



Rivista di Studi Indo-Mediterranei XIII (2023)

Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website: <http://kharabat.altervista.org/index.htm>

Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea (FIMIM) Università di Bologna

cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139

ISSN 2279-7025

Dai racconti visionari di Avicenna alle epopee mistiche dei poeti persiani Sanā'i e 'Attār*

Carlo Saccone

Riassunto. L'articolo si propone di indagare alcune linee di continuità tra le speculazione avicenniana che emerge attraverso i celebri *récits visionnaires* del grande filosofo iranico – attentamente studiati a suo tempo da Henry Corbin – e i racconti allegorici contenuti nei poemi (*mathnavi*) di due tra i più rappresentativi poeti persiani d'ispirazione sufi, ossia il *Mantiq al-Tayr* (Il verbo degli Uccelli) di Farid al-din 'Attār di Neyshāpur e il *Sayr al-'Ibād ilà l-Ma'ād* (Il Viaggio dei Servi [di Dio] nel Regno del Ritorno) di Hakim Sanā'i di Ghazna.

Parole chiave. Avicenna, *Risālat al-Tayr*, *Hayy ibn Yaqzān*, Farid al-din 'Attār, *Mantiq al-Tayr*, Hakim Sanā'i, *Sayr al-'Ibād ilà l-Ma'ād*, poesia persiana, mistica sufi

Abstract. The article aims at investigating some lines of continuity between the Avicennian speculation that emerges through the famous *récits visionnaires* of the great Iranian philosopher - carefully studied in his time by Henry Corbin - and the allegorical tales contained in the poems (*mathnavi*) of two of the most representative Persian poets of Sufi inspiration, i.e. the *Mantiq al-Tayr* (The Language/Logic of the Birds) by Farid al-din 'Attār of Neyshāpur and the *Sayr al-'Ibād ilà l-Ma'ād* (The Journey of the Servants [of God] in the Kingdom of Return) by Hakim Sanā'i of Ghazna

Keywords. Avicenna, *Risālat al-Tayr*, *Hayy ibn Yaqzān*, Farid al-din 'Attār, *Mantiq al-Tayr*, Hakim Sanā'i, *Sayr al-'Ibād ilà l-Ma'ād*, Persian poetry, Sufi mysticism

Questi racconti visionari appartengono certamente a un Avicenna minore, per così dire, poco noto al grande pubblico, anche se hanno ricevuto l'attenzione di alcuni grandi studiosi. Questi racconti furono presentati già dal Mehren alla fine dell'Ottocento.¹ Più tardi se ne occupò a lungo Henry Corbin che scrisse nel 1954 una corposa monografia dedicata a questo tema: "Avicenna e i racconti visionari".² E poi dovremmo citare Alessandro Bausani che in un suo saggio ben noto del 1959, *Persia religiosa*, dedica molte pagine a questi racconti visionari e ne traduce anche uno, precisamente l'*Epistola degli Uccelli*, di cui ci occupiamo tra poco;³ inoltre è autore di una preziosa traduzione dell'opera poetica di Avicenna.⁴ Circa l'origine di questi racconti Bausani avanzava l'ipotesi che possano "avere avuto origine in vere e proprie visioni mentali del filosofo, molto più plastiche di quelle puramente intellettuali dei filosofi moderni – come primi di una lunga serie di racconti simbolici che avranno ampia fortuna nella storia religiosa e letteraria dell'Iran".⁵ Una osservazione credo azzeccata e che ci fa pensare che analoghe origini potrebbero avere avuto anche più antiche visioni, come quelle ad esempio contenute nei miti narrati da Platone e da altri filosofi dalla mente "plastica" dell'antichità.

I racconti visionari di Avicenna, come aveva ben intuito Corbin, contengono forse le tracce più consistenti del lato esoterico e intimo del suo pensiero, di una "filosofia orientale", e hanno per tema "le voyage vers un *Orient mystique*, introuvable sur nos cartes, mais dont l'idée émerge déjà dans la Gnose".⁶ Ci sono pervenuti solo due racconti visionari di Avicenna; un terzo intitolato *Salāmān e Absāl* - la coppia tipificherebbe le due potenze dell'anima razionale, la pratica e la speculativa - lo conosciamo attraverso un riassunto posteriore di Nasir al-din Tusi (m. 1274). Infine di un quarto, un *me'rāj-nāmé*, già Corbin accreditava l'idea che fosse opera di un allievo del filosofo,⁷ per cui noi qui ci soffermiamo solo sui primi due, la cui autenticità sembra indiscussa, che si intitolano *Risālat al-Tayr* ovvero "Epistola degli uccelli" e *Hayy ibn Yaqzān* ovvero "Vivente figlio di Vigilante". E cominciamo a riassumere proprio quest'ultimo. Questi due racconti insieme a *Salāmān e Absāl*, vorrebbero organicamente rispondere alle domande fondamentali connesse con una "filosofia orientale": "Où est l'Orient? Comment s'y diriger? Comment y atteindre?"⁸

* Questo testo è la versione alquanto rielaborata e ampliata di un seminario tenuto a distanza sulla piattaforma TEAMS il 7 marzo 2023 con il collega Professor Amos Bertolacci (IMT- Scuola Alti Studi di Lucca), studioso di filosofia e insigne esperto del pensiero avicenniano, nell'ambito di una lodevole iniziativa promossa dall'Università di Bologna tesa a far meglio conoscere i molteplici aspetti della scienza e della cultura dell'Iran.

¹ Mehren, A. V. *Traité mystiques d'Abou 'Ali al-Hosain 'Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*, Leiden, Brill, 1889-99.

² H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Bibliothèque Iranienne, vol. 4 e 5, Teheran 1954, riproposto successivamente da Berg International, Paris 1979.

³ A. Bausani, *Persia religiosa. Da Zaratustra a Baha'u'llah*, con introduzioni di G. Gnoli, G. Scarcia, A. Ventura, Lionello Giordani Editore, Cosenza 1999 (1a ed. Saggiatore, Milano 1959).

⁴ Ibn Sina (Avicenna), *Opera poetica*, tr. it. a cura A. Bausani, Ed. Carucci, Roma 1956.

⁵ A. Bausani, *ivi*, pp. 230-31-

⁶ H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986, p. 245.

⁷ Fatto oggetto del secondo volume pubblicato per la Bibliothèque Iranienne, v. sopra nota 2.

⁸ E. Couteau, recensione a H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., uscita in "Études théologiques et religieuses" 75 (2000) 3, pp. 432-33.

1. I DUE RACCONTI VISIONARI AVICENNIANI

1.1 I protagonisti di questo racconto di Avicenna,⁹ sono un Io narrante accompagnato da tre allegri amici e una luminosa guida di maestro che porta un nome corrispondente al titolo, ossia *Hayy ibn Yaqzān* (*Vivens filius Vigilantis* o *filius Desti*). Vivens, lo chiamiamo così d'ora in poi, è un saggio o sapiente incontrato appena fuori città dal narratore e i suoi tre amici durante una scampagnata. Secondo i commentatori questo Vivens sarebbe una chiara figura dell'intelletto (*'aql*) che si dichiara figlio di Vigilans, a sua volta – secondo una lettura plausibile – figura dell'Intelletto Agente (*'aql fa'āl*) dei filosofi. Si tratta in sostanza di un racconto allegorico; qualcuno anzi, forse implicitamente contestando le definizioni di “*traité mystique*” (Mehren) o di “*récit visionnaire*” (Corbin), ha preferito parlare di una “allegoria filosofica”.¹⁰

Vivens assume dunque la funzione di un maestro o iniziatore, dichiara di provenire dalla Gerusalemme celeste, di viaggiare senza sosta per tutte le province del mondo e di avere appreso dal padre Vigilans le chiavi di ogni scienza. Quindi egli propone al protagonista, ossia l'io narrante, di abbandonare a se stessi i tre amici, evidenti allegorie o figure delle facoltà inferiori dell'anima, in particolare della *vis imaginativa*, *vis irascibilis* e *vis concupiscibilis*. Dopo di che il saggio Vivens invita il protagonista a seguirlo senz'altro indugio in un lungo viaggio iniziatico. Vivens comincia per prima cosa a descrivere l'itinerario, che si snoderà attraverso le tre parti del mondo conosciuto: un Occidente, un mondo intermedio in cui vive l'umanità presente e infine un Oriente.

