

Considerazioni sul rapporto tra la dottrina del mistico indiano Kabir e la cultura islamica

Il presente studio è incentrato sulla figura di Kabir Das, pensatore indiano vissuto tra il xv ed il xvi secolo, venerato ancora oggi da musulmani, hindu e sikh, senza dimenticare i Kabir panthis, membri di società semi-segrete che hanno eretto un vero e proprio culto attorno alla figura del mistico. I canti di Kabir sono noti anche in Occidente, soprattutto grazie al contributo di Rabindranath Tagore¹. Nella nostra indagine, ci soffermiamo su un personaggio che appartiene sia alla cultura indiana, sia a quella islamica. Premettiamo che, mentre l'Islam è monoteista e si fonda sul concetto di unicità di Dio (*tawhid*), l'Induismo ammette l'esistenza di più divinità, anche se, in fondo, è una forma di religiosità personale: il credente hindu adora un solo dio, che rappresenta l'Assoluto (*Brahman*). Kabir insiste su questo punto, rifiutando la *trimurti* (Brahma-Shiva-Vishnu) e sviluppando una concezione monista, sulla base di dottrine hindu e sufi. Non deve sembrare strano che, nel pensiero kabiriano, ci siano elementi ispirati al sufismo: persiani come Attar, Rumi, Sadi e Hafiz hanno lasciato il segno sul pensiero indiano e la mistica islamica si è diffusa in India, anche per via delle sue affinità con tradizioni come lo yoga². L'influenza della cultura islamica

¹ Cfr. Kabir, *One Hundred Poems*, tr. ingl. di R. Tagore, MacMillan & Co., Londra 1915. Kabir era analfabeta e lasciava ai propri discepoli il compito di trascrivere componimenti trasmessi oralmente, ma riteniamo che le trascrizioni di tali poemi non siano sempre state fedeli ai detti del maestro. Inoltre, è possibile che alcuni autori si siano firmati col nome di Kabir, per allinearsi alla sua scuola di pensiero. Questo spiega la presenza di diverse versioni del *corpus* kabiriano. La traduzione integrale di Laxman Prasad Mishra, cui facciamo riferimento in questo studio, si basa sulla raccolta *Nagari Pracharini Sabha*, ed. Shyam Sundar Das e redatta in sadhukkari. Cfr. Kabir - Vidyapati, *Mistici indiani medievali*, tr. it. di L.P. Mishra, UTET, Torino 1971. Indichiamo d'ora in poi questo testo solo come *Granthavali*, riportando la sezione (*sakhi*, *pada* o *ramaini*), il capitolo e il numero dei versetti citati. Rendiamo i termini sanscriti, arabi e persiani in traslitterazione semplificata.

² Ad esempio, nella spiritualità *bhakti*, il credente perviene alla gnosi tramite una sequenza di stadi: *Karma Kand* (legge), *Upasana Kand* (ritualità), *Gyan Kand* (conoscenza del rito), *Vigan Kand* (gnosi). Analogamente, il percorso sufi è costituito da quattro fasi: *Sharia* (legge), *Tariqa* (via rituale), *Haqiqa* (verità) e *Marifa* (gnosi). Non è un caso che, quando le fonti indiane parlano di asceti mendicanti, spesso non distinguono il *faqir* dal *sannyasin*. Cfr. Kabir, *Bijak*, tr. ingl. di A. Shah, Hamirpur 1915, p. 37.

traspare anche sul piano linguistico: nella raccolta di canti kabiriani nota come *Bijak* si contano 235 parole di derivazione persiana, araba e turca, alcune delle quali designano figure spirituali (dervisci, *faqir*, *qadi* e *mullab*³). Il nostro interesse per il confronto tra la cultura islamica e la dottrina di Kabir, però, nasce dagli spunti di riflessione offerti dai dati biografici semi-legendari del mistico. Ci sono diverse versioni circa le sue origini. Kabir nasce intorno al 1398, in un borgo rurale di Benares, e cresce in una famiglia musulmana, forse adottiva. Porta un nome che, in arabo, significa “grande”. In conformità con le norme sociali dell’epoca, il padre gli insegna il mestiere familiare: l’arte della tessitura. Tuttavia, sin dall’adolescenza, l’umile tessitore sembra più propenso allo studio della filosofia degli *yogi* e dei *sadhu* che frequenta. Molti di essi appartengono alla setta dei Nath, diffusa nell’India nord-orientale tra IX e XIII secolo. In seguito alla morte del padre e, poi, della madre, il pensatore indiano abbandona il mestiere di famiglia per dedicarsi al *satsang*, la meditazione collettiva. Tra i maestri di Kabir, ricordiamo Ramananda, bramino di corrente Vaishnava, che accoglie tra le proprie cerchie il tessitore, nonostante quest’ultimo appartenesse ad una famiglia musulmana di casta inferiore. L’avvicinamento alla cultura vedica porta Kabir a considerarsi un «musulmano [...] ormai diventato hindu per metà»⁴, ma è evidente che egli è più vicino alla spiritualità indiana, che a quella islamica. L’appartenenza ad una casta di basso rango, però, gli impedisce di diventare bramino. Questo gioca anche a suo favore: la dinastia regnante dei Lodi non era affatto permissiva verso i leader religiosi hindu. Non intendiamo ripercorrere le varie tappe della vita del mistico indiano, ma vale la pena soffermarci sull’aneddoto della sua morte: «Uomini come te [bramino] vanno dritti all’Inferno, anche se iniziano il viaggio da Benares, mentre Kabir, il servitore di Dio, morrà a Maghar ed otterrà egualmente la sua liberazione!»⁵.

