



Quaderni di Meykhane VI (2016)

Rivista di studi iranici. Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM) Università di Bologna 1395/ 2016 دفترهای میخانه ISSN 2283-3072

website: <http://meykhane.altervista.org/chisiamo.html>

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

Carlo Saccone

## Pratica psicoanalitica e pratica iniziatica nel sufismo iranico, attraverso i testi di Farīd al-Dīn 'Aṭṭār e Najm al-Dīn Kubrā<sup>1</sup>

**Abstract:** L'articolo propone alcuni parallelismi tra la pratica iniziatica del sufismo e alcuni aspetti della moderna pratica psicoanalitica, analizzando in particolare alcuni passi di due noti autori di origini iraniche, Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (*Il verbo degli uccelli*) e Najm al-Dīn Kubrā (*Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*)

**Key words:** Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, Najm al-Dīn Kubrā, sufismo, letteratura persiana, iniziazione, psicanalisi

**چکیده:** این مقاله به برخی شباهات بین آداب و فرایض آیینی صوفیانه و جنبه های مدرن روش های روانکاوانه با تحلیل چند مثال بویژه از فرید الدین عطار (منطق الطیر) و نجم الدین کبری (فوائح الجمال و الفوائح الجلال) می پردازد.  
واژه های کلیدی: فرید الدین عطار، نجم الدین کبری، تصوف، طریقت، روانکوی، ادبیات فارسی

Dovendo parlare di psicologia e sufismo,<sup>2</sup> viene spontaneo un paragone tra la pratica psicoanalitica e la pratica iniziatica nel sufismo, dove un ruolo fondamentale lo assume certamente lo *shaykh*, il direttore spirituale. Per limiti connessi alle mie competenze mi limiterò a una esemplificazione tratta dai testi di alcuni grandi sufi di origine iranica, ossia Farīd al-Dīn 'Aṭṭār di Neyshābur (nell'attuale Iran orientale, m. 1220 ca.) e Najm al-Dīn Kubrā di Khiva (Asia Centrale, m. 1221),

<sup>1</sup> Questo testo costituisce una rielaborazione di un contributo presentato il 5 dicembre 2015 a Reggio Emilia durante un convegno su "Psicologia e spiritualità: la ricerca di senso", organizzato dalla Società Adleriana di Psicoterapia e dall'Istituto di Psicologia Individuale "A. Adler" di Torino.

<sup>2</sup> Tra le tante introduzioni al sufismo, rimando a una ampia raccolta di contributi riuniti in *Il Sufismo*, presentazione di Alberto Fabio Ambrosio e Carlo Saccone, numero speciale di "Divus Thomas", 48 (2007) n.3.

autori del resto ben noti anche grazie a varie traduzioni delle loro opere eseguite nelle principali lingue europee.

Il discepolo (*morīd*) si può dire è come un bambino, non muove passo senza l'autorizzazione e la guida del suo maestro (*morshīd*). Questi è un po' il suo padre spirituale, addentro a tutti i segreti dell'anima del discepolo, che ne diventa il "figlio spirituale" e con lui ha un rapporto di totale apertura, di confessione permanente di ogni debolezza o desiderio, direi persino di ogni pensiero o sentimento. Il maestro d'altronde ne conosce ogni virtù o difetto, anche il più nascosto, come vedremo nel racconto che segue tratto da un celebre opera di Farīd al-Dīn 'Aṭṭār. A questo livello potremmo dire che il maestro incarna il super-ego del discepolo, un super-ego esteriorizzato (v. infra), colui che lo guida e gli dà le norme e le regole da seguire sulla *via spiritualis*. Ma leggiamo il brano intitolato "Il novizio che nascondeva l'oro".

*Un novizio nascondeva una piccola quantità d'oro, non osando confessarlo al maestro. Costui, pur sapendolo, non ne faceva parola, e così il discepolo continuava a tenerlo nascosto. Un giorno entrambi partirono per un lungo viaggio, finché giunsero a una valle tenebrosa da cui si dipartivano due vie. Il discepolo cominciò a temere per il suo oro che, com'è noto, rende assai presto vile ogni uomo. Chiese perciò al suo maestro: "Abbiamo di fronte due strade: quale dovremmo scegliere?"*

*"Getta via ciò che possiedi", rispose quegli, "giacché in questo consiste il tuo primo errore. Qualunque strada poi vorrai prendere, andrà bene comunque."*<sup>3</sup>

Qualche osservazione. Nella psicoanalisi come sappiamo ha grande rilievo la nozione di rimozione. Nel rimosso c'è o può essere trovata la chiave della risoluzione dei problemi di un paziente. Qui vediamo all'opera una situazione per certi versi simile: il discepolo era del tutto ignaro del suo – potremmo chiamarlo – "rimosso spirituale", perché sa bene di tenere nascosto dell'oro ma ignora del tutto l'influsso nefasto di questa decisione sul suo cammino verso la perfezione. E il maestro, come si vede, s'incarica di portarlo alla luce, di fargli prendere piena coscienza di questo "rimosso".

Ci sono molti altri esempi simili di questo tipo di "rimosso spirituale" nella aneddotica del sufismo. Per restare a 'Aṭṭār, possiamo leggere un altro brano estremamente suggestivo, tratto dalla stessa opera, intitolato "L'asceta e l'uccellino".

*Un asceta, che da Dio aveva tratto ogni gioia adorandolo da un'intera vita, s'era ritirato dal mondo e nell'alcova del cuore si intratteneva con Lui in segreto colloquio. Dio era il suo intimo amico e a Lui solo confidava ogni cosa, al punto che se anche non fosse esistito, Dio sarebbe bastato per entrambi. Quell'uomo possedeva un giardino in cui s'innalzava un bell'albero e lì un giorno un uccello fece il suo nido: era una creatura dal canto melodioso e seducente, ogni nota del quale celava mille impenetrabili arcani. Affascinato da quel canto meraviglioso, il sant'uomo prese a gradire la compagnia dell'uccellino. Iddio allora si rivelò al profeta di quel tempo e gli disse: "A quell'uomo comunica questo Mio messaggio: 'È ben strana cosa questa! Proprio tu che Mi adorasti di giorno e di notte, tu che per anni e anni ardesti di desiderio per Me, alla fine Mi hai barattato con un uccello! Sebbene sia creatura di perfezione assoluta, con il suo canto ti ha portato alla rovina. Io ti acquistai, ti educai e come ringraziamento tu, volgare adultero, Mi hai venduto per un uccello! Hai bruciato in poco tempo un patrimonio d'amicizia e intimità: da chi hai imparato mai codesta riconoscenza? Non darti anche tu a questo facile mercato: Io sono il tuo solo confidente, non perderMi!'".<sup>4</sup>*

---

<sup>3</sup> Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, *Il verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey – CreateSpace IPP, Charleston 2016<sup>4</sup>, pp. 138-139.

<sup>4</sup> Ivi, p. 140.

Come si vede qui è all'opera lo stesso meccanismo di rimozione spirituale. E stavolta non è un novizio ma un esperto maestro sufi che ne è rimasto vittima, tant'è che Dio deve scomodare un profeta in persona che s'incarica di aiutare l'asceta a prendere coscienza di quello che gli impediva la sua piena realizzazione spirituale e l'unione con il divino Amato. D'altronde la "gelosia" del Dio dei mistici non tollera distrazioni di sorta, un tema ben noto alla mistica sufi e non solo a quella.

## 1. L'anima secondo i sufi

Ma, ci si chiederà, come si rappresentano l'anima gli ambienti del sufismo? Il lavoro psicoanalitico e il lavoro spirituale hanno certamente in comune l'oggetto: il maestro sufi come lo psicoanalista lavorano sull' "anima" del discepolo ovvero come oggi preferisce il linguaggio della moderna psicologia, sul complesso della psiche, io-es, coscienza-inconscio, del paziente. Ma appunto quale idea di anima ha il sufismo?

Di tre anime si parla nel Corano (cfr. la psicologia di matrice platonico-ristorica) : un' "anima istigatrice" al male (*nafs ammāra*); un' "anima biasimante" (*nafs lawwāma*) che tende a correggere e a raddrizzare, avvicabile al nostro concetto di coscienza, che si risveglia in chi sta per compiere o ha appena compiuto un grave peccato; e un' "anima tranquilla" o "pacificata" (*nafs mutma'inna*) che è invece l'esito finale di una piena conversione al bene. È quest'ultima, si potrebbe dire, l'anima del giusto su questa terra e quella del beato nell'aldilà.<sup>5</sup> Forse, si può supporre, sono da intendersi come tre stati o aspetti dell'anima individuale, più che come tre anime distinte. Comunque sia, a partire da questo schema di base, si sono avute moltissime rielaborazioni nella storia della psicologia del sufismo. A mo' d'esempio illustrerò l'interpretazione di queste tre anime secondo Najm al-din Kubrā, un mistico persiano del XIII secolo vissuto in Asia Centrale, autore di quello che è forse il più interessante diario spirituale del medioevo musulmano e una vera "enciclopedia" delle visioni e visualizzazioni mistiche: "Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà" (*Fawātih al-Jamāl wa Fawā'ih al-Jalāl*):

*Il significato dello sforzo ascetico – dice Kubrā -è nel lottare per respingere i nemici o ucciderli. I nemici sono: l'esistenza corporale (wujūd), l'anima (nafs) e il diavolo (shaytān)<sup>6</sup> (FJ, cap. 2)*

