

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 2/2009

EDITORIALE

<i>Costruttori di sogni possibili</i>	3
<i>Builders of Possible Dreams</i>	11
	Gustavo Raffi

UNO SGUARDO SULL'ESOTERISMO ISLAMICO

<i>Premessa alla Sezione monografica</i>	19
	Antonio Panaino
<i>Per un'introduzione al sufismo</i>	23
	Daniele Guizzo
<i>Un rifacimento poetico massonico del pensatore persiano Zahiro 'd-Dowle</i>	49
	Immanuel Kallistovič-Obrjuzov
<i>Il fantasma del re Salomone ne Le mille e una notte</i>	57
	Éric Phalippou
<i>Intorno a una recuperata citazione evangelica di Biruni</i>	71
	Gianroberto Scarcia
<i>Rudimenti di paleontologia cristologica: palme e ulivi, moracee, asini</i>	77
	Rudy Favaro
<i>Se (in Iran) 13 equivale a 19</i>	85
	Simone Cristoforetti
<i>Massoni o manichei? Immaginario etnografico sui Kafiri dell'Hindukush</i>	95
	Stefano Pellò

• SEGNALAZIONI EDITORIALI	105
• RECENSIONI	111



HIRAM 2/2009

Direttore: Gustavo Raffi

Direttore Scientifico: Antonio Panaino

Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino

Vicedirettore: Francesco Licchiello

Direttore Responsabile: Giovanni Lani

Comitato Direttivo: Gustavo Raffi, Antonio Panaino, Morris Ghezzi, Giuseppe Schiavone, Vinicio Serino, Claudio Bonvecchio, Gianfranco De Santis

Comitato Scientifico

Presidente: Orazio Catarsini (Univ. Messina)

Giuseppe Abramo (Saggista); Corrado Balacco Gabrieli (Univ. Roma "La Sapienza"); Pietro Battaglini (Univ. Napoli); Eugenio Boccardo (Univ. Pop. Torino); Eugenio Bonvicini (Saggista); Enrico Bruschini (Accademia Romana); Giuseppe Cacopardi (Saggista); Silvio Calzolari (Orientalista); Giovanni Carli Ballola (Univ. Lecce); Paolo Chiozzi (Univ. Firenze); Augusto Comba (Saggista); Franco Cuomo (Giornalista); Massimo Curini (Univ. Perugia); Eugenio D'Amico (LUIS Roma); Domenico Devoti (Univ. Torino); Ernesto D'Ippolito (Giurista); Santi Fedele (Univ. Messina); Bernardino Fioravanti (Bibliotecario G.O.I.); Paolo Gastaldi (Univ. Pavia); Santo Giammanco (Univ. Palermo); Vittorio Gnocchini (Archivio G.O.I.); Giovanni Greco (Univ. Bologna); Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale Alessandria); Panaitis Kantzas (Psicoanalista); Giuseppe Lombardo (Univ. Messina); † Paolo Lucarelli (Saggista); Pietro Mander (Univ. Napoli "l'Orientale"); Alessandro Meluzzi (Univ. Siena); Claudio Modiano (Univ. Firenze); Giovanni Morandi (Giornalista); Massimo Morigi (Univ. Bologna); Gianfranco Morrone (Univ. Bologna); Moreno Neri (Saggista); Maurizio Nicosia (Accademia Belle Arti Urbino); Marco Novarino (Univ. Torino); Mario Olivieri (Univ. per Stranieri Perugia); Massimo Papi (Univ. Firenze); Carlo Paredi (Saggista); Bent Parodi (Giornalista); Claudio Pietroletti (Medico dello Sport); Italo Piva (Univ. Siena); Gianni Puglisi (IULM); Mauro Reginato (Univ. Torino); Giancarlo Rinaldi (Univ. Napoli "l'Orientale"); Carmelo Romeo (Univ. Messina); Claudio Saporetti (Univ. Pisa); Alfredo Scanzani (Giornalista); Michele Schiavone (Univ. Genova); Giancarlo Seri (Saggista); Nicola Sgrò (Musicologo); Giuseppe Spinetti (Psichiatra); Gianni Tibaldi (Univ. Padova f.r.); Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni

Luisella Battaglia (Univ. Genova); Dino Cofrancesco (Univ. Genova); Giuseppe Cogneti (Univ. Siena); Domenico A. Conci (Univ. Siena); Fulvio Conti (Univ. Firenze); Carlo Cresti (Univ. Firenze); Michele C. Del Re (Univ. Camerino); Rosario Esposito (Saggista); Giorgio Galli (Univ. Milano); Umberto Gori (Univ. Firenze); Giorgio Israel (Giornalista); Ida L. Vigni (Saggista); Michele Marsonet (Univ. Genova); Aldo A. Mola (Univ. Milano); Sergio Moravia (Univ. Firenze); Paolo A. Rossi (Univ. Genova); Marina Maymone Siniscalchi (Univ. Roma "La Sapienza"); Enrica Tedeschi (Univ. Roma "La Sapienza")

Corrispondenti Esteri

John Hamil (Inghilterra); August C.T. Hart (Olanda); Claudio Ionescu (Romania); Marco Pasqualetti (Repubblica Ceca); Rudolph Pohl (Austria); Orazio Shaub (Svizzera); Wilem Van Der Heen (Olanda); Tamas's Vida (Ungheria); Friedrich von Botticher (Germania)

Comitato di Redazione: Guglielmo Adilardi, Cristiano Bartolena, Giovanni Bartolini, Giovanni Cecconi, Guido D'Andrea, Ottavio Gallego, Gonario Guaitini

Comitato dei Garanti: Giuseppe Capruzzi, Massimo Della Campa, Angelo Scrimieri, Pier Luigi Tenti

Art Director e Impaginazione: Sara Circassia

Stampa: E-Print s.r.l., via Empolitana, km. 6.400, Castel Madama (Roma)

Direzione: HIRAM, Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio 8, 00152 Roma

Direzione Editoriale e Redazione: HIRAM, via San Gaetanino 18, 48100 Ravenna

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/1994

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. Amministratore Unico Mauro Lastraioli, via San Pancrazio 8, 00152 Roma. C.P. 5096, 00153 Roma Ostiense
P.I. 01022371007, C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

Servizio Abbonamenti: Spedizione in Abbonamento Postale 50%, Tasse riscosse

ABBONAMENTI

ANNUALE ITALIA: 4 numeri € 20,64; un fascicolo € 5,16; numero arretrato € 10,32

ANNUALE ESTERO: 4 numeri € 41,30; numero arretrato € 13,00

La sottoscrizione in un'unica soluzione di più di 500 abbonamenti Italia è di € 5,94 per ciascun abbonamento annuale

Per abbonarsi: Bollettino di versamento intestato a Soc. Erasmo s.r.l., C.P. 5096, 00153 Roma Ostiense; c/c postale n. 32121006

Spazi pubblicitari: costo di una pagina intera b/n: € 500

HIRAM viene diffusa su Internet nel sito del G.O.I.:

www.grandeoriente.it

Costruttori di sogni possibili*

di **Gustavo Raffi**

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia
(Palazzo Giustiniani)

Un antico segreto massonico

Nel suggestivo rituale della Catena d'Unione si fa esplicito riferimento ai Liberi Muratori come ai custodi di un antico segreto: quello del grande amore del Grande Architetto dell'Universo per gli uomini. Ma i Liberi Muratori sono, anche, i custodi di un altro – e non meno importante segreto – quello di “essere sognatori”. Sembra un segreto minore: anzi, sembra quasi il segreto di Pulcinella. Ma non è così. Sognare non è comune a tutti. Molte persone, infatti, non sognano. Non sognano perché glielo impediscono le ansie, le nevrosi, le depressioni, le difficoltà, i disagi, i dolori, le tristezze, l'infelicità: o, più semplicemente, le vicende – talora insopportabili – della vita quoti-

diana. E, allora, le loro notti diventano cupe, pesanti, plumbee. E, al risveglio, si sentono più stanchi di quando si sono coricati: con il risultato che tutto diventa più faticoso e – quello che è peggio – grigio e senza speranza.

