano coranico in cui tutto il sufismo vedrà una profezia: "*Ebbene Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno lui...*" (V, 54). Si tratta non dei comuni fedeli, cui Allah chiede in fondo solo obbedienza alla legge (*shari'a*) o poco più, ma di una elite in cui si riconosceranno i sufi di ogni tempo e paese. Al contrario dell'ottimismo del fondatore della fede baha'i, che riconosce a ciascun fedele la possibilità di percorrere le Sette Valli e le Quattro Valli del mistico amore, 'Attar e con lui tutta la tradizione sufi manifestano questa forte coscienza elitaria, che probabilmente ha radici profonde nel radicale pessimismo coranico circa l'uomo. Non tutti gli uomini sono in grado di amare Dio,¹² non tutti possono permettersi di iniziare il percorso mistico.

Sempre in tema di numerologia, dovremo osservare che emerge dal MT anche una simbologia del numero 8, sia pure non così evidente e dichiarata come quella connessa al motivo delle Sette Valli. Basta riflettere sul fatto che la settima valle finisce sulle pendici della predetta montagna di Qaf, la montagna sacra, oltre la quale si trova lo spazio divino di Simurgh, una sorta di "ottava valle". Il numero 8 è legato nell'Islam a una simbologia con valore positivo: il paradiso secondo il Corano e la tradizione è formato da "otto giardini/paradisi", espressione che torna anche nel titolo di opere ispirate al misticismo sufi come ad esempio il *Hasht behesht* (Gli otto paradisi) del poeta indo-persiano Khosrow di Delhi (m. 1325). Il numero 8 peraltro aveva già valore positivo in contesto escatologico nella tradizione biblica, essendo collegato all'idea di perfezione/eternità, di resurrezione/rigenerazione (Cristo risorge nell' "ottavo giorno") ecc. Ricorderemo qui che una pianta ottagonale si ritrova nel Tempio della Roccia (prima cristiano, dedicato a Maria e poi islamizzato al tempo del califfo Omar) a Gerusalemme e ancora, per fare un altro esempio ben noto, nel palazzo di un sovrano arabizzante come Federico II a Castel del Monte.

Tornando a 'Attar, egli non ci descrive il viaggio degli uccelli oltre le vette di Qaf. Stando alla cosmologia tradizionale dovrebbe trattarsi più che di una montagna di una catena che circonda il mondo terreno. La letteratura antico-iranica parlava di una Terra suddivisa in sette (ancora il 7!) *keshtar* o continenti concentrici al centro dei quali è situato l'Iran, il continente o *keshtar* centrale; oltre il *keshtar* più esterno si situa la catena di Qaf, il *limes* del mondo visibile. La quale dunque assume varie funzioni, così riassumibili:

1. è la montagna (o catena) che circonda e racchiude il mondo e quindi è
2. il confine (*hadd*) stesso tra il mondo di qua e l'aldilà, tra quello terreno/materiale e quello celeste/spirituale, tra il mondo palese (*zahir*) e quello nascosto (*batin*)
3. è l'inizio dell' "ottavo *keshtar*" (o l'"ottava valle" se si vuole stando alla geografia del MT) dove propriamente si situa il mistero del Divino, dove dimora Simurgh
4. Qaf è dunque una "montagna sacra", sacra perché connessa principalmente con la dimora o la rivelazione del Soprannaturale, che sola si dà a coloro che l'hanno scalata e/o superata.

Con riguardo all'ultimo punto, essa ha numerosi e illustri antecedenti: si pensi al monte Sinai, dove Mosè ha la rivelazione delle Tavole della Legge; si pensi al monte Tabor teatro della Trasfigurazione di Cristo di fronte agli sbalorditi discepoli. Ma per venire più vicino a 'Attar, si deve pensare anche a certe redazioni più corte della leggenda del viaggio di Maometto che invece di

¹² Cfr. sull'argomento C. Saccone, *L'amore di Dio e l'amore della creatura nelle scritture e nella mistica musulmana*, in "Credere Oggi", XVII (1997) n. 3, pp. 57-73

terminare con un *mi'raj* o *ascensus* celeste di cui s'è detto, si limitava a un viaggio notturno o *isrà*,¹³ terminante con la scalata di un monte nei pressi di Gerusalemme sul quale Maometto incontrava, proprio come il Gesù del Tabor (che ne è la probabile lontana fonte), alcuni profeti e/o angeli. Come si vede qui il motivo che potremmo ri-definire delle “sette più una” valle (quella dello spazio divino oltre la montagna sacra di Qaf), richiama indirettamente quanto sottilmente una ricchissima tradizione che ci mostra da un lato una grande continuità (Mosè, Gesù e Maometto hanno condiviso la medesima esperienza della “montagna sacra”); dall'altro, ci mostra pure la pretesa del sufismo di *replicare* l'esperienza della rivelazione profetica, che si situa comunque al termine di un viaggio verso l'alto, di una *ascensione*. Come s'è detto, quello che per i dottori era stato un privilegio del profeta, per i sufi è solo un “modello di imitazione”, da replicare ogni volta che sia possibile all'interno della propria esperienza spirituale.

5. **L'Incontro con Simurgh.** Al termine delle Sette Valli oltre la montagna di Qaf si situa come s'è anticipato l'incontro con Simurgh, il mitico uccello dal manto variopinto che compare in molte miniature persiane. Forse imparentato con l'uccello Garuda della mitologia indiana, Simurgh viene descritto già nella letteratura antico e medio-iranica come una sorta di *deus ex-machina* che tipicamente interviene in soccorso dell'eroe in difficoltà. E proprio in questa veste lo ritroviamo anche nella celebre *Shah-name* o “Libro dei Re”, il poema nazionale iranico di Ferdowsi.¹⁴ Nel MT abbiamo una prima descrizione di Simurgh all'inizio del poema, dove l'upupa così lo presenta:

O meraviglia! La prima apparizione di Simurgh si ebbe in Cina nel profondo della notte. Esattamente nel centro di quel paese cadde una sua piuma, e questo bastò per seminare lo scompiglio in tutti i reami della terra. Ogni uomo si fece di lei un'immagine particolare e conformò la sua azione a quanto di essa poté cogliere. Quella piuma è ora conservata nei dipinti cinesi, e da questo il detto: “Cerca la sapienza financo in Cina!”. Certo, se l'immagine di quella piuma non avesse trovato ulteriore diffusione, il mondo non avrebbe sofferto tanto tumulto. Effetti così straordinari sono il segno inconfondibile della sua gloria, e in verità ogni anima fu forgiata a immagine e somiglianza di quella piuma. Ma poiché una qualsiasi descrizione non avrebbe né capo né coda, non è il caso di insistere” (MT, pp. 81-82)

Brano densissimo, che meriterebbe un esteso commento. Ci dobbiamo limitare a poche osservazioni. Emerge anche qui la centralità della ricerca, un tema caro a 'Attar e a tutta la tradizione sufi che cita volentieri a questo proposito un detto (hadith) del profeta Maometto, non a caso presente anche in questo brano: “Cerca la sapienza financo in Cina”. Come a dire che la ricerca di sofia sarebbe stata inaugurata e benedetta dallo stesso fondatore dell'Islam. Ma si dovrebbe sottolineare anche il tema dell'impotenza della parola a descrivere il mistero divino, ovvero, detto con espressione ricorrente in 'Attar e nei mistici musulmani, l'incapacità dell'intelletto ('aql) a penetrare il mistero (serr) di Dio. Questo aspetto si collega alla “babele” delle lingue o meglio delle “rappresentazioni” umane in tema di teologia, ben sottolineata nel brano da quel “ognuno se ne fece un'immagine particolare” e di conseguenza – e qui è implicita una sorta di legittimazione, non rara tra i sufi, della differenza religiosa - ognuno poi “conformò la sua azione a quanto di essa poté cogliere”. Anche il citato Sana'i, proprio nell'incipit di un suo celebre poema poneva, con altra immagine pur questa tolta dal mondo animale, la stessa questione. In una “città di ciechi” arriva un

¹³ Sulle varie redazioni arabe del *mi'raj*, dell' *isra'* e su redazioni “miste” che comprendono entrambi, Cfr. M. Asin Palacios, *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, NET, Milano 2005 (prima ed. in 2 voll., Pratiche, Parma 1994)

¹⁴ Cfr. Firdusi (=Ferdowsi), *Il Libro dei Re*, a cura di Italo Pizzi, 8 voll. UTET, Torino 1886-88. Una sintesi della letteratura antica e medio-persiana è nella prima parte di A.Pagliaro-A.Bausani, *La letteratura persiana*, cit.

elefante e ciascun cieco toccandolo se ne farà un'idea particolare: chi aveva toccato la sua proboscide, dirà che è qualcosa di simile a una colonna, chi aveva toccato l'orecchio dirà che è simile a un tappeto... Infine, nel brano è posta la relazione tra Dio e creatura in termini diremmo squisitamente biblici: nell'idea che "ogni anima fu forgiata a immagine e somiglianza di quella piuma" ritroviamo l'eco di Jahvè che creò l'uomo a propria immagine e somiglianza, ripresa anche in un hadith profetico. 'Attar la svilupperà ulteriormente nel MT in una suggestiva bellissima descrizione in cui ancora una volta l'upupa-maestro si rivolge agli uccelli-discepoli:

Sappiate che quando Simurgh, come sole splendente, mostrò dietro un velo il suo volto, proiettò sulla terra ombre infinite che poi contemplò con il suo purissimo sguardo. Fece dono al mondo della sua stessa ombra, da cui sorsero incessantemente uccelli infiniti. I disparati volti degli uccelli del mondo non sono che il volto del bel Simurgh: sappiatelo, o ignari! Solo riconoscendo una simile verità, potrete comprendere la relazione che esiste tra voi e quella augusta Presenza, ma poi guardatevi bene dal divulgare un simile segreto. Chiunque abbia conosciuto Simurgh non può che naufragare in lui, ma non vogliate affermare che egli sia Dio. E chi sappia così trasformarsi, non diverrà Dio, ma s'inabisserà in lui senza fine. Colui che naufraga, muta forse sostanza? Ma questo non è discorso accessibile a tutti. Ora che sai di chi tu sei l'ombra, sei libero da vita e da morte. (MT, 102-103)

Gli uccelli dunque al termine del viaggio attraverso le Sette Valli vanno incontro alla Realtà di cui sono da sempre la proiezione, le "ombre", rappresentata nel MT dalla misteriosa figura di Simurgh. Giunti all'incontro finale, la domanda che si sono posti gli interpreti del MT è: ma Simurgh è davvero un simbolo di Dio? O è da vedervi piuttosto un intermediario? Gli uccelli in effetti incontrano e interloquiscono con almeno due figure, un araldo e un ciambellano di corte, prima di venire introdotti alla corte di Simurgh stesso il quale potrebbe essere inteso, al limite, come figura mediatrice di una fase ulteriore di avvicinamento al mistero divino e non necessariamente come un simbolo di Dio. Ma leggiamo il brano dell'incontro in cui gli uccelli hanno la mirabile visione del Divino:

Le anime confuse e umiliate di quegli uccelli si annientarono completamente e i loro corpi arsero sino a ridursi a mucchietti di cenere. Non appena si furono spogliati di ogni terreno aspetto, vennero rivestiti della vivificante luce emanata da quella Presenza, e in tal modo per loro iniziò una esistenza radicalmente diversa. Un ignoto stupore rapì le loro menti e tutto quanto in passato avevano vissuto o non vissuto venne sradicato e rimosso dai loro animi. Finalmente il fulgido sole dell'Intimità rifuse su di oro, e i suoi raggi vennero riflessi dallo specchio delle loro anime. Nell'immagine del volto di Simurgh contemplarono il mondo e dal modo videro emergere il volto di Simurgh. Osservando più attentamente si accorsero che il trenta uccelli (si murgh) altri non erano che Simurgh, e che Simurgh era i trenta uccelli: ne furono tutti travolti e sbalorditi né potevano comprendere cosa fossero divenuti. Infatti, volgendo nuovamente lo sguardo verso Simurgh, videro i trenta uccelli, e guardando ancora se stessi rividero lui. E se 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 assistito a un simile prodigio? Gli uccelli, sgomenti e confusi, 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 parola 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. Poiché voi qui arrivaste in trenta, nello specchio apparite in trenta, ma se foste

di più 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 contemplare le Pleiadi o sollevare un'incudine, oppure una zanzara trascinare un elefante? Quanto fin qui avete visto o conosciuto, in realtà non accadde, e quanto avete detto e udito non è che pura illusione. E neppure mai sono esistite le valli attraverso le quali faticosamente avanzaste o le stazioni ove virilmente poteste maturare. In realtà voi tutti avete marciato senza mai deviare dall'alveo della Nostra Azione e avete sostato nelle profonde valli delle Nostre Qualità. Voi siete trenta uccelli [si murgh] in preda allo stupore, ormai privi di cuore, dell'anima e della serenità, ma Noi siamo oltre e prima di voi, giacché formiamo l'essenza di Simurgh. Annullatevi in Noi, nella gloria eterna, e in Noi troverete la porta di voi stessi.” (MT, p. 331)

Ma è davvero Dio che incontrano gli uccelli alla fine del viaggio, si chiedeva von Hammer,¹⁵ o non è piuttosto una ricerca disperata che si conclude in un *radikaler Autismus*, visto che vedono solo se stessi nello specchio-Simurgh? Bisogna intendersi ovviamente sul senso di questo vedere se stessi. Quello che gli uccelli contemplano, un pennuto esattamente come loro, non è forse solo una immagine di Dio *conforme alla struttura* di chi lo cerca, così come asserisce Corbin nella sua analisi di tanti testi mistici e gnostici da Avicenna a Sohrawardi?¹⁶ Questo ci riporta da un lato alla complessa questione della “rappresentabilità” di Dio, che trova un ostacolo oggettivo non tanto e non solo nei limiti dell'umana ragione quanto nelle *forma* di chi lo cerca (una formica, se fosse capace di pensare Dio, lo penserebbe forse in forma di Grande Formica...). Dall'altro siamo riportati a un ambito di idee tipicamente gnostiche, dove è comune la concezione secondo cui la parte più segreta e preziosa dell'uomo è identica a Dio, è una particella di luce divina e simili. D'altronde nel *Corano* Allah affermava con riguardo alla creazione di Adamo: “*Soffiai in lui dal Mio Spirito*” passo che ha sempre sollecitato la meditazione dei mistici e gnostici dell'Islam. Se si vuole qui si può riconoscere il tema greco, classico, del *gnothi seauton* (“conosci te stesso!”) che va dalla filosofia antica sino a S. Agostino secondo cui Dio abita “*in interiore homine*”, nel cuore insomma, come a dire che basta non uscire dal cuore per trovare Dio. L'idea è presente nella tradizione sufi anteriore a 'Attar, basti pensare a un Hallaj,¹⁷ ma va anche oltre e arriva sino a Baha'u'llah come si evince da questi densi frammenti:

*Rivolgì lo sguardo in te stesso così che tu Mi possa trovare dentro di te, forte, possente, sufficiente a tutto*¹⁸

*Il tuo cuore è la Mia dimora; il tuo spirito è il luogo della Mia rivelazione, mondalo per la Mia manifestazione*¹⁹

¹⁵ Mi riferisco a una tesi riportata nel manuale di J. Von Hammer, *Geschichte der schoenen Redekuenste Persiens*, Wien 1818 p. 144, discussa nel mio lavoro *L' "angelo terrestre" tra il sé e l'Altro: il viaggio dell' intelletto nel mistico persiano Farid al-din 'Attar*, in C. Saccone, *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica. Vol. I*, Luni Editrice, Milano-Trento 1999, pp. 86-129

¹⁶ Mi riferisco ad esempio, tra i tanti suoi lavori, a H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Berg International, Paris 1979 (prima ed. in due voll. Teheran-Paris 1954); Idem, *L'archange empourpré, Quinze traités e récits mystiques de Sohrawardi*, Fayard, Paris 1976; per un inquadramento più ampio è fondamentale sempre di H. Corbin, *En islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris 1978

¹⁷ Si veda la versione italiana: Hallaj, *Diwan*, a cura di A. Ventura, Marietti, Genova 2005 (prima ed. 1987). Una ampia antologia di autori sufi è quella di G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'islam*, 3 voll., EMI, Bologna 2000

¹⁸ Baha'u'llah, *Le parole celate*, frammento 13, tr. it., Casa Ed. Baha'i, Roma 1999, p. 13

¹⁹ *Ivi*, frammento 59, p. 25

Ma questo tema dell'identità della sostanza divina con il Sè spirituale profondo, è magnificamente rappresentata nelle parole di Simurgh dall'inciso: *In realtà voi tutti avete marciato senza mai deviare dall'alveo della Nostra Azione e avete sostato nelle profonde valli delle Nostre Qualità.* Insomma le Sette Valli si rivelano articolazioni interne all'Essere Divino. Gli uccelli scoprono che le loro valli in realtà “non sono mai esistite” perché essi, da un certo punto in poi, hanno letteralmente viaggiato *in* Dio. Le valli -dice Simurgh- erano le *Nostre* valli, sono “qualità” (*sefat*) di Dio stesso; e si osservi che il termine originale, *sefat*, è quello che in teologia indica gli “attributi” eterni di Allah.²⁰

6. La Settima Valle e la questione del mistico annientamento (*fana'*). Come s'è visto, la Settima Valle ossia quella che prelude all'incontro con Simurgh, è denominata “Valle dell'Annientamento” o “Valle della Povertà/Privazione (*faqr*) e dell'Annientamento (*fana'*)”. Leggiamone la descrizione, sempre per bocca dell'Upupa che si rivolge agli uccelli:

Infine voi entrerete nella Valle della Privazione e dell'Annientamento, che non è possibile descrivere con parole umane. Questo è il luogo del mutismo e della sordità, dell'oblio e dell'estremo deliquio in cui infinite ombre vedrai eternamente annullate in unico sole. Quando il mare del Tutto inizia ad agitarsi, le sue mutevoli forme si rifrangono, e i due mondi non sono che una di esse: chi afferma il contrario vive in uno stato di confusione esecrabile. Colui che naufraga in questo mare infinito si perde in una pace eterna e il suo cuore non farà che dolcemente smarrirsi tra i suoi flutti; e se poi gli sarà concesso di uscirne, potrà carpire gli innumerevoli segreti della Creazione. Esperti viaggiatori, uomini di fede indubitabile, si smarrirono già dopo il primo passo, quando avevano appena varcato la soglia della piana del dolore. E nessun osò più avanzare, e poiché subito si erano perduti, tu considerali alla stregua di fossili sebbene nati uomini. Se tu bruci l'aloè e il legno più comune, si riducono entrambi a cenere indistinta, solo apparentemente simile, ma radicalmente diversa nella sostanza. Ugualmente accade per noi; se un impuro affonda nel mare del Tutto, resta entro i confini di se stesso trattenuto dalle sue impurità; ma quando è un puro a immergersi in questo mare, scompare persino ai propri occhi e il suo movimento si uniforma a quello del mare, e sarà di una perfetta bellezza avendo cessato di esistere. Egli sarà e non sarà nello stesso tempo; ma come è possibile questo? È un mistero che sfugge a immaginazione e intelletto (MT, pp. 313-314)

Alla corte di Simurgh gli uccelli, come abbiamo letto nel brano citato, arrivano “annientati” anche nel fisico: *si annientarono completamente e i loro corpi arsero sino a ridursi a mucchi di cenere.* Questo perché solo nello stato di *fana'* (termine variamente reso in italiano: annientamento, estinzione, annichilimento mistico) è dato incontrare Dio. Il *fana'* peraltro si colloca non a caso alla fine delle vie mistiche descritte nei più vari manuali della mistica sufi. L'Islam ortodosso (come del resto anche la dottrina cristiana) concepisce l'incontro dell'uomo con Dio solo *post mortem*, ovvero nello stato in cui il *fana'* si è realizzato per così dire “naturalmente” attraverso l'evento ineluttabile della fine fisica. Ma se il *fana'* è un requisito dell'incontro con Dio, a maggior ragione la mistica unione richiede un radicale e irreversibile *fana'*, una “morte mistica” ottenuta questa volta già in vita attraverso opportuni percorsi, intuibilmente segnati da una dura disciplina ascetica. Sottintesa al concetto e alla prassi del *fana'* è l'idea che, essendo Allah infinitamente trascendente, *oltre e altro* rispetto alla creatura, non è per definizione possibile qualsiasi commistione della sfera umana (*nasut*) con quella divina (*lahut*). Donde la condanna, nell'Islam, non solo di ogni incarnazionismo

²⁰ Una sintesi della teologia musulmana e una ampia bibliografia per ulteriori approfondimenti è nel mio *I percorsi dell'Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003 (prima edizione, 1999), pp. 219-272

ma anche di ogni panteismo, ossia il rifiuto sia della soluzione cristologica che di quella prevalente nelle teologie indiane. Una *unio mystica* si può dare dunque solo a partire da un radicale auto-annientamento di colui che la ricerca, idea poeticamente resa nel brano appena citato dall'immagine del puro che si immerge nel "Mare del Tutto" divino, assai cara a 'Attar, acquisendo "una perfetta bellezza" perché semplicemente egli "ha cessato di esistere" o meglio, come spiega il testo con splendido paradosso, a quel punto "egli sarà e non sarà al contempo".

Questa soluzione –si noti bene- risulta perfettamente ortodossa dal punto di vista della teologia islamica: non v'è nessuna mescolanza tra divino e umano perché semplicemente il mistico, al termine della Valle dell'Annientamento, "ha cancellato se stesso per fare posto a Dio", ovvero "*scompare persino ai propri occhi e il suo movimento si uniforma a quello del mare*".

Molte sono le immagini con cui 'Attar ama rappresentare la mistica unione sullo sfondo del *fana'*: nello stesso brano, si parla ad esempio di "ombre" (gli uccelli) che si sono "*annullate in un unico sole (Simurgh)*". Un'altra, più complessa, immagine è quella dello specchio. Anch'essa ha il pregio fondamentale di non mettere in questione la trascendenza divina. Se torniamo al brano (v. più sopra) dell'incontro finale degli uccelli con Simurgh, vediamo come quest'ultimo si auto-definisca un "grande specchio" in cui gli sbalorditi trenta uccelli superstiti guardano curiosi scoprendo la loro perfetta identità con Simurgh (sottolineata anche dal gioco di parole: "trenta" uccelli" in persiano è *si murgh*). Ma di che tipo di identità si tratta? È una identità *per riflessione*, qualcosa insomma che non implica né consustanzialità né fusione delle due sfere, l'umana e la divina.²¹ Di più, leggendo attentamente il brano, scopriamo che anche gli uccelli giunti sino a quel punto del viaggio (cioè "annientati") sono divenuti "puri specchi": *finalmente il fulgido sole dell'Intimità rifulse su di loro, e i suoi raggi vennero riflessi dallo specchio delle loro anime*. La riflessione è dunque reciproca, gli specchi-uccelli si riflettono nello specchio-Simurgh e viceversa. Il "noi" e il "tu" sono identici, senza essere mescolati, ancora una volta facendo salvo il principio della trascendenza divina. Questa stessa immagine ritroviamo ancora una volta in quell'attentissimo lettore di 'Attar che fu Baha'u'llah:

*O Fratello Mio! Un cuore sottile è come uno specchio. Lucidalo con il brunitoio dell'amore e del distacco da tutto tranne Dio, acciocché il vero sole possa brillarvi dentro e possa sorgervi l'eterno mattino*²²

*...Manifestazioni di quel Sole della Realtà che dardeggia la Sua luce negli specchi. Lo splendore di quella luce è nei cuori...*²³

Per finire, per illustrare questo "*mistero che sfugge a immaginazione e intelletto*", 'Attar rielabora l'immagine tradizionale della falena che brucia nel fuoco in esso "annientandosi". Il motivo viene sviluppato in uno dei più celebri aneddoti di tutta letteratura persiana che magnificamente illustra l'*unio mystica* mediata dal *fana'*. L'aneddoto –che, per il chiaro privilegio assegnato alla conoscenza *sperimentale* di Dio su quella *intellettuale*, andrebbe confrontato con quello della penna di Simurgh caduta in Cina (v. sopra) - si apre con un nuovo parlamento, questa volta formato da falene che si riuniscono intorno alla figura dell'anziana, la loro "upupa":

Una notte le falene vennero a parlamento e decisero di partire alla ricerca della candela. "Qualcuno –dissero- dovrebbe al più presto recarci notizia dell'amata". Partì allora un volontario, raggiunse un lontano castello ed entrò in una stanza in cui baluginava la fiamma di una candela, e subito ritornò dalle sue compagne, riferendo ciò che aveva

²¹ Quest'idea di riflessione è splendidamente argomentata in un celebre trattato persiano sull'eros mistico scritto dal fratello minore del teologo Abu Hamid al-Ghazali, ossia da Ahmad Ghazali, *Delle occasioni amoroze*, a cura di Carlo Saccone, Carocci, Roma 2007

²² Baha'u'llah, *Le Sette Valli e le Quattro Valli*, Casa Ed. Baha'i, Roma 2003 (rist.), p. 22

²³ *ivi*, p. 24

veduto. Ma l'anziana dell'assemblea si levò per criticarla : “Tu non ci ha detto nulla dell'amata!” Partì una seconda falena che volò sino al castello, raggiungendo senza esitare quel magico chiarore. Dapprima volò sulla fiamma a rispettosa distanza, poi entrò nel raggio dell'amata battendo le ali per l'eccitazione, ma infine la candela prevalse e la falena fu costretta a ritirarsi. Quando tornò dalle compagne poté rivelare ben miseri segreti, descrivendo la sua effimera unione con l'amata. Ancora una volta l'anziana decretò: “Nulla in realtà hai veduto, e di essa ci parli non diversamente da colei che ti ha preceduto”.

Una terza falena si levò allora in volo, ebbra di desiderio. Entrata in quel remoto castello, volò sul fuoco a passo di danza immergendovi il capo e le ali, e felice si perse nella fiamma. Quando l'anziana dell'assemblea ne ebbe notizia, quella falena aveva già assunto il colore del fuoco. “Costei –commentò- ha veramente agito! Ma chi potrà mai conoscere ciò che ha veduto? Solo essa può saperlo, non altri!” (MT, pp. 315-316)