Ma questa geografia non è completa, vi sono, aggiunge Vivens sempre con tono di maestro che istruisce l'iniziando, anche altri due continenti ignoti ai più: uno, posto oltre l'Occidente, ovvero un Occidente Estremo (*aqsà l-maghrib*) che è descritto come un abisso di tenebra irredimibile, con un “mare ribollente” e una “terra di sale”; e un altro, posto oltre l'Oriente, ovvero un Oriente Estremo (*aqsà l-mashriq*) sorgente di luce, a tutti precluso eccetto che a pochi eletti. Giustamente Corbin osservava che non si saprebbe davvero rintracciare su una mappa qualsiasi i luoghi di questo viaggio iniziatico!

Altre considerazioni si potrebbero fare su questa strana “cartografia” del mondo, magari in chiave di attualizzazione geopolitica o geoculturale. Ci viene da pensare al nostro Occidente cristiano, sempre più diviso tra quello europeo in cui sopravvivono una cultura e una tradizione umanistica, sia pure tra crescenti ostacoli e difficoltà, e un “occidente estremo” di marca anglofona in cui le esigenze inderogabili del feroce binomio “business and entertainment” sembrano quasi soffocare la cultura umanistica anche nelle università. Allo stesso modo, potremmo dire che oggi siamo di fronte a due Orienti: da un lato, uno prossimo ovvero il Medio Oriente, che in questi ultimi decenni è stato travolto e sventrato da un serie di guerre neo-imperialiste in cui le potenze egemoni si scontrano a distanza attraverso i loro governi “vassalli” e gruppi armati affiliati, regolarmente a spese di

⁹ L'edizione di riferimento resta quella bilingue di H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire. Édition bilingue*, Verdier, Lagrasse 1999.

¹⁰ F.O. Zamboni, *Avicenna e l'allegoria filosofica – Hayy ibn Yaqzan*, in N. Norozi (a cura), *Come la freccia di Arash. Il lungo viaggio della narrazione in Iran. Forme e motivi dalle origini all'epoca contemporanea* (Atti del VII CoBIran - Convegno Bolognesi di Iranistica), Mimesis. Milano-Udine 2021, pp. 185-96.

popolazioni inermi, vittime talora di una perdurante soffocante oppressione; e, dall'altro, un Estremo Oriente in relazione al quale ormai non ci si aspetta più la Luce secondo un vecchio adagio (*ex Oriente Lux*), bensì si paventa una spietata concorrenza per la conquista (o il mantenimento) di una supremazia economico-commerciale e tecnologico-militare. Ma questo è un altro discorso.

Tornando alla “cartografia” di Avicenna, ciascuna delle sue grandi ripartizioni geografiche si suddivide poi ulteriormente in climi e terre svariate, dettagliatamente descritte dal saggio maestro Vivens. Per farla breve, diremo che l'Occidente si divide in due “climi” (*iqlīm*, pl. *aqālīm*, parola araba dall'etimo trasparente): uno fatto di tenebre e di deserti inospitali, l'altro di luce e prosperità, abitato perlopiù pacificamente. L'Oriente è invece assai più complicato nella struttura, dividendosi in ben nove climi: 1. un deserto; 2.-3.-4. i tre regni naturali abitati dalle rispettive specie (minerali, vegetali, animali); 5. il regno umano; 6. il regno turbolento dei demoni; 7. il regno dei *jinn*; 8. il regno degli “angeli terrestri” (tra cui anche i corrispondenti dei nostrani angeli custodi), e infine 9. il nono e ultimo clima. In quest'ultimo domina un re chiamato da tutti l'Obbedito, la cui stessa abbagliante bellezza lo vela a chiunque, un re che viene servito da purissimi sudditi che abitano in città e castelli meravigliosi e che vengono a lungo risparmiati dalla morte.

Oltre questo nono clima - continua a spiegare Vivens - si trova il menzionato “secondo” Oriente, ovvero un Oriente Estremo, la sede inattuabile del Re menzionato che vive in perfetta solitudine: egli comunica col resto delle creature soltanto attraverso un manipolo di eletti ammessi alla sua contemplazione. Questi ultimi vivono a loro volta in un deserto privo di ripari, ma sono incorruttibili e inattuabili dalle insidie del tempo e tra loro emerge la figura di un intimo chiamato “il padre”, forse figura dell'Intelletto Primo. Il racconto avicenniano, in realtà poco più che una statica descrizione di una geografia cosmico-spirituale, termina con l'invito che il saggio Vivens rivolge al protagonista e io narrante: “Ora se vuoi seguirmi, vieni con me verso di Lui!”, verso il Re. In altre parole il racconto si conclude con un chiaro invito – osservava Corbin – all'iniziazione.

Geografia del viaggio prospettato da Vivens filius Desti (Vigilantis)

Qui di seguito per comodità proponiamo uno schema “geografico” del viaggio prospettato da Vivens al suo discepolo e io narrante.¹¹

Occidente estremo (*aqsà l-maghrīb*) descritto come un abisso di tenebre impenetrabili

Occidente suddiviso in due *iqlīm*:

-un *iqlīm* di tenebre e deserti inospitali

¹¹ Cfr. anche C. Saccone, *Così il Profeta scalò i cieli. Dalle rielaborazioni arabe e persiane del mi'rāj al Libro della Scala e la Commedia di Dante*, IPO-Aseq Editrice, Roma 2022, pp. 109-12, 118-26, 172-77.

-un *iq̄līm* di luce e prosperità, abitato pacificamente

Mondo intermedio (in cui vive l'umanità presente)

Oriente suddiviso in 9 *iq̄līm*:

-primo *iq̄līm* (un deserto)

-secondo *iq̄līm* (regno minerale)

-terzo *iq̄līm* (regno vegetale)

-quarto *iq̄līm* (regno animale)

-quinto *iq̄līm* (regno umano)

-sesto *iq̄līm* (regno dei demoni)

-settimo *iq̄līm* (regno dei *jinn*)

-ottavo *iq̄līm* (regno degli angeli terrestri)

-nono *iq̄līm* (regno di un sovrano chiamato da tutti l'Obbedito, servito da purissimi sudditi)

Oriente Estremo (*aqsà l-mashriq*) sede del Re Obbedito e di un manipolo di eletti incorruttibili, guidati da un Padre (l'Intelletto Primo).

Questo schema si presta a varie osservazioni. Per esempio, l'umanità vi appare ripartita fra almeno tre luoghi diversi: in uno dei due *iq̄līm* dell'Occidente, nel Mondo Intermedio, e poi nel quinto *iq̄līm* dell'Oriente, ripartizione che potrebbe forse implicare l'idea di una gerarchia morale, anche se il testo non lo dice chiaramente. Ci si potrebbe chiedere: sono queste "popolazioni" concepite come sincroniche ovvero coeve? Questo implicherebbe come minimo che il secondo *iq̄līm* dell'Occidente costituisca un mondo umano parallelo a quello vivente nel Mondo Intermedio, ma il testo non permette di fare ulteriori speculazioni. Il quinto *iq̄līm* dell'Oriente sembra possa inquadrarsi nella classica teoria evolutiva della sostanza umana, presente nelle lettere persiane di ispirazione '*erfāni* da Sanā'i a Rumi e oltre.¹² Si noterà in effetti una chiara "evoluzione" salendo via via dal primo *iq̄līm* verso quelli finali, con l'implicita idea che gli uomini, posti nel quinto *iq̄līm* possano evolvere verso gradi superiori, o (forse) anche regredire. Ulteriore aspetto, alquanto intrigante se accettiamo l'idea che si tratti di una "scala evolutiva", è che la perfezione angelica (ottavo grado) non si raggiunge se prima non si attraversano l'*iq̄līm* dei demoni (sesto grado) e quello dei *jinn* (settimo grado).

1.2 Ma di Avicenna dicevamo ci è pervenuto anche un secondo racconto visionario, sempre per usare la terminologia di Henry Corbin, intitolato "L'Epistola degli Uccelli" (*Risālat al-Tayr*), dove il grande filosofo attinge a una antica e universale immagine quella degli uccelli come simbolo dell'anima umana. Giova qui ricordare che lo stesso Avicenna aveva descritto in una sua ode (magnificamente tradotta da

¹² Qualche riflessione sul tema nel capitolo "La dottrina evolutiva della sostanza umana" in C. Saccone, *Una dossografia della prima parte del poema persiano "La Lampada delle Luci" (Mesbāh al-Arvāh) di Shams al-din Bardasiri*, in "Quaderni di Meykhane" XIII (2023).

Alessandro Bausani) il mito gnostico della caduta dell'anima, rappresentata in forma di colomba.¹³ Andremo a farne subito un breve sunto.

Il racconto anche qui è in prima persona e Avicenna ci parla assumendo le vesti di un uccello che si rivolge ad altri uccelli apostrofandoli come "Fratelli della Verità".¹⁴ Ovvero siamo in un contesto chiaramente iniziatico in cui gli uccelli simboleggiano le anime postesi alla ricerca di una qualche verità di natura redentiva. L'uccello-narratore ci racconta di come un giorno, attratto da esche e prospettiva di pasti abbondanti, finì con gli altri uccelli nelle reti dei cacciatori e poi tutti furono messi in gabbia. Il testo dice che per un po' gli sventurati pennuti cercarono un qualche modo o espediente per liberarsi dalla prigionia, ma alla fine "dimenticammo tutti il nostro stato vero: ci abituiamo a quelle reti e demmo fiducia a quelle gabbie".¹⁵ Attraverso questa prima parte del racconto è chiaramente allusa la sorte dell'anima umana, finita nella gabbia del corpo e delle tentazioni a cui però ben presto essa si abitua, dimentica dell'antica libertà. Ma il racconto continua e d'improvviso si apre una prospettiva di liberazione, perché un giorno gli uccelli dalle loro gabbie vedono uno stormo di altri uccelli volare liberi nel cielo dopo essersi liberati dalle loro reti e gabbie, anche se ancora alle loro zampe resta un residuo di quelle corde e lacci che avevano spezzato. E lui, l'uccello-narratore, così commenta: d'improvviso "questa vista mi rammentò quel che avevo obliato e mi fece odiare la condizione [di prigionia] cui mi ero adattato",¹⁶ e subito lui si mette a chiamarli a gran voce e chiede a questi uccelli liberati delle loro vicende. Questi raccontano che anche loro un tempo avevano esperito la medesima disgrazia, erano finiti nelle reti e nelle gabbie e vi si erano pure loro abituati. Alla fine, mossi a compassione questi uccelli ormai liberi aiutano i fratelli ancora in gabbia a liberarsi dai lacci e aprono le porte delle loro gabbie. Quindi uno dei liberatori dice all'uccello-narrante: "Avanti a te c'è una vasta distesa: noi potremo restare sicuri solo se tutta sarà sorvolata: tu segui le orme nostre e ti salveremo".¹⁷ Quindi tutti insieme gli uccelli partono, sorvolano una lunga valle – "ora fertile e erbosa, ora desolata e deserta" - e raggiungono la cima di un monte altissimo. Di fronte a questo monte – continua il testo - si stagliano altre otto vette a fatica distinguibili dai loro occhi, ma gli uccelli capiscono che "non staremo sicuri finché non le avremo superate tutte".¹⁸

Ecco qui chiaramente abbozzato, in questa successione di otto vette, il percorso a tappe o stazioni della mistica ricerca che inizia dopo avere superato la precedente lunga valle o distesa. Gli uccelli attraversano in un unico volo le prime sei vette, alla settima però devono fermarsi per riprendere le forze, e qui guardandosi intorno scoprono in realtà un vero paradiso in terra: campi fiorenti e giardini pieni di alberi da frutta, fresche acque di torrenti e profumi squisiti di muschio e d'ambra, il tutto accompagnato da dolci canti e musiche stranianti. Ma nonostante le attrattive del luogo, gli uccelli non si sentono ancora al sicuro, temono – dice il testo avicenniano - che il nemico li inseguia ovvero che li possano riacciuffare i cacciatori che li avevano a lungo tenuti prigionieri. Per cui ripartono subito per la ottava e ultima vetta che, dice il testo, si inoltra tra le nuvole altissima quasi a toccare il cielo. Qui incontrano un nuovo

¹³ Questa avicenniana "Ode della Colomba" è tradotta in italiano in A. Bausani, *Persia religiosa...*, cit., pp. 229-30.

¹⁴ Alessandro Bausani ne ha fornito una bella traduzione italiana in *Persia religiosa...*, cit., pp.232-35.

¹⁵ *Ivi*, p. 233.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 234.

gruppo di uccelli che colà si erano stabiliti da tempo i quali li accolgono con grande benevolenza. E dopo aver familiarizzato con questo terzo gruppo di uccelli, vengono a sapere da loro che oltre l'ottava vetta sorge una città ove risiede il Gran Re, la cui potenza e il cui aiuto sono a disposizione di chiunque abbia subito torti e disgrazie. Gli uccelli naturalmente sono smaniosi di conoscere questo Gran Re e volano fino alla sua città dove sono presto ammessi a corte. Vengono in seguito introdotti in quella che è chiamata la "stanza segreta" del sovrano e qui dice il testo "il nostro occhio mirò in tutta la sua bellezza il Sovrano, e fu prigioniero del suo fascino il nostro cuore"¹⁹ al punto che gli uccelli perdono la parola per l'emozione. Al Sovrano più tardi espongono la loro storia e la richiesta di potere essere liberati tutti anche di quel residuo di corde e lacci che era rimasto attaccato alle loro zampe dopo l'uscita dalle gabbie. Il Gran Re li ascolta benevolo e infine li congeda promettendo di esaudire le loro richieste.

1.3 Fin qui i racconti avicenniani. Ora faremo qualche breve considerazione. Il viaggio degli uccelli incontro al loro re, mostra una chiara trama allegorica o forse, direbbe meglio Bausani in questo seguendo Corbin, "simbolica"²⁰ : gli uccelli sono le anime che ricercano Dio qui rappresentato dal Gran Re, ovvero come si esprimono i poeti persiani, l'Amato di tutte le anime, l'Amato divino.²¹ Nel Viaggio si distinguono chiaramente dieci tappe o gradi, che richiamano indirettamente la struttura del cosmo avicenniano articolato in dieci sfere. Vi sono infatti le 8 vette su richiamate, che sono però precedute da un volo attraverso una valle che termina su un monte altissimo; e, dopo e oltre l'ultima vetta, si trova un decimo grado, la stazione finale, quella della Città del Gran Re, trasparente simbolo di Dio. Si osservi anche che il racconto parla di tre distinti gruppi di uccelli: gli uccelli prigionieri delle gabbie di cacciatori, gli uccelli che si sono liberati e che a loro volta liberano i primi, e infine un terzo gruppo di uccelli fortunati che vivono già sulla ottava vetta, quasi un paradiso terrestre, i quali alludono in modo trasparente ai mistici pienamente realizzati. Questa tripartizione corrisponde un po' alla tripartizione dell'anima secondo il Corano che vede gli uomini nella stragrande maggioranza in preda alla c.d. "anima istigatrice" (gli uccelli prigionieri delle gabbie, ivi finiti per la "tentazione" delle esche), una minoranza che ha scoperto l' "anima biasimante" ossia la coscienza (gli uccelli liberati) e infine l' "anima tranquilla" o acquietata²² (gli uccelli felici dell'ottava vetta, che possono aspirare all'incontro con il Gran Re, la meta del viaggio mistico, o fuor di metafora l'incontro delle anime con Dio.

Questi due racconti avicenniani, scritti in arabo - che è un po' *mutatis mutandis* il "latino" del mondo

¹⁹ Ivi, pp. 234-35.

²⁰ Ivi pp. 236-37 dove Bausani distingue, anche sulla scorta di Corbin, tra allegoria e simbolo, "la prima [essendo] figurazione più o meno artificiosa di astrazioni conoscibili anche per altre vie; il secondo [essendo] annuncio e rappresentazione di qualcosa che non può essere espresso altrimenti".

²¹ Circa questo linguaggio erotico, largamente diffuso nella letteratura persiana di ispirazione mistica, alcune riflessioni in margine a un trattato sull'amore persiano sono in C. Saccone, *La "via degli amanti": l'erotologia di Ahmad Ghazālī nel trattato mistico Savāneh ol-'Oshshāq*, in Ahmad Ghazālī, *Delle occasioni amorose (Savāneh ol-'Oshshāq)*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2007, pp. 9-87.

²² Sulla psicologia coranica e su quella mazdea si veda di C. Saccone, *L'anima nell'islam: dalla psicologia antico-iranica a quella del sufismo di Najm al-din a quella del sufismo di Najm al-din Kubrā (XIII sec.)*, in "Studia Patavina. Rivista di scienze religiose" 58 (2011) 2, pp. 335-363, poi riprodotto come capitolo anche in C. Saccone (2016²), *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Santità e perdizione nell'Islam. Letture coraniche II*, Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston, 2017, pp. 133-75 (1^a ed. ebook 2012).

musulmano medievale - saranno ampiamente letti e meditati dai mistici e gnostici dell'Islam. Ma volendo limitarci al tema di questo intervento, vorremmo mettere in luce gli aspetti su cui si concentrerà l'attenzione dei lettori posteriori di questi racconti visionari, che direi sono essenzialmente tre:

1. Innanzitutto la presenza di una figura di iniziatore o maestro, chiaramente delineata nel primo racconto nel personaggio di Vivens, mentre nel secondo racconto la sua funzione di guida è per così dire assolta collettivamente dal secondo gruppo di uccelli, quelli che si erano liberati e a loro volta si propongono come liberatori del primo gruppo rimasto prigioniero nella gabbia e come guide nel viaggio verso la meta finale.
2. Un secondo aspetto centrale è la scansione del percorso in numerose tappe, fuor di metafora altrettanti gradi o stazioni del viaggio dell'anima verso Dio. Nello specifico, vediamo all'opera, nel racconto di *Vivens filius Vigilantis* un modello diremmo "geografico" con le stazioni o gradi che si distribuiscono lungo un Occidente, un Mondo Intermedio e un Oriente (con due ulteriori terre, un Occidente estremo e un Oriente estremo); oppure si ha un percorso di tipo naturalistico, declinato attraverso le 8 vette dell'*Epistola degli Uccelli*. Ma vedremo come nelle lettere persiane facilmente a queste vette si possono sostituire altrettante valli (in 'Attār, per cui v. *infra*), oppure delle pianure (in Ansāri di Herat),²³ più raramente dei mari o persino delle città.²⁴
3. C'è un terzo aspetto notevolissimo cui abbiamo già accennato, ossia l'idea di una sorta di evoluzione della sostanza umana che passa attraverso i regni minerale, vegetale, animale prima di divenire appunto umana, ma qui non si ferma: in prospettiva essa può evolvere ulteriormente sino a divenire pura sostanza angelica o, nel caso più sfortunato, deperire e degradarsi in sostanza demoniaca.
4. Infine, la meta del viaggio che in entrambi i racconti avicenniani qui esaminati è rappresentata da una figura regale, un gran re o il "Re Obbedito".

Ma, come anticipato già nel titolo, veniamo ora a Sanā'i²⁵ e 'Attār²⁶, due grandi poeti mistici persiani che si collocano tra il XII e il XIII secolo autori di opere che ci parlano di viaggi dell'anima, chiaramente ispirate almeno per gli aspetti ora illustrati ai racconti avicenniani. Resta da dire che Avicenna propone con questi due racconti altrettanti modelli letterari di descrizione del viaggio mistico, di cui uno è un viaggio in qualche modo "realistico", con figure e personaggi umani, e l'altro, quello degli uccelli, è un viaggio chiaramente allegorico. L'uno e l'altro in realtà condividono una evidente cospicua dimensione simbolica, su cui un po' tutti i commentatori hanno insistito.

²³ Ansāri di Herat, *Le cento pianure dello Spirito* [Sad Meydān], a cura di C. Saccone, EMP, Padova 2012.

²⁴ Shams al-din Bardasiri, *La Lampada delle Luci (Mesbāh al-Arvāh)*, Centro Essad Bey-Amazon IP in corso di stampa.

²⁵ Su Sanā'i cfr. la importante monografia di J.T.P. de Bruijn, *Of Piety and Poetry. The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanā'i of Ghazna*, Brill, Leiden 1984.

²⁶ Su di lui si trova, tradotta in italiano, una eccellente monografia di H. Ritter, *Il mare dell'anima. Uomo, mondo e Dio in Fariduddin 'Attār*. a cura di D. Roso, Ariele, Torino 2004.

2. NELLE LETTERE PERSIANE

2.1 *Sanā'i di Ghazna*. Il primo autore persiano erede di Avicenna di cui vi parlerò è Sanā'i di Ghazna (m. intorno al 1140) il quale scrive un bellissimo poema intitolato “Viaggio dei servi di Dio nel Regno del ritorno”²⁷ (*Sayr al-'Ibād ilà l- Ma'ād*). Qui però il poeta compie una scelta preliminare, che lo distanzia dal modello avicenniano, ossia verticalizza il viaggio che si realizza attraverso il percorso in ascesa di tutta la cripta cosmica, dalla terra sino, potremmo dire, al “più alto dei cieli”.²⁸ Narrato tutto in prima persona, Sanā'i, poeta-pellegrino, immagina che la sua anima o forse, meglio sarebbe dire, la sua sostanza embrionale, cominci il viaggio attraversando prima il regno vegetale dominato da una Balia, figura dell' anima vegetativa; quindi, il regno animale presieduto dal Principe dell'“esistenza e della corruzione (*kown o fesād*)”, una sorta di sinistro demiurgo del mondo sublunare, figura dell' anima concupiscente; e infine approda al regno umano dove l'embrione iniziale si realizza o meglio si compie nella forma umana completa incontrando uno strano e sapiente Vegliardo, figura trasparente dell' anima razionale. Qui si situa un altro punto di distanziamento dal modello avicenniano, poiché mentre lì la guida, Hayy ibn Yaqzān, si limitava a descrivere il viaggio, qui la guida ovvero il Vegliardo accompagnerà il pellegrino-poeta nel viaggio effettivo.

Dunque, accompagnato e guidato proprio da questo saggio Vegliardo, il pellegrino-poeta, ormai uomo formato, inizia l'ascesa attraverso i cieli: dapprima percorre tutti i regni naturali sublunari salendo progressivamente dalla terra all'acqua, e poi all'aria e al fuoco, e incontrando via via tutta una serie di figure bestiali o subumane: maiali, scimmie, cani, coccodrilli, mostri marini, maghi e stregoni orripilanti, una sorta di “inferno” dei vizi e delle perversioni umane (v. *infra* uno schema “geografico” di questa parte).

Quindi, in una fase intermedia, il pellegrino-poeta sempre accompagnato dal saggio Vegliardo ovvero la Ragione, attraversa le sette sfere celesti tradizionali e l'ottava, quella delle Stelle Fisse, ove ha modo di incontrare nell'ordine le seguenti categorie di personaggi: gli atei (sfera della Luna), i bigotti (sfera di Mercurio), i materialisti (sfera di Venere), gli astrologi o astrolatri (sfera del Sole), gli scettici (sfera di Marte), gli ipocriti (sfera di Giove), gli egocentrici o vanitosi (sfera di Saturno) e i falsi asceti (sfera delle Stelle Fisse). Se la fase precedente del viaggio attraverso i quattro elementi sublunari alludeva al superamento dei vizi della carne e delle tentazioni più basse, questa fase del viaggio attraverso le otto sfere celesti si potrebbe assimilarla a una sorta di “purgatorio” dei vizi della mente umana che, nella sua arroganza e nella presunzione di una autonomia o autosufficienza, si è in realtà allontanata dalla ricerca di Dio.

Proseguendo ancora, il pellegrino-poeta giunge alle due ultime sfere poste oltre le Stelle Fisse. Si tratta della nona sfera, quella dell' Anima Universale (*nafs kull*), sede di un gruppo di sapienti

²⁷ Un'analisi particolareggiata del contenuto di questo poema è in C. Saccone *Sanā'i, poeta del mondo dell'anima*, saggio introduttivo leggibile in *Sanā'i. Viaggio nel Regno del Ritorno*, cit., 7-78.

²⁸ A questo proposito cfr. C. Saccone, *Aspetti spazio-dimensionali del mi'rāj di Maometto nella rilettura di poeti e mistici dell'Islam arabo e persiano*, contenuto in *Metafora medievale. Il “libro degli amici” di Mario Mancini*, a cura di C. Donà - M. Infurna - F. Zambon, Carocci, Roma 2011, pp. 194-212; riproposto poi con poche modifiche anche in C. Saccone, *Così il Profeta scalò i cieli...*, cit., pp. 89-126.

informati alla *pietas*; e la decima sfera, quella dell'Intelletto Universale (*'aql kull*), sede dei mistici e dei contemplativi. Anima Universale e Intelletto Universale sono qui chiare ipostasi divine di un cosmo di evidente impostazione emanazionista e neoplatonizzante. Qui andrebbe ricordato che questo cosmo a dieci sfere ha un preciso riscontro nella cosmologia avicenniana, che pure comprende dieci sfere, e insieme costituisce un superamento del modello a sette o otto cieli conosciuto nella pia leggenda del *mi 'rāj* che racconta dell'ascensione al cielo del profeta Maometto, su cui qui non posso intrattenermi.²⁹

È qui, tra queste due eccelse sfere dell'Anima Universale e dell'Intelletto Universale, che inizia il "paradiso" descritto da Sanā'i, il poeta-pellegrino dell'aldilà, ma il suo viaggio non finisce qui. Infatti egli deve proseguire anche oltre la decima sfera e infine, superato un misterioso labirinto formato da infiniti veli di luce, egli può intravedere due ulteriori gradi di perfezione: quello della "Essenza divina" e quello della "Unicità" divina, popolati da santi viandanti di un mondo luminoso e tutto spirituale. Poco dopo, in quest'ultima schiera di spiriti eletti, egli incontra una misteriosa Luce abbagliante, non Dio in persona si badi bene, bensì una entità descritta come una "luce in cammino", probabile eco di un motivo coranico.³⁰ Questa Luce vaga senza posa nei cieli più remoti dell'universo ed è guida di un esiguo drappello di santi spiriti eletti cui invano il poeta-pellegrino tenta di aggregarsi. Viene fermato e gli è subito ingiunto di tornare sulla terra perché, così gli viene spiegato:

... Qui tu non puoi fermarti / non è qui il tuo posto
Nel tuo volo giungesti alle altezze supreme / ritenendo te stesso ormai libero da catene
Ritorna nel mondo del Lecito e del Proibito / le tue briglie sono ancora nelle mani d'Illusione³¹

Insomma quel drappello di spiriti eletti gli fa comprendere che non potrà raggiungerli se non *post-mortem*, quando avrà abbandonato ogni legame con la materia e con il mondo delle illusioni mondane per entrare in quello delle realtà o verità ultime.

2.2 *Qualche considerazione.* È un cosmo, quello descritto da Sanā'i, in cui con ogni evidenza i piani fisici rinviano "metonimicamente" a quelli dell'anima, l'ascensione attraverso la cripta cosmica rimanda in controluce a una ascensione attraverso lo spirito, ovvero: la cosmologia appare contigua a una psicologia di chiare ascendenze greche.³² Come avviene anche nella *Commedia*, in ogni tappa del suo viaggio il protagonista ha modo di osservare personaggi e figure allegoriche, ma non di parlare loro, salvo nell'incontro finale con la misteriosa "Luce in cammino" di cui s'è detto. In compenso il poeta-pellegrino intreccia un fitto dialogo con il suo maestro-guida, il saggio

²⁹ Si può leggere in italiano, tradotto dalla versione latina, un noto testo medievale fatto oggetto di innumerevoli speculazioni sui presunti rapporti con la *Commedia* di Dante: *Il Libro della Scala di Maometto*, trad. di R. Rossi Testa, note e saggio introduttivo di C. Saccone, SE, Milano 1991 (nuova ed. Oscar Mondadori, Milano 1999).

³⁰ Saccone, C. "L'anima nell'islam: dalla psicologia antico-iranica a quella del sufismo di Najm al-din Kubrā (XII sec.)", in "Studia Patavina. Rivista di scienze religiose", 58 (2011) 2, p. 335-363".

³¹ Sanā'i. *Il Viaggio dei servi*, cit., p. 152.

³² J. C. Bürgel, *Sanā'is 'Jenseitsreise der Gottesknechte' als 'Poesia docta'*, in "Der Islam" LX (1983); trad. it. in Idem. «*Il discorso è nave, il significato un mare*». *Saggi sulla poesia persiana classica*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2005, p. 268-281.

Vegliardo incontrato all'inizio che, come faceva Virgilio con Dante, a ogni tappa gli porge commenti o insegnamenti e lo inizia a una scienza arcana del cosmo e dell'anima.

Sanā'i ci fornisce insomma una lettura in chiave gnostico-filosofica del viaggio mistico: nel suo poema, il pellegrino-poeta attinge la sua meta attraverso la conoscenza, ma non quella degli 'ulamā', i dottori della legge, bensì una conoscenza esoterica mediata da un maestro spirituale. Questi è presentato, analogamente al Vivens del primo racconto avicenniano, come un iniziatore e insieme come una guida *ad arcana caelestia*, anzi come figlio dell'Intelletto Universale, esperto dei regni dell'universo, delle scienze naturali e dell'anima, insomma un vecchio saggio dal sapere enciclopedico, ma soprattutto un iniziatore.

2.3 Geografia del viaggio del Sayr al-'Ibād ilà l-Ma'ād di Sanā'i

Lo schema del cosmo, con una discesa che precede la successiva ascesa, e quello del viaggio, anzi dei tre viaggi di Sanā'i, sono riassunti nelle due tabelle seguenti.

a. Struttura del viaggio ultraterreno di Sanā'i

<i>anteviaggio</i>	<i>viaggio effettivo</i>	<i>viaggio prospettato</i>
(discesa dell'anima anteriormente Alla nascita e suo sviluppo)	(Ascesa dell'anima in vita, ancora "legata" al corpo)	(viaggio <i>post mortem</i> dell'anima umana "separata")
DAL "ventre del fiat" originario (vv. 30 segg.)	DAL regno sublunare dei quattro elementi (v. 159 segg.)	DAL "velato labirinto" (vv. 485 segg.)
PER: il Regno Vegetale (della Balìa = madre natura)	PER : Il Regno Astrale (o delle otto Sfere)	PER: il velo della Essenza Divina
Il Regno Animale (del Principe della Esistenza e della Corruzione)	Il Regno dell'Anima (o del Re della IX Sfera)	Il Velo degli Unificati (in Dio)
il Regno Umano (del saggio Vegliardo)	Il Regno dell'Intelletto (o del Re della X Sfera)	la Città degli Amici (o della Luce)
VITA IN FIERI	VITA FORMATA	VITA ULTRATERRENA

b. Struttura del cosmo nel *Sayr al- 'Ibād*

MONDO METAFISICO (oltre le Stelle Fisse)

(*Città celeste*)

Labirinto di veli dell'*Absconditum*

10. Regno dell'Intelletto Universale ('*aql kull*)

9. Regno dell'Anima Universale (*nafs kull*)

MONDO ASTRALE O INTERMEDIO

8. Sfera delle Stelle Fisse (falsi asceti)

7. Sfera di Saturno (egocentrici)

6. Sfera di Giove (ipocriti)

5. Sfera di Marte (scettici)

4. Sfera del Sole (astrologi/astrolatri)

3. Sfera di Venere (materialisti)

2. Sfera di Mercurio (bigotti)

1. Sfera della Luna (atei)

MONDO SUBLUNARE

(*Città del Fuoco*)

Regno dell'Etere

Regno dell'Aria

Regno dell'Acqua

Regno della Terra

2.4 *Farid al-Din 'Attār*. Molto diversa è l'impostazione dell'altro poeta persiano, 'Attār (m. intorno al 1210), autore di uno splendido poema allegorico il *Mantiq al-tayr* (Il verbo degli uccelli).³³ 'Attār, a differenza di Sanā'i, descrive *un viaggio* sostanzialmente orizzontale, che si rifà

³³ Farid al-din 'Attār, *Il verbo degli uccelli*, C. Saccone (a cura di), CEB-CreateSpace IPP, Charleston 2016⁴.

molto da vicino al modello della “Epistola degli uccelli” di Avicenna che abbiamo appena visto. Nella famosa scena iniziale, gli uccelli, ansiosi di conoscere il loro re, si ritrovano a discuterne animatamente in una radura e poi, guidati dall’Upupa – l’uccello guida e loro “maestro”³⁴ – decidono di partire alla ricerca di Simurgh, il mitico sovrano di tutti gli uccelli del mondo, presente già in testi antico- e medio-persiani. Leggiamo il brano iniziale:

Vennero un giorno a parlamento tutti gli uccelli della terra, i noti e gli ignoti. “Non esiste luogo al mondo –dissero- che non abbia un re: perché mai sul nostro paese non regna un sovrano? Una simile situazione è ormai inaccettabile. Dobbiamo unirci in fraterno sodalizio e partire alla ricerca di un re, essendo chiaro che l’ordine e l’armonia non regnano tra sudditi privi di sovrano”. S’appartarono quindi per discutere su come cercare un sovrano. Fu allora che l’upupa, eccitata e trepidante, balzò al centro dell’assemblea. Sul petto portava i simboli di chi conosce la via, sul capo la corona della verità. Lungo la via aveva affinato la mente, era venuta a conoscenza del bene e del male. “Amici uccelli - comincio - in verità io sono il messaggero del divino, l’inviato dell’invisibile [...] Noi abbiamo un re senza rivali che vive oltre la montagna di Qāf [ai confini del mondo]. Il suo nome è Simurgh ed è il sovrano di tutti gli uccelli. Egli ci è vicino, ma noi siamo a una distanza infinita da lui. La sua dimora è protetta da gloria inviolata, il suo nome non è accessibile a ogni lingua! Più di centomila veli celano lui, che è oltre la luce e la tenebra [...] Come potrebbe l’intelletto di un uccello volare là ov’ egli risiede? Quando mai scienza o ragione potranno giungere alla sua dimora? Non si conoscono vie che conducano a lui, eppure senza di lui non è possibile vivere!”³⁵

Prima di partire gli uccelli esprimono dubbi e paure alla loro guida l’Upupa, che li conforta e li sprona; comunque alla fine, volenti o nolenti tutti partono, per lunghi anni attraversano monti, deserti, mari e città, e soprattutto devono attraversare sette simboliche Valli così nominate nel testo: Valle della Ricerca, Valle dell’Amore, Valle della Conoscenza, Valle del Distacco, Valle dell’Unificazione, Valle dello Stupore e Valle dell’Autoannientamento. A titolo di esempio, proponiamo solo il brano relativo alla sesta di queste valli - che alludono evidentemente alle stazioni o gradi del percorso spirituale dei mistici sufi - ossia la Valle dello Stupore, che precede quella finale dell’Autoannientamento o estinzione in Dio. Dice l’Upupa agli uccelli:

Entrerete poi nella Valle dello Stupore che risuona d’infiniti gemiti e pianti. Qui ogni vostro respiro sarà una lama affilata, ogni vostro alito un grido straziante. Qui regnano lamento, ansia e bruciore, e il giorno e la notte saranno una cosa sola. Dalla radice di ogni capello, e non per ferita di spada, gocciolerà il vostro sangue dipingendovi il volto! Ogni uomo in questa valle sarà fuoco di ghiaccio, e dolente arderà tra le fiamme di una continua Stupefazione. Quando il viandante giungerà smarrito in questi luoghi, immerso nello sgomento e senza una direzione, dovrà perdere se stesso nella via dello Stupore, totalmente, divenendo ignaro della propria esistenza e di quella delle altre creature. [...]. E se qualcuno gli chiederà: “Esisti o non esisti, ci sei o non ci

³⁴ C. Saccone, *‘L’angelo terrestre’ tra il sé e l’Altro. Il viaggio dell’intelletto nel mistico persiano Farid al-din ‘Attār*, in “Studia Patavina. Rivista di scienze religiose”, 36 (1989) 3, pp. 479-510, più tardi riprodotto anche in Idem. *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. I, Carocci, Roma 2005, pp. 86-129.

³⁵ Farid al-din ‘Attār, *Il verbo degli uccelli*, cit. pp. 60-61.

sei? Sei ancora presente o ti sei tolto di mezzo [...]?”, egli risponderà: “Io in verità non so nulla, non so né questo né alcunché di me stesso. Mi sono innamorato, ma ignoro di chi. Non posso considerarmi né un credente né un miscredente, ignoro che cosa io sia. Dell’amore [che mi governa] io neppure ho coscienza, il mio cuore è ripieno di passione ed è vuoto al contempo”.³⁶

2.5 *Qualche osservazione.* Alla fine, superata anche la mitica montagna di Qāf, che circonda e segna i confini del mondo, gli uccelli avranno il sospirato incontro con il loro re Simurgh. Si sarà osservato che ‘Attār riprende in pieno l’idea del viaggio allegorico degli uccelli di Avicenna, e che nel suo poema le varie figure risultano facilmente decifrabili. Nell’Upupa è immediato vedere in controluce la figura del maestro o *shaykh* delle confraternite sufi, colui che esercita la funzione di guida o direzione spirituale sui discepoli. I dialoghi che essa ha con gli uccelli, dicevamo estremamente dubbiosi e incerti se intraprendere il viaggio, si incentrano su una serie di *quaestiones* di cui vale la pena riprodurre l’elenco: fortuna, ricerca, pentimento, effeminatezza, concupiscenza, inganni demoniaci, *vanitas mundi*, lusinghe della bellezza, morte, felicità, sottomissione, lealtà, ambizione, infedeltà, temerarietà, false pretese, orgoglio, appagamento, vero scopo, dolore. Un elenco di venti temi, questo, che ci fornisce pure un’idea degli argomenti che potevano essere trattati durante le sessioni di studio e dottrina che un aspirante discepolo affrontava sotto la guida di un esperto maestro sufi e che forse, a mio parere, deporrebbe per l’ipotesi che ‘Attār sia stato davvero affiliato a una qualche confraternita e ne abbia magari assimilato metodi e dottrine.³⁷