Non sognare può essere considerata la metafora di una vita senza colore, senza brio, senza respiro: come le notti senza sogni. Può essere la metafora di una vita senza ideali, senza fantasia, senza creatività, senza voglia di spendersi: per sé e per gli altri. In questo caso, diventa un lungo tunnel oscuro dove i disagi si accumulano ai disagi e dove domina una solitudine che ben presto si trasforma in egoismo. È l'egoismo di chi non è capace di slanci disinteressati, di chi abbraccia il meschino interesse, la signoria del denaro, le sugge-

* Allocuzione tenuta alla Gran Loggia 2009, Rimini, Palacongressi, 3-5 aprile.



stioni del potere o il narcisismo più sfrenato: in una parola, quelli che noi chiamiamo i “metalli”. Non è questa la vita che ci piace! Non è questa la vita che vogliamo vivere! Non è questa la vita dei Liberi Muratori!

Poco importa, se – guardandoci intorno – ci accorgiamo che questo è il modello imperante di vita: il modello che i mass-media cercano di accreditare come l'unico possibile. Poco importa



se molti – in ogni parte del mondo e soprattutto in Occidente – si accontentano di vivere una vita succube del consumismo, della pubblicità e del finto progresso. Poco importa se preferiscono i sogni televisivi – teleguidati – dove tutto è falso, posticcio, casuale e distraente. Poco importa – ancora – se molti annullano la loro dignità in folli corse verso un potere che è solo uno “specchietto per le allodole”.

La forza del sogno

Sognare significa “essere”. Non significa “avere”. Per questo, il sogno è stato considerato – a ragione – come l'altra faccia (forse quella più vera) dell'esistenza: quella a cui dobbiamo guardare. Quella su cui dobbiamo plasmare la nostra esistenza. Non a caso un grande scrittore spagnolo del Seicento – Calderon de la Barca – diceva che “la vita è un sogno e il sogno il sogno di un sogno”.

Certo, sognare – come d'altronde la vita – è impegnativo. Talora, infatti, il sogno produce incubi. Di questi incubi ne abbiamo avuti tanti: le guerre, le intolleranze, i totalitarismi, le persecuzioni religiose, i razzismi e – insieme a loro – il disinteresse sociale, l'egoismo, il rifiuto di considerare l'altro come, in tutto e per tutto simile a noi. Se noi guardiamo alla storia passata e recente questi incubi si sono materializzati in visioni d'orrore che ci turbano. Visioni dove le segrete dell'In-

quisizione si sovrappongono alle celle dei lager, dei gulag e degli infiniti luoghi dove l'Umanità sofferente si domanda se sta sognando l'inferno. Ma si sovrappone anche alle periferie degradate, ai bambini che muoiono – ovunque nel mondo – per fame e per sete, alle grida delle donne violentate, al silenzio di chi non può parlare, alla libertà impedita o ai diritti umani disattesi.

E anche in questo caso, chi vive queste situazioni – tanto estreme quanto drammaticamente comuni – si domanda con angoscia se sta vivendo un sogno spaventoso: un sogno da cui implora di uscire. Un sogno che vorrebbe dimenticare. Ma i sogni – i sogni importanti – al pari degli incubi non si dimenticano: rimangono ben fissi nella nostra mente. E, ogni tanto, ritornano alla memoria e non dobbiamo cancellarli.

Così come non dobbiamo cancellare dalla nostra mente gli oscuri sogni del passato che molti vogliono – seppur in forma



mutata – riproporre: oggi. Voglio ricordare – tra i tanti – i fondamentalismi che insanguinano il mondo e le mille forme di oscurantismo che si ripropongono come risposta alle difficoltà del presente. Sono sogni che vogliono, di nuovo, una Umanità impaurita, sottomessa, prona e tremante. Che vogliono seminare il disordine e l'odio dietro l'apparenza della ricerca di una identità: che consiste in ben altro. Ma i Liberi Muratori respingono questi sogni: non sono i loro sogni.



I sogni dei Liberi Muratori

Non sono questi i sogni che piacciono ai Liberi Muratori. Non sono questi i sogni che i Liberi Muratori vogliono sognare. I Liberi Muratori vogliono sognare un mondo migliore e più giusto: un mondo dove possano coesistere etnie, idee, religioni, politiche diverse. Questo è il loro mondo, il mondo in cui credono. Il mondo che si è aperto dinnanzi ai loro occhi quando sono entrati nella catena iniziatica che stringe tutti coloro che – nel mondo – si sentono Fratelli. D'altronde che cos'è l'Iniziazione se non un sogno ad occhi aperti: un sogno che ci trasporta in una realtà dove le comuni abitudini degli uomini non hanno cittadinanza e dove tutto “è giusto e perfetto?”

Una grande figura iniziatica – il mago Prospero de *La Tempesta* di William Shakespeare – pronuncia una frase su cui non possiamo non riflettere: «siamo della so-

stanza di cui sono fatti i sogni, la nostra breve vita è racchiusa da un sonno». In fondo è proprio così e i Liberi Muratori lo sanno bene. La nostra vita, infatti, si può paragonare ad un lungo sogno in cui scambiamo l'apparenza per realtà o – forse meglio – la realtà per apparenza: senza che

ce ne accorgiamo. E su questo dovremo riflettere di più, prima di imbarcarci in tante inutili avventure. Ma Prospero – il mago dietro cui si nasconde John Dee – non vuole dirci che dobbiamo contrapporre la realtà al sogno. Vuol dire che dobbiamo essere capaci di sognare nel modo giusto: in modo che i sogni possano diventare reali. O, quanto meno, possibili. Come ricorda Bachelard: “*Il sogno ad occhi aperti non è un vuoto mentale. È piuttosto il dono di un'ora che conosce la pienezza dell'anima*”.

Ma questa – a ben vedere – è l'essenza stessa dell'Esoterismo. Il giorno in cui siamo stati iniziati non abbiamo forse accettato di iniziare un lungo sogno? Un sogno che è diventato la nostra stessa vita! Era – ed è – un sogno che sembrava (e sembra) andare contro la realtà. Che sembra opporsi alle comuni realtà. Quelle che



quando entriamo nel Tempio abbandoniamo – materialmente e spiritualmente – lasciando al di fuori il nostro *habitus* esteriore. Cambiamo “pelle”, linguaggio, postura. Le regole esteriori – come nel sogno – non hanno più valore e le gerarchie profane si annullano davanti a quelle che dovrebbero essere dettate dal sapere, dalla saggezza e dalla riflessione. Tutto – nel Tempio – è pace, equilibrio e armonia: come nei sogni, nei sogni più belli. Quelli che ricordiamo con gioia: la stessa gioia che ci conduce ad incontrarci – dopo giornate di lavoro defaticante – con i Fratelli, traendo forza, alimento spirituale e piacere.

E altrettanta gioia e piacere la sperimentiamo quando progrediamo nel lavoro iniziatico, la cui vera ricompensa non sono le forme esteriori – i famosi “pennacchi” – ma quella interiore basata sul sentimento di essere diversi e migliori. È quel sentimento profondo che ci fa capaci di vedere la realtà in un altro modo. E questo modo è, ancora una volta, il sogno: il sogno della Libera Muratoria. Un sogno ad occhi aperti da cui non si vorrebbe mai essere svegliati. Un sogno a cui abbiamo la fortuna di essere stati chiamati, ubbidendo ad una voce interiore a cui possiamo dare il nome di vocazione, ma che – più laicamente – vogliamo considerare una scelta: una scelta

radicale. Si è trattato di una scelta decisiva.

Certo, qualcuno potrebbe obiettare che non viviamo solo di Massoneria e per la Massoneria. Qualcuno – e a ragione – potrebbe dire, anche, che non sogniamo solamente e che nella vita questi sogni non hanno cittadinanza. Non è così. Noi non viviamo soltanto nei nostri Templi: è vero. Siamo nel mondo, nella società, nella realtà esteriore: in mezzo ai problemi, alle difficoltà, a necessità che – troppo spesso – ci stringono in una morsa di ferro. E, talora, ci fanno dimenticare di sognare. Ma se non sogniamo, dimentichiamo



quello che siamo. E ci convinciamo che il sogno della Libera Muratoria si arresta – quando terminiamo i nostri Lavori – sulla soglia del Tempio. Così, qualche volta, viviamo una doppia realtà. La realtà del sogno e quella della vita profana: con la sua banalità, i suoi sofismi giuridici, le sue forme, le sue norme, le sue gerarchie, i suoi interessi.

In questo caso, bisogna ricordare le parole – sapienziali – del mago Prospero che ci dice che siamo fatti della sostanza del sogno. Che ci dice che dobbiamo – ad ogni costo – rimanere sognatori: come nel Tempio. Perché i Liberi Muratori non possono abdicare alla loro natura. Ma cosa vuol dire “essere sempre sognatori”?



Essere sognatori rimanda – se vogliamo esprimerci visivamente – a cieli azzurri, a prati verdi, a boschi, a montagne innevate, ad aurore e a tramonti. Sono immagini di pace, di armonia, di fratellanza, di tolleranza, di disponibilità e di gioia che riempiono l'animo e in cui prendono forma i nostri valori. Sono i valori in cui crede la Libera Muratoria Universale e che professa il Grande Oriente d'Italia. Ma essere sognatori significa fare di queste visioni lo sfondo della nostra vita e di proporla agli altri. Significa che dobbiamo concretizzare questi



sogni trasformandoli nella realtà: nella realtà sociale. Come hanno sempre cercato di fare i Liberi Muratori. sottrarsi a questo compito equivale a naufragare nel nulla delle buone intenzioni, o nel sentimentalismo. O, ancora peggio, nel narcisismo di chi pensa che la fortuna di poter sognare lo affranchi da qualsiasi responsabilità e lo faccia felice e contento.

Bisogna dunque che il nostro sogno – quello della Libera Muratoria – divenga concreto e palpabile: in noi stessi, nella società e nell'Ordine. Diceva Aristotele che “La speranza è il sogno di chi è sveglio”. E aveva ragione. Per questo è necessario impegno, lavoro, coraggio, progettualità e perseveranza: come, d'altronde, dicono i nostri Rituali. Come dice la nostra Tradizione: quella del Grande Oriente.

Sognare nella società

Non è un mistero che stiamo vivendo momenti difficili: basta leggere i giornali e guardare la televisione per accorgersene. Quello che era la realtà per eccellenza –

ossia l'associazione tra liberalismo e mercato – sta miseramente naufragando in una crisi senza precedenti. Una crisi che sta mettendo in discussione gli stessi *standard* consumistici di vita a cui eravamo abituati e

che, bruscamente, ci ha svegliati non da un sogno qualsiasi ma dal “sonno della ragione”. Dire che dopo questa crisi – di cui non si vede ancora la fine – il mondo sarà diverso è affermare una ovvietà e una banalità. Indipendentemente dai suoi esiti, va da sé che bisognerà riconsiderare il modo con cui buona parte degli Stati hanno vissuto sino ad ora: incuranti della realtà e dimentichi dei bisogni altrui. Se questo non avverrà le conseguenze potranno essere assai più disastrose di un generale abbassamento del tenore di vita: come si dice. Tutte le crisi economiche portano con sé pericolosi contraccolpi politici, istituzionali, sociali e culturali. Significa perdita di fiducia nelle istituzioni, nella politica, negli uomini e nella possibilità di un progresso equitativo.



Ci sarà il rischio che prenda piede – insieme alla disoccupazione e alla povertà – un diffuso disagio sociale che può aggravare la già esistente crisi di identità con il rischio di trasformarla in aggressività. Una aggressività che si rivolgerà all'interno verso tutti coloro che sono eccentrici rispetto alla società (i diversi, in tutti i loro aspetti, per intenderci) e all'esterno verso tutti coloro che



– estranei alla nostra società – vi cercano una soluzione ai loro problemi esistenziali (immigrati, etc.). A questo si aggiungerà il rischio di una regressione culturale che può portare all'irrigidimento dottrinario, a forme reazionarie e alle tentazioni di un dogmatico ritorno al passato. Può voler dire ripiombare in incubi di cui la storia del Novecento (e non solo del Novecento) ha dato drammatici esempi.

A questa ipotetica (e non augurabile) prospettiva la Libera Muratoria non può rimanere estranea. Senza scendere sul terreno della politica o della religione deve, tuttavia, far valere la potenza luminosa del sogno contro le tenebre degli incubi. Diceva Morrison: *“Datemi un sogno in cui vivere perché la realtà mi sta uccidendo”*.

Deve poter dare il suo contributo di riflessione, di esempio e di azione per invertire ogni negativa linea di tendenza. Ogni Loggia, ogni Fratello e il Grande Oriente dovranno impegnarsi a fondo – con gli strumenti a loro disposizione – per riaffermare,

propagandare e testimoniare il proprio sogno di libertà, di tolleranza e di fraternità. Essere esoteristi non significa nascondere la testa nella sabbia. Significa

lavorare per progresso e il benessere dell'umanità. È, quindi, indispensabile impegnarsi a fondo per la solidarietà, per i diritti umani, per la cultura del dialogo e per una intelligente multi-

culturalità. Ma tutto ciò non è altro che rendere possibili i nostri sogni, estendendoli alla società tutta: in un momento in cui la società deve poter sognare e nel sognare trovare rimedio ai propri mali.

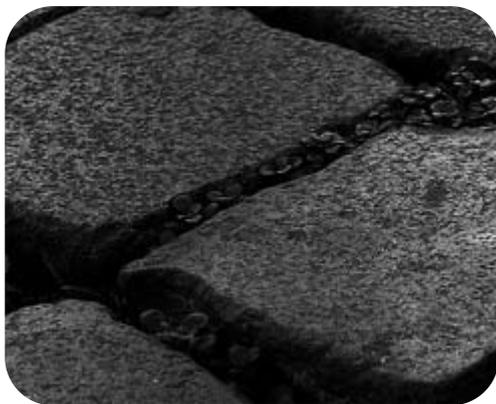
I nostri antichi Maestri erano capaci – con mezzi modestissimi – di trasformare i loro sogni spirituali in gigantesche opere architettoniche. Ora tocca a noi farlo. È venuto il momento – in una società in cui nessuno più sembra capace di sognare – che i sognatori facciano sentire la loro voce: una voce secolare, alta e forte che può risuonare con forza quando tutto tace. Non è facile. Non porta successi immediati. Ma è proprio nei momenti di maggiore tenebre che la Luce può brillare.

Sognare nell'Ordine

Ma non solo alla società è giusto pensare. Dobbiamo guardare anche a noi stessi: ai nostri sogni, soprattutto dopo questa tornata elettorale che – è inutile negarlo – è stata pesante e combattuta sino al-



l'estremo limite della decenza. Il che – dove non si è scivolato nell'inutile, volgare e sgradevole calunnia – è perfettamente comprensibile e può essere considerato come un segnale di vitalità del nostro Ordine. A patto, ovviamente, che ora si possa riprendere a lavorare: senza astio, acrimonia, vendette o altro. I Liberi Muratori sono sognatori: non sono né politici né pirati. Per questo, la diversità di opinioni e di idee è sempre ben accetta se diventa il trampolino



di lancio per un futuro che deve essere straordinario: come devono essere i sogni, i nostri sogni. Infatti, se vogliamo – come si è detto – rendere i nostri sogni dei concreti mattoni per la costruzione del Tempio dell'umanità è tempo di chiudere inutili polemiche e di rimboccarsi le maniche.

Il lavoro che è stato fatto nel passato è sotto l'occhio di tutti. Nessuno può negare che ha cambiato, radicalmente, il nostro Ordine, rendendolo rispettato e rispettabile. Ora bisogna concludere questo lavoro, sanando anche le ferite che molti interventi anonimi di alcuni facinorosi hanno provocato al nostro interno e, più gravemente, all'esterno. Bisogna adoperarsi tutti per una leale pacificazione – doverosa tra avversari corretti – e per continuare a rendere l'Ordine Massonico un effettivo lievito iniziatico e un solido punto di riferimento per chi – nel sociale – guarda a noi

come a portatori di valori importanti ed indiscutibili.

Con armonia, equilibrio e rinnovato entusiasmo dovremo quindi impegnarci a fondo nel lavoro di Loggia che è il centro della Vita Muratoria, valorizzando particolarmente il Grado di Maestro che deve essere praticato al massimo in quanto sono i Fratelli Maestri le colonne portanti dell'intero Grande Oriente. Sono i Maestri – sotto la saggia guida dei loro Venerabili – che possono dare il ritmo ai nu-

merosissimi Apprendisti che attendono da loro un esempio e uno stile. Che attendono di poter sognare quello che si aspettano di sognare e che rifiutano un modello di Libera Muratoria vecchio stile: lontana dalle loro menti e dai loro cuori. Noi vogliamo, invece, che la Libera Muratoria del domani sia – nella continuità con i suoi eterni principi – una grande scuola di vita, di libertà e di democrazia dove l'esperienza esoterica sia uno straordinario valore aggiunto. Un valore aggiunto che moltiplichi le capacità individuali, facendo di ogni Fratello un costruttore di sogni. Ma non di sogni alla maniera di "Alice nel Paese delle Meraviglie". Bensì di sogni concreti, possibili e palpabili. Sogni in cui l'approfondimento interiore si unisca alla solidarietà, alla disponibilità e alla presenza nella vita collettiva.

Ma per far questo dobbiamo migliorare l'organizzazione del Grande Oriente, ren-



derla più efficace e più razionale. Dobbiamo modernizzarla nelle sue strutture e renderla più comunicativa in modo da esplicitare – agli occhi dell’opinione pubblica – il nostro impegno. Dobbiamo, inoltre, potenziare le opere di solidarietà che – da tempo e con commovente e ammirevole impegno – meravigliosi Fratelli portano avanti. Il vero esoterista non può che essere solidale con chi è più povero e bisognoso: non solo di un aiuto concreto ma anche di un sorriso. Sognare vuol dire sorridere. Non dobbiamo dimenticarlo.

Carissimi Fratelli, ospiti e amici questa Gran Loggia non vuole essere la celebrazione né di vittorie e tantomeno di sconfitte. E neppure vuole essere il trionfo di una vuota e banale retorica. Non è questo lo stile dei Liberi Muratori.

Questa Gran Loggia vuole essere un grande momento di unione da cui trarre energie, entusiasmo e volontà per conti-

nuare – al meglio – sulla nostra strada. Una strada che è quella che ci vede – da sempre – “costruttori di sogni possibili”. Questo è quello che desiderano tutti i Fratelli, questo



è quello che si percepisce frequentando i lavori di Loggia. Questo è quello che cercano tutti coloro che bussano, incessantemente, alla porta di nostri Templi per avere la Luce. Ma la Luce non è che la splendida metafora di quel sogno che

l’umanità vuole che sia realizzata e che si traduce nella Fratellanza fra gli uomini, nella Uguaglianza con tutti gli uomini e nella Libertà per tutti gli uomini. Questo è il sogno della nostra vita di Liberi Muratori.

D’altronde come scriveva Paolo Coelho – un grande scrittore che ha tradotto in letteratura molti principi dell’esoterismo – “È proprio la possibilità di realizzare un sogno che rende la vita interessante”. E noi vogliamo che la nostra vita sia bella, utile, gioiosa, felice ma anche interessante.



Builders of Possible Dreams*

by **Gustavo Raffi**

Grand Master of Grande Oriente d'Italia
(Palazzo Giustiniani)

An ancient Masonic Secret

In the fascinating ritual of the Chain of Union, explicit reference is made to Freemasons as repositories of an ancient secret: the secret of great love of the Grand Architect of the Universe for men. However, Freemasons are also repositories of another – and not less important – secret, the secret of “being dreamers”. It looks like a minor secret; it even seems like the “secret de Polichinelle”. But this is not the case. Dreaming is not common to all. In fact, many people do not dream. They do not dream because of their anxieties, neuroses, depressions, difficulties, discomforts, pains, sadness, unhappiness, or just the

events – which are sometimes unbearable – of daily life. So their nights become dark, heavy, and gloomy. Upon waking up, they feel more tired than when they went to bed: the result is that everything becomes more tiring and – even worse – grey, and hopeless.

Not dreaming may be considered as the metaphor of colourless life, with no liveliness, and no breath: just like dreamless nights. It may be the metaphor of life with no ideals, imagination, creativity, or will to do things: for ourselves and the others. In this case, this becomes like a long dark tunnel, where discomfort accumulates to other discomforts, and where solitude do-

* Annual communication delivered on the occasion of the Grand Lodge 2009, Rimini, Palacongressi, 3-5 april.



minates and soon becomes egoism. This is egoism of those who are not able to have unselfish feelings.

The egoism of those who embrace petty interest, the rule of money, charm of power, or unrestrained narcissism: in a word, what we call “metals”. This is not the life we like! This is not the life we want to live! This is not Freemasons’ life!



It matters little, if – looking around – we realize that this is the prevailing life model: the model that mass-media try to give credit to as the only possible one. It matters little if many – in any part of the world and especially in the Western countries – will settle for living a life dominated by consumerism, advertising, and fictitious progress. It matters little if they prefer television – remote-controlled – dreams, where everything is false, artificial, accidental, and distracting. It matters little – also – if many cancel their dignity in insane races towards a power that is just a “fool’s gold”.

The Strength of Dream

Dreaming means “being”. It does not mean “having”. For this reason, dream has been considered – rightly – as the other

face (maybe the most real one) of existence: the face we have to look at and shape our existence on.

It is not by accident that a great Spanish seventeenth century writer – Calderon de la Barca – said that “life is a dream and dream is a dream of a dream”.

Certainly, dreaming – as living – is challenging. In fact, sometimes dreams produce nightmares. We have had many of

these nightmares: wars, intolerance, totalitarianisms, religious persecutions, racisms, and – with them – social indifference, egoism, and refusal to consider the others as completely similar to us. If we look at past and recent history, these nightmares have materialized into horror visions troubling us. In these visions, the dungeons of Inquisition overlap with the cells of Nazi lagers, Soviet gulags, and endless places where suffering humanity wonders whether it is dreaming of the hell. They also overlap with degraded suburbs, children dying – everywhere in the world – of hunger and thirst, cries of raped women, silence of those who cannot speak, prohibited freedom, or disregarded human rights.

Also in this case, people experiencing these both extreme and dramatically common situations wonder with anguish whether they are in a dreadful dream: a dream



from where they implore to come out. A dream they would like to forget. But dreams – important dreams – like nightmares cannot be forgotten: they remain fixed in our mind. From time to time, they come back to memory and we should not erase them. As we should not erase from our mind the dark dreams of the past that many want to reintroduce now – though modified. I would like to mention – among many others – the fundamentalisms bringing bloodshed to the world, and the many forms of obscurantism reintroduced as a response to present difficulties. These dreams want, again, that humanity is fearful, submissive, obedient, and trembling. They want to stir up chaos and hatred, pretending they are in search of their identity: which is something totally different. Freemasons refuse these dreams: these are not their dreams.

Freemasons' Dreams

These are not the dreams Freemasons like. These are not the dreams Freemasons want to dream of. Freemasons want to dream of a better and fairer world: a world where different ethnic groups, ideas, religions, political ideals can exist together. This is their world; the world they believe

in; the world that opened up in front of their eyes when they entered the initiatory chain uniting all those who – in the world – feel as Brethren. What is Initiation other than dreaming with eyes open: a dream taking us into a reality where no common human habits exist and everything “is right and perfect”?



A great initiatory character – the magician Prospero in *The Tempest* by William Shakespeare – says a sentence we cannot avoid thinking about: “*We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep*”. After all, this is true, and Freemasons know it well. In fact, our life may be compared with a long dream, where we mistake appearance for reality, or – maybe better –

reality for appearance, but we do not realize that. This is what we should think about more, before embarking on many useless adventures. However, Prospero – the magician hiding John Dee – does not mean we should oppose reality to dreams. It means we should be able to dream right, so that dreams can become reality, or at least possible. As Bachelard says: “*Dreaming with eyes open is not mental vacuity, but the gift of a time knowing the fullness of soul*”.

If we look carefully, this is the essence of Esotericism. On the day we were initia-



ted, didn't we accept initiating a long dream? That dream has become our life! That dream seemed (and seems) being against reality, opposing common realities that we abandon – materially and spiritually – upon entering the Temple, and we leave our external *habitus* outside. We change our “skin”, language, and posture. External rules – as in a dream – have no value and profane hierarchies are cancelled in front of those



that should be based on knowledge, wisdom, and thought. Everything – in the Temple – is peace, equilibrium, and harmony: as in dreams, in the most beautiful dreams we remember with joy. That same joy leads us to meeting – after days of tiring work – our Brothers, receiving strength, spiritual food, and pleasure from that.

We feel the same joy and pleasure when we progress in our initiation work, whose real reward is not exterior – the famous “plumes” – but interior, based of feeling different and better. Through that profound feeling, we are able to see reality in another way. This way is, once again, the dream: the dream of Freemasonry, a dream with eyes open we would not want to be woken up from. We have been lucky as we have been called to this dream, following an interior voice we can call vocation; but

we want to consider – from a more secular perspective – this vocation as a choice: a radical choice. It was a decisive choice.

Certainly, some might say that we do not only live on Freemasonry and for Freemasonry. Some – rightly – may also say that we do not only dream and that these dreams do not exist in life. This is not the case. We do not only live in our Temple: this is true. We are in the world, in society, in external reality: surrounded by problems, difficulties, and needs that – too often – clamp

us. Sometimes, they make us forget we are dreaming. But if we do not dream, we forget what we are. We persuade ourselves that the dream of Freemasonry stops – when we finish our Works – on the threshold of the Temple. So, sometimes, we live in a double reality: the reality of dream and the reality of profane life, with its banalities, its legal sophisms, its forms, rules, hierarchies, and interests.

In this case, we need to remember that the wise magician Prospero said that we are made of the substance of dream, which tells us we have to remain dreamers, at all costs, as in the Temple. Freemasons cannot abdicate their nature. What does “be always dreamers” mean?

Being dreamers refers – if we want to visually express ourselves – to blue skies, green meadows, forests, mountains covered with snow, dawns, and sunsets. These



are pictures of peace, harmony, brotherhood, tolerance, willingness, and joy filling our soul, where our values are shaped. These are the values Universal Freemasonry believes in and the Grande Oriente d'Italia practises. Being dreamers means

turning these visions into the background of our life and proposing it to the others. This means that we have to concretize these dreams and turn them into reality, in social reality, as the Freemasons have always tried to do. Reneging on this

task means failing in the nowhere of good intentions, or in sentimentalism, or even worse in the narcissism of individuals thinking that the luck of being able to dream releases them from any responsibilities and makes them happy.

Therefore, our dream – Freemasonry dream – must become real and tangible: in ourselves, the society, and our Craft. Aristotle said that “*Hope is the dream of those who are awake*”. And he was right. For this reason, commitment, work, courage, project-making, and perseverance are required: as our Rituals say, as our Tradition, the Tradition of the Grande Oriente d'Italia says.



Dreaming of Society

It is not a mystery that we are living in a difficult time: we just need to read news papers and watch television to realise this. The previous reality par excellence – i.e.

the association between liberalism and market – is miserably failing in an unprecedented crisis. This crisis is challenging even the consumption life *standards* we were used to and has now woken us up, abruptly, not from any dream but from the “sleep of reason”. Saying that after this crisis – and we cannot see the end of it yet – the world will be diffe-

rent is saying something obvious and banal. Independently from its outcomes, it is necessary to reconsider the way most of the national Governments have been living up to now: indifferent to reality and forgetful of other people’s dreams. If this does not happen, the consequences may be much more disastrous than a general reduction in the standard of living, as we say. Any economic crisis includes dangerous political, institutional, social, and cultural repercussions. It means losing trust in institutions, politics, people, and the possibility of an equitable progress.

There will be the risk that a widespread social unease – together with unemployment and poverty – takes root, exacerbating



ting the existing crisis of identity with the risk of turning it into aggressiveness. Such aggressive attitude will turn inwards, against all individuals who are eccentric in relation to the society (i.e. the diverse, in all their aspects), and outwards against all individuals who – the outsiders to our society – look for a solution to their existence problems (immigrants, etc.). This should be added to the risk of a cultural regression, which may cause doctrine tightening, reactionary forms, and temptations of a dogmatic step back to the past. It may mean plunging back into nightmares the history of the Twentieth century (and not only of the Twentieth century) has given dramatic examples of.

Freemasonry cannot remain distant from this hypothetical (and not desirable) scenario. Without acting in the field of politics or religion, Freemasonry must exert the bright power of dream against the darkness of nightmares. Morrison said: *“Give me a dream in which to live because the reality is killing me”*.

Freemasonry must be able to give its contribution of meditation, example, and action to reverse any negative trend line. Each Lodge, every Brother, and the Grande Oriente must be dedicated – with their own tools – to reasserting, publicizing, and te-



stifying their dream of freedom, tolerance, and brotherhood. Being esotericists does not mean hiding the head under the sand. It means working for the progress and well being of humankind. It is, therefore, indispensable to work for solidarity, human rights, culture of dialogue, and intelligent multiculturalism. This means ensuring that our dreams become possible, extending them to the entire society: at a time when the society must have the opportunity to dream and find a remedy for its troubles in dreaming.

Our ancient Masters were able – through very modest systems – to turn their spiritual dreams into gigantic architectural works. It is now our turn to do it. The time has come – in a society where apparently nobody is able to dream – for dreamers to speak loud with their secular, loud, and strong voice, which is able to echo when everything is silent. It is not easy. It does not bring to immediate successes. But the Light can shine in the darkest times.

Dreaming in the Craft

It is not only right to think of the society. We also need to look at ourselves and our dreams, especially after the last elections, which – needless to deny it – were heavy and fought up to the extreme limit



of decency. This is perfectly understandable – when there is no useless, vulgar, and unpleasant slander – and can be considered as a signal of vitality in our Craft. However, we should now be able to restart working, with no rancour, acrimony, revenges, or other. Freemasons are dreamers: we are not politicians or pirates. For this reason, the diversity of opinions and ideas is always welcome, if it becomes like a springboard for an extraordinary future: as dreams, our dreams, should be. In facts, if we want – as it was said – that our dreams become bricks for building up the Temple of humanity, the time has come to end useless arguments and start working.

The work done in the past is evident to all. Nobody can deny that it has radically changed our Craft, which is now respected and respectable. We now need to finish this work, and heal the wounds caused by many anonymous contributions from some troublemakers internally and, more seriously, externally. We now need to work all together for loyal reconciliation – which is necessary between fair opponents – and to ensure that Freemasonry is effective initiation yeast and a solid reference point for those who – within the society – look at us as bearers of important and unquestionable values.



With harmony, equilibrium, and renewed enthusiasm, we should work hard in our Lodges, which are the core of Freemasonry Life, and give value to the Master Degree, which needs to be practiced to the top, as Master Brethren are the pillars of the Grande Oriente. Masters – wisely guided by their Venerable Masters – can give the pace to the many Apprentices who expect their example and style, expect they can dream and refuse an old style Freemasonry model: far from their minds and hearts. On

the contrary, we want that future Freemasonry is – in continuity with its eternal principles – a great school of life, freedom, and democracy, where the esoteric experience is an extraordinary added value. This added value should multiply individual abilities, so that each Brother can be a builder of dreams, but not dreams like “Alice in the Wonderland”. On the contrary, they should be real, possible, and touchable dreams, in which inner analysis is combined with solidarity, willingness, and presence in community life.

But to do this, we need to improve the organization of the Grande Oriente, and make it more effective and rational. We need to modernize it in its structures and



ensure it is more communicative so that our commitment becomes explicit to the public. We also need to strengthen our solidarity works that wonderful Brethren have supported through time with emotional and admirable commitment. A real esoteric cannot but be sympathetic with the poor and needy: not only through material aid but also with a smile. Dreaming means smiling. We should not forget that.

Dear Brethren, guests, and friends, this Communication is not meant to be the celebration of victories or defeats. It is not meant to be the triumph of void and trivial rhetoric. This is not the style of Freemasons.

This Communication is meant to be a great opportunity for being united and taking energy, enthusiasm, and willingness

to keep following our path in the best conditions. On this path, we have always been

“Builders of Possible Dreams”. This is what all Brethren desire, this is what we feel when we attend Lodge works. This is what all those who continuously knock at the door of our Temples look for to receive the Light. But the Light is just the splendid meta-

phor of the dream that humanity wants to turn into reality and Brotherhood of men, Equality with all men, and Freedom for all men. This is the dream of our life as Freemasons.

As Paolo Coelho – a great writer who has translated many principles of exotericism into literature – wrote “*It is the possibility of making a dream come true that makes life something interesting*”. And we want that our life is beautiful, useful, joyful, happy, but also interesting.



Premessa alla Sezione monografica

di Antonio Panaino

Direttore scientifico di *Hiram*

The present number of Hiram is dedicated to some aspects of the Islamic Esotericism, whose complexity deserves to be investigated as one of the most important spiritual contributions of whole humanity. Also in the framework of the Masonic world it is, in fact, particularly important to have better knowledge of the deep roots belonging to this culture outside of any pseudo-judgment about a world that cannot be strictly connected to some modern phenomena of intolerance and fundamentalism. The multicultural dialogue should be doubtless based on real comprehension and respect, or it becomes a dialogue between deafs. The heaven painted on the vault of our Temples must recall us that nobody possesses the whole wisdom, and that we are asked to seriously hear also the others and in particular to pay attention to their esoteric traditions.

I grandi e tragici eventi che stanno segnando la storia contemporanea hanno attratto intorno alla cultura islamica una, sino a pochi anni or sono, imprevedibile attenzione da parte dei media, spesso, purtroppo, quasi solo di carattere negativo, al punto tale che, per esempio, un termine innocente come *islamista*, di norma impiegato nelle nostre università per designare una categoria di studiosi, ovvero gli specialisti dell'Islam, è stato reinterpretato con il senso distorto di "terrorista islamico". Tale rivoluzione semantica si è rivelata di per se stessa terroristica, giacché non è sembrato affatto decoroso per molti professionisti, nonché

per un'antichissima disciplina accademica, l'*Islamistica* per l'appunto, trovarsi di punto in bianco nominalmente criminalizzati. È stato un po' come se i *grec-isti* od i *latin-isti* fossero divenuti, per colpa del suffisso *-ista*, da un giorno all'altro, dei "terroristi greci" o "romani". Tale scempio semantico mette in evidenza un fatto più ampio, ossia che ciò che mal si conosce più facilmente può essere frainteso, demonizzato *in toto*, rigettato o fatto segno di critiche talora infondate o semplicemente giustificate solo per una sua corrente e non per altre.

Giacché, invece, il mondo islamico è stato protagonista a partire dalle sue origini di movimenti e dottrine di carattere



non solo politico-religioso, ma anche esoterico-filosofico, producendo sintesi straordinariamente importanti, anche per il progresso delle scienze, in

particolare in campi come la matematica, l'astronomia e l'astrologia (spesso inscindibili sino all'età moderna) o la medicina, ci è sembrato opportuno, al di fuori di ogni emergenza, proporre una riflessione più circostanziata su tale cultura, o almeno su alcuni aspetti che potranno essere certamente di particolare interesse per i lettori di *Hiram*. Le diverse

vie islamiche alla sapienza, soprattutto quelle più esoteriche, hanno esercitato enorme fascino sull'Occidente a partire da tempi non sospetti ed hanno attratto il giustificato interesse di esoteristi come lo stesso René Guénon, che, come tutti sanno, ad un certo punto abbraccerà il Sufismo come scelta non solo intellettuale ma come prassi di vita.

La multiculturalità di cui tanto si parla necessita innanzitutto di cultura, giacché sarebbe pernicioso, ed in molti casi si tratta proprio di quel che avviene, che a realizzarsi sia un incontro di "multignoranza", ovvero di faziosità e sospetti reciproci, tali da rendere impossibile ogni dialogo ragionevole. Nel senso del dialogo e della conoscenza, il presente numero della nostra rivista propone un primo cammino attraverso la complessa rete dell'esoterismo islamico, offrendo così alcuni spunti per ul-

teriori approfondimenti e per una riflessione scevra da preconcetti di qualsiasi segno.

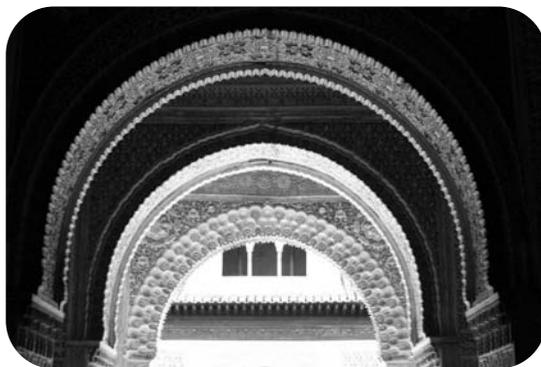


Conoscere e meditare su quanto prodotto da movimenti esoterici di indubbia levatura, a loro volta eredi, in alcuni aspetti del neoplatonismo e di tradizioni esoteriche più antiche — non è un caso che alcune correnti persiane abbiano, per esempio, risentito della stessa cultura religiosa del Mazdeismo — significa allargare gli orizzonti e favorire quella civiltà del dialogo e del rispetto che noi propugniamo. Sarebbe, in-

fatti, un peccato che proprio una delle voci della moderna società civile più attente alle differenze ed alla tolleranza multireligiosa, come la Libera Muratoria, non si interrogasse intorno al patrimonio culturale di una tradizione esoterica e spirituale, di fatto, oggi presente anche nel nostro continente. Lo stesso ruolo crescente della nostra Obbedienza come veicolo di modernità e di dialogo anche nel bacino del Mediterraneo presuppone un'apertura intellettuale adeguata ai compiti storici che ci toccano, ovvero favorire ovunque possibile l'incontro ed il rispetto tra diversi, la pace e la cooperazione, il diffondersi della luce rispetto alle tenebre dell'ignoranza, del fondamentalismo e della violenza. Le voci più originali e profonde della cultura islamica sono sempre state in sintonia con tali principi e sarebbe un errore gravissimo considerare l'Islam come la bandiera legiti-



tima di tutte le forme di intolleranza e illiberalità emergenti nello scenario odierno. Troppo spesso, anche nel nostro *milieu*, una facile generalizzazione porta ad attribuire alla cultura islamica dottrine che non le appartengono o a considerare alcuni esiti particolari come il patrimonio fondativo di tutta la sua tradizione. In questo senso, una riflessione più attenta e meno preconcepita dovrebbe aiutare a



comprendere meglio e distinguere quelli che sono solo fenomeni storico-politici, più o meno manipolabili da parte di *élites* interessate alla destabilizzazione del mondo ed all'acquisizione di un proprio potere, da dottrine e pratiche di notevole profondità spirituale, degne del più profondo rispetto.

Aggiungiamo che l'Islam non è affatto unitario, né per lingua né per cultura e che il suo universo è complesso come quello della tradizione cristiana; non siamo di fronte ad un contesto privo di storia e di secolari relazioni con le religioni e le filosofie più importanti dell'Occidente e dell'Oriente antico e medievale. Né, peraltro, sono mancate voci di forte progresso ed innovazione, che, senza negare le proprie origini, hanno cercato un dialogo ed un'emancipazione reale, soprattutto nel caso delle donne ed in generale dei diritti umani.

Il nostro scopo non era però quello di concentrarci sul tema dell'Islam in rapporto con la travagliata modernità, né sui suoi orizzonti politici e sociali, ma di man-

tenerci in un ambito a noi più pertinente, quello del pensiero esoterico. Gli articoli che seguono, frutto del lavoro di un gruppo di studiosi, noti specialisti nel settore, alcuni dei quali per la prima volta scrivono su

una testata della nostra Comunione, rappresenta, quindi, una sfida, in parte già vinta, che, allo stesso tempo, sottolinea la forza attuale del Grande Oriente come palestra libera di confronto e di stimolo, a cui anche altre voci, che giammai sarebbero state in passato attente alla nostra dimensione, si aggiungono con entusiasmo ed originalità.

Al di fuori della faziosità politica, delle incombenze del quotidiano e della notizia (spesso poco attenta alla complessità), della speculazione di parte in materia religiosa, il presente contributo è un dono rivolto a tutti coloro che vogliono allargare gli orizzonti, ricordando che la volta stellata dei nostri templi resta aperta proprio perché nessuno possiede tutta la verità e che quanto viene da altre dimensioni dello spirito richiede la nostra più sincera considerazione.



Gioielli Massonici Preziosi Contemporanei



*Spilloncini, anelli, gemelli, medaglie, orecchini, pendenti
in oro 18 Kt. con brillanti e smalto a fuoco.*

www.gioiellomassonico.it

E-mail: info@gioiellomassonico.it - Tel. (+39) 3480339788

i gioielli sono stati creati in esclusiva dall'artista G. Fauchini

Per un'introduzione al Sufismo

di Daniele Guizzo

(Università di Bologna – Università di Venezia)

This article is a brief introduction to the mystical side of Islam, i.e. Sufism. The first part is a historical summary of the origins and the early developments of Sufism. The second deals with the tenets of Sufis and the organization of the Sufi mystic orders, known as "tariqa". In the last part an excerpt of Persian mystical poetry is given in Italian translation together with a short commentary.

0. Che cos'è il Sufismo?

Il termine Sufismo è entrato nel vocabolario scientifico e culturale europeo già con i pioneristici studi dei primi orientalisti europei e, prima ancora, era "orecchiato" grazie ai *reportages* dei viaggiatori occidentali in terre d'Islam. Del Sufismo ci si era fatti un'idea precisa, ma anche molto diversa dalla realtà: esso avrebbe costituito il fulcro dell'umanesimo musulmano, un movimento irregolare che ben poco aveva a che spartire con lo sterile formalismo libresco dell'Islam ufficiale. Nonostante questo termine porti su di sé un passato tanto discutibile, esso è tutt'oggi largamente usato nella letteratura

scientifica e può essere una parola utile da associare a svariati fenomeni sociali, culturali, politici e, naturalmente, religiosi legati ai *Sufi*, cioè gli attori di tali fenomeni.

La parola che, in arabo, indica questi fenomeni è *tasawwuf*. Essa ha un'attestazione ricorrente a partire dall'VIII sec., e viene, per solito, ricollegata a *sūf* 'lana', materiale di cui sarebbero state fatte le vesti dei primi mistici. Altre etimologie, considerate meno probabili, sono state proposte: da *safā* 'purezza', che avrebbe caratterizzato la fede dei mistici; da *suffa*, la panca su cui erano soliti sedersi i compagni del Profeta (*ahl al-suffa* 'la gente della panca'). *Sufi*, derivato dalla stessa radice, ne è il *nomen agentis*, ovvero colui che pratica il *tasawwuf*.



In ambito islamico, col termine *tasawwuf*, si denotano le manifestazioni esoteriche che, pur rispettando la legge essoterica, ovvero la *sharī'a*, la larga via della corretta condotta, imboccano al contempo la *tarīqa*, ovvero lo stretto e difficoltoso cammino esoterico che conduce a una realtà superiore. I Sufi stessi hanno parlato di un triplice significato di *tasawwuf* — come ci ricorda la studiosa An-nemarie Schimmel (1975: 16) — in accordo con la *sharī'a*, la *tarīqa* e la *haqīqa*, vale a dire la



Verità. Si tratta di una purificazione che si articola a diversi livelli: innanzitutto dalle qualità infime e dal torpore dell'anima, quindi dalle catene delle umane qualità e, successivamente, una purificazione che conduce all'elezione al livello degli Attributi. I *Sufi*, quindi, sono ben lontani da ritenere superflua la *sharī'a*: è un percorso necessario per rientrare nel progetto che Dio ha per l'umanità, ma non è sufficiente per coloro che vogliono elevarsi a verità più alte, anche in questo mondo. Si potrebbe parlare, dunque, di un duplice percorso che i mistici musulmani intraprendono: uno "orizzontale", o essoterico, che li accomuna a tutti i musulmani, che è la *sharī'a*; e uno "verticale", o esoterico, che è la *tarīqa* e che può condurli, qualora seguito nei modi corretti, verso la Verità. In altri ter-

mini, la *sharī'a* è necessaria all'uomo per limitare *al-nafs al-'ammāra* 'l'anima che induce al male', per frenare i suoi disordinati istinti (come recita il Corano sura XII, 53¹: "Ma non voglio dichiararmi del tutto inno-

cente, ch  l'anima appassionata spinge al male, a meno che il mio Signore non abbia piet , e certo il mio Signore   indulgente e clemente"), e per portarlo allo stadio del *al-nafs al-laww ma* 'l'anima che biasima', la quale, con le proprie critiche, tiene a bada gli

impulsi dell'anima che induce al male, come nel Corano LXXV, 2: "Giuro per l'anima biasimatrice!". Da qui si diparte il sentiero della *tarīqa*: una volta purificata l'anima dalle passioni pi  vili essa, attraverso numerose stazioni, pu  elevarsi fino a *al-nafs al-mutma'inna* 'l'anima che   in pace (con Dio)', come si legge nella sura LXXXIX, 27-30: "E tu, o anima tranquilla — ritorna al Tuo signore, piacente e piaciuta, — ed entra fra i Miei servi, — entra nel mio Paradiso! —". Il *Sufi* intraprende una via che lo porter  all'abbattimento della barriera tra conoscenza ed esperienza. Ci  pu  avvenire solo attraverso un cammino iniziatico con diverse stazioni (*maq m t*) di conoscenza discorsiva (*'ilm*), di gnosi (*ma'rifa*) e, infine, di annichilimento del s  nell'Uno (*fan *).

1 Citiamo sempre il *Corano* dalla traduzione di Alessandro Bausani, BUR, Milano, 1992³.



1. Origini e prime manifestazioni del Sufismo

Sulle origini e sulle radici del Sufismo si è molto scritto e molto si è dibattuto. Nell'orientalistica si sono individuate due correnti di pensiero. Da una parte chi ha sostenuto, e sostiene, che il Sufismo avrebbe la propria genesi sul piano geografico, storico e sociale, ampiamente al di fuori della culla dell'Islam. Si trovano, indubbiamente, consonanze, talvolta straordinariamente precise, col misticismo cristiano di area siriana. Nella mistica sira è ben presente la corrente della *shitūta*, dalla parola *shatē* 'folle', è nelle sue caratteristiche formali ed essenziali, molto simile al movimento *malāmatiyya* del mondo musulmano, che vedeva nel biasimo di sé stessi, rinunciando al proprio onore, la vera realizzazione dell'amore di Dio. Nel libro siriano *Ktābā d-masqātā* "Il libro dei grandi" si distinguono cristiani giusti (*kēnē* o *zaddīqē*) e cristiani perfetti (*gemīrē*), come si distingue una chiesa invisibile da una chiesa visibile. Queste sono categorie che si ritrovano nel Sufismo, che vede nei Sufi la realizzazione suprema dell'uomo, e che distingue un piano essoterico (*zāhir*) da un piano esoterico (*bātin*) della religione. La setta messaliana, inoltre, insisteva sul valore della preghiera ripetuta, cosa che ha un'evidente affinità col rituale del *dhikr* dei Sufi, la menzione di Dio al fine



di purificare l'anima (Molé 1992: 24-33).

Ciononostante non si può in alcun modo negare il fervore spirituale dei primi convertiti all'Islam. Anzi, un esempio diretto di spiritualità individuale e ascetica potrebbe essere stato dato dagli *hunaḡā* (sing. *hanīf*), vale a dire arabi che avevano abbandonato il politeismo, prima della missione profetica di Muhammad, abbracciando una fede monoteistica di stampo giudaico, cristiano o, molto spesso, non settario.

Essi sono citati anche nel Corano come esempio di monoteisti puri e originari: "Vi diranno ancora: 'Diventate ebrei o cristiani e sarete ben guidati!' Ma tu rispondi: 'No, noi siamo della Nazione d'Abramo, ch'era un *hanīf*, e non già un pagano'" (sura II, 135). Sarebbe parimenti difficile negare i primi episodi di ascetismo suscitati e ispirati dal testo coranico il quale, in molti suoi punti, è latore di un puro afflato mistico. Resteranno sempre vividi nella mente e negli scritti dei *Sufi* di ogni tempo e di ogni luogo alcuni passaggi particolarmente significativi da un punto di vista esoterico. Fra questi il modello dell'esperienza estatica è certamente il *mi'rāj*, ovvero l'ascensione del Profeta in paradiso, di cui il Corano ci offre un breve accenno, sul quale, però, la tradizione successiva ha costruito l'*exemplum* del movimento dell'anima verso il suo creatore: "Nel nome di Dio, clemente misericordioso! Gloria a Colui che rapì di



notte il suo Servo dal Tempio Santo al Tempio Ultimo, dai benedetti precinti, per mostrargli i Nostri Segni. In verità Egli è l'Ascoltante, il Veggente" (sura XVII, 1);

"Nel nome di Dio, clemente misericordioso! Per la stella, quando declina! — Il vostro compagno non erra, non s'inganna — e di suo impulso non parla. — No, ch'è rivelazione rivelata, — appresagli da un Potente di Forze —



sagace, librantesi — alto sul sublime orizzonte! — Poi discese pëndulo nell'aria — e s'avvicinò a due archi e meno ancora — e rivelò al servo Suo quel che rivelò. — E non smentì la mente quel che vide — Volete voi dunque discuter quel che vede? — Sì, ei già Lo vide ancora — presso il loto di *al-Muntahà* — presso al quale è il Giardino di *al-Ma'wà* — quando il loto era coperto come d'un velo. — E non deviò il suo sguardo, non vagò. — E certo ei vide, dei Segni del Signore, il supremo!" (sura LIII, 1-18).

Un altro passo coranico con un immenso valore simbolico e sacrale, che proietta il progetto divino per l'umanità in un orizzonte metastorico, è quello che accenna al patto primordiale fra Dio e gli uomini, al giorno di *alast*: "E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i lor discendenti e li fece testimoniare contro se stessi: "Non sono io, chiese, il vostro Signore? (*a-lastu bi-rabbikum?*)" Ed essi

risposero: "Sì, l'attestiamo!" E questo facemmo perché non aveste poi a dire, il Giorno della Resurrezione: "Noi tutto questo non lo sapevamo!" (sura VII, 172). Il

fine del mistico è, quindi, il ritorno all'esperienza del giorno di *alast*, quando solo Dio esisteva e condusse fuori dagli abissi della non esistenza tutte le generazioni future (Schimmel 1975: 24).

Di particolare forza sono i numerosi accenni allo *yawm al-mazid* 'il giorno del

sovrappiù' che Dio ha in serbo per i propri intimi. Un valore quasi mistico veniva dato anche alla preghiera supererogatoria notturna (*tahajjud*), come conferma il seguente versetto XVII, 79: "E parte della notte ancora veglia in orazione volontaria, che forse il Signore ti susciti a luogo di gloria".

Il cuore dell'insegnamento islamico consiste nella dottrina del Dio unico, Dio che non ha associati che condividano la sua onnipotenza. L'Islam non conosce un dio incarnato: tutto si risolve tra Dio e ciascun uomo in quanto sua creatura. Il Profeta non è oggetto di culto, perché sarebbe *širk* 'politeismo' o *kufr* 'miscredenza', anche se egli deve essere rispettato e imitato in quanto Dio ha parlato per suo tramite e lo ha scelto come Suo messaggero.

Il modo in cui è stato rivelato il Corano è stato rivelato a Muhammad ed è di grande importanza per il *Sufi*: significa che Dio ha parlato all'uomo, e il più grande de-



sidero dell'uomo è proprio quello di ascoltare la sua voce. Il mistico deve quindi cercare di sapere in quale modo il fondatore della sua fede fu così privilegiato da rimanere in costante rapporto con Dio, ed è obbligato quindi a studiare la vita del Profeta (*Sīra*), a comprendere il suo codice di condotta e a familiarizzare con le tradizioni (*hadīth*). Così come nel cristianesimo Maria partorì vergine il verbo incarnato di Dio, così nell'Islam Muhammad rappresenta il calice non incrostato da scienze mondane — il Profeta è descritto nel Corano come “analfabeta” — atto a trasmettere la Verità in tutta la sua purezza (Schimmel 1975: 27). Muhammad è latore della *sharī'a*, ma, al contempo, è il depositario della conoscenza occulta della Rivelazione che, secondo molte tradizioni confermate sia dai sunniti che dagli sciiti, avrebbe trasmetto al cugino e genero 'Ali. Muhammad e 'Ali sono infatti a capo della genealogia spirituale dei maestri *Sufi*.

Sin dai primi giorni dell'Islām non mancarono seguaci che cercarono di imitare il suo esempio e di vivere rettamente al cospetto di Dio, seguendolo nei ritiri di meditazione sul monte Hira, che sovrastava la Mecca. Questi uomini si elevarono al rango di *awliyā'*, vale a dire “amici” o “compagni”, termine che in seguito finirà per diventare più o meno sinonimo del nostro “santo”. Al compagno del Profeta Abū Dharr al-Ghifārī

sono spesso attribuite tradizioni sulla povertà e sulla ricchezza spirituale che deriva da Dio. Salmān al-Farīsī, un liberto persiano accolto nella casa di Muhammad, è una figura iniziatica ed è anche il “santo patrono” dei piccoli artigiani.

Dall'ambiente dei compagni è stata adottata una tradizione del Profeta che riguarda la triplice attitudine del musulmano all'Islam, all'*īmān* e all'*ihsān*: l'Islam, letteralmente, è la sottomissione completa e volontaria alla volontà di Dio; l'*īmān* è la fede, che costituisce l'aspetto interiore dell'Islam. Un *muslim*, un musulmano, non è necessariamente un *mu'min*, un credente, ma un *mu'min* è sempre un *muslim*. L'*ihsān*, in ultimo, vale “adorare Dio come se lo si vedesse”, perché anche se l'uomo non vede Dio, Egli vede sempre l'uomo. L'interiorizzazione dell'Islam parte, dunque, da questi tre concetti (Schimmel 1975: 29; Scarabel 2007: 37).

Il Sufismo delle origini è una dottrina ascetica caratterizzata da una pietà pratica, in un costante timore del giudizio divino, annunciato a più riprese nel Corano, cui porre rimedio con una costante penitenza che, a differenza delle manifestazioni mistiche cristiane, per esempio, non arriva mai alla mortificazione del corpo, conservando quello spirito di moderazione e di rispetto per la creazione che caratterizzava e caratterizza il musulmano. Sconosciuti, quindi, il celibato, l'astensione dal denaro





lecito, le pratiche anacoretiche (se non per brevi periodi) e i lunghi digiuni penitenziali (escluso, ovviamente, il *sawm* prescritto nel mese di Ramadan). Il primo Sufismo è una personale ricerca della fonte della Verità, con una particolare attenzione per l'osservanza del rituale. Il *Sufi* era un povero (*faqir*) il quale, pur vivendo nel mondo, aspirava a ben superiori livelli di realtà da raggiungere con un atteggiamento di *zuhd*, che tradurremmo in italiano con 'sobrietà', 'devozione' e anche 'ascesi'. Di qui la denominazione data ai primi mistici musulmani, *zāhid*.



2. Il periodo formativo del Sufismo

Uno dei primi mistici "asceti" fu Hasan al-Basrī (m. 728). Egli costituisce una delle figure emblematiche del periodo formativo non del solo Sufismo, ma del pensiero musulmano in generale. Versato nelle scienze teologiche (*kalām*) e giuridiche (*fiqh*), delle quali fu un pioniere, in ambito mistico Hasan al-Basrī è continuatore del primo Sufismo, insistendo sull'importanza della povertà e dell'austerità, nonché del timore (*khawf*) del castigo divino, punti di partenza per un'ascesi che, sola, può controllare l'anima e le sue pulsioni che distraggono l'uomo dal retto cammino verso Dio. Di qui un'attenzione particolare

anche al rispetto della *sharī'a*, che ha un ruolo fondamentale sia per il comune credente che per il mistico.

Nonostante l'esempio del Profeta e l'idiosincrasia dell'Islam verso un ascetismo assoluto, in alcuni primi *Sufi*, soprattutto in quelli segnati da una storia di conversione improvvisa, si rileva una certa tendenza al celibato e all'abbandono di tutti i beni del mondo. Un celebre esempio è quello di Fudayl ibn

'Iyād, temuto bandito del Khorasan (Iran orientale), allorché sentì la recitazione di un versetto del Corano si pentì della propria vita e si recò a Kufa per studiare le tradizioni del Profeta. Non amava la compagnia della gente e, per quanto sposato, considerava il matrimonio uno dei più grandi ostacoli sulla via per Dio e si narra di un suo sorriso alla morte di suo figlio, che egli considerò come un segno della Grazia di Dio, espressa nell'alleviamento delle pene terrene del Suo servo.

Su questa stessa linea di povertà e di ascetismo s'inserisce la figura di Ibrāhīm ibn Adham (m. 790), denominato successivamente "la chiave delle scienze mistiche". Nobile originario dell'oriente iranico (la città di Balkh, oggi nel nord dell'Afghanistan), viaggiò a lungo in seguito alla sua conversione, procurandosi di che vivere con umili occupazioni. La sua vita di povertà è un simbolo di primaria importanza



in quanto fu una scelta, e non dovuta a necessità. Gli è attribuita la prima classificazione degli stadi dell'ascetismo (*zuhd*), la quale pare però, per l'età in cui visse, ancora anacronistica. Essa consiste nella rinuncia del mondo, nella rinuncia alla sensazione di felicità nell'aver conseguito la rinuncia e, infine, nella fase in cui il mondo è così poco importante per l'asceta che non guarda più a esso.

Contemporanea a questi asceti, ma più portata a un misticismo erotizzante, è Rabī'a al-'Adawiyya (m. 801), la più popolare delle "sante" mistiche dell'Islam. La sua figura è di centrale importanza per gli sviluppi ulteriori del Sufismo, in quanto sviluppò, forse fra le prime, forme poetiche mistiche e, