

Il cuore nel poema mistico persiano *Mantiq al-Tayr* (Il verbo degli uccelli) di Farid al-din 'Attâr

Carlo Saccone

Dovendo parlare del tema “il cuore nella letteratura persiana”, converrà cominciare da quest’ultima, di certo argomento non molto noto anche tra il pubblico più colto e informato¹. Richiamerò solo due aspetti.

Il primo è quello della dimensione internazionale di questa letteratura che ebbe modo di dispiegarsi, in un primo tempo, dalla sua culla originaria in Asia Centrale – alla corte samanide di Bukhara del X secolo – fino ai territori dell’altopiano iranico e, in seguito, dai secoli XII-XIII in poi, lungo l’asse che va da Istanbul a Delhi, ma con propaggini estreme che arrivano sino alla Bosnia ottomana da un lato e al Bengala indiano dall’altro. Basterà qui ricordare che il maggiore commentatore di Hâfez, il “Petrarca” dei persiani, è il bosniaco Sudi, che visse alla corte ottomana di Istanbul nel XVI secolo scrivendo indifferentemente in arabo, persiano o turco. *En passant*, anche questo elemento del bi- o tri-linguismo degli intellettuali del mondo islamico medievale va tenuto ben presente, e soprattutto va sottolineato che difficilmente un poeta turco o indiano poteva ignorare la tradizione poetica persiana che fornirà per secoli – almeno fino agli inizi del XX secolo - temi e modelli alle letterature contigue. L’altro esempio significativo di questa dimensione internazionale che vorrei qui ricordare è quello del padre del grande poeta indiano Tagore, che dirigeva a Calcutta una rivista letteraria redatta in persiano, lingua che anche in India ha avuto nei secoli legioni di cultori raffinati fino al 900 inoltrato. Muhammad Iqbâl (m. 1938), autore di un persiano

¹ Sulla letteratura persiana, utili introduzioni sono: A. Pagliaro-A.Bausani, *Letteratura persiana*, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1968; A. M. Piemontese, *Storia della letteratura persiana*, 2 voll., Fratelli Fabbri, Milano, 1970.

Poema celeste ad imitazione della *Commedia* e considerato il padre della patria pakistana (ma morto prima di vedere coronato il suo sogno), poetava indifferentemente in urdu e in persiano².

Il secondo aspetto da ricordare è l'apporto arabo a questa letteratura, e alla lingua stessa, che è propriamente il neo-persiano o *farsi*. In effetti il *farsi* si è evoluto dal mediopersiano o *pahlavi*, attraverso quel momento fondamentale che fu l'incontro con l'arabo dei conquistatori musulmani della Persia e dell'impero sassanide, completata intorno al 650 d.C., ossia meno di vent'anni dopo la morte di Maometto. La dominazione araba determinò non solo l'adozione di un nuovo alfabeto ma anche l'immissione massiccia di lessico a base semitica in una lingua che era indo-europea (a titolo esemplificativo, i nomi di parentela: *padar*, *mâdar*, *barâdar*, *dokhtar* rivelano subito un etimo che è facilmente rinvenibile nelle lingue europee)³. Non meno importante fu l'influsso arabo nella letteratura in neo-persiano o *farsi*, i cui primi documenti risalgono alla fine dell'VIII secolo e che ha il suo primo grande centro di irradiazione in Asia Centrale nella menzionata Bukhara samanide del X sec., dove operò anche il grande Ferdowsi, autore dell'epopea nazionale *Il libro dei re* (*Shâh-nâme*)⁴. Gli arabi poi prestarono alla nascente letteratura neopersiana alcuni generi poetici (per esempio la *qaside* o ode panegiristica) e soprattutto i principali metri poetici nonché una raffinata scienza della prosodia.

L'incontro tra il mondo iranico che vantava una civiltà più che millenaria e il giovane mondo arabo, letteralmente balzato fuori dalla penisola araba e proiettatosi sulla scena internazionale a seguito del messaggio di Maometto, è veramente un evento di capitale importanza per la genesi e lo sviluppo della letteratura e della stessa cultura persiana dal medio-

² Cfr. Muhammd Iqbâl, *Il poema celeste*, a cura di A. Bausani, Bari, Leonardo da Vinci, 1965, poema interessantissimo liberamente ispirato a Dante e Goethe.

³ Tra le non molte grammatiche descrittive di questa lingua citiamo G. M. D'Erme, *Grammatica del neopersiano*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1979; A.M. Piemontese, *Grammatica persiana in nuce*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004.

⁴ Una versione integrale in endecasillabi sciolti di quest'opera, a suo tempo lodata dal Carducci, è Firdusi, *Il libro dei re*, a cura di I. Pizzi, 8 voll., Torino, UTET, 1886-88.

evo a oggi. Il connubio Iran-Islam⁵, la fusione irreversibile di tradizione persiana e tradizione araba, fondano a tutti gli effetti la fase più recente della lunga storia dell'Iran. La stessa rivoluzione islamica del 1979, con la creazione di una "teocrazia costituzionale" ad opera di dottori che si sono formati nelle università religiose sullo studio dell'arabo e del Corano, sta lì a ricordarci quanto vitale sia ancora a tutt'oggi questo rapporto. La cultura religiosa islamica permea tutta la letteratura neopersiana dal medioevo a oggi: a titolo d'esempio possiamo qui ricordare che spesso gli autori classici sono dei dottori o dei sufi, o magari – come accade spesso tra i poeti – affettano una identità sufi o comunque religiosamente connotata⁶. Qualsiasi autore colto ama sfoggiare la sua cultura coranica con citazioni dirette e indirette, di regola iniziando ogni scritto con la pia menzione della formula della *basmala*: "Nel nome di Dio, il Clemente e il Misericordioso!". Più in generale, si può dire che il Corano e la cultura religiosa fanno parte dell'enciclopedia di ogni autore persiano dal medioevo sino ad oggi non solo in senso passivo, ma direi in modalità che ci mostrano come l'elemento religioso direttamente o indirettamente formi e "informi" la gran parte della produzione letteraria.

Il cuore nelle scritture sacre: Corano e Hadīth

Comincerò con qualche cenno al motivo del cuore nel Corano e nelle altre scritture sacre dell'islam per passare poi alla letteratura persiana, e in particolare all'esame del motivo del poeta mistico 'Attār che si colloca a cavallo tra il XII e il XIII secolo⁷.

⁵ Sulla complessità di questo connubio si legga l'illuminante breve saggio di A. Bausani, *L'Iran e la sua tradizione millenaria*, Roma, Istituto Italiano per il Medio e Estremo Oriente, 1971.

⁶ Sul sufismo in generale, cfr. H. Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Roma, Ed. Mediterranee, 1988; A.F. Ambrosio-C. Saccone (a cura di), *Sufismo*, numero monografico di "Divus Thomas" 48, 2007, n.3; L. Massignon, *Il soffio dell'Islam. La mistica islamica e la letteratura occidentale*, a cura di A. Celli, Milano, Medusa, 2008. Sul rapporto sufismo-letteratura persiana cfr. C. Saccone, *Il maestro sufi e la bella cristiana. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. II, Roma, Carocci, 2005.

⁷ Su 'Attār si può utilmente leggere H. Ritter, *Il mare dell'anima. Uomo, mondo e*

Vediamo ora un primo gruppo di brevi testi tratti dalle sure del Corano⁸:

“Fu lui (Gabriele) che depose il Corano nel tuo cuore [o Maometto]” (2, 97)

“O Signor nostro! Non far deviare i nostri cuori dopo che li guidasti al Vero: donaci dal cielo Misericordia, ch  Tu sei largo nel dare!” (3, 8)

“Dio ha suggellato loro il cuore e l’udito; e la vista loro   velata [...] hanno una malattia nel cuore e questa malattia Iddio l’accresce!” (2, 7-10, ma v. anche 5, 52)

Qualche parola a commento. Nel Corano il cuore   concepito come sede di una “intelligenza spirituale”, una *sapientia cordis* se si vuole, che sola pu  accogliere le verit  rivelate sia al Profeta tramite il Corano stesso (cit. 1), sia ai fedeli che ascoltano il suo messaggio. Ma si sottolinea pure che   Dio stesso “che guida” il cuore al Vero (cit. 2), aspetto centrale, particolarmente valorizzato dalla mistica islamica come vedremo.   da osservare ancora come Dio abbia potest  di sigillare i cuori, ossia chiuderli e renderli ciechi a queste verit  (cit. 3), discorso che nel Corano si riferisce di regola a coloro che sono rimasti sordi al messaggio dei profeti. Solo colui cui Iddio apre il cuore, non lo sigilla appunto, pu  riconoscere le verit  rivelate dai profeti. Il che – osserviamo di passaggio - implicherebbe una visione chiaramente predestinazionista. Il tema insomma ha vaste implicazioni, anche in relazione al problema della giustificazione e della salvezza, su cui qui non possiamo soffermarci⁹. Questo, nella letteratura mistica, si traduce spesso nell’asserto

Dio in Fariduddin ‘Att r, a cura di D. Roso, Torino, Arielle, 2004; AA. VV., *Colloquio italo-iraniano sul poeta mistico Fariduddin ‘Att r*, Roma, Ed. Accademia Nazionale dei Lincei, 1978.

⁸ Tutte le citazioni coraniche sono tratte da *Il Corano*, a cura di A. Bausani, Milano, Rizzoli-BUR, 1988.

⁹ Su queste tematiche esiste una vastissima letteratura, per un primo orientamento cfr. la bibliografia in margine ai capitoli sulla storia della teologia islamica in C. Saccone, *I percorsi dell’Islam*, Padova, Messaggero-EMP, 2003; questa bibliografia   anche leggibile online col titolo *Bibliografia ragionata sull’Islam (oltre 2000 titoli fino al 2001)* in “Rivista di Studi Indo-Mediterranei. Plurilingual e-journal of Literary,

che non l'asceta, il mistico viandante, bensì Dio solo possiede per così dire le chiavi del progresso spirituale. L'idea è espressa bene da un noto caposcuola del sufismo orientale del X sec., al-Bistâm¹⁰:

All'inizio del cammino mi sono sbagliato su quattro cose: ho creduto di essere io a ricordarLo, a conoscerLo, ad amarLo, a cercarLo. Quando giunsi alla fine del cammino ho visto che il Suo ricordo aveva preceduto il mio, la Sua conoscenza aveva preceduto la mia, il Suo amore era prima del mio, ed Egli mi aveva cercato per primo affinché io Lo cercassi".¹¹

Anche il *Hadîth*¹², ovvero il complesso dei detti e delle sentenze attribuiti a Maometto, si occupa del cuore. Eccone qualche esempio:

1. "L'Islam è che tu osservi i suoi precetti, ma la vera fede sta qui" (e così dicendo il profeta si batte il petto tre volte per indicare il cuore. Risposta di Maometto a chi gli chiedeva di definire l'Islam).
2. "Non Mi contiene il mondo intero, bensì il cuore del Mio servo fedele" (Allah nelle parole riferite da Maometto in un noto *hadîth*).

La prima citazione ha una importanza capitale nella polemica tra coloro, oggi diremmo i conservatori e magari i fondamentalisti, che hanno una visione legalistica della fede, vista come complesso di obblighi, divieti e precetti da osservare scrupolosamente, e coloro che invece sottolineano piuttosto l'aspetto della interiorità, della fede vissuta ap-

Religious, Historical Studies", 1, 2011, <http://kharabat.altervista.org/index.html>

¹⁰ Cfr. il breve ma intensissimo Al-Bistâmî, *Colloquio mistico con Dio (Munâjât)*, a cura di N. Norozi, in "Quaderni di Studi Indo-Mediterranei" 3, 2010, pp. 311-319.

¹¹ Citato in G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam. I primi tre secoli*, Bologna, EMI, 1994, pp. 79-80. Altre preziose antologie della mistica sufi leggibili in italiano sono: *I mistici dell'Islam. Antologia del sufismo*, a cura di E. De Vitray-Meyerovitch, Parma, Guanda, 2002; *Antologia della mistica arabo-persiana*, a cura di M. Moreno, Roma-Bari, Laterza, 1987.

¹² Un' ampia raccolta di *hadîth* in *Deti e fatti del profeta dell'Islam raccolti da al-Bukhari*, a cura di S. Noja, V. Vacca e M. Vallaro, Torino, UTET, 1982.

punto con il cuore piuttosto che con il codice della *shari'a* alla mano. La seconda citazione è particolarmente cara ai mistici e contiene pure, implicitamente, un aspetto polemico. All'idea rigidamente trascendente di Dio che prevale tra i teologi musulmani¹³, i quali non ammettono interferenze o intersezioni tra sfera umana e sfera divina, i mistici oppongono anche in base a un *hadith* come questo l'idea che Dio può scendere fin dentro la creatura, *inabitare* misteriosamente il suo cuore. Il cuore qui diviene potenzialmente una *ka'ba*, una personalissima “casa di Dio”, in cui il mistico se vuole può decidere di dimorare quando e quanto vuole. Non è un caso che il grande mistico Hallâj¹⁴ (condannato a morte nel 922 a Baghdad per blasfemia), provocatoriamente, invitava i musulmani a lasciar perdere il pellegrinaggio alla Mecca, dove i pii musulmani si recano in visita al santuario della *Ka'ba* - comunemente definita la “casa di Dio” - per invitarli piuttosto a rifugiarsi nel cuore, dove Dio si trova sempre. Insomma Hallâj invitava a fare il pellegrinaggio alla “*ka'ba del cuore*” piuttosto che alla *Mecca*:

“La gente compie il pellegrinaggio alla Mecca, io invece mi reco in pellegrinaggio da Colui che abita in me. [...] vi sono coloro che fanno la processione intorno alla *ka'ba* [del cuore] senza uso delle membra. Essi fanno la processione intorno a Dio: ciò li dispensa dalla visita dei luoghi santi”.¹⁵

Excursus terminologico

Abborderemo ora i testi di 'Attâr, uno dei più grandi mistici musulmani i quali, allo stesso modo dei mistici cristiani o ebrei, hanno

¹³ Sui temi della teologia islamica, anche in rapporto al testo coranico, rinvio ai miei lavori: C. Saccone, *Allah, il Dio del Terzo Testamento. Letture coraniche*, Milano, Medusa, 2006; Idem, *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Letture coraniche II*, Padova, Centro Essad Bey, 2012 (e-book Amazon – Kindle Edition).

¹⁴ Cfr. al-Hallâj, *Diwân*, a cura di A. Ventura, Marietti, Genova, 1987.

¹⁵ Citato in F. Peirone- G. Rizzardi, *La spiritualità islamica*, Studium, Roma 1986, pp. 169-170.

sempre guardato al cuore come a un privilegiato strumento o luogo di conoscenza. 'Attâr,¹⁶ vissuto tra 1130 e il 1220 ca., è insieme a Sanâ'i (m. 1141)¹⁷ e Rûmî (m. 1273)¹⁸ uno dei più noti poeti mistici persiani, autore di una serie di poemi di tipo allegorico in cui tipicamente si illustra la via spirituale dei sufi¹⁹. Nel più noto, *Il verbo degli uccelli* (*Mantiq al-Tayr*)²⁰, pluritradotto nelle lingue europee, egli s'immagina che gli uccelli del mondo vengano un giorno a parlamento e decidano di partire alla ricerca di Simurgh, il loro misterioso re, che si trova oltre la montagna di Qâf ai confini del mondo. Loro guida in questo viaggio, che si snoda attraverso sette valli, sarà l'upupa. Evidente, anche da questi pochi cenni, l'impianto allegorico dell'opera: gli uccelli tipificano i discepoli della confraternita sufi, Simurgh è il Dio nascosto e inaccessibile alla fede dei dottori, l'upupa rimanda al maestro spirituale che nelle confraternite sufi guida pazientemente i discepoli alla scoperta del divino attraverso varie stazioni o dimore mistiche, qui rappresentate dalle sette valli²¹. In effetti, il poema è costituito per due terzi da brevi dialoghi tra gli uccelli e la loro severa guida, l'upupa appunto, che analizza le loro paure, denuncia i loro sotterfugi, controbatte le loro obie-

¹⁶ Oltre alle monografie citate in precedenza, altri contributi su 'Attâr si possono leggere in: A. Bausani, *Il pazzo sacro nell'islam*, a cura di M. Pistoso, Milano-Trento, Luni, 2000; C. Saccone, *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica, vol. I*, Milano-Trento, Luni, 1999; C. Saccone, *Il maestro sufi e la bella cristiana*, cit.

¹⁷ Cfr. Sanâ'i, *Viaggio nel regno del ritorno*, a cura di C. Saccone, Parma, Pratiche, 1993 (poi Milano-Trento, Luni, 1998).

¹⁸ Su questo autore si può leggere una eccellente antologia del *Divân*: Rûmî, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Milano, Rizzoli-BUR, 1980 e la versione integrale del celeberrimo *Mathnawi*, a cura di G. Mandel, Milano, Bompiani, 2006.

¹⁹ Farid al-din 'Attâr, *La rosa e l'usignuolo*, a cura di C. Saccone, Roma, Carocci, 2003; Id., *Parole di Sufi (Tadhkirat al-Awliyâ')*, a cura di L. Pirinoli e con un saggio di C. Saccone, Milano, SE – Studio Editoriale, 2011; Id., *Il Poema celeste*, a cura di M.T. Granata, Milano, Rizzoli/Bur, Milano 1990; Id., *Il libro del cammino*, a cura di S. Zanardo, Milano, Ariele, 2012.

²⁰ Farid al-din 'Attâr, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Milano, Mondadori, 1999.

²¹ Il tema delle dimore o stazioni mistiche è fatto oggetto di una manualistica sterminata in arabo e in persiano. In italiano si può leggere: Ansâri di Herat, *Le cento pianure dello Spirito*, a cura di C. Saccone, Padova, Messaggero-EMP, 2012.

zioni, smaschera trucchi e cavilli; insomma esercita un vigile e razionale controllo sulle motivazioni che spingono gli uccelli a intraprendere o sfuggire il viaggio. La sua funzione è di tipo per così dire maieutico, infatti a un certo punto l'upupa sparisce e gli uccelli dovranno proseguire da soli nelle fasi finali del viaggio fino all'incontro finale con il loro re²². Quel che 'Attâr vuol significare con la sparizione dell'upupa, la guida, è che l'elemento razionale, la vigilanza della ragione, a un certo stadio del viaggio deve cedere il passo a un altro tipo di guida, a un altro genere di intelligenza, che non risiede nella testa ma appunto nel cuore. Il poema di 'Attâr si potrebbe anche interpretare come una graduale scoperta da parte degli uccelli della "intelligenza spirituale" che è connessa con il cuore. Ma prima di addentrarci nell'analisi del motivo del cuore in 'Attâr, dobbiamo aprire una necessaria parentesi terminologica per vedere quali termini corrispondono al nostro "cuore" nel gergo religioso di 'Attâr, che è essenzialmente arabo-persiano. Dico arabo-persiano perché la lingua neo-persiana, dal X secolo a oggi, ha sempre avuto un buon 50% del lessico formato da vocaboli arabi (entrati progressivamente e irreversibilmente a partire dalla conquista islamica dell'impero sassanide verso la metà del VII secolo).

Il primo termine che s'incontra è schiettamente arabo, *qalb*, connesso con una radice trilittera **q-l-b* che ha il significato fondamentale di "girare/voltare", ovvero "girarsi/voltarsi", e ancora "cambiare /trasformare/ alterare" e le rispettive forme riflessive "alterarsi, trasformarsi", e infine anche "sconvolgere/sovertire". Insomma, l'idea fondamentale trasmessa dalla radice araba è quella di un dinamismo incompressibile che rimanda all'idea di non potere stare fermi a lungo su qualcosa. La "mobilità" è dunque il suo tratto semantico distintivo. Il sostantivo *qalb*, strettamente derivato dalla radice verbale suddetta, è riferibile sia a un concetto astratto: "rovesciamento, sovvertimento, cambiamento, trasformazione" ecc.; sia a una cosa molto concreta come appunto il

²² Sul significato e le implicazioni di questa sparizione, cfr. C. Saccone *L'angelo terrestre tra il sé e l'Altro. Il viaggio dell'intelletto nel mistico persiano Farid al-din 'Attâr*, in "Studia Patavina. Rivista di scienze religiose", 1989/3, pp. 479-510, riproposto anche in Id., *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti*, cit., pp. 86-129.

“cuore” in quanto organo del corpo. È da osservare che poi *qalb* nel senso di cuore abbia anche, in modo analogo all’italiano “cuore”, tutta una serie di significati traslati come: il centro, il nocciolo, l’essenza di qualcosa; e infine anche il senso di “la parte migliore” o il “meglio” di qualcosa. A questo punto occorre precisare che lo stesso termine, *qalb*, indica però in arabo anche la “mente”, l’aspetto dell’attività intellettuale: i grammatici arabi designano non a caso come “verbi di cuore” (*af’âl al-qalb*) tutti quelli che indicano appunto operazioni intellettuali come: pensare, giudicare, supporre. In questo senso, ritroviamo un’idea non certo sconosciuta al nostro medioevo occidentale e cristiano che vede nel cuore la sede delle operazioni intellettuali più nobili, persino di una “intelligenza spirituale” o *sapientia cordis* ritenuta in qualche modo superiore a quella puramente razionale. E, in effetti, i mistici persiani contrappongono sovente al *qalb* (cuore) lo *’aql* (la ragione), termine del gergo filosofico. In particolare, si fanno ulteriori frequenti speculazioni su una logica duale o dualistica che sarebbe propria della ragione contrapposta a una invece “unitaria” o “unificante” che sarebbe propria del cuore.

Ora, nell’opera che stiamo esaminando, il *Mantiq al-tayr* di ‘Attâr (d’ora in avanti abbreviato in MT), gli uccelli dovranno fare un arduo percorso ascetico - in cui l’ascesi non è meno della mente che del corpo - per passare da una logica razionale o *binaria*, quella della ragione appunto, a una logica *unitaria*, quella del cuore. L’idea è frequentemente espressa da ‘Attâr con l’invito pressante a passare “*az do’i be yeki*”, alla lettera: passare dalla dualità all’unità. Sì, ma come, ci si chiederà. Qui l’invito di ‘Attâr è ancora più sorprendente: “di’ addio alla testa!” (*betark-e sar goftan*) - egli ripete di continuo ai suoi lettori e discepoli - che è metaforicamente un invito a lasciare la dimensione dello *’aql* (della ragione) per rifugiarsi in quella del cuore. Non è un caso che il *bi-sar*, lett. “il senza testa” - titolo anche di un breve poema a lui attribuito - diventa quasi l’icona dell’ascetismo attariano, per il quale sulla via spirituale l’adepto è chiamato a scegliere tra il cuore e la ragione.

C’è infine una ulteriore interessante connessione semantica da esplorare, quella di *qalb* = cuore con l’omonima voce che significa “moneta

falsa” o “patacca”. L’etimo è sempre lo stesso: la moneta falsa altro non è che una moneta alterata, il cui valore è cambiato, e rimanda alla stessa radice che abbiamo visto all’inizio. Questo fornisce spesso ai poeti persiani l’occasione per prodursi in giochi di parole di contenuto intuibile: l’innamorato per esempio protesta di fronte alla persona amata, troppo tiepida o indifferente, che il suo è un cuore vero (*qalb*) non una vile “patacca” (sempre: *qalb*); oppure si lamenta che gli altri innamorati, i rivali insomma, sono solo dei volgari venditori di “patacche” appunto.

L’altro termine importante per designare in persiano la nozione di “cuore” è *del*, termine questo di schietto conio iranico. Questo termine ricorre in ‘Attâr sia da solo sia in una serie di composti estremamente interessanti, che vale la pena di analizzare brevemente.

Per esempio *bi-del*, la cui traduzione letterale: “senza-cuore” è però fuorviante. Infatti *bi-del* non designa una persona crudele o spietata, nel senso che ha in italiano questa espressione, bensì designa l’innamorato, ovvero colui che è rimasto “privato del cuore”, che ha perduto il suo cuore. Infatti l’espressione correlativa di *bi-del* è *sâheb-del*, alla lettera “padrone del cuore”, espressione che indica la persona amata ovvero colei che è “padrona del cuore” dell’innamorato. Noi abbiamo in italiano una espressione che traduce la medesima idea: “ruba-cuori”, che peraltro corrisponde esattamente in persiano a un altro composto di *del* ovvero: *del-bar*, letteralmente: “colui che porta via / sottrae il cuore” all’innamorato (ma esiste anche un *del-robâ* che è proprio alla lettera: “ruba-cuori”). Insomma l’adepto della mistica via è caratterizzato in ‘Attâr da una doppia privazione: è un *bi-del*, appunto uno privato del cuore, e insieme un *bi-sar*, uno privato della testa, nel senso più sopra precisato.

Già questa terminologia a ben vedere convoglia una precisa visione del rapporto amoroso, fatta propria da tutti i poeti persiani d’ogni tempo: questo rapporto è fondamentalmente *squilibrato*, poiché una parte è alla totale mercé dell’altra: il *bi-del*, “privato del cuore” (oltre che “senza-testa”!) è inerme nelle mani del *sâheb-del*, colui o colei che gli ha

preso il cuore e ne è appunto l'unico padrone e signore²³. Un aspetto caratteristico della poesia persiana è che questi ruoli, quello del *bi-del* o innamorato e quello del *sâheb-del* ovvero l'amato/a, di regola non sono intercambiabili. Il poeta si pone sempre nel ruolo del *bi-del* che canta i suoi inni d'amore per chi gli ha portato via il cuore godendo dello stato di *sâheb-del*, appunto signore e padrone del cuore. In altre parole il poeta non è mai su un piano di parità con la figura amata.

Questa manifesta e irrimediabile *disparità*, questo squilibrio strutturale e irreversibile tra le due parti, favorisce tutta una serie di letture traslate, in cui tipicamente l'amato acquista connotazioni regali e l'amante diremmo connotazioni marcatamente servili. Sicché nelle prassi interpretativa della lirica persiana, spesso l'amato tende a confondersi con il principe o il patrono, come avviene di regola nella poesia panegiristica; oppure, nel caso particolare della poesia di più schietta ispirazione mistica, è facile vedere in filigrana dietro la figura dell'amato quella del divino Signore, di un Amato con l'A maiuscola.²⁴

Un'ulteriore frequente immagine in questa tradizione poetica, connessa con il motivo "perdita del cuore" da parte dell'innamorato, è quella che vede il cuore paragonato a un *uccello* (*teyr*) che va incoscientemente e intrepidamente a finire nella *rete* (*dâm*) dei riccioli dell'amato. Si costruisce così una sorta di equazione iconica per cui l'*uccello-cuore* dell'amante corrisponde sempre *alla rete dei riccioli* dell'amato in cui va di regola a impigliarsi. Sottintesa qui è l'immagine dell'*uccellatore*, con cui la figura dell'amato va a identificarsi e, corrispondentemente, quella della inerme *preda* che naturalmente coincide con l'innamorato ovvero al poeta finito nella trappola/rete amorosa.

Un secondo importante composto è *abl-e del*, letteralmente "gente del cuore", ovvero sempre gli innamorati. Questa espressione si ritrova

²³ Il massimo teorico di una "erotologia mistica" di espressione persiana è Ahmad Ghazali, *Delle occasioni amorose*, a cura di C. Saccone, Roma, Carocci, 2007; un ancoraggio teologico è cercato in Najm al-din Kubrà, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*, a cura di N. Norozi, Milano, Mimesis, 2011.

²⁴ Ho trattato l'argomento nel mio lavoro *Finzione amorosa e finzione religiosa nel Canzoniere di Hâfêz, la "lingua dell'invisibile"*, in Hâfêz, *Canzoni d'amore e di taverna*, Roma, Carocci, Roma, 2011, pp. 9-36.

soprattutto nella lirica di ispirazione mistica. Qui di regola gli amanti mistici si definiscono appunto *ahl-e del* (lett.: “gente del cuore”) sottintendendo che la loro dimora abituale è il cuore, inteso come alcova in cui ha luogo l’incontro amoroso con il divino Amato. In effetti il cuore, in questo contesto, è rappresentato sia come *alcova* della mistica unione, sia come potente *strumento* di visualizzazione del Divino. Vediamo ora separatamente questi due aspetti, in qualche modo complementari, del *cuore-alcova* e del *cuore-strumento* di conoscenza.

In questo primo senso, ossia come luogo d’incontro con il divino Amato, la parola *del* entra in un ulteriore interessante composto, particolarmente caro a ‘Attâr: *parde-ye del*, lett. “velo del cuore”. Ma si osservi che il termine originale per “velo”, ossia *parde*, ha in persiano un significato più complesso. Si deve pensare in primo luogo al velo o tendina che separa in una casa lo spazio in cui stanno le donne da quello accessibile agli uomini; ma anche alla tenda che, nelle corti persiane medievali, separava il principe da coloro che erano ammessi all’udienza. Sicché il termine *parde*, da velo/tenda è passato a indicare il *luogo separato* che tale tenda/velo viene a creare: una stanza privata, un’alcova. Quando ‘Attâr dice che si è ritirato nella *parde-ye del*, ci vuol dire appunto che si è ritirato nell’“alcova del cuore” dietro la tenda/velo in cui può stare in beata solitudine con il divino Amato, insomma vuole dirci che ha conseguito la mistica “unione” o *vasl*. Si osservi come il termine *parde*, a partire dai summenzionati significati, connessi sia con un luogo riservato alle donne sia con uno spazio separato riservato al sovrano, evochi al contempo un contesto erotico-amoroso e un contesto regale.

Se invece consideriamo il cuore come “strumento di conoscenza” in primo piano compare un altro tipo di immagini. Qui ritroviamo la dimensione intellettuale-conoscitiva del cuore, sede di una “intelligenza spirituale” o potremmo anche dire di una *sapientia cordis*, cui s’è più sopra accennato: il mistico conosce Dio attraverso il cuore, che, sotto questo aspetto, sopravanza infinitamente le possibilità della ragione (*‘aql*). Ora le modalità specifiche di conoscenza del Divino attraverso il cuore chiamano in gioco, in ‘Attâr e in innumerevoli poeti persiani, una sua particolare facoltà, la *potenza speculante*, ovvero la

virtù che il cuore ha di “rispecchiare” superiori realtà. È chiamato in questo senso da ‘Attâr *âyene-ye del*, un altro composto che è alla lettera: “specchio del cuore”. Dopo il cuore-alcova, abbiamo dunque il cuore-specchio, immagine certamente non esclusiva della mistica islamica, ma che nondimeno ha caratteristiche che vale la pena di evidenziare.

Analisi di due hekâyat (aneddoti) del MT in cui il cuore è motivo centrale

Esamineremo ora due *hekâyat* che meglio chiariscono lo spessore e la profondità di queste due immagini del cuore-specchio e del cuore-alcova nel *Mantiq al-Tayr*. Dobbiamo solo ricordare che l’*hekâyat* è una sorta di aneddoto più o meno lungo – inserito in opere di vario genere, in versi e in prosa - che illustra di solito un tema morale o spirituale. ‘Attâr nel suo MT li fa recitare dalla stessa Upupa che li introduce a mo’ di ammaestramento subito dopo avere risposto alle domande di questo o quell’uccello. In effetti ciascun capitolo del MT presenta sempre la medesima struttura: un uccello pone un quesito, l’Upupa risponde impartendo i propri ammaestramenti e quindi racconta uno o più *hekâyat* che illustrano i temi morali o spirituali introdotti nella risposta, un po’ come farebbe un bravo predicatore o un maestro sufi con i suoi allievi.

Il primo *hekâyat* illustra l’immagine del cuore-specchio:

Vi fu un re di una bellezza straordinaria e senza pari sulla faccia della terra. Il regno del mondo costituiva il libro dei suoi segreti e il suo volto era un miracolo di perfezione. Ogni suo sguardo era aurora luminosa, il volto di un angelo non era che un atomo della sua fragranza e gli otto supremi paradisi, traboccanti di profumi e di colori, non erano che una pallida imitazione del suo aspetto meraviglioso. Nessuno che io sappia aveva mai avuto l’ardire di contemplare una sia pur infima parte di tanta bellezza. La sua fama risuonava in ogni angolo della terra, infinite creature s’innamoravano follemente di lui. A volte, con il volto celato da un roseo velo, egli usciva a cavallo dal palazzo per

visitare la città. Ebbene, chi avesse osato levare lo sguardo verso quel volto, veniva immediatamente decapitato, e chi fosse stato così temerario da pronunziare il suo nome, ne aveva la lingua mozzata all'istante. Chi avesse soltanto desiderato d'unirsi a lui, smarriva per sempre la ragione e i sentimenti. Morire d'amore per quel volto era considerato preferibile a cento interminabili esistenze. Vi furono giorni in cui morirono migliaia di sudditi straziati dalla passione: questo in verità è amore, questo è azione! Nessuno sapeva vivere lontano da lui anche per un solo istante, sebbene nessuno potesse sostenerne la vista. Ammirare il suo fulgido volto significava morire tra infiniti lamenti. E i sudditi continuavano a perire nella loro disperata ricerca essendo incapaci - o meraviglia - di vivere con lui o privi di lui. A chi fosse riuscito a sostenerne la vista, quel re non avrebbe negato il suo volto, ma poiché nessuno era capace di tanto altro piacere non era concesso se non udire la sua voce. Nessuno era degno di lui, così in quel regno infiniti sudditi morivano con il cuore lacerato.

Finalmente il re decise di far costruire uno specchio, affinché tutti potessero contemplare il suo volto. Venne edificato uno splendido castello sulla cui sommità fu posto uno specchio. E il re prese a salire ogni giorno sulla torre per specchiarsi e in tal modo il suo volto, riflesso, poteva essere da chiunque ammirato.

Se tu ami la bellezza del divino Amico, sappi che il cuore è lo specchio in cui si può contemplarlo. Guarda dunque nel cuore e ammira la sua eterna bellezza, lucida a specchio l'anima tua se vuoi contemplare il suo fulgido volto! Il tuo Re vive in un castello di gloria, reso splendente dalla luce solare del suo volto. Dal cuore trae origine una via che giunge sino al Re, ma questo non accade se il cuore è smarrito. Ammira dunque il Re nel tuo cuore, contempla l'empireo in un atomo!²⁵

Faremo ora un breve commento alle tematiche sottostanti a questo splendido *hekâyat*, che ci possono meglio illuminare su questa prima

²⁵ Farid ad-din 'Attâr, *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 103-105.

immagine del cuore-alcova. Troviamo in questo testo, il cui significato allegorico è piuttosto trasparente, alcuni tipici tratti della rappresentazione attariana dello status del mistico. Innanzitutto l'enfasi sul suo sconvolgimento esistenziale ("impossibile stare con o senza di lui=il re"); quindi l'accento alla morte mistica o *fanâ'* ("chi avesse osato levare lo sguardo, ne aveva la testa mozzata all'istante")²⁶; infine il motivo del silenzio mistico e quello dell'ineffabilità del Nome segreto o supremo ("*chi osasse promunziare il suo nome, ne aveva la lingua mozzata all'istante*"). Il tema di fondo è quello della *inafferrabilità* del Dio coranico - strettamente connesso al problema, ampiamente dibattuto dai teologi musulmani, della *visio Dei (ruya)* - qualcosa che rimanda a un ben noto passo del Corano: "Non L'afferrano gli sguardi ma Egli tutti gli sguardi afferra!" (6, 103)²⁷. Questo tema, come si diceva, è centrale nella mistica islamica. La possibilità di vedere Dio sembra radicalmente negata dai dottori, quantomeno in questa vita (dietro questa posizione c'era forse anche il timore di vedere vanificato il loro ruolo di intermediari esclusivi del sacro). Ora, 'Attâr sembra rivendicare, con tutti i mistici, la possibilità di giungere direttamente a "vedere" Dio attraverso il cuore. E qui egli si riallaccia al Corano e all'idea del cuore come sede di una "intelligenza spirituale" capace di cogliere la Verità della rivelazione. Ma, occorre rimarcarlo, non si parla mai di *visione diretta* di Dio bensì - e qui forse in 'Attâr è percepibile un tentativo di compromesso con la posizione ortodossa - di visione riflessa, dunque *indiretta*, come ben ci esemplifica la bella metafora del cuore-specchio illustrata nel *hekâyat* più sopra riportato.

Va ancora osservato che il sovrano che decide di costruire un castello, di porvi uno specchio e di andare regolarmente a specchiarsi per permettere ai suoi sudditi di ammirarlo, tipifica l'idea coranica, all'inizio accennata, che è sempre e solo "Dio che guida al vero", che

²⁶ Il tema del *fanâ'* e molti altri della mistica sufi sono trattati brillantemente in M. Molè, *I mistici musulmani*, trad. it. di G. Calasso, Milano, Adelphi, 1992.

²⁷ Per una sintesi sul tema della *visio Dei*, cfr. C. Saccone, "Il volto di Allah nelle scritture e nella riflessione teologica e mistica" in Id., *I percorsi dell'Islam*, cit., pp. 219-265.

apre o sigilla i cuori. Qui la tematica sottostante è, come si intuisce, immensa: non la ragione, né quella filosofica né quella teologica, ma solo un cuore guidato da Dio giunge alla verità.

Veniamo ora alla seconda immagine, quella del cuore-alcova. L'accenno alla fine del *hekâyat* or ora analizzato alla "via che si diparte dal cuore e conduce direttamente al Re" ci introduce al tema del secondo racconto del MT che vogliamo qui commentare. Il protagonista è ancora un re, ma si tratta questa volta di una figura storica, il sultano Mahmud di Ghazna (m. 1030), sovrano turco che inaugura una dinastia in Asia Centrale agli inizi del XI secolo, celebre soprattutto per le sue campagne di conquista nell'India Occidentale. Ma c'è anche un lato privato nella biografia leggendaria del sultano Mahmud che ha attratto da sempre le attenzioni dei poeti persiani. Si tratta della sua relazione molto intima con Ayâz, il suo schiavo preferito. L'amore sconfinato di Mahmud per Ayâz diventa quasi *naturaliter* in questa letteratura una figura dell'amore mistico, ripresa da centinaia di poeti, tra i quali anche 'Attâr che fa spesso di Mahmud e Ayâz i protagonisti di *hekâyat* sparsi un po' in tutti i suoi poemi. Nel racconto che segue il potente sultano non esita a lasciare le sue regali incombenze per accorrere al capezzale dell'amato Ayâz che si è ammalato, colpito dal malocchio:

Ayâz essendo stato colpito dal malocchio, fu costretto ad allontanarsi dalla corte del sultano Mahmud. Piombò allora nella disperazione e nell'impotenza, incessantemente tormentandosi nel dolore. Quando Mahmud, principe di verità, ne ebbe notizia fece chiamare un servo e gli comandò di raggiungere Ayâz per comunicargli questo messaggio:

"O tu, separato dal tuo re, sappi che in quest'ora io ti evito giacché, per la pena, sono ammalato di te. Se penso a te sofferente, non so neppure chi sia colui che è malato, se tu oppure io! Se il mio corpo fu costretto a separarsi dall'amato, il mio spirito gli è vicino. La mia anima non ti ha mai desiderato a tal punto e non vive un istante separata da te. Il malocchio ha in verità operato crudelmente, colpendo una creatura così dolce!"

Quindi soggiunse: "O servo, parti senza indugio, guizza

come il fuoco, vola come il vento, non fare una sola sosta lungo la via, vai come pioggia che segue il fulmine, come il fulmine stesso! Se farai una sosta, sia pur breve, ti sentirai stretto anche nei due mondi!”.

Il povero servo si lanciò nella corsa come il vento, solo fermandosi quando giunse da Ayâz, ma qui vide il re in persona al capezzale del malato. In preda a un’angoscia invincibile disse: “Quale comportamento si ha da tenere con un re? Egli di certo spargerà il mio sangue!”.

Quindi prese a giurare che lungo il cammino non aveva fatto soste né cercato riposo, così concludendo: “In verità non comprendo come il sovrano sia potuto giungere prima di me e in ogni caso, voglia il re credermi o meno, se ho sbagliato mi consideri pure infedele”.

Il re così gli rispose: “Tu non hai colpa alcuna: come avresti potuto, o schiavo, percorrere la mia stessa via? Io conosco una segreta via che in un lampo conduce a lui, giacché non tollero neppure per un istante la sua lontananza. Se dunque lo desidero, mi è possibile giungere sino a Ayâz nascostamente. Anzi, non una, ma infinite sono le vie segrete tra noi, poiché infiniti sono i segreti comuni alle nostre anime. Se anche a qualcuno, vecchio o giovane che sia, io chiedo notizie di lui, nel cuore io dimoro costantemente al suo fianco. E anche se io cerco pubblicamente notizie di Ayâz, nell’intimo ne ho perfetta conoscenza”.²⁸

Anche per questo *hekâyat*, cercheremo di inquadrare le tematiche sottostanti prima di analizzare l’immagine del cuore-alcova. Osserveremo intanto la “malattia” *comune* al re e ad Ayâz, la evidente ansia del sovrano, che sembra a sua volta “ammalarsi”. Qualcosa che implica una radicale revisione dell’idea coranica di imperturbabilità e autosufficienza divine (“A Dio non viene né vantaggio né svantaggio” dalle azioni o condizioni delle umane creature), fatta propria dalla teologia ortodossa. Né questo è l’unico aspetto polemico implicitamente

²⁸ Farid al-din ‘Attâr, *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 106-107.

convogliato dal brano. Mahmud e Ayâz partecipano dei “segreti del cuore” (*asrâr-e del*), ovvero i segreti amorosi, che tipificano la piena comunione o intimità del mistico con Dio, uno dei temi più cari a ‘Attâr. L’idea qui implicata di una debolezza sentimentale di Dio, che condivide segreti amorosi con il mistico amante, costituisce ancora una volta un “attentato” alla visione ortodossa di un Dio signore e padrone (*rabb*) che non si lascia troppo intenerire dai suoi servi (*‘abd*, anche: “schiavo”). La visione attariana in questo senso accoglie pienamente la concezione più generale della mistica islamica che vede il rapporto Dio-creatura secondo un paradigma di tipo amoroso (amato-amante) piuttosto che di tipo patrimoniale (signore-schiavo). Ma ‘Attâr, specialmente nei racconti che hanno per protagonisti Mahmud e Ayâz, va anche oltre: qui i ruoli sembrano essersi rovesciati, è Dio (Mahmud) che insegue la creatura (Ayâz)! Il paradigma della inalterabilità dei ruoli tra amante e amato (v. *supra*) viene platealmente rovesciato.

Ma il brano ci interessa soprattutto perché descrive chiaramente il cuore come *luogo* dell’incontro, come alcova spirituale. E qui ‘Attâr non fa che riallacciarsi al brano scritturale che abbiamo citato all’inizio: “Non Mi contengono i cieli, ma Mi contiene il cuore del Mio servo fedele”. Si potrebbe dire anzi che l’*hekâyat* non è altro che una elegante poetica esegesi di questo passo. E in effetti il sultano Mahmud, qui trasparente simbolo del Dio dei mistici, dichiara: “nel cuore io dimoro costantemente al suo fianco”. In conclusione, attraverso questo aneddoto e l’idea di cuore-alcova (*parde-ye del*), ‘Attâr ci porge un discorso che costituisce un radicale ribaltamento non solo dell’idea di imperturbabilità di Allah, ma anche del postulato teologico della assoluta trascendenza divina. Il Dio dei mistici non è *altro* e *oltre* la creatura, bensì può giungere a dimorare nel suo cuore, a farne la propria casa (v. sopra il motivo “*ka’ba* del cuore” in Hallâj).

Il cuore nel racconto conclusivo del Mantiq al-Tayr

Per finire, citeremo l'episodio del MT che segna l'apice e insieme la conclusione del lungo viaggio degli uccelli alla ricerca di Simurgh. E non è un caso che ritroviamo anche qui l'immagine del cuore-specchio magnificamente declinata attraverso l'idea che lo stesso Simurgh, il divino re degli uccelli, è (o è percepito come) un immenso specchio in cui gli uccelli trovano riflessi se stessi.

Finalmente il fulgido sole dell'intimità rifulse su di loro e i suoi raggi vennero riflessi dallo specchio delle loro anime. Allora nel riflesso abbagliante del volto del "simurgh" del mondo, essi contemplarono il volto di Simurgh. Osservando più attentamente si accorsero che i trenta uccelli (*si-murgh*) altro non erano che Simurgh medesimo, e che Simurgh era i trenta uccelli: ne furono tutti stravolti e sbalorditi né poterono comprendere che cosa fossero divenuti. Infatti volgendo nuovamente lo sguardo verso Simurgh, videro i trenta uccelli (*si-murgh*), 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 interrogano a quel punto il Simurgh e questi risponde:

“Noi siamo uno specchio grande come il sole, 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 trenta [...] Per quanto siate mutati, vedrete voi stessi, e in verità voi avete visto esattamente voi stessi [...] In realtà voi tutti avete marciato senza mai deviare dall'alveo della Nostra Azione e avete sostato nelle profonde valli delle Nostre Qualità. [...] Annullatevi in Noi nella gloria eterna, e in Noi troverete la porta di voi stessi”.²⁹

²⁹ Farid al-din 'Attâr, *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 330-331.

Molte cose si potrebbero dire su questo affascinante, densissimo brano. Ci limitiamo a poche osservazioni a partire dalla frase-chiave di tutto il brano: “volgendo nuovamente lo sguardo verso Simurgh, videro i trenta uccelli, e guardando ancora se stessi rividero lui”. Qui il motivo del cuore-specchio è chiaramente *raddoppiato* in Simurgh che appare egli stesso come uno specchio. Ma questa moltiplicazione di specchi non finisce qui, infatti anche il mondo è un ulteriore specchio da cui emerge il volto di Simurgh: “Allora nel riflesso abbagliante del volto del “simurgh” del mondo, essi contemplarono il volto di Simurgh”, dove con un gioco di parole il mondo è a sua volta diventato uno specchio del sovrano degli uccelli. L’espressione un po’ strana “*simurgh del mondo*” (costruito di tipo comparativo, molto frequente in poesia, equivalente a “il mondo simile a un Simurgh”), qui adoperata enfaticamente per sottolineare la bellezza enigmatica del creato, può forse alludere sottilmente a una concezione di tipo panteistico? ‘Attâr non si spinge mai a tanto, e anche qui la frase parla alla lettera di un rapporto di rispecchiamento, non di identificazione mondo-Simurgh. Nella visione di ‘Attâr dunque, fuor di metafora, il Divino si specchia da un lato nel cuore-specchio del mistico viandante e, dall’altro, in quell’altro immenso specchio che è il mondo. Idea quest’ultima che corrisponde perfettamente, ancora una volta, a un tema coranico (45, 3-6 e *passim*), quello dei “segni di Dio” (*âyat Allâh*) sparsi per il mondo che ogni uomo “che sano ragiona” è invitato a leggere e meditare³⁰.

Si è accennato poco sopra alla “logica del cuore” che, nella visione di ‘Attâr e di tanti mistici sufi, è una logica per così dire “unitaria” che abolisce il principio di non-contraddizione e annulla ogni logica binaria. È proprio quello che scoprono i trenta uccelli quando, guardando Simurgh, vedono se stessi e guardando se stessi vedono Simurgh, concludendo sbalorditi che: “questo è divenuto quello e quello questo”. Con suprema eleganza ‘Attâr ancora una volta ha reso l’idea anche attraverso un gioco di parole: scomponendo il nome Simurgh in due

³⁰ A. Schimmel, *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, New York, State University of New York Press, 1994.

parti: *si-murgh*, abbiamo infatti due parole che in persiano significano esattamente: “trenta-uccelli”.

C'è infine un ultimo aspetto interessante, i due specchi manifestamente divergono nelle dimensioni: l'uno è lo specchio del cuore, l'altro ossia Simurgh è paragonato al sole o al mondo intero. Qui 'At-târ traduce attraverso l'immagine dei due specchi l'antica idea del microcosmo che riflette il macrocosmo, o, come egli dice con altra bella immagine, l'idea che l'uomo “può vedere il sole in un atomo”. Quanto a dire che l'uomo può cogliere l'immensità di Dio nel suo piccolo cuore, qualcosa che ancora una volta ci rimanda al *hadith* all'inizio riportato e amato da tutti i mistici dell'Islam: “Non Mi contengono i cieli, bensì il cuore del Mio servo fedele”.