Altrettanto intuitive risultano le altre figure di questa grande allegoria aviaria che sottende il poema di ‘Attār: gli uccelli rappresentano coloro che si accingono a intraprendere tra mille dubbi e ritrosie la via spirituale dei sufi o, in alternativa, la “frammentarietà” della mente umana scissa tra gli innumerevoli allettamenti e tentazioni mondane;³⁸ Simurgh, il re degli uccelli, ci appare almeno a prima vista una figura del divino signore, benché la sua figura sia stata oggetto di dibattito e qualcuno lo abbia persino negato.³⁹ Più in generale, emerge il carattere allegorico dello stesso viaggio degli uccelli, e delle Sette Valli che alludono ad altrettante stazioni della mistica ricerca, e che sono l’equivalente delle otto vette che abbiamo trovato nell’epistola avicenniana.

Resta da dire che delle centinaia di migliaia di uccelli, che avevano iniziato il viaggio alla ricerca di Simurgh sotto la guida dell’Upupa, alla fine giungono alla meta solo trenta uccelli. Questa pesantissima decimazione, una vera “moria” di uccelli, che ha luogo

³⁶ *Ivi*, p. 250.

³⁷ Sulla formazione di ‘Attār, la sua dottrina e i temi dei suoi numerosi poemi, cfr. la fondamentale monografia di Helmut Ritter, *Il Mare dell’anima. Uomo mondo e Dio in Fariduddin ‘Attār*, a cura di D. Roso, Ariele, Milano 2004.

³⁸ Cfr. C. Saccone, *L’ « angelo terrestre » tra il sé e l’Altro. Il viaggio dell’intelletto nel mistico persiano Farid al-din ‘Attār*, in “Studia Patavina. Rivista di scienze religiose”, 36 (1989) 3, pp. 479-510, poi riproposto con poche variazioni anche in *Viaggi e visioni di re, sufi e profeti*, cit., pp. 86-129.

³⁹ In particolare W. Lentz, nel suo lungo articolo *‘Attār als Allegoriker*, in “Islam” 35 (1960), contestava l’idea di von Hammer (noto orientalista austriaco che fornì la prima versione in tedesco del canzoniere di Hāfez) secondo cui gli uccelli non vedrebbero affatto Dio in Simurgh, bensì nient’altro che loro stessi, in una sorta di “radikaler Autismus” o solipsismo mistico.

nell'attraversamento delle Sette Valli, allude con ogni evidenza al carattere proibitivo del viaggio mistico la cui meta finale è alla portata di solo pochissimi iniziati che abbiano saputo superare ogni prova e ogni difficoltà. A segnalare questa proibitività del viaggio mistico, 'Attār ha un bellissimo aneddoto in cui, ancora una volta ricorrendo all'allegoria, egli propone il mistico nelle vesti di una falena o farfalla notturna, il maestro nelle vesti dell'anziana tra le falene e Dio nella forma inopinata della fiamma di una candela. Si tratta di un aneddoto famoso in cui viene sapientemente raccontato l'esito della spirituale ricerca, ovvero l'unione del mistico amante con l'Amato divino che è brillantemente rappresentata con simboli tanto trasparenti quanto indimenticabili:

Una notte le falene, sentendosi angustiate, vennero a parlamento e decisero di partire alla ricerca della candela. "Qualcuno - dissero - dovrebbe recarci una qualche notizia dell'amata". Partì allora una falena, raggiunse un lontano castello ed entrò in una stanza in cui baluginava la fiamma di una candela, ma subito ritornò dalle sue compagne e cominciò a farne una descrizione secondo quanto aveva compreso. L'anziana dell'assemblea delle falene si levò per criticarla: "Costei non sa nulla della candela!". Partì una seconda falena [che volò sino al castello], e penetrando in quel chiarore volò sulla fiamma a rispettosa distanza; quindi entrò nel raggio dell'amata battendo eccitata le ali, ma infine la candela prevalse e la falena fu sopraffatta. Quando tornò [dalle compagne] costei poté rivelare ben miseri segreti, descrivendo la sua effimera unione con l'amata. Ancora una volta l'anziana tra le falene si levò a criticarla: "Nessun indizio di lei ci hai dato, mia cara, tu ce ne parli non diversamente da colei che ti ha preceduto". Una terza falena si levò allora in volo, ebbra di desiderio oltre ogni misura. [Entrata in quel remoto castello,] planò sul fuoco a passo di danza e quindi vi immerse il capo e le ali, e felice si perse nella fiamma. Il fuoco s'apprese al suo corpo da capo a piedi e le sue membra ne assunsero il rosso colore! Quando l'anziana dell'assemblea ne ebbe notizia, la candela aveva già reso quella falena dello stesso colore della sua luce. "Costei sì - commentò l'anziana - ha veramente agito! Ma chi potrà mai saperne qualcosa? Solo essa può sapere, non altri!".⁴⁰

E 'Attār, commentando questa "bruciante" unione tra la falena e la fiamma della candela, chiara figura dell'autoestinzione (*fanā*) del mistico in Dio, che costituisce l'ultima tappa del mistico cammino, così dice rivolto ai suoi lettori:

O tu, come potrai avere notizia dell'Amato divino se ancora non ti sei liberato del pensiero del corpo e dell'anima? Se ancora sei tutto preso da te stesso?

2.6 Geografia del viaggio degli uccelli nel Mantiq al-Tayr di 'Attār

Ecco infine lo schema del tragitto seguito dagli uccelli di 'Attār nel loro viaggio alla ricerca del loro re, Simurgh, partendo dalla radura in cui erano venuti a parlamento, decidendo infine dopo

⁴⁰ *Ivi*, p. 259. Il racconto, non a caso, è a illustrazione della Valle dell'Autoannientamento, la settima e ultima del percorso che conduce gli uccelli alla scoperta di Simurgh.

lunghe discussioni e tra mille dubbi e esitazioni, di partire sotto l'egida dell'Upupa:

Radura del parlamento degli uccelli

1. Valle della Ricerca (*talab*)
2. Valle della Amore (*'eshq*)
3. Valle dell'Conoscenza (*ma'refat*)
4. Valle del Distacco (*esteghna'*)
5. Valle dell'Unificazione (*towhid*)
6. Valle dello Stupore (*heyrat*)
7. Valle della Povertà e Autoannientamento in Dio (*faqr o fana'*)

8. Monti Qāf, ai confini del mondo
La corte di Simurgh fuori del mondo

Come si vede, 'Attār, a differenza di Sanā'i, recupera la dimensione orizzontale del viaggio che si svolge attraverso l'attraversamento di valli e monti, non di cieli. Solo nell'ultima fase gli uccelli, superato il monte Qāf, "escono dal mondo" per entrare in un'altra dimensione e accedere alla misteriosa reggia di Simurgh.

Considerazioni finali

Con riguardo ai quattro punti sopra accennati (§. 1.3) che, come dicevamo, costituivano un po' l'eredità di Avicenna, osserveremo che la suddivisione in gradi o tappe (punto 2) del viaggio mistico è una costante, mentre la loro declinazione in termini celesti o terreni (le sfere in Sanā'i, le valli in 'Attār) è solo una variabile. Questa suddivisione rimanda con ogni evidenza anche alla vastissima letteratura sufi sulle dimore (*hāl*) e le stazioni (*maqām*) mistiche.⁴¹

Si sarà osservato che 'Attār comunque recupera, a differenza di Sanā'i, la dimensione regale (punto 4) della meta del viaggio: Simurgh è descritto come il re degli uccelli, così come nel *Hayy ibn Yaqzān* una figura dichiaratamente regale veniva incontrata dal protagonista al culmine del suo viaggio (il "re Obbedito"), e analogamente avveniva con gli uccelli della *Risālat al-Tayr* (Epistola degli uccelli), benché in entrambi i racconti Avicenna, sia piuttosto parco di dettagli su questi personaggi. Ma è certamente Sanā'i che, sotto questo aspetto, si distacca dal modello. Il protagonista del suo Viaggio nell'aldilà non incontra alcun re o sovrano celeste al culmine della sua ascesa, bensì solo una misteriosa Luce in cammino, che poi il poeta identificherà con quella della profezia attraverso l'abile encomio finale del suo

⁴¹ In italiano al riguardo si può leggere ormai una certa varietà di manuali, tradotti dall'arabo o dal persiano, tra cui si segnalano Ansāri di Herat, *Le cento pianure dello Spirito*, cit.; Kalābādhī, *Il sufismo nelle parole degli Antichi*, a cura di P. Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, al-Qushayrī la cui "Epistola sulla scienza del sufismo" è parzialmente tradotta in G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam. Secoli X e XI*, EMI, Bologna 1996, pp. 23-194.

mecenate, un giudice di Sarakhs, che porta lo stesso nome, ossia Muhammad, del profeta dell'Islam.

Al contempo però, sia 'Attār che Sanā'i costruiscono i loro viaggi mistici sulla centralità del rapporto iniziatico (punto 1): il saggio Vegliardo nel Viaggio di Sanā'i e l'Upupa nella allegoria di 'Attār sono in fondo i veri protagonisti dei rispettivi poemi. Questo varrà anche per i numerosi altri poemi di questo genere che costelleranno la storia della poesia persiana di ispirazione mistica.

Infine, osserveremo che l'idea di una certa evoluzione della sostanza umana (punto 3) sembra ripresa, sia pure implicitamente, da Sanā'i che nel suo *Sayr al-'Ibād* (Viaggio dei Servi) ci presenta l'ascesa del pellegrino dagli elementi sublunari sino a quelli celesti, come una progressiva "mutazione" dalla dimensione umana all'angelica. Il passaggio chiave avviene quando il pellegrino, varcate le frontiere celesti oltre la X Sfera, quella dell'Intelletto Universale, ci dice bruscamente che

... io scomparvi all'istante, e la Guida fu al posto mio
Di colpo fui libero dalle mie antiche radici e da fanciullo che ero mi ritrovai Uomo
In tal modo la mia natura mutò forma e ancora una volta ripresi il cammino⁴²

Ora la guida, come abbiamo visto, tipificava la ragione o intelletto che in Avicenna è considerato sostanza angelica *costitutivamente* "separata" dal corpo, anche se provvisoriamente "legata" ad esso durante la vita terrena. La sua tendenza naturale è però quella di riacquistare la sua natura di "sostanza separata" per potere andare a ricongiungersi con le eterne "sostanze separate" che sono gli angeli di Dio.⁴³ Ebbene, nel momento in cui il protagonista del "Viaggio dei Servi" dichiara di essere "sparito" per lasciare il posto alla sua guida, ossia al Vegliardo, abbiamo la poetica rappresentazione di questa recuperata "separatezza" dell'intelletto umano, quanto a dire della realizzazione del suo statuto angelico. Non inganni il fatto che il testo dica "da fanciullo che ero mi ritrovai Uomo": il *fanciullo* è qui un termine appropriato per indicare lo stato umano per così dire immaturo, mentre qui *uomo* indica quello pienamente realizzato grazie alla scoperta e realizzazione della propria dimensione angelica, ossia di separatezza. Sotto questo aspetto dunque Sanā'i è molto "avicenniano", egli pensa a *trasumanare*, a superare definitivamente la condizione umana e le sue intrinseche debolezze, mentre 'Attār segue decisamente tutt'altra via. L'Upupa, ossia la guida degli uccelli, non si sostituisce a loro, così come il Vegliardo-guida aveva fatto con il protagonista del poema di Sanā'i - bensì a un certo punto del poema scompare, non se ne parla più: sono gli uccelli che vanno avanti da soli fino all'incontro finale con Simurgh. Come a dire, fuor di metafora, che all'intelletto è preclusa la via alla finale mistica unione con Dio. Ma quando scompare la guida, ossia l'Upupa? Il poema di 'Attār non lo dice esplicitamente, ma ce lo indica in modo diremmo trasparente. È nella settima e ultima Valle dell'Autoannientamento (*fanā*'), che gli uccelli si autoannientano,

⁴² Sanā'i, *Viaggio nel regno del Ritorno*, cit., p. 148.

⁴³ Su questi temi affascinanti si veda l'eccellente F. Lucchetta, *Introduzione a Avicenna, Epistola sulla vita futura*, Antenore, Padova 1970.

dopo avere perso non solo “ali e piume”, ma anche “piedi e testa”! È qui che intuibilmente “muore” anche l’Upupa, la guida. E quando quel che resta degli uccelli arriva a corte, dell’Upupa non c’è menzione alcuna. Il suo compito si era esaurito. In termini di psicologia classica, ampiamente ripresa nel *Convivio* del nostro Dante,⁴⁴ l’Upupa rappresenta ‘l’uso pratico’ dell’intelletto, volto a correggere e reprimere le passioni e gli istinti, a ottenere una radicale autopurificazione, condizione indispensabile per l’avvicinamento dell’anima al Divino. L’‘uso speculativo’ (nel senso etimologico di “rispecchiare” le verità eterne attraverso estatiche intuizioni/visioni) le è precluso. Non è così evidentemente per il Vegliardo-Guida del *Sayr al-‘Ibād*, che tipifica non solo l’ ‘uso pratico’ dell’intelletto (che conduce il viandante sino alla più alta delle Dieci Sfere del cosmo avicenniano (v. *supra*), ma anche l’ ‘uso speculativo’: non a caso egli “si separa” dal protagonista per attingere in solitudine la finale beatifica visione della Luce in cammino nei cieli dell’anima.

Per altro aspetto, in tutto il poema di ‘Attār si sente una forte tensione anti-intellettualistica e l’invito a “perdere la testa”, a diventare un *bi-sar* (senza-testa, la condizione del “decapitato”) risuona martellante; quanto a dire che non bisogna solo liberarsi del corpo e le sue passioni, ma anche della ragione e le sue illusioni o ambizioni, bisogna spogliarsi proprio di tutto, radicalmente: ossia *dis-umanare* non certo *trasumanare*. E qui, in questa ansia di autoannientamento mistico, che prelude alla finale estinzione di sé in Dio, c’è forse un’eco indiana o indianeggiante, non certo quella del lascito dell’umanista ante litteram e ellenizzante filosofo Avicenna!

⁴⁴ Si veda *Convivio* (IV, 22), dove Dante introduce la nota distinzione tra le due facce dell’intelletto, corrispondenti all’‘uso pratico’ e all’ ‘uso speculativo’ che è “proprio della nostra nobilissima parte”, ossia dell’anima razionale. Su questi temi mi sono intrattenuto nell’articolo *La Divina Commedia e una "commedia musulmana"* (il *Sayr al-‘Ibād* del poeta mistico persiano Sanā’i), in “*Studia Patavina. Rivista di Scienze Religiose*”, 39 (1992) 3, pp. 569-603, poi riproposto anche come capitolo in *Viaggi e Visioni*, cit., pp. 130-74.