Notiamo en passant che l'originale per sforzo ascetico (*mujahāda*) ha la medesima radice di *jihād* cui spesso siamo abituati a dare tutt'altro significato, ma che nel sufismo è primariamente connesso con la "lotta spirituale" con se stessi e tutto ciò che allontana l'anima da Dio. Qui l' "esistenza corporale" (*wujūd*) sembra un sinonimo della "carne" o anima carnale (l'anima concupiscente), mentre la *nafs* costituisce una entità distinta, che dovrebbe riferirsi piuttosto a elementi più intellettuali (la volontà, l'intelligenza, le inclinazioni ecc.) e che viene meglio analizzata più avanti. La visione di Kubrā è come si vede più articolata di quella coranica: il nemico non è uno solo (la *nafs*) ma ben tre: la stessa esistenza fisica (*wujūd*), la *nafs* appunto e il diavolo (lo *shaytān*). Soffermiamoci su quest'ultima figura. Non si tratta qui di Iblīs ovvero il Satana del Corano,<sup>7</sup> quanto piuttosto di un diavolo personale e tutto interno o meglio "appiccicato" all'uomo, come emerge dalla seguente descrizione:

<sup>5</sup> Mi sono intrattenuto ampiamente sulla genesi e gli usi di questi concetti in *L'anima nell'islam: dalla psicologia antico-iranica a quella del sufismo di Najm al-din Kubrā (XII sec.)*, in "Studia Patavina" 58 (2011) 2, pp. 335-363.

<sup>6</sup> Najm al-Dīn Kubrā, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà (Fawātih al-Jamāl wa Fawā'ih al-Jalāl)*, a cura di Nahid Norozi, Mimesis Edizioni, Milano 2012, d'ora in avanti abbreviato in FJ, p. 80.

<sup>7</sup> Su questa complessa figura rimando al mio saggio *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Santità e perdizione nell'Islam. Letture coraniche II*, Centro Essad Bey-Amazon Kindle Edition, Padova 2012; nuova edizione, cartacea, Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston 2016.

*Sappi che egli [lo shaytān] ti vede e tu vedi lui, e la sua veste è cucita alla tua; qualora tu staccassi la tua veste dalla sua, lui diverrebbe cieco e lo spoglieresti del suo vestito. Tuttavia lui sa dove sei, è con te e cerca di ottenere qualcosa da te.*<sup>8</sup> (FJ, cap. 7)

Ma Kubrà aggiunge qualcos'altro:

*... lo shaytān è un fuoco impuro amalgamato con l'oscurità della miscredenza, dall'aspetto mostruoso. Appare davanti a te come un Negro alto, di corporatura grossa, che si adopera come se cercasse di entrare in te. Se vuoi separarti da lui, allora recita dal profondo del cuore: "O Tu, soccorso di coloro che implorano aiuto, soccorrimi!". Allora lui scapperà da te.*<sup>9</sup>

Difficile dimenticare questa immagine dello shaytān rappresentato in figura di un Negro di grossa corporatura che ti sta appiccicato addosso come una veste, che anzi – e qui non sarà sfuggita la notazione vagamente sessuale – cerca sempre di entrare in te, quasi di possederti brutalmente. In Kubrà, peraltro è viva la percezione dell'intima frammentazione dell'anima umana, in cui per così dire abita sempre qualcun altro, qui il diavolo, il Negro, una sorta di "doppio luciferino" con cui il mistico viandante deve fare i conti continuamente, senza tregua.

Kubrā si chiede a un certo punto: come si lotta contro questi tre nemici? E indica scrupolosamente una serie di metodi o strategie tra cui la graduale riduzione del cibo e l'affidarsi a un maestro "che scelga ciò che è buono per il discepolo, infatti questi è come il bambino o l'adolescente". Quindi aggiunge, rifacendosi agli insegnamenti di al-Junayd i seguenti metodi:

*1)abluzione perpetua (wuḍū') 2) digiuno perpetuo (ṣawm) 3) silenzio continuo (sukūt) 4) ritiro spirituale continuo (khalwa) 5) perdurare nell'invocazione di Dio (dhikr): "non c'è dio all'infuori di Dio" 6) avere continuamente il cuore legato al maestro, usufruire della sua scienza delle soprannaturali esperienze visionarie ('ilm al-wāqī'āt), estinguere la propria libera azione nella libera azione del maestro 7) rifiutare ininterrottamente i pensieri fugaci (khawāṭir = le tentazioni) 8) non contestare mai Dio Potente ed Eccelso per tutto ciò che è deciso da Lui, che sia esso di danno o di profitto, e non chiederGli mai il paradiso*<sup>10</sup> (FJ, cap. 6)

Non mi soffermo sui primi quattro o cinque metodi che additano a strategie ben note a tutte le esperienze spirituali estreme, in cui la auto-purificazione, la mortificazione attraverso il digiuno e il silenzio, l'invocazione perpetua di Dio sono prassi comuni e ben note. Ma rileggiamo il sesto: *avere continuamente il cuore legato al maestro, usufruire della sua scienza delle soprannaturali esperienze visionarie ('ilm al-wāqī'āt), estinguere la propria libera azione nella libera azione del maestro*. Osserviamo come Kubrà concepisca il rapporto discepolo-maestro: non v'è una reale dialettica educativa, ma piuttosto la semplice "estinzione" della volontà del discepolo in quella del maestro o direttore spirituale. V'è una totale dipendenza emotiva, quasi una sudditanza amorosa del discepolo nei confronti del maestro. Di più, siamo a una sorta di transfert integrale della personalità: il discepolo si spoglierà della propria per vestire non solo metaforicamente la personalità del maestro. Comincerà ad agire e ragionare come se il maestro fosse al suo posto, annullando interamente la propria volontà. Si potrebbe quasi parlare, in questa fase, di una "spersonalizzazione" del discepolo.

---

<sup>8</sup> Najm al-Dīn Kubrà, *ivi*, p. 83.

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 81-82.

## 2. Il testimone di luce

Ma, a un certo punto del cammino spirituale, Kubrà ci dice che avviene qualcosa di nuovo nell'anima del discepolo o viandante, che potremmo rubricare come la "scomparsa del maestro". Leggiamo il brano relativo:

*Sappi che il mistico viandante ha un Testimone (shāhid), che viene chiamato Maestro delle realtà invisibili (shaykh al-ghayb), il quale eleva il viandante verso il cielo, dentro cui appare. La prova che egli è il suo Testimone, anzi che egli è lui stesso, è che il viandante si muove col suo movimento e si ferma col suo fermarsi, si effonde con la sua effusione, il suo petto si dilata per la sua apparizione e si contrae per la sua assenza (FJ, cap. 181)*

Dunque il maestro o shaykh, a un certo livello del cammino spirituale scompare, viene gradualmente sostituito da questa guida interna, il Testimone (la guida "interiorizzata"), che Henry Corbin forse avrebbe identificato con la figura del doppio spirituale o gemello celeste che si ritrova sotto varie forme in molte antiche esperienze spirituali, di carattere mistico o gnostico.<sup>11</sup>

Ancora una volta è dato osservare un notevole parallelo con la pratica psicoanalitica (nel graduale svincolamento del paziente da colui che lo analizza e guida), ma soprattutto con la stessa esperienza educativa. A questo punto al discepolo-bambino è subentrato il discepolo-adulto, che non ha più bisogno di una guida esterna (il maestro/padre) a se stesso. Un po' come avviene nel processo educativo del fanciullo, alla figura del genitore si sostituisce gradualmente quella di un super-ego che ha ormai pienamente interiorizzato le regole morali e le norme sociali. Si osservi infatti l'insistenza di Kubrà sul fatto che questo Testimone-guida non è un altro, diverso dal discepolo-viandante, ma è lui stesso, è in lui stesso. Ancora una volta siamo ricondotti a quella concezione composita o frammentaria dell'anima, rinvenibile nella psicologia dalla psicologia antico-iranica a quella del sufismo medievale,<sup>12</sup> in cui convivono varie entità: abbiamo visto prima il diavolo- negro e ora vediamo questa figura luminosa del Testimone celeste. Per tornare a 'Aṭṭār viene in mente quel momento del viaggio degli uccelli alla ricerca del loro re, il Simurgh, in cui essi si liberano della loro guida esterna, l'upupa che li aveva guidati attraverso le sette valli su menzionate, e proseguono il viaggio da soli.<sup>13</sup>

Da questo momento, l' "analisi" dell'anima che è stata portata avanti nello strettissimo rapporto tra discepolo e maestro, *morīd* e *morshīd*, è sostituita si potrebbe dire da una sorta di "auto-analisi", che si svolge tutta all'interno, tra il discepolo e la sua guida interiorizzata, il Testimone appunto, processo lungo e come si può intuire di difficile documentabilità, che può portare in direzioni diverse.

---

<sup>11</sup> Cfr. in proposito lo splendido H. Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, tr. it., Ed. Mediterranee, Roma 1988.

<sup>12</sup> V. nota 5.

<sup>13</sup> Sulle varie fasi di questo viaggio ho avuto modo di riflettere in *L'"angelo terrestre" tra il sé e l'Altro. Il viaggio dell'intelletto nel mistico persiano Farid al-din 'Attar*, in *Studia Patavina. Rivista di scienze religiose*, XXXVI (1989) 3 pp. 479-510, riprodotto anche con lievi modifiche in C. Saccone, *Viaggi e visioni di re, sufi e profeti. Storia tematica della letteratura persiana I*, Luni Ed., Milano-Trento 1999, pp. 86-129.

### 3.I cromatismi come indicatori del progresso spirituale

Vorrei ora accennare a un altro argomento, peraltro strettamente connesso con questo speciale “rapporto analitico” che si stabilisce tra il discepolo e il maestro nella pratica iniziatica dei sufi. Si tratta del fenomeno della visualizzazione di cromatismi intesi come marcatori/indicatori del progresso spirituale. Per meglio spiegarmi, iniziamo da un brano, sempre di Kubrà che parlando a un suo discepolo gli dice:

*.... contemplerai davanti a te un vasto spazio, un'estensione di enorme misura, sopra la quale esiste aria pura, e vedrai fino all'estremo limite percepibile dallo sguardo dei colori, come verde rosso giallo blu.*

*[...] Questi sono i colori degli stati spirituali (aḥwāl): il verde è l'indizio della vitalità del cuore; [il rosso] il colore del fuoco puro segnala l'esistenza dell'ambizione spirituale (himma), ovvero il potere (qudra). Quando invece il colore rosso fosse opaco, si tratterebbe del fuoco della tensione, il che dimostra che il viandante è sotto fatica e tensione, per lo sforzo ascetico (mujāhada) [che affronta nella lotta] con l'anima e con lo Shayṭān. Il blu è il colore della vivacità dell'anima e il giallo segnala il suo indebolimento.<sup>14</sup> (FJ cap. 13)*

Fin qui un catalogo dei cromatismi visualizzabili dal mistico viandante. E quindi così continua:

*Quando il colore è unito, sappi che in quello stato spirituale vi sono persistenza (istiqāma) e concentrazione (jam'yya). Quando in uno stato spirituale i colori si riuniscono e si mescolano l'uno con l'altro, abbiamo una mutevolezza di stato (talwīn) e quando il colore verde persiste ed è integro, abbiamo la padronanza di stato (tamkīn). Il verde è, infatti, l'ultimo colore che rimane, da cui splendono le irradiazioni e brillano i lampi epifanici intermittenti (lawāmi'). Il verde può diventare limpido, ma anche opaco; la limpidezza fa parte delle conquiste della luce della Verità e l'opacità è tra le conquiste dell'oscurità dell'esistenza.<sup>15</sup> (FJ, cap. 15)*

Si osservi l'abbondanza e varietà di termini tecnici: anche la pratica “analitica” dei sufi ha il suo gergo, i suoi tecnicismi. Si tratta di una delle parti più suggestive della psicologia di Kubrà, in cui è implicata evidentemente anche una teoria della visione spirituale e che ha i suoi precedenti in Ahmad Ghazālī<sup>16</sup> e in Simnānī<sup>17</sup>. Le visioni o visualizzazioni di colori da parte del mistico viandante additano con ogni evidenza a livelli di progressione o gradi di avanzamento corrispondenti ai vari colori. Ma attenzione: queste visualizzazioni cromatiche non sono un discorso metaforico o puramente allusivo; esse sono presentate da Kubrà e in generale dagli autori sufi come parte integrante e realissima della esperienza spirituale. Il mistico adepto vedrebbe *realmente* questi colori che poi con l'aiuto del maestro interpreta in funzione della sua particolare situazione spirituale. Peraltro queste visioni non si esauriscono in cromatismi o fotismi colorati. Vi possono entrare anche figure geometriche come cerchi linee e punti, lettere di celesti libri ecc.<sup>18</sup> Verrebbe

<sup>14</sup> Najm al-Dīn Kubrà, *ivi*, p. 86-87.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>16</sup> Cfr. il mio lavoro *La “via degli amanti”. L'erotologia di Ahmad Ghazālī nel trattato mistico Savāneh ol-'Oshshāq*, in Ahmad Ghazālī, *Delle occasioni amorose*, a cura di . Saccone, Carocci, Roma 2007, pp. 9-87.

<sup>17</sup> Su questa figura, oltre alle importanti pagine di Corbin (v. nota 11) si può leggere Josef Van Ess, *'Ala' al-Dawla Semnani (1261-1336), famous mystic of the Il-khanid period, opponent of the growing influence of Ebn 'Arabi in Iran*, in “Encyclopaedia Iranica” versione digitale 2002.

<sup>18</sup> Cfr N. Norozi Alcune note su un'opera fondamentale del sufismo medievale: *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà (Fawātiḥ al-Jamāl wa fawā'ih al-Jalāl)* di Najm al-Dīn Kubrà, in “Studia Patavina. Rivista di scienze religiose” LXII (2015) 1, pp. 169-197.

qui da paragonare l'analisi di queste visioni di cromatismi, fotismi, linee geometriche, lettere ecc., frutto di veri e propri sogni a occhi aperti, con l'analisi dei sogni che da Freud in poi tanta rilevanza ha avuto nella relazione psicoanalitica tra medico e paziente. Nessuno di questi segni è privo di un significato per il maestro, essi sembrano comporre una sorta di linguaggio esoterico dell'anima che solo lo shaykh è in grado di decifrare e utilizzare se del caso nella sua azione continua di sostegno del discepolo in marcia verso la perfezione spirituale.

È evidente insomma come la psicologia sufi non sia mai disgiunta da una pratica attiva, che si configura come una "cura dell'anima", avviata prima dal maestro e poi come abbiamo detto portata avanti dalla guida interiore. La visualizzazione da parte del discepolo e l'analisi di questi cromatismi, lettere e segni geometrici da parte del maestro, fan parte integrante della cura del discepolo-viandante e al contempo forniscono al maestro una sorta di sintetica diagnosi del suo stato o livello di progressione/guarigione.

#### **4. La conclusione della via mistica: il *fanā'***

Ma la visualizzazione di un testimone di luce –la guida o "super-ego" interiorizzato - non è ancora la meta della ricerca spirituale. Per taluni magari è solo un punto di partenza per un percorso ulteriore, ben più arduo e radicale, che ha per tappa finale, non certo alla portata di tutti, l'auto-annichilimento, ovvero il *fanā'* inteso come presupposto necessario all'incontro con Dio ovvero l'unione mistica.

##### **4.1 "Disumanare" piuttosto che "trasumanare"?**

Qui si coglie tutta la differenza tra la via mistica di un Dante – che al culmine della sua ascesa in paradiso giunge a vedere i tre cerchi della Trinità divina - e la via dei mistici sufi: l'una, la via di Dante, tesa al potenziamento delle facoltà umane, a *trasumanare* come dice il poeta fiorentino ossia a superare i limiti dell'umano, sino a renderlo capace di intravedere se non contemplare il Divino; l'altra, la via dei sufi, tesa alla cancellazione del dato umano: il mistico deve giungere – in queste formulazioni estreme – a cancellare se stesso *per fare posto* a Dio. Deve per usare un neologismo non *trasumanare* come diceva Dante, ossia superare l'umano potenziandone all'estremo le capacità intellettive, bensì *dis-umanare*, eroicamente cancellare il dato umano, spogliandosi di se stesso ovvero "uscendo" da se stesso.

Per comprendere questo punto conviene tornare a 'Attār. Leggiamo un brano che illustra bene questa idea dell'auto-annichilimento o auto-estinzione (*fanā'*), tratto sempre dall'epopea spirituale del viaggio degli uccelli sviluppata nel menzionato *Manṭiq al-Ṭayr*. Siamo agli inizi dell'attraversamento dell'ultima delle Sette Valli allegoriche (ricerca, amore, conoscenza, distacco, unificazione, stupore e annientamento) che si frappongono tra gli uccelli e la loro meta, la corte del divino Simurgh oltre la montagna di Qāf ai confini del mondo; è la valle dell'annientamento mistico o *fanā'*, e l'Upupa –la guida degli uccelli- così li istruisce:

*Se davvero desideri giungere a quella remota sublime stazione, sappi che dovrai uscire da te stesso e salire sul Burâq dell'Inesistenza ('adam). O tu, indossa l'abito del Nulla (nîstî), riempi il calice del vino squisito dell'Annientamento e bevillo d'un fiato! Getta il mantello di «ciò che fu» (mâ kâna) e ricoprilo con quello di «ciò che non fu» (lam yakun), quindi infila il piede nella staffa dell'auto-cancellazione (mahv) e cavalca il destriero dell'inesistenza verso il luogo del Nulla! [... ...] Strappati gli occhi, aprili finalmente e in loro versa il collirio dell'inesistenza (na-bûd)! Diminuisce te stesso e poi ulteriormente riduciti, e dopo codesta diminuzione scompaia per sempre! Solo così potrai camminare in quiete assoluta sino a raggiungere il mondo dell'inesistenza (kam bûdegî). Ma ricorda che se ti*

*rimarrà anche solo un capello di questo mondo, non ti sarà dato vedere neppure un capello di quell'altro. Se di te stesso vorrai conservare anche solo la punta di un capello, dovrai attraversare sette mari di sciagure!*<sup>19</sup>

Si noti l'insistenza martellante dell'invito a annullarsi: riduciti, e poi diminuisciti ancora e poi scompaia! Questo *fanā'* o auto-annientamento mistico non è, ben inteso, un invito al suicidio: è definito sin dall'inizio del brano come un "uscire da se stessi", uno spogliarsi di se stessi (cfr. *l'excessus mentis* dei nostri mistici medievali). E qui si coglie subito una differenza macroscopica tra la pratica sufi e la pratica psicoanalitica moderna tesa a guarire il paziente. In questo processo di guarigione parte essenziale è il lavoro volto da un lato a rafforzare il suo "io", l'autostima come si dice, e dall'altro ad aiutarlo a "adattarsi" meglio al mondo e all'ambiente che lo circonda. Al contrario, la pratica analitica dei sufi sembra tesa non a far meglio adattare l'io all'ambiente e al mondo che lo circonda, bensì a tagliare i ponti con esso per stabilire un unico ponte, quello con il Soprannaturale. Ma soprattutto – e qui è la differenza capitale – sembra tesa non a rafforzare, bensì a smantellare progressivamente l' "io" individuale – quello fatto di pulsioni e ambizioni, di cupidigia e meschinità – per fare, in un primo tempo, emergere una guida interiorizzata, un "super-ego" di luce, come abbiamo visto poc'anzi parlando della figura del Testimone o guida interiore. E fin qui, si può supporre, si mantiene ancora una certa dialettica tra l'io progressivamente "smantellato" e questo super-ego luminoso, sia pure tutta interna all'individuo. Ma, come abbiamo visto dal brano appena letto, il processo di smantellamento dell'io può andare molto più lontano, fino al completo auto-annientamento o *fanā'*. Di che si tratta? Il termine *fanā'* definisce la pratica in cui il mistico sceglie di annullare progressivamente se stesso, la propria umanità fatta di debolezze varie e "basic instincts"; sceglie di uscire di se stesso, divenire un *bi-khwod* (letteralmente: "privo di sé"), insomma di auto annichilirsi, verrebbe da dire in definitiva che sceglie di "rimuovere" radicalmente il suo io per fare posto a Dio. Ed è proprio questa una delle più celebri definizioni del *fanā'*: cancellare se stessi perché Dio trovi posto. La più celebre descrizione o illustrazione di questo processo di auto-distruzione dell'io al termine del quale si conseguirebbe l'unione col Divino, ci è fornita da 'Attār nel famoso apologo della candela e le falene, ossia le farfalle notturne che anelano a unirsi alla sua fiamma, dichiarandosi folli d'amore per lei:

*Una notte le falene, sentendosi angustiate, vennero a parlamento e decisero di partire alla ricerca della Candela. "Qualcuno", dissero, "dovrebbe recarci una qualche notizia dell'amata". Partì allora una falena, raggiunse un lontano castello ed entrò in una stanza in cui baluginava la fiamma di una candela, ma subito ritornò dalle sue compagne e cominciò a farne una descrizione secondo quanto aveva compreso. L'anziana dell'assemblea si levò per criticarla: "Costei non sa nulla della Candela!".*

*Partì una seconda falena [che volò sino al castello], e penetrando in quel chiarore volò sulla fiamma a rispettosa distanza; quindi entrò nel raggio dell'amata battendo eccitata le ali, ma infine la Candela prevalse e la falena fu sopraffatta. Quando tornò [dalle compagne] costei poté rivelare ben miseri segreti, descrivendo la sua effimera unione con l'amata. Ancora una volta l'anziana si levò a criticarla: "Nessun indizio di lei ci hai dato, mia cara, tu ce ne parli non diversamente da colei che ti ha preceduto".*

*Una terza falena si levò allora in volo, ebbra di desiderio oltre ogni misura. [Entrata in quel remoto castello,] planò sul fuoco a passo di danza e quindi vi immerse il capo e le ali, e felice si perse nella fiamma. Il fuoco s'apprese al suo corpo da capo a piedi e le sue membra ne assunsero il rosso colore!*

<sup>19</sup> Farīd al-Dīn 'Attār, *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 258-259.

*Quando l'anziana dell'assemblea ne ebbe notizia, la Candela aveva già reso la falena dello stesso colore della sua luce. "Costei sì", commentò, "ha veramente agito! Ma chi potrà mai saperne qualcosa? Solo essa può sapere, non altri!"*.<sup>20</sup>

In questa fatale immersione della falena nella fiamma 'Aṭṭār ci ha consegnato una immagine immortale dell'ineffabile incontro, di che cosa significhi il *fanā'*, l'auto-annientamento del viandante in Dio, e di come il *fanā'* sia necessariamente propedeutico nella sua visione alla *unio mystica*. Vi sono naturalmente nell'universo assai variegato del sufismo anche altre concezioni delle modalità di avvicinamento a questa meta, per esempio un Anṣārī di Herat<sup>21</sup> o un Aḥmad Ghazālī hanno certamente un'altra idea dell'unione e dei mezzi per avvicinarla di cui non posso occuparmi in questa sede.<sup>22</sup>

#### 4.2 Un altro tipo di *fanā'*: L'autodivinizzazione di Ḥallāj

Ma questo *fanā'* – viene da chiedersi – porta davvero e sempre a una autodistruzione dell'io? Abbiamo visto che lo scopo dichiarato è quello di mettere Dio al posto dell'io, idea sintetizzata nella celeberrima formula pronunciata da un grande mistico del X secolo, Maṣṣūr Ḥallāj (m. 922), che secondo la tradizione fu portato al patibolo per avere detto più volte e in pubblico: *Anā al-Ḥaqq* ( Io sono Dio). Frase blasfema certamente, ma che i sufi posteriori interpretano alla luce della dottrina del *fanā'*: come a dire, quando Ḥallāj la pronunciava non era lui che parlava, ma Dio che aveva preso il suo posto, dopo che Ḥallāj si era appunto auto-annichilito nel *fanā'*. Ḥallāj che fin sotto il patibolo avrebbe gridato appunto *Io sono Dio*, avrebbe inteso dire: voi non uccidete me, io non ci sono più, nel *fanā'* sono completamente scomparso. A questo proposito, leggiamo un aneddoto tratto da 'Aṭṭār che descrive il supplizio di Ḥallāj e che ci consente di fare qualche osservazione conclusiva:

*Quando Ḥallāj fu messo a morte, pronunciò queste parole: "Io sono Dio!". Ma nessuno poteva comprenderle, e per questo mani e piedi gli vennero mozzati, perse molto sangue e il suo corpo divenne completamente giallo: e chi, in simili condizioni, avrebbe potuto mantenere il colorito del volto? Subito Ḥallāj, quel sole della via mistica, si sfregò i sanguinanti moncherini sul bel volto di luna dicendo: "Poiché il sangue è il colore dell'uomo, in questo modo ho reso il mio volto ancora più luminoso! Voglio che il mio volto appaia agli occhi altrui più rosso che mai e non giallo, non vorrei che qualcuno vedendo il mio pallore pensi che io abbia avuto paura. In verità io non ho neanche un po' di paura, per questo non posso che avere un bel colorito! Quando il carnefice si volterà verso di me sul patibolo, avrà di fronte un uomo coraggioso come un leone. Il mondo per me non fu che l'anello di una mîm: perché mai dovrei temere il patibolo?"*

A ben vedere, siamo qui di fronte a un esito ambiguo: la proclamata distruzione dell'io – qui anche fisicamente rappresentata dallo scempio che i carnefici fanno del corpo di Ḥallāj, mozzandogli mani e piedi e persino il naso, sembra in contraddizione con questa orgogliosa rivendicazione del proprio

---

<sup>20</sup> Ivi, pp. 259-260.

<sup>21</sup> Cfr. il mio saggio introduttivo *Ansari: la via spiritualis di un sufi de secolo XI*, introduzione a Ansari di Herat, *Le cento pianure dello Spirito*, a cura di C. Saccone, ENP, Padova 2012, pp. 7-58.

<sup>22</sup> In proposito cfr. il mio contributo *Estasi mistica e estasi erotica nel sufismo iranico*, presentato al convegno su "Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente", a cura di Luigi Canetti e Andrea Piras, tenutosi a Ravenna 14-15 novembre 2016 nel Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna, in corso di pubblicazione.

coraggio di fronte alla folla e al carnefice, dell'eroismo con cui egli affronta il martirio. Ḥallāj – si potrebbe legittimamente sospettare, come del resto fecero i giudici che lo condannarono - approda in realtà a una sorta di auto-divinizzazione, mascherata dall'ideologia del *fanā'*. Egli dice fieramente di essere un “uomo coraggioso come leone”, allo stesso tempo e fino alla fine rivendicando :“Io sono Dio!”. Louis Massignon aveva visto giusto quando paragonava il supplizio di Ḥallāj alla Passione di Cristo, il dio-uomo, e non a caso aveva provocatoriamente intitolato il suo celebre studio sul grande martire sufi : “La passion de al-Ḥallāj”, sottolineando altresì come l'iconografia musulmana rappresenti spesso il supplizio di Ḥallāj nella forma di una crocefissione.<sup>23</sup> Ma, come Gesù, anche Ḥallāj muore per vivere in eterno, perché – dirà concorde tutta la posteriore tradizione sufi - al posto del suo io c'era ormai Iddio.

Questa idea che Dio inabita colui che “ha cancellato” se stesso, è diventato un “privo di sé” (*bi-khwod*), è del resto presente anche nei testi sacri, quantomeno nel *hadīth*. E non a caso i sufi amano ripetere a questo proposito un famoso detto del profeta Maometto secondo cui Dio stesso gli avrebbe detto:

*quando Io amo un Mio servo, io sono gli occhi con cui egli vede, l'orecchio con cui egli ascolta, la bocca con cui egli parla*

I sufi commentano: quel servo è colui che ha realizzato il *fanā'*, ha “rimosso” radicalmente se stesso, e perciò a ragione può dire come Ḥallāj: “Io sono Dio!”.

---

<sup>23</sup> L. Massignon, *La passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, 4 voll., Gallimard, Paris 1990 (1a ed. 1920).