Kabir si sarebbe fatto trasportare, moribondo, a Maghar. Secondo le superstizioni popolari, morire in quel luogo avrebbe comportato la reincarnazione nel corpo di un asino (mentre, restando a Benares, Kabir avrebbe favorito la liberazione dell’anima dal *samsara*). L’atteggiamento kabiriano è particolarmente critico verso le autorità religiose: egli polemizza contro il credo alimentato dai bramini e ammonisce anche i *mullah* e i *qadi*, ossia i teologi e i giuristi musulmani. Il mistico intende superare i limiti del dogmatismo con il proprio atteggiamento sincretico, che lo induce a scambiare Allah e attributi divini, come *al-Rahim*, con Rama, Hari ed altri nomi di divinità e *avatar* hindu:

³ Cfr. *ibi*, p. 30.

⁴ *Granthavali*, Pada, 59.

⁵ *Granthavali*, Pada, 345. In tutte le citazioni, le aggiunte tra quadre sono nostre.

«Dice Kabir: Tutti gli hindu perirono pronunciando il Nome di Rama, e tutti i musulmani si spensero con sulle labbra il nome di Allah. Ma soltanto chi non vede differenza tra i due nomi diverrà immortale»⁶.

Si tratta di una proposta coraggiosa, dato che l'apostasia era punibile legalmente. La critica all'esclusivismo religioso, all'esteriorità del culto e alle prescrizioni dei testi sacri è espressa assai esplicitamente da Kabir, che assume una concezione pragmatica del reale e, allo stesso tempo, esalta l'interiorità dell'individuo, sminuendo l'importanza di pratiche come il bagno rituale e il pellegrinaggio. Le tendenze antidogmatiche del sufismo avevano già messo in dubbio l'obbligatorietà di pratiche come il pellegrinaggio rituale⁷. Gli esponenti della *tariqa* Chishtiyya (introdotta da Muin al-Din Chishti a Lahore e ad Ajmer, nel XII secolo) promuovevano il culto dei santi e consideravano la visita alle tombe degli *shaykh* un'alternativa al pellegrinaggio alla Mecca, tendenza diventata comune per i musulmani indiani⁸. Oltre a screditare le pratiche rituali, Kabir rifiuta la cultura dei libri sacri, vedendola come un ostacolo alla vera conoscenza: «Tutti quelli che parlano del Signore come di qualcosa di inarrivabile non lo conoscono affatto. Né i Veda, né il Corano si avvicinano a Lui. Non credete a quello che pretendono di insegnarvi!»⁹. «Veda e Corano sono entrambi bugiardi, poiché ambedue mascherano il Dio Manifesto nei panni del giullare del culto. Chi non ha il cuore puro ignora cosa sia la purezza, ed ogni sua offerta a Dio non serve a nulla»¹⁰.

Oltre al fatto che Kabir è analfabeta, il suo rifiuto del libro si basa su ragioni ideologiche, che sfociano in una critica al sistema: il vincolo ai testi sacri, soprattutto nel contesto indiano, legato al sistema delle caste, determinava una condizione di staticità. Il mistico tenta di smuovere le acque, allontanando i propri seguaci dai vincoli della tradizione e invitandoli a seguire una via alternativa e un ideale di uguaglianza tra i credenti:

«Se mi si chiede quel che penso del *varna* [la casta], risponderò che almeno per la loro superiorità numerica le tre caste inferiori finiranno per sommergere quella dei bramini.

Nessun uomo è concepito o nasce in modo diverso dagli altri, quindi nessuno è nobile o plebeo. Soltanto lo stampo delle sue azioni individuali lo rende

⁶ *Granthavali*, Sakhi, XXXI, 7.

⁷ Cfr. A. Bausani, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1979, cap. 3.

⁸ Cfr. C.W. Ernst, *An Indo-Persian Guide to Sufi Shrine Pilgrimage*, in G.M. Smith (ed.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, The Isis Press, Istanbul 1993, pp. 43-67.

⁹ *Granthavali*, Sakhi, VIII, 3.

¹⁰ *Granthavali*, Pada, 62.

differente dai suoi simili. O Bramino, tutto il tuo orgoglio deriva dall'essere stato partorito da una donna bramina: pensi forse d'esser venuto alla luce seguendo un'altra via? E tu islamita, che poni dinnanzi a tutto la tua religione, perché non fosti circonciso quando ancora eri nel ventre di tua madre? Dice Kabir: Nessuno è sminuito dalla propria nascita; solo il mortale sulle cui labbra non sboccia il Nome di Dio conferma la sua infima estrazione»¹¹.

La polemica kabiriana non è rivolta soltanto ai bramini, ma anche ai *mullah*, che non hanno riconosciuto le affinità tra la loro religione e altre forme di spiritualità. L'espressione «tu islamita, che poni dinnanzi a tutto la tua religione»¹² allude alla concezione coranica secondo la quale ogni uomo è per natura musulmano, a prescindere dalla fede di appartenenza¹³, e le altre religioni del Libro hanno interpretato erroneamente la rivelazione, oltre a non riconoscere che Muhammad è il Sigillo dei Profeti. Storicamente, l'Islam non si è sempre dimostrato tollerante, promuovendo atteggiamenti di ostilità nei confronti dei politeisti hindu, che Kabir denuncia apertamente: «Tanto il *kazi* quanto il *mullah* sono vittime dell'illusione, dal momento che entrambi si preoccupano dell'approvazione del mondo. Ma se a quegli zelanti servi di Dio si fa dono d'un coltello, ecco che essi dimenticano la loro religiosa mansuetudine»¹⁴. «Uccidono crudelmente le creature più inermi, e si giustificano in nome della religione. Ricordate che quand'Egli consulterà i registri del Suo ufficio sarete chiamati a giustificare le vostre azioni»¹⁵.

La voce di Kabir ha avuto una forte eco a livello popolare, anche per via del messaggio di pace e della propensione universalistica dei suoi insegnamenti, rivolti ai membri di qualsiasi gruppo etnico e religioso: «Abbandonate dunque ogni rivalità di credo e raggruppatevi insieme per cantare in coro le Sue virtù»¹⁶. Infatti, per il mistico, «Rama non è che Uno»¹⁷, ed è per questo egli invita a dimenticare «quel che divide il turco dall'indiano»¹⁸. Abbiamo già visto che Kabir usa diversi nomi della tradizione indiana e di quella islamica per

¹¹ *Granthavali*, Pada, 41. L.P. Mishra traduce «della *varna*», ma il termine è maschile.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. *Il Corano*, tr. it. di H.R. Piccardo, Newton Compton, Roma 2016, 30:30: «Rivolgi il tuo volto alla religione come puro monoteista, natura originaria che Allah ha connaturato agli uomini; non c'è cambiamento nella creazione di Allah. Ecco la vera religione, ma la maggior parte degli uomini non lo sa».

¹⁴ *Granthavali*, Sakhi, xxii, 8.

¹⁵ *Granthavali*, Sakhi, xxii, 9.

¹⁶ *Granthavali*, Pada, 258.

¹⁷ *Granthavali*, Pada, 57.

¹⁸ *Ibidem*.

appellarsi ad una sola divinità, un Dio privo di attributi (*nirguna*). «O fratello, vota te stesso alla devozione del Senza Attributi. Lo so, non è facile intuire i disegni dell'Inconoscibile [...] Ma Kabir esorta: Accostati a Lui in silenzio, e siediti alla Sua ombra»¹⁹.

«Il mio Signore non ha inizio, né fine,/ è senza Forma, e non Lo si può pensare,/ non prova sete, né fame,/ non sta al sole, né all'ombra./ Privo di piacere e di dolore,/ Egli risiede in tutti noi./ Il Brahman è invero Insondabile ed Ignoto,/ Egli è la Divina Luce della conoscenza./ Io, Kabir, medita bene, e scrutai per ogni dove,/ prima di dichiarare che come Rama non esiste alcuno»²⁰. «Non lo si può pesare, né si può misurarLo;/ Non Gli si può dare un numero, seppure con mille cifre;/ Egli non è pesante, né leggero»²¹.

Il mistico supera le questioni della disputa tra i sostenitori dell'impersonalità dell'Assoluto e coloro che vedono il Brahman come personale. Evita, inoltre, di attribuire a Dio la dinamicità o la staticità, l'immanenza o la trascendenza, perché ciò significherebbe definire l'indefinibile. La dottrina kabi-riana, che potrebbe essere scambiata per una teologia negativa, indica una via esperienziale: «Egli è l'origine di quella luce incolore che avvolge il mondo,/ Egli è il Senza Attributi, né fu mai costretto a nascere. [...] / Egli, che si estende al di là del Sole, ci fece dono di questo corpo [...] / Lui, il Signore, era Solo con Se Stesso./ Dice Kabir: Come posso descrivere l'Indescrivibile? Egli non ha dimora, e non ha Nome. [...] / Nulla esiste all'infuori del Supremo: se ti avvicini a Lui, troverai pace»²². «Non chiedermi a cosa somiglia la luce del Brahman. La Sua perfezione è al di sopra di ogni parola. L'unica prova che se ne può avere è l'esserne testimoni»²³.

L'uomo che ha avuto esperienza del divino, non la può descrivere. Dio è il Signore del mondo dal momento in cui si manifesta in esso, ma tale manifestazione è coperta dal velo della Maya, la magia illusoria autogenerata²⁴. Già i sufi andalusi, come Ibn Arabi (1165-1240), consideravano l'universo come una teofania (*tajalli*), una realtà composta da enti ontologicamente inconsistenti, la cui esistenza dipende da quella della sua fonte divina. Kabir afferma qualcosa di analogo: «A che può servire conoscere a memoria un esercito di divinità, se

¹⁹ *Granthavali*, Pada, 49.

²⁰ *Granthavali*, Ramaini, 6. Il traduttore nota l'analogia tra questo componimento e *Katha Upanishad*, I, 3, 15, in cui si afferma che il Brahman non è né una cosa, né il suo opposto.

²¹ *Granthavali*, Pada, 169.

²² *Granthavali*, Ramaini, 5.

²³ *Granthavali*, Sakhi, v, 3.

²⁴ Cfr. *Granthavali*, Pada, 51: «Fratello, non smarrirti in questa vita! Il Signore è manifesto nell'Universo, come l'Universo si manifesta in Lui».

non si conosce il Brahman? Quell'Uno è la causa dei molti, benché i molti non possano produrre quell'Uno»²⁵.

La molteplicità è soltanto un'illusione e l'unico essere esistente è il Brahman, che Kabir spesso chiama "Unica Entità". Nel pensiero indiano, il monismo è largamente diffuso, e il mistico di Benares si colloca su una tradizione che associa al Brahman la totalità dell'essere²⁶. Anche il sufismo sembra influenzare il suo pensiero. Non a caso, nella descrizione di un'esperienza mistica²⁷, Kabir sembra alludere al Simurgh, uccello mitologico del simbolismo sufi, che indica l'Uno-Dio. Troviamo questa figura nell'opera di vari autori persiani, tra cui Avicenna, al-Ghazali, Attar e Rumi. Quest'ultimo sintetizza il racconto del Simurgh in un breve poema: «E volli spingermi ancora fino alla cima dei monti Qaf ai confini del mondo; / della Fenice eterna, là, traccia non v'era! [...] / E, infine, mi fissai lo sguardo nel cuore, ed ecco, là io Lo vidi, / in nessun altro luogo che là, Egli era!»²⁸.

Il mito parla di uno stormo di uccelli che parte all'insegna del monte Qaf in cerca del loro re. I soli trenta uccelli giunti a destinazione si riducono in cenere dalla stanchezza (metafora della cancellazione dell'io, attraverso la quale si raggiunge la gnosi). Gli uccelli (il molteplice) riconoscono in loro stessi il volto divino (l'Uno), simboleggiato dal re Simurgh (che in persiano significa, appunto, "trenta uccelli"). Il mito insegna che la realtà è molteplice in apparenza, ma, di fatto, essa è unitaria e coincidente con Dio. Kabir assume una prospettiva simile, tant'è che, a volte, mette le proprie parole in bocca a Dio stesso, ritenendoloLo non distinto da se stesso e dal mondo:

«Io sono presente in ogni cosa, ed ogni cosa è presente in me: Non c'è mai stato nulla all'infuori di me. Io sono Colui che abbraccia i tre Universi, e questo mio andare e venire è il mio passatempo. Attraverso le nascite e le morti assumo mille forme, a mio piacere. Io sono il Dio senza attributi, e sono anche colui che chiamano Kabir, e sempre Kabir è Colui che custodisco in cuore!»²⁹.

²⁵ *Granthavali*, Sakhi, XI, 9.

²⁶ Su questo punto, non concordiamo con la tesi di Evelyn Underhill, la quale afferma che Kabir, non sostenendo l'identità ontologica di Dio e anima umana, non è monista. Cfr. Kabir, *One Hundred Poems*, cit., p. XXVIII.

²⁷ Cfr. *Granthavali*, Pada, 6: «Quel raro uccello il cui volo seguivo s'è dissolto come acqua che si versi nell'acqua».

²⁸ Gialal ad-Din Rumi, *Poesie mistiche*, tr. it. di A. Bausani, BUR, Milano 2014, pp. 57-58. Cfr. Farid ad-Din Attar, *Il verbo degli uccelli*, tr. it. di C. Saccone, SE, Milano 2007. Cfr. A. Ventura, *Sapienza sufi. Simboli e dottrine dell'esoterismo islamico*, Edizioni Mediterranee, Roma 2016, pp. 224-226.

²⁹ *Granthavali*, Pada, 332.

Tra i pensatori indiani, simili affermazioni non sono rare, ma, nel mondo islamico, il monismo esistenziale è stato spesso attaccato. Ricordiamo la critica del giurista Ibn Taymiyya (1263-1328) contro la dottrina sufi dell'Unicità dell'Essere (*wahdat al-wujud*), sistematizzata da Ibn Arabi: da un certo punto di vista, affermare che nulla esiste all'infuori di Dio significa abbassare il rango del Creatore a quello delle creature. Nell'ottica ibnarabiana, però, l'esistenza della realtà molteplice è illusoria: gli enti vengono intesi come manifestazioni del Divino, prive di consistenza ontologica. Tale concezione si appoggia ad una libera interpretazione delle fonti sacre. L'influenza del Corano è ravvisabile anche in Kabir, il quale sembra richiamarne alcuni versetti, affermando che «perituro è l'intero universo, e perirà. Solo il Signore Rama è Indistruttibile»³⁰. La concezione kabiriana del Dio *nirguna* ci riporta al pensiero di Abu Yazid al-Bistami, sufi iraniano del IX secolo. L'eco delle sue dottrine è giunta sino in Andalusia e non è da escludere che, sul versante orientale, si sia propagata in India. L'aspetto centrale della teoria di Bistami consiste nel concetto di annullamento dell'Io: chi libera la mente da stimoli e condizionamenti esterni è "libero da attributi" ed è nella condizione di conoscere (solo) Dio³¹. Il sufi insegna che l'Io è un costrutto artificiale e che la sua estinzione (*fana*) porta allo svelamento della realtà divina. Su questo, Anawati e Gardet affermano che

«è difficile non pensare ai metodi dello yoga, che si prefigge, per raggiungere l'astrazione finale del Sé, di tagliare fino alle radici, fino ai germogli, le oscillazioni mentali, i "vortici mentali" (*vritti*). Senza dubbio con altri metodi, e con una tecnica di cui elaborava i dettagli a ogni passo, Bistami sembra essere spinto lontano quanto lo *yogin* nella "discriminazione" della pura esistenza dal "sé" metempirico e del mondo della natura»³².

Per quanto riguarda gli aspetti appena analizzati, la concezione kabiriana è debitrice, più o meno indirettamente, alla metafisica sufi³³. Inoltre, diciamo

³⁰ *Granthavali*, Pada, 365. Cfr. *Il Corano*, cit., 2:115: «Ad Allah appartengono l'Oriente e l'Occidente. Ovunque vi volgiate, ivi è il Volto di Allah. Allah è immenso e sapiente». Cfr. *ibi*, 28:88: «Non invocare nessun altro dio insieme con Allah. Non c'è dio all'infuori di Lui. Tutto perirà, eccetto il Suo Volto. A lui appartiene il giudizio e a lui sarete ricondotti».

³¹ Cfr. C.W. Ernst, *The Man Without Attributes: Ibn Arabi's Interpretation of Abu Yazid al-Bistami*, in «Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society» 13 (1993), pp. 1-18. Cfr. F. Hakima et al., *From the Mystical Unity to the Pantheism (Oneness of Existence)*, in «Journal of Politics and Law» IX, 2 (2016), pp. 64-81.

³² G.C. Anawati - L. Gardet, *Mistica islamica*, tr. it. di F.A. Leccese, Jaca Book, Milano 2017, p. 147.

³³ Cfr. G. Longo, *Riflessione sui concetti di al-fana e di al-baqa nell'ambito della semantica coranica sufista*, in «Cogito. Multidisciplinarity Research Journal» IX, 1 (2017), p. 72.

che l'idea del Dio senza attributi può essere letta come critica alle tendenze di antropomorfismo della divinità personale, diffuse fra gli hindu: «Tutti coloro che continuano a sviolinare lo stesso ritornello dell'“io” e ancora “io” dovrebbero rammentare che quest'“io” è la radice della loro dissoluzione. È per questo loro “io” che impedisce loro il passo, e il greve giogo che fiacca loro il collo»³⁴. «L'uomo affolla il suo mondo d'illusioni, e diventa pertanto cieco al punto di non ravvisare in se stesso l'Ineffabile»³⁵.

In quest'ottica, non esiste un vero individuo, perché ciò che esiste è Dio (e Dio soltanto). Per Kabir, prendere coscienza di ciò comporta l'eliminazione della distanza apparente con il Tutto e la realizzazione dello stato di inabitazione di Dio nell'uomo (che i sufi chiamano *bulul*). Ancor prima di Bistami, troviamo questo concetto in Hallaj, mistico del Khorasan vissuto tra il IX e il X secolo, noto per la controversa frase: «Io sono la Verità [*al-Haqq*, uno dei nomi divini]». Nei detti di Kabir troviamo affermazioni analoghe³⁶, ma sembra che egli voglia mantenere l'Io distinto da Dio, che è oggetto d'amore e contemplazione. Tale distinzione è valida solo da un certo punto di vista, dato che il legame d'amore con Dio rivela l'illusorietà del molteplice. Nella dottrina kabiriana emergono altri aspetti rapportabili al sufismo, che vanno a sostegno del monismo esistenziale e, inoltre, descrivono le modalità attraverso le quali si perviene alla gnosi. Enorme importanza viene attribuita alla dimensione interiore, al corpo sottile e, in particolare, al cuore, ricettacolo di Dio: «Il Signore non si può descrivere come vicino o lontano, poiché Egli dimora nel cuore di noi tutti. Ovunque io volga gli occhi, scorgo Rama: non v'è luogo, non v'è angolo in cui Egli non sia presente»³⁷.

La vicinanza e lontananza del Divino sono da intendere in senso metaforico. Come i sufi, Kabir afferma che l'infinita distanza che separa l'uomo da Dio è un *quid* che la ragione non può cogliere ed è il cuore lo strumento che permette di colmarla³⁸: «Il mio cuore s'illumina d'Immenso. Il Signore Infinito l'ha scelto come sua residenza e l'ape (del mio cuore), attratta dalla Sua bene-

³⁴ *Granthavali*, Sakhi, XII, 61.

³⁵ *Granthavali*, Ramaini, 2.

³⁶ Cfr. *Granthavali*, Sakhi, II, 9: «Per tanto tempo ti ho chiamato con l'affettuoso “Tu”, che divenni “Tu” io stesso, ed il mio “io” scomparve nel tuo immenso “Tu”. Dovunque io adesso guardi, non vedo altro che la Tua eterna gloria». Cfr. *Granthavali*, Sakhi, XLI, 10: «Quando cancellai il mio “io”, Hari venne da me. Ed ora ch'Egli mi vive dentro, tutto ciò che dinanzi esisteva ha cessato di essere. Indescrivibile è questo nostro legame d'amore».

³⁷ *Granthavali*, Ramaini, 4.

³⁸ Cfr. A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017, pp. 123-124.

volenza, lo contempla affascinata»³⁹. «Il mio cuore perituro si veste d'Infinito, proprio come l'Infinito s'ammanta di caduco. Dice Kabir: Ho potuto sfiorare l'Immenso grazie al *Guru* che m'ha indicata la via da seguire»⁴⁰.

Qui si parla di un infinito metafisico, del quale il mistico si appropria, rendendo possibile la condizione di inabitazione di Dio nell'uomo. Alberto Ventura fa notare che, «per l'esoterismo islamico, come per tutte le dottrine metafisiche tradizionali, la vera conoscenza non può essere infatti una mera cognizione rappresentativa, che coglie solo gli aspetti più esteriori e superficiali delle cose, ma è al contrario una vera e propria identificazione fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto»⁴¹. Il cuore è considerato l'organo conoscitivo per eccellenza e, simbolicamente, contiene l'intero universo, come affermava anche Bistami⁴². Il cuore ha dimensioni limitate, ma, sul piano metafisico, esso è in grado di abbracciare l'essere, nel suo continuo mutamento, perché può accogliere il principio del reale⁴³. Nel descrivere il significato esoterico di tale organo, Kabir sembra ispirarsi sia agli insegnamenti sufi, sia a quelli delle *Upanishad*, che presentano il cuore come centro vitale dell'uomo e centro nascosto dell'Atman⁴⁴. «Se non vivi da uomo, non nascerai più uomo:/ Canta dunque, o mortale, canta la gloria di Dio fino a svuotarti./ Chi stima eretto il rattrappito mondo non può seguire la Via Rettilinea./ Hari stesso s'affretta ad abbracciarti, quando l'inganno t'ha lasciato il cuore»⁴⁵. «Egli s'attizza in cuore il fuoco del Brahman e siede poi al suo calore ripetendo tra sé l'*ajapa-japa*»⁴⁶.

³⁹ *Granthavali*, Sakhi, v, 6.

⁴⁰ *Granthavali*, Sakhi, V, 9.

⁴¹ A. Ventura, *Sapienza sufi*, cit., p. 18.

⁴² Ibn Arabi riporta il seguente detto di Bistami: «Anche se il Trono divino e tutto ciò che esso racchiude fossero contenuti cento milioni di volte in un cantuccio del cuore [*qalb*] del conoscitore [di Dio], costui non li sentirebbe» (Ibn Arabi, *La sapienza dei profeti*, tr. it. di T. Burckhardt - R.R. Testa, Edizioni Mediterranee, Roma 1987, v1, p. 67).

⁴³ Cfr. T. Izutsu, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, tr. it. di F. Del Vescovo, Marietti, Genova 1991, p. 78: «[I] termine *qalb* [...] si associa sempre, dal punto di vista etimologico, al termine *taqallub* (che appartiene alla stessa radice consonantica Q.L.B.). *Taqallub* significa trasformazione o cambiamento continuo, qualcosa che assume incessantemente forme diverse. Alla luce di quel che abbiamo detto, il *qalb* del mistico coincide quindi con la trasformazione ontologica incessante e costante dell'Assoluto che si chiama *tajalli*».

⁴⁴ Cfr. *Upanishad*, tr. it. di C. Della Casa, UTET, Torino 1976, *Chandogyia Upanishad*, 8:1, 3: «In esso [l'etere nel cuore] in verità sono compresi cielo e terra, fuoco e vento, sole e luna, il lampo e le stelle e ciò che quaggiù ognuno possiede e ciò che non possiede: tutto in esso è compreso». Cfr. *ibi*, *Maitrayaniya Upanishad*, 3: «Il Brahman in verità è l'Atman che sta nel cuore, il piccolissimo, onniforme, simile a un fuoco fiammeggiante. Tutto questo universo è suo nutrimento. In esso sono intessute tutte queste creature».

⁴⁵ *Granthavali*, Pada, 173.

⁴⁶ *Granthavali*, Pada, 204. Cfr. *Granthavali*, Sakhi, II, 30: «Medita sulla gloria di Rama invece di

Kabir allude alla preghiera interiore, che induce l'orante a interiorizzare Dio, attraverso un processo meditativo finalizzato a distogliere l'attenzione dalla percezione sensibile e dalle rappresentazioni mentali. Nel sufismo, troviamo l'equivalente di tale pratica nel *dhikr* del cuore⁴⁷, pratica devozionale consistente nella ripetizione del nome di Dio, accompagnata da movimenti della spina dorsale e dal controllo del respiro. Le affinità con le più articolate tecniche dello yoga hanno spinto Mircea Eliade a formulare l'ipotesi (infondata) che il *dhikr* derivi da pratiche di origine indiana⁴⁸. In ogni caso, per sufi e yogin è centrale la cancellazione dal Sé, una ricerca graduale che avviene anche passando attraverso "luoghi mentali". Sia nel sufismo, sia nella dottrina kabiriana, troviamo l'idea che Paradiso e Inferno non siano luoghi oltremondani, bensì tappe mentali⁴⁹. L'ortodossia islamica ha spesso criticato questo genere di concezioni. Un ulteriore aspetto che accomuna i canti di Kabir e gli scritti dei sufi è la descrizione dell'estasi mistica attraverso la metafora del vino e dell'ebbrezza⁵⁰: «L'ubriaco si è innamorato di Colui che è al di là d'ogni umana percezione, e la sua speranza trascende anche la morte. Inebriato da Rama quel fortunato beone s'è già assicurato la sua liberazione»⁵¹. «Ho bevuto il *rasa* di Hari, e da quel momento non ho più desiderato altro. Quando l'anfora di creta è terminata non ha bisogno d'essere rimodellata dal vasaio»⁵².

Il vuoto dell'anfora simboleggia l'obiettivo finale del mistico, che aspira a diventare un uomo privo di attributi e conoscere il Dio *nirguna*. Il termine sanscrito *rasa*, cui si fa riferimento nell'ultimo passo citato, indica, in senso generale, un fluido che si amalgama e si trasfonde ad altre sostanze, producendo cambi di stato: ad esempio, può indicare la linfa vitale dell'organismo o il mercurio. I testi alchemici e ayurvedici indiani fanno spesso riferimento a questo metallo.

gridarne vuotamente il nome! Soltanto coloro che non ricordano più la Sua grandezza stimano la pozza limosa un oceano insondabile».

⁴⁷ Cfr. G.C. Anawati - L. Gardet, *Mistica islamica*, cit., pp. 293 ss. In arabo, *dhikr* significa "ricordo".

⁴⁸ Cfr. M. Eliade, *Lo yoga. Immortalità e libertà*, tr. it. di F. Jesi, BUR, Milano 2005, pp. 207-209. È vero che alcuni mistici musulmani hanno tratto ispirazione dallo yoga, ma questo è avvenuto in seguito alla diffusione dell'Islam in India e non vi è alcuna evidenza del fatto che ciò sia avvenuto durante le prime fasi della storia del sufismo. Per un confronto sulle varie opinioni degli orientalisti a riguardo, si veda C.W. Ernst, *Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga*, Sage Yoga Press, New Delhi 2016, pp. 186 ss.

⁴⁹ Cfr. Kabir, *Granthavali*, Pada, 255: «Inferno e Paradiso sono entrambi in noi».

⁵⁰ Cfr. Gialal ad-Din Rumi, *Poesie mistiche*, cit., p. 75: «Un vino hai divino, leggero al sorso e sottile, che, se vuole, ne beve l'ebbro cento *kharvar* al giorno! / O Sole divino di Tabriz! Nessuno è sobrio, quando tu sei; atei e credenti sono ubriachi, asceti e libertini son ebbri!».

⁵¹ *Granthavali*, Sakhi, VI, 6.

⁵² *Granthavali*, Sakhi, VI, 1.

Tra l'altro, vi è un nesso tra alchimia e yoga⁵³: per allontanare la malattia e la vecchiaia, molti yogin indiani fanno uso di droghe e farmaci contenenti mercurio per mantenere fluido il *rasa* corporeo. Tutto questo ci fa pensare alla credenza, diffusa tra i Kabir panthis, secondo la quale il mistico di Benares sarebbe stato un immortale e, raggiunta una veneranda età, avrebbe scelto intenzionalmente di porre termine alla propria vita corporea. Il *rasayana* è un'arte spirituale che mira alla cura del corpo e dello spirito e lo yoga ha lo stesso fine: attraverso l'azione sul corpo, il "laboratorio alchemico", si aspira al raggiungimento di uno stato di incorruttibilità e perfezione. «Lo *yogi* che ha ritrovata la beatitudine in sé, gode del Succo Divino. [...] Nella imperturbabile sua meditazione, egli è indifferente al mondo ed alle sue vacue sollecitazioni»⁵⁴.

Il legame tra yoga e *rasayana* era già stato documentato nel secolo XI dal persiano al-Biruni⁵⁵. Inoltre, ricordiamo che sufi come al-Ghazali e Ibn Arabi, per descrivere una pratica spirituale finalizzata all'equilibrio e al perfezionamento interiore, hanno adottato il lessico dell'alchimia, trascurando il lato operativo di tale arte⁵⁶. Dunque, un legame tra alchimia e mistica c'è stato anche nel mondo islamico.

Fra coloro che hanno fatto la storia del pensiero indiano, Kabir è una figura unica nel suo genere. Dal punto di vista filosofico, però, non lo si può considerare un innovatore, dato che il suo pensiero ripresenta concezioni già consolidate nell'antica tradizione vedica. D'altronde, se i suoi insegnamenti non avessero trovato affinità con altre dottrine, Kabir avrebbe avuto difficoltà a raccogliere sostenitori. La funzione dei suoi poemi devozionali è quella di far leva sulle emozioni e sui bisogni dell'uomo e, per fare presa sulle masse, essi sono stati diffusi nella lingua del volgo e non nel sanscrito dei bramini, tanto criticati dal mistico. Infatti, abbiamo visto che Kabir è polemico nei confronti delle autorità

⁵³ Cfr. A. Roșu, *Yoga et alchimie*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» CXXXII, 2 (1982), pp. 363-379; cfr. anche M. Eliade, *Lo yoga*, cit., cap. 7.

⁵⁴ *Granthavali*, Pada, 204.

⁵⁵ Cfr. Alberuni, *India*, tr. ingl. di E.C. Sachau, v. 1, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., Londra 1910, p. 187-189: «Fra i tipi di stregoneria c'è l'alchimia, che [presso le popolazioni indiane] non viene chiamata con questo nome. [...] La chiamano *rasayana*, termine composto da *rasa*, ossia l'oro. È un'arte che si dedica a certi processi, alle droghe, ai composti delle medicine, molti dei quali sono tratti da piante. I suoi principi ridanno salute ai malati senza speranza e gioventù alla vecchiaia cadente, in modo che le persone possano ritornare come erano nell'età vicina alla pubertà; i capelli bianchi tornano ad essere neri, la prontezza dei sensi viene ripristinata così come l'agilità giovanile e anche per quanto riguarda la convivenza, la vita di queste persone è prolungata a lungo. E perché no? Non abbiamo già citato l'autorità di Patanjali, per il quale uno dei metodi di liberazione è il *rasayana*?».

⁵⁶ Cfr. S.H. Nasr, *Scienza e civiltà nell'Islam*, tr. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1977, p. 230.

religiose hindu e islamiche, ma questo non gli ha impedito di ispirarsi alle loro rispettive tradizioni spirituali. Per quanto riguarda l'influenza del sufismo, però, non si può dire che Kabir abbia contribuito all'affermazione di dottrine islamiche nel contesto indiano. Giuseppe Tucci affermava, giustamente, che

«c'era da attendersi che il contatto con l'Islamismo e la penetrazione violenta della cultura islamica nell'India in seguito al lungo dominio dei Moghul creasse nuovi orientamenti, o determinasse ansietà insolite. Ma, di fatto, all'infuori di qualche riflesso nelle correnti mistiche, degli echi dell'Islam nella poesia di Kabir e nella concezione religiosa di Guru Nanak, il pensiero indiano seguì indisturbato la propria via e custodì con tenacia le antiche tradizioni»⁵⁷.

Il tentativo di riforma sociale kabiriano ha raccolto vari sostenitori tra musulmani, hindu e sikh. Tuttavia, se lo scopo prefissato era quello di promuovere un mutamento sociale *bottom-up*, tale risultato non si è concretizzato. Da un lato, i conquistatori musulmani non hanno posto fine alle loro scorrerie e non hanno smesso di dominare con il pugno di ferro, fatta qualche eccezione⁵⁸. Dall'altro, la civiltà hindu è sopravvissuta grazie al suo carattere assimilativo e i bramini non sono scesi dai loro troni.

FRANCESCO MALAGUTI

Fondazione Collegio San Carlo di Modena - francesco.malaguti@alumni.unitn.it

ABSTRACT

The present article is focused on Kabir, an Indian mystic who lived in the area of Benares between the 15th and the 16th century. Our aim is to highlight his relation with Islamic culture in order to better understand his thought. Our study is based on the poems of Kabir and his biographical accounts. Kabir grew up in a Muslim family, but yogis and the brahmin Ramananda had a remarkable role on his education. We point out that his mysticism is inspired by Vedantic doctrines,

⁵⁷ G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Roma - Bari 2012, p. 27.

⁵⁸ È il caso di menzionare Akbar (1542-1605), terzo imperatore Mughal, noto per aver promosso la tolleranza religiosa e la pace fra musulmani e hindu. Anche Akbar, però, nel corso dell'espansione dei propri domini, ha fatto sterminare migliaia di civili (ad esempio, dopo l'assedio del Forte Chittor, nel 1567). Cfr. A. Wink, *Akbar*, Oneworld, Oxford 2009, cap. 3.

as well as by Sufi metaphysics. After examining Kabir's concept of God, we found similarities with the monistic views of Brahman in Vedanta and the Sufi doctrine called wahdat al-wujud. Furthermore, we traced the link between Islamic esotericism and other aspects of Kabir's theory, like the concept of Self and the heart's function in relation to the subtle body.

Keywords: *Monism, Mysticism, Sufism, Vedanta, Religious syncretism*