

Johann Christoph Bürgel

Riflesso di Dio o tranello di Satana?

L'elemento omoerotico nella poesia del medioevo islamico*

Appare evidente come quello omoerotico rappresenti un motivo importante nella lirica del medioevo islamico e nella lirica turco-persiana un motivo addirittura dominante. Ugualmente fuori discussione è che questa rilevanza rispecchi nella poesia una realtà sociale, le cui cause sono, del resto, evidenti: è l'esclusione stessa della donna dalla sfera del *pubblico* che indirizzava le energie erotiche verso i bei giovinetti. Le schiave erano certamente disponibili al mercato, ma costose.

Nella nostra esposizione anzitutto presenteremo in modo più chiaro il contesto sociale accennato, inoltre metteremo in luce, sulla scorta di esempi, entrambi gli aspetti della poesia omoerotica: quello sensuale-libertino e quello sublime.

I

Nell'Oriente islamico l'amore per i giovinetti ha un primo significativo fondamento nel *Corano*, e precisamente nella menzione dei coppieri divini. In una delle numerose descrizioni del Paradiso, Dio promette ai suoi devoti: «E forniremo loro frutta e carne, quella che desidereranno. E si passeranno a vicenda dei calici, d'un vino che non farà nascere discorsi sciocchi, o eccitazioni di peccato. E s'aggireranno tra loro giovani a servirli, giovani come perle nascoste nel guscio...».¹ E ancora: «E fra loro garzoni d'eterna gioventù trascorreranno con coppe e bricchi e calici freschi limpidissimi ...».²

*La versione originale in tedesco di questo articolo è comparsa come *Abglanz Gottes oder Fallstrick Satans? Zum homoerotischen Element in der Dichtung des islamischen Mittelalter*, in T. Stemmler (a cura), *Homoerotische Lyrik. Vorträge eines interdisziplinären Kolloquiums*. 6. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters, Mannheim 1992, pp. 103-118. Traduzione italiana di G. Panno (revisione di C. Saccone).

¹ 52, 22-24.

² 56, 17-18.

Decisivo per la diffusione della prassi omoerotica, che sembra fosse sconosciuta all'Arabia preislamica, è stata però, come già accennato, l'esclusione della donna (libera) dalla vita pubblica. Anche questo ha radici coraniche. Qui è contenuta la prescrizione per cui alle donne del profeta era concesso ricevere i postulanti solo dietro una tenda o un velo (*hijāb*)³. D'altro canto è da considerarsi la cosiddetta 'questione della collana' come ulteriore causa della più tarda segregazione: 'Ā'isha, la preferita di Muhammad, fu vittima una volta del sospetto di aver avuto una avventura con un giovane. Costui l'aveva riaccompagnata a casa, dopo che ella ad una sosta, avendo lasciato la sua collana presso una fonte ed essendo tornata indietro per riprenderla, al ritorno non aveva più trovato la carovana, la quale aveva nel frattempo caricato la sua portantina ed era ripartita supponendo che ella, essendo allora ancora molto giovane e quindi piuttosto leggera – fosse all'interno. Muhammad ricavò da questo episodio una rivelazione, che prescrive di addurre quattro testimoni per l'accusa di adulterio, nonché una pena di 80 frustate⁴ nel caso di accuse infondate. Poiché sembrò difficile fino all'impossibile produrre per un adulterio quattro testimoni, gli uomini preferirono rinchiudere le loro donne in casa. Questa, verosimilmente, l'ipotesi corretta. Essa spiegherebbe la ragione di una serie di *hadīth* che sanzionano la segregazione. Così ad esempio si trova nel *hadīth* la prescrizione per cui la donna senza il permesso del suo uomo non potrebbe lasciare la casa⁵. Questa regola rimase in vigore fino alla soglia dell'età moderna, addirittura fino all'epoca contemporanea, e viene in parte seguita oggi dai fondamentalisti con rinnovato zelo.

Già nel IX secolo al-Jāhiz, il grande *bel esprit* interessato alla storia della cultura e della società ed uno dei più brillanti maestri di stile, registra questa situazione con la coscienza che essa rappresenti una innovazione islamica:

Alcuni, che cercano di stabilire la causa del fatto che la maggior parte delle schiave presso gli uomini godano di maggiore favore rispetto alla maggior parte delle legittime mogli, argomentano con la spiegazione per cui l'uomo, prima di divenire proprietario di una schiava, può osservarla e può conoscere tutto di lei al di fuori del suo favore e dell'intimità; per questo accade poi che se ella gli piace, allora può decidere di acquistarla. Se si tratta di una donna libera invece, egli deve interrogare altre donne per ciò che riguarda la sua bellezza...⁶.

Lo stesso Jāhiz scrisse una "Tenzione tra le fanciulle e i giovinetti", testo nel quale l'amore dei fanciulli appare già come una consuetudine sociale saldamente stabilita. Charles Pellat, che ha presentato una antologia delle opere dello scrittore, da lui studiato, dopo la traduzione dell'introduzione ne riassume il contenuto come segue:

Segue un dialogo fra i difensori delle fanciulle e quelli dei giovinetti, dialogo arricchito da innumerevoli versi del Corano, *hadīth*, tradizioni e poesie, ma che il decoro ci vieta di tradurre. Dopo il dialogo al-Jāhiz riporta ugualmente una serie di storie indecenti⁷.

Di simili considerazioni il Pellat non avrebbe oggi più bisogno, per via della libertà che nella letteratura moderna – e non solo in essa – è ormai moneta corrente. D'altronde nel trattato di Jāhiz non tutto è 'indecente'; questo testo è al contrario estremamente ricco dal punto di vista storico-religioso e storico-culturale. Agli argomenti dell'«amico delle fanciulle», che al contempo si mostra come oppositore dell'amore per i fanciulli (benché in realtà molti uomini allora si concedessero

³ 33, 53.

⁴ 24, 4.

⁵ Cfr. su questo argomento il capitolo relativo nel mio *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991.

⁶ C. Pellat, *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ĝāhiz (777-869)*, Zürich und Stuttgart 1967, p. 415.

⁷ *Ibid.*, p. 435.

entrambi i piaceri), Jāhiz contrappone quelli dell'«amico dei giovinetti»⁸. Agli argomenti del sostenitore dell'amore per i fanciulli appartengono i versi del Corano poco sopra citati a proposito delle descrizioni del Paradiso, così come un *hadīth* secondo cui ogni uomo entrerebbe in Paradiso «senza barba»; oltre a ciò, si adducono anche forti motivazioni di carattere biologico, come soprattutto l'inconveniente delle mestruazioni, o anche il fatto che si debba attendere il termine prescritto dal Corano presso una donna o una schiava, finché si constati che essa non è gravida, mentre uno schiavo può essere utilizzato subito. Inoltre l'adulterio (*zinā'*) – secondo il *Corano* uno dei peccati più grandi – non si avrebbe nel caso dei giovinetti. Più avanti vengono trattati le qualità del sedere maschile e altri dettagli più o meno piccanti. L'oppositore dell'amore per i fanciulli dal canto suo fa notare come il *Corano* valuti la pederastia della gente di Lot come un delitto non ancora classificato (29, 28), e ancora che 'Alī (califfo fra il 656 ed il 661) aveva gettato un pederasta dal minareto, che Abū Bakr (califfo dal 632 al 634) ne avrebbe fatto uccidere uno con un muro fattogli rovinare addosso a questo scopo e Hisham ibn 'Abd al-Malik (califfo reg. 724-43) ne avrebbe bruciati alcuni; infine egli cita un *hadīth*: «Se uno fa ciò che le genti di Lot hanno fatto, anche lavato con tutte le gocce d'acqua del cielo e della terra, rimarrebbe certo impuro»⁹. Il sostenitore dell'amore dei giovinetti non presta attenzione a questo *hadīth*. Al contrario non fa alcuna fatica a svalutare un altro argomento dell'avversario, secondo cui non si troverebbe l'amore per i fanciulli nella prima poesia d'amore araba: egli vi scorge unicamente una prova di mancanza di raffinatezza culturale¹⁰.

Il fatto che nel *Corano* Lot rimproveri la sua gente, dicendo: «Voi vi avvicinate per libidine agli uomini (adulti)!¹¹», è forse una delle ragioni per cui nella prassi della pederastia del mondo islamico di regola era rigorosamente rispettato il fatto che i giovani fossero “senza barba” (*amrad*, pl. *murd*), cioè non ancora adulti. Questa cavillosa distinzione si cela evidentemente – la maggior parte delle volte tuttavia inespressa – dietro la considerazione che con i giovinetti non si avrebbe atto osceno dal punto di vista giuridico-legale.

II

Il trattato di Jāhiz non è isolato. Il suo pendant poetico è costituito dalla poesia del grande poeta arabo quasi contemporaneo Abū Nuwās, che entrava ed usciva dalla corte dei califfi, fra gli altri Harūn ar-Rashīd, e delle cui poesie è possibile crearsi un'idea nel ricco studio di Ewald Wagner¹². L'amore per i fanciulli viene descritto fino al dettaglio osceno, comunque con indiscutibile brillantezza poetica. Particolare menzione merita il fatto che anche Abū Nuwās utilizza o inventa in continuazione testi sacri, ma non per legittimare il suo operare, bensì per spingere la frivolezza al massimo. Così egli cita nei versi seguenti un passo coranico, che si riferisce agli animali da sella:

Io parlai, allorché mi trovavo sul dorso di qualcuno (di un giovinetto), come le
persone che sono in partenza:
“Lodato sia Colui che ha reso costui assoggettato a noi, benché prima noi non
avessimo nulla a che fare con lui!”¹³

In altre poesie egli cita *hadīth* inventati, a volte con catene di trasmettitori fittizie, come essi appartenessero a un autentico *hadīth*:

⁸ *Rasā'il*, a cura di A. M. Harun, Il Cairo 1384/1965, pp. 87-137.

⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹¹ 7,81; 27,55; 29,29.

¹² E. Wagner, *Abū Nuwās. Eine Studie zur Literatur der frühen 'Abbāsidenzeit*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Vol. XVII, Wiesbaden 1965.

¹³ Sure 43, 13; Wagner, p. 121.

Un *hadīth* ci giunge come una perla in una collana ben ordinata
Da Abū Bakr e ‘Uthmān b. ‘Affān l’*imām* [secondo cui]
Chiunque baci un bel capretto con strette e abbracci,
avrà la stessa ricompensa di chi si rechi pellegrino alla casa santa (*Ka‘ba*)¹⁴.

Particolarmente frivolo è il seguente componimento. Qui Abū Nuwās prende un *hadīth* secondo una catena di trasmettitori simulata, che parte da quell’argomentazione menzionata anche in Jāhiz, secondo cui il coito con i giovinetti non sarebbe atto osceno:

Mi tramandò Yūsuf e ... (seguono altri nomi, che risvegliano associazioni maliziose o spiritose).

Essi tramandano tutti – e sono degni di fiducia – a partire dal credibile e giusto Ibn abī Shihāb¹⁵, che l’abbraccio con i giovinetti senza barba sia senza senso, se non vengono in loro introdotte le frecce della faretra.

Iddio, il mio Signore, possa render brutti i fornicatori (che si interessano solo delle donne) e portarli nel posto peggiore!

Nel giardino dell’eternità lasci Egli abitare persone che lo snobbare l’atto libidinoso (con donne) considerino la più alta verità e giacciono piuttosto fra le cosce di giovinetti ancora senza barba; poiché questa piccolezza non è punibile¹⁶.

Ad esser giusti si deve però osservare che Abū Nuwās ebbe a scrivere anche molte poesie senza oscenità – particolarmente di contenuto anacreontico; i canti del vino erano peraltro più scandalosi, per il lettore musulmano, di quelli omoerotici perché la proibizione del vino, nel *Corano*, è espressa con molta più chiarezza di quella dell’amore per i fanciulli. In generale, in Abū Nuwās, si pone la domanda se il suo modo di impegnare parodisticamente un linguaggio sacrale per la legittimazione di ciò che è proibito, non contenga anche una funzione che si estende ben oltre il momento pederastico, ossia la denuncia di una morale sessuale discutibile, ma benedetta dal punto di vista religioso.

III

L’amore per i fanciulli era in ogni caso sin dall’VIII secolo già ampiamente diffuso nel mondo islamico e lo rimase da allora in avanti. Accontentiamoci qui di alcune ulteriori tipiche testimonianze tratte dall’epoca più tarda.

Nel *Qābus-nāme*, uno specchio per principi dell’undicesimo secolo - il cui autore [Kay Kā’ūs], egli stesso un piccolo principe decaduto del nord dell’Iran, scrive il trattato per il figlio - tre capitoli trattano di amore e matrimonio: “*Sull’amore e la sua etichetta*”, “*Sul piacere sessuale*” (tamattu’), e “*Come chiedere la mano di una donna*”¹⁷. Per il matrimonio il principe raccomanda di scegliere da una buona famiglia una donna pia, brava a casa; per il piacere, invece, raccomanda di servirsi al mercato degli schiavi¹⁸. Egli consiglia anche di curare il rapporto con entrambi i sessi, e particolarmente in estate con i fanciulli e in inverno con le donne¹⁹. Com’era per Jāhiz anche per l’autore di quest’opera non si tratta affatto di un libertino, bensì di un uomo fortemente radicato nella norma islamica²⁰.

Nelle famose *Maqāmāt* di Hamadhānī (968-1008), modello delle ancor più note *Maqāmāt* di Harīrī (1054-1122), genialmente tradotte in tedesco da Friedrich Rückert, al di sotto delle

¹⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹⁵ Cadì omayyade amante della bella vita e annoverato fra i tradizionalisti, morì nel 742; cfr. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (GAL) I, 65 e Sezgin *Geschichte des Arabischen Schriftums* (GAS), I, 280-83.

¹⁶ Wagner, p. 120

solitamente innocue mascherate che l'eroe picaresco si permette per impressionare la folla credulona e superstiziosa ed ottenere i soldi che sempre gli mancano, compare una storia di seduzione omosessuale che non lascia nulla a desiderare in quanto a chiarezza. L'eroe racconta questa storia ad alcuni uomini, che la trovano 'meravigliosa'²¹.

Infine una storia dal *Mathnawī spirituale* di Jalāluddīn Rūmī (1207-1273), il grande maestro mistico e poeta ispirato, fondatore dell'ordine dei dervisci danzanti di Konya e fino ad oggi autore ancora molto letto. Questa storia narra di due fratelli che durante il viaggio giunti in una città trovano rifugio nella foresteria (di un caravanserraglio o di un monastero). Il più giovane, benché malaticcio e brutto, costruisce intorno al giaciglio un muro di mattoni per essere sicuro da molestie di libidinosi; il più anziano, una figura di giovanotto la cui barba aveva però già iniziato a spuntare, tralascia di farlo. Tuttavia ecco che un pederasta si insinua furtivamente fino al giovane, rimuove i mattoni e inizia a toccarlo. Svegliato, il giovane biasima il molestatore, il quale dal canto suo chiede, per quale motivo si fosse nascosto dietro ai mattoni. Il giovane afferma di essere malato, senza dubbio per spaventare l'intruso. Questi chiede allora perché il giovane non si sia recato da un medico o in un ospedale. Al che il giovane irrompe nel lamento che segue, che rappresenta anche una breve descrizione della condizione di una società²².

Dove posso infine fuggire,
visto che ovunque vengo molestato?!
Vecchi farabutti, eretici senza dio come i tuoi pari
si levano contro di me come bestie.
Anche in un convento, che vale come il luogo migliore,
non sono stato risparmiato neppure un istante.
Un gruppo di rammolliti mi guarda,
gli occhi vogliosi di seme e le mani che cercano i testicoli.
e persino il più rispettabile di sottocchi
mi ammicca e si strofina il piolo.
Se questo è il convento, come sarà il bazar? –
un gregge di asini e di rozzi villani!²³

IV

Fin qui riguardo alla sfera inferiore. Ci volgiamo ora, però, alla sfera più elevata. L'amore per i bei giovinetti giocò infatti un ruolo importante anche nei circoli mistici, ma venne colà sublimato. Si discute se lo "sguardo agli imberbi" (*an-nazar ila l-murd*) sia permessibile o no. Che esso rappresentasse una tentazione continua è fuori discussione. Nella prima metà del IX secolo visse il mistico Abū Sa'īd al-Kharrāz, del quale viene tramandata la seguente asserzione, bella e istruttiva:

¹⁷ 'Unsūr al-Ma'ālī Kaikā'ūs ibn Iskandar ibn Qābūs ibn Wusmġīr: *Qābūs-nāma*, ed. S. Nafisi, Teheran 1342/1964, capp. 14, 15, 26.

¹⁸ *Ibid.*, p. 93 sgg.

¹⁹ *Ibid.*, p. 61.

²⁰ A questo proposito cfr. il mio articolo *Love and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources*. In: A. Lutfi as-Sayyid Marsot (a cura di), *Society and the Sexes in Medieval Islam*. Sixth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Malibu 1979, p. 86 sgg. [trad. it. a cura di G. Panno, *Amore, sensualità e desiderio: l'eroticismo nell'antico islam nel riflesso delle fonti letterarie*, in "Rivista di Studi Indo-Mediterranei"IV (2014) <http://kharabat.altervista.org/rsim-iii-2013-.html>].

²¹ Il testo in tedesco in al-Hamadhānī, *Vernunft ist nichts als Narretei. Die Maqāmen* [La ragione è niente altro che follia. I *Maqāmen*], dall'arabo completamente tradotto e redatto da G. Rotter, Tübingen, 1982, p. 31; Makame, p. 144 sgg.

²² Nicholson, l'editore e traduttore dello *Geistigen Mathnawi*, ha scomodato il latino per questa storia in una serie di versi.

²³ *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*. Edited from the oldest manuscripts available with critical notes, translation and commentary by R. A. Nicholson. E. J. W. Gibb Memorial Series IV, 1-8, Londra 1925-1940, VI, 3854-59.

Io vidi il diavolo in sogno, come mi passasse accanto. «Avvicinati!», dissi. Allora egli rispose: «Cosa dovrei fare con voi, che avete buttato ciò con cui posso sedurre gli uomini!». «E che cosa sarebbe?» chiesi. Ed egli di rimando: «Il mondo!». Quando si era già distolto, si rigirò ancora una volta e disse: «Ho per voi, però, una provocante cosetta!». «E sarebbe?» chiesi io. Ed egli: «Il rapporto con gli adolescenti!». Abū Sa‘īd vi aggiunse: «Non c’è quasi alcun sufi che da questo sia libero!»²⁴.

I sufi furono anche spesso sospettati di approfittarsi in segreto dei fanciulli²⁵. Nel proseguo non prendiamo, però, in considerazione questa questione e ci volgiamo piuttosto alle altezze della teoria e al riflesso nella poesia lirica.

Riguardo la teoria c’è da dire che insieme alla coloritura neoplatonica del pensiero mistico si introdusse anche la convinzione che la bellezza, e in particolare la bellezza umana, fosse un riflesso o riverbero della bellezza divina. Così nacque l’idea che il bel giovinetto fosse un testimone (*shāhid*) della bellezza divina²⁶. I poeti persiani sembravano non aver aspettato altro che questa legittimazione di tipo religioso. Essi sostituirono nella loro poesia lirica l’amata di sesso femminile con l’«amico» (*dūst*) e lo cantarono come testimone, cioè come quintessenza di ogni bellezza; e anche, qui venendosi ad aggiungere un ulteriore elemento estraneo all’Islam, come incarnazione dell’uomo perfetto²⁷. Al contempo si sperimentò la presenza di questo efebo nel coppiere che si incontrava al momento delle bevute nei chioschi cristiani o zoroastriani. “Fanciullo cristiano” e “fanciullo zoroastriano” diventarono spesso una forma scherzosa per alludere all’amico cantato nel *ghazal*. La poesia mistica islamica non evitò di assumere ampiamente questa pittoresca messinscena con il suo vocabolario dal tono piuttosto eretico e provocatorio.

In alcuni poeti l’amico è una figura conosciuta a partire dalla loro biografia, in altri poeti rimane anonimo, una cifra che può comprendere tutto: dal bel coppiere al priore dell’ordine, dall’amato che fa schermaglie fino al profeta Muhammad ed infine a Dio stesso. Così non è da stupirsi che in queste cerchie circolassero *hadīth*, secondo i quali Dio sarebbe apparso al Profeta nella forma di un bel giovane, e di certo di un bell’adolescente con il turbante inclinato – cioè indossato in modo civettuolo²⁸. Con l’aiuto di tali *hadīth* e delle descrizioni del paradiso coranico divenne possibile interpretare misticamente persino della frivola poesia d’amore omoerotico e porla in relazione con Dio.

V

Prima che ci volgiamo ai *ghazal* di alcuni noti poeti persiani per illustrare ciò che si è detto, si deve ancora far cenno ad una celebre coppia maschile, che doveva diventare il prototipo di questo tipo di relazione e da allora innanzi un simbolo comune dell’amore fra l’anima e Dio. I partner di questa relazione sono un principe e uno schiavo, il turco Mahmūd di Ghazna (reg. 998-1030), combattente della fede che conquistò gran parte dell’India all’Islam, e il suo giovane ufficiale Ayāz. La tipizzazione di questa coppia si manifesta già nei “*Quattro trattati*” di Nizāmī ‘Arūdī, un’opera persiana in prosa redatta alla metà del XII secolo, dove tuttavia il rapporto sembra ancora del tutto terreno, senza mistica trasfigurazione²⁹. Il merito di averlo elevato a simbolo mistico, poté arridere a

²⁴ Abū ‘ Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Kitāb tabaqāt al- Sūfiyā. Texte arabe avec une introduction et un index par J. Pedersen*, Leiden 1960, p. 227.

²⁵ A. Schimmel, *Eros – Heavenly and not so Heavenly – in Sufi Literature and Life.*, In: A. Lufti as-Sayyid Marsot, *Society and the Sexes etc.*, cit., p. 119 sgg.

²⁶ Su *shāhid* cfr. H. Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Attār.* Nachdruck mit Zusätzen und Verbesserungen, Leiden 1978, pp. 470-78.

²⁷ Cfr. al riguardo H. H. Schaeder, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*, in “*Zeitschrift der Deutschen Morgenlandes Gesellschaft*”, 79 (1925), 192-268.

²⁸ A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975, p. 290.

²⁹ Nizāmī ‘Arūdī, *Cahār Makāla*, M. Qazwini (a cura di), Gibb Memorial Series II, 1, Londra 1910, pp. 34-36.

Farīduddīn ‘Attār (1136 c. – 1220 c.), il più grande poeta della mistica persiana prima di Rūmī. Sul palcoscenico della sua epica Mahmūd e Ayāz sono due importanti figure. Riportiamo qui alcune storie tipiche nella redazione trasmessa da Helmut Ritter nella sua magistrale opera su ‘Attār³⁰.

1. Mahmūd chiede un giorno ad Ayāz: ‘Conosci qualche re, che sia più potente e grande di me?’. Lo schiavo risponde: ‘Sì. Io sono un re più grande di te’. Mahmūd chiede: ‘Quale ragioni hai per questa affermazione?’. Ayāz risponde: ‘Che cosa domandi ancora? Tu stesso lo sai bene! Tu sei re senza dubbio, ma tuo re è il cuore. Del tuo cuore il re sono io. Il cielo stesso deve invidiarmi per il mio alto rango; poiché io sono per sempre re del re’³¹.

2. Mahmūd una notte si reca in visita ad Ayāz mentre questi dorme. Gli denuda i piedi, lo lava con acqua di rosa e lacrime e vi poggia sopra le guance. Così egli fa per tutta la notte. Quando Ayāz si sveglia, trova il sultano al suolo privo di sensi con i suoi piedi, i piedi di Ayāz, sul viso. Non toglie allora i suoi piedi. Appena il sultano si sveglia, trova la condotta del suo schiavo sconveniente. Questi allora risponde: ‘Tu non sei giunto a me come re, ma come schiavo, e hai compiuto per me servizio di schiavo. Il tuo cuore era stanco dell’esser signore, per questo ti ha lasciato divenire servo. Orsù accordati con il tuo cuore! Alzati, la schiavitù non ti si addice: lo schiavo sono io, non il sultano’³².

3. Ayāz si ammala. Mahmūd ne sente la notizia e incarica un servo di andare a trovare lo schiavo e di riferirgli come sia preoccupato il sultano per la malattia del suo amato e che, benché si trattenga lontano da lui, certo con l’anima gli è vicino. Egli intima al servitore di affrettarsi e non trattenersi lungo la strada in alcun luogo. Il servo si reca immediatamente alla camera del malato, ma là sbigottendo vede già seduto al capezzale del malato il sultano. Egli trema dalla paura di venire punito per la sua lentezza. Allora il sultano lo tranquillizza dicendogli: ‘Io ho una via segreta ad Ayāz, per poterlo vedere in ogni momento. Anche se lascio chiedere esteriormente di lui, ho sempre però in segreto notizia di lui. La mia anima è con lui’³³.

Anche Jalāluddīn Rūmī, del quale più avanti si parlerà in dettaglio, paragona il suo rapporto all’amico Shamsuddīn con quello della coppia sopra menzionata: «Mahmūd infine diverrà mio, perché io sono Ayāz!»³⁴.

VI

Mahmūd e Ayāz sono però solo una delle numerose ben note coppie maschili di amanti. L’epica di ‘Attār è ricca di ulteriori esempi: principi e mendicanti, maestri e novizi formano una grande falange di innamorati mistici e terreni. Nella poesia mistica questo amore viene cantato ora nel tono di un linguaggio erotico e civettuolo, ora con fervore di inno o di slancio estatico.

Alcune volte i poeti utilizzano l’appellativo di “fanciullo” (*pisar*). Ad esempio un lungo componimento d’amore omoerotico del poeta Sanā’ī inizia nel modo che segue:

O fanciullo, fintanto che siamo dominati dall’amore per te,
noi non abbiamo, come il mondo stesso, notizia del bene e del male
nel mondo.

Un poco oltre si dice nello stesso componimento:

Il nostro sguardo osservò il tuo volto,
e ora siamo, solo per volontà del tuo volto, schiavi dello sguardo fino al Giudizio finale.

³⁰ Cfr. nota 26

³¹ *Das Meer der Seele*, cit., p. 366.

³² *Ibid.*, p. 367.

³³ *Ibid.*, p. 332.

³⁴ *Dīwān*, Furuzanfar (a cura di), 1565, 12.

Siamo servitori di quello sguardo e di quella guancia e di quegli occhi e labbra.
 siamo schiavi di quella statura e di quella figura e di quella grazia e di quell'incanto
 Vieni vicino! Se ti vediamo danzare come una pernice,
 voliamo in alto come falchi per la gioia!
 O caro, in bellezza e finezza pari al paradiso!
 Per l'ardore della passione per te siamo in mezzo all'inferno!
 La nostra religione è l'amore per te e la nostra confessione il servizio a te,
 perché tu non abbia a dire che siamo limitati nell'amore per te.
 Per amor tuo, o meraviglioso fanciullo, noi siamo in ogni caso
 gli schiavi della tua città e i nemici della città di nostro padre!³⁵

VII

Sanā'ī fu uno dei predecessori di Jalāluddīn Rūmī, la cui poesia lirica è sorta prevalentemente nel segno dell'amore mistico per l'amico. Nella sua biografia vi sono figure reali e rispettabili che incarnavano per lui questo amico, cosa che non gli impediva di cantarle nella figura di coprieri e di piccoli amori civettuoli, occasionalmente anche di giovinetti.

Il tema centrale di Rūmī è l'amore per Shamsuddīn ("Sole della religione") o Shams-i Tabrīz ("Sole di Tabrīz") – il misterioso derviscio errante originario della città persiana di Tabrīz, che comparve un giorno in Konya e sconvolse il mondo agli occhi di Rumi³⁶.

Ah, la mia anima nessuno dovrebbe scorgere fuori di te,
 essa, esperta di sensi, nessun altro dovrebbe conoscere che te!
 Non volgere mai il tuo volto lontano da me, perché dal dolore per te
 il fumo del mio cammino non bruci l'universo intero!
 Se la tua fluente chioma copre il tuo volto, io mi perdo:
 la tua fluente chioma è la mia empietà, il tuo volto la mia fede³⁷.

Fosse anche faccenda da infedeli adorare gli idoli,
 noi saremmo miscredenti dell'amore, se non onorassimo questo idolo!
 Non raccontate alcuna storia se non quella di Shams-i Tabrīz:
 Non parlate della luna, perché noi siamo adoratori del sole³⁸.

La fortuna del mio idolo e il mio occhio mai non dormono
 La sua immagine è la candela del mondo, il mio occhio il suo sostegno.
 Occhio e senso sono a causa dell'amore per te senza sonno e nutrimento e però ben nutriti,
 come rosa e cipressi entrambi bevono l'acqua della tua grazia pur senza bocca.
 Attraverso lui dalle guance di luna e fronte di luna, il volto della terra è divenuto il cielo stesso.
 Aiuto, o musulmani, per questa immagine così piena di seduzione!³⁹

L'amore per te mi ha ubriacato e fatto danzare.
 Sono ebbro e fuori di me, cosa potrei fare?
 Ero grappolo acerbo e son divenuto un grappolo maturo.
 Non posso più rendermi agro.
 Dolce è il mio amico delicato come helwa:
 ha portato alla mia bottega una manciata di helwa [=dolce tradizionale].
 Da quando egli ha aperto la bottega del helwa,
 mi ha portato via casa e bottega!
 La gente dice: così non si conviene!

³⁵ Sanā'ī, *Dīwān*, ed. Muddarris-i Razawī, Nd. 183, versi 1, 3-5, 7, 24, 33; cfr. anche i versi di 'Irāqī con il *radf* (refrain) "o fanciullo", Ritter, *Meer der Seele*, cit., p. 484.

³⁶ Cfr. A. Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddīn Rūmī*, Londra 1978, pp. 18 sgg.

³⁷ *Dīwān* 1946, 1, 6, 9-

³⁸ *Dīwān* 1477, 12-13.

³⁹ *Dīwān* 1803, 1, 2, 6.

Certo io non ero così; mi ha reso così lui.
Mi ha rotto la brocca e ha versato il mio aceto.
Io mi lamentavo, perché mi mandava in perdita.
Cento boccali di vino in luogo di una brocca (d'aceto)
mi invidò e mi rese felice.
Voglio render grazie a cielo e terra:
ero terra, ed egli mi ha reso cielo.
Il mio cuore attraversava la Via Lattea,
oltre la Via Lattea egli m'ha portato⁴⁰.

Rūmī attribuisce all'amico la dimensione cosmica dell'Uomo Perfetto. Tuttavia non solo questo: egli lo pone allo stesso livello delle grandi figure della storia sacra, come illustra la seguente poesia:

O vieni, tu aiuto della vita, tu mia gioia vieni!
O vieni, tu salvatore nel bisogno, che può aprire le serrature!
Guardare il tuo volto, nelle preoccupazioni, è il più alto conforto!
O vieni, perché tu sei Gesù, risveglia i nostri morti!
O vieni, scaccia da noi l'inganno dell'Anticristo!
O vieni, perché tu sei Davide, indossa la maglia di ferro,
che tu protegga i nostri corpi, che nessun fendente li colpisca⁴¹.
O vieni, tu sei Mosé, apri il mare della disgrazia
Affoga il Faraone che opera il male
O vieni, poiché tu sei Noé, e noi siamo nei flutti!
Non è stata preparata l'arca di Noé contro l'orrore?!
Queste sono le tue proprietà in umana figura.
Molto più ha la tua grazia ancora, cose senza paragone!
L'uomo di mondo dichiara assurdo il tuo essere così sublime.
Di fronte al tuo essere, però, è solo il suo mondo ad essere falso e assurdo⁴².

VIII

La lirica persiana raggiunge la sua vetta e con ciò la massima esaltazione dell'amico nella lirica di Hāfiz. Ciò che prima già era accennato, diviene con lui manifesto: l'ambiguità della cifra dell'amico. Hāfiz - come già prima aveva fatto più o meno Sanā'ī nel suo panegirico a Bahrāmshāh - ha cantato e apostrofato ognuno dei suoi mecenati come "amico" e come "amato". In alcune poesie ha però anche chiaramente cantato, trasfigurandolo, un amico mistico. Certo anche il lettore contemporaneo - occidentale - potrebbe comprendere molti versi dei suoi *ghazal* come puramente erotico-bacchici, ma il tradizionale significato della sua poesia - e oggi in Iran ufficialmente l'unico tollerato - esclude ogni carattere profano. Anche nei versi apparentemente più giocosi, perfino in quelli di tono frivolo, si deve intendere per l'amato sempre e solo Muhammad o Dio stesso. Un tipico esempio è offerto dal seguente verso:

Il mio bell'amore non è andato a scuola, non ha mai imparato a scrivere.
Eppure con un solo ammiccamento egli dà una lezione a cento maestri⁴³.

Per gli interpreti "fedeli alla linea" questo si collega alla circostanza che il profeta Muhammad secondo la tradizione era illetterato, analfabeta. A questo i musulmani danno grande significato, poiché fa apparire ancor più portentoso il miracolo della sua efficacia come latore della

⁴⁰ *Dīwān* 971, 1-7, 13-14.

⁴¹ Davide è nel *Corano* l'inventore del giaco, cfr. sura 21, 80; 34, 10-11.

⁴² Ghazal in lingua araba, *Dīwān* 1369.

⁴³ *Dīwān*, ed. Qazwini e Q. Ghani, 167, 2

rivelazione. Perfino il seguente *ghazal* di Hāfīz, di tono pienamente erotico-sensuale, potrebbe avere una interpretazione gnostica, che tuttavia all'autore del presente lavoro non è conosciuta.

Coi riccioli scompigliati, ridente, inebriato, inzuppato di sudore,
la camicia strappata, cantando, e in mano il bicchiere,
l'occhio smanioso di liti, le labbra atteggiate al rimprovero,
intorno a mezzanotte giunse ieri, si sedette accanto al mio cuscino,
avvicinando il suo capo al mio orecchio con voce triste mi disse:
“È questo l'amore di un tempo che nel sonno già mi scordò?”
Dove un simile vino notturno si offra all'amante,
se egli non adori quel vino, sarebbe un eretico dell'amore!
Vattene, o asceta, non criticare gli allegri beoni,
ché questo è dono che il Creatore decretò per noi dall'eternità:
Sia nettare del cielo, sia liquido che rende ubriachi,
noi abbiamo assaporato ciò che Lui versò nel nostro boccale.
Il sorriso del calice, i riccioli ondulati dell'amato,
quanti pentimenti resero vani, come quello del nostro Hāfīz⁴⁴.

IX

Ugualmente è da annotare che il nome Muhammad non ricorre mai in tutto il *Dīwān* di Hāfīz, mentre altri poeti non hanno trascurato di provare la loro venerazione anche *expressis verbis*⁴⁵. Anche nei panegirici a Muhammad solitamente non manca del tutto l'elemento omoerotico, come ci può mostrare il seguente componimento di Sa'dī:

La luna scolora davanti alla bellezza di Muhammad.
Il cipresso è privo dell'armonia (*i'tidāl*) di Muhammad
La misura (*qadr*) della volta del cielo non ha né dignità né perfezione
in confronto alla misura perfetta di Muhammad.
Che ognuno (lo) guarderà nel giorno della risurrezione, lo promette
il viaggio notturno (*laila-i isrā*), la notte della riunificazione con Muhammad.
Adamo e Noè, Abramo, Mosè, e Gesù,
stanno tutti all'ombra di Muhammad.
La larghezza della terra non può abbracciare il campo d'azione dello zelo (*himmat*) di Muhammad!
Guarda al giorno finale del campo d'azione di Muhammad!
Anche ogni splendore che adorna il giardino del paradiso,
forse ciò potrebbe accontentare un Bilāl, ma non Muhammad.
Sole e luna non illuminano la terra della schiera (dei salvati);
lì non brilla altra luce che la bellezza di Muhammad.
Come la terra, così il cielo vorrebbe abbassarsi (prosternarsi)
per baciare i sandali di Muhammad.
Si addice che il sole e la luna non illuminino (cioè: perdano il loro splendore)
davanti alle sopracciglia simili a mezzaluna di Muhammad.
Da quando il mio occhio vede la sua bellezza in sogno,
non trova più sonno all'apparizione di Muhammad.
Sa'dī, se sei giovane e ami,
ti basti l'amore per Muhammad e la famiglia di Muhammad!⁴⁶

⁴⁴ *Dīwān*, n. 26.

⁴⁵ Cfr. per questo Būrgel, *Ambiguity. The Usage of Religious Terminology in the Diwan of Hafiz*, In: M. Glünz und J. C. Būrgel (a cura di), *Intoxication, Earthly and Heavenly. Seven Studies on the Poet Hafiz of Shiraz*, Bern 1991, pp. 7-39. [Trad. it. in J.C. Būrgel, “Il discorso è nave il significato un mare”. *Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, a cura di C. Saccone, Roma 2006, pp. 117-148].

⁴⁶ *Kullīyāt*, Teheran (Kitābfurūshī M. H. 'Alamī) 1336/1958, 518, Tayyibāt Nr. 2.

Riassumiamo e concludiamo: l'esclusione della donna dall'orizzonte della vita pubblica in virtù delle norme islamiche diede un forte impulso all'amore omoerotico. Accanto a forme più basse, che anche grandi poeti come Abū Nuwās hanno cantato con immediatezza oscena, si sviluppava nelle forme di vita maschile associata della mistica islamica un culto più o meno sublimato dell'efebo. A giustificazione di ciò servirono altrettanto bene versi del *Corano* e *hadīth* così come una teoria neoplatonica della bellezza e dell'Uomo Perfetto. Dio si manifesta in persone belle, il che poteva significare soltanto, dato il basso valore attribuito alla donna: i giovani belli. L'amore fra adulto e fanciullo corrispondeva al pensiero mistico secondo il quale Dio osserva se stesso attraverso gli occhi umani, e si innamora di sé. Nella poesia persiana, in particolare nel *ghazal*, "l'amico" diveniva sotto l'influsso mistico la quintessenza dell'adorato ed egli poteva stare al posto sia del coppiere che del principe, del profeta o di Dio – una gerarchia maschile dalla quale, così come dalla vita pubblica nel mondo musulmano, la donna era praticamente estromessa. La ambiguità del *ghazal* da ciò derivante corrispondeva anche alla *analogia entis*, l'immagine del mondo nel medioevo islamico con la sua corrispondenza di micro- e macro-cosmo⁴⁷. La pratica omosessuale più bassa poteva essere classificata, così come l'amore bisessuale, un grado preparatorio o "ponte" al vero amore (l'amore dell'anima per Dio) e con questo venire, se non scusata, in qualche modo giustificata.

La sottomissione di un padrone a un bello schiavo simboleggiava quindi un atteggiamento specificamente islamico: la sottomissione a Dio allo scopo di partecipare al divino. Il padrone si sottomette allo schiavo bello, per aver parte della sua bellezza, che viene considerata manifestazione del divino⁴⁸. Il *ghazal* persiano, che ha per contenuto la sottomissione incondizionata dell'amante al potente amato, tematizza questa dialettica della sottomissione allo scopo di partecipare al divino, attorno alla quale ruota il pensiero della mistica, ma anche ad esempio l'arte islamica, ed infine tutta la cultura islamica⁴⁹.

Il *ghazal* persiano è perciò una espressione genuina della mentalità islamica premoderna e uno specchio della struttura della società. Grazie all'ambiguità qui delineata si potevano rappresentare gli stati dell'anima umana nel segno dell'amore per l'amico in una molteplice rifrazione ricca di stimoli che, nella aggraziata rappresentazione di un maestro come Hāfiz, può essere avvincente anche per il lettore d'oggi, e – dopo un momento di adattamento – anche per quello europeo, come ci dimostra l'entusiasmo di Goethe per Hāfiz⁵⁰.

⁴⁷ Cfr. per questo S. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie. Kitab Ihwan as-Safa' (III). Die Lehre von Seele und Intellekt*, Wiesbaden 1975, p. 130 sgg.

⁴⁸ Cfr. su questo Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991, p. 93.

⁴⁹ Cfr. *ibid.* 250 sgg.

⁵⁰ Cfr. Bürgel, "Wie du zu lieben und zu trinken", - *Zum Hafis-Verständnis Goethes*. In: A. Maler (a cura di), *J. W. Goethe. Fünf Studien zum Werk*. Kasseler Arbeiten zur Sprache und Literatur, Band 15, Berna e Francoforte 1953, pp. 115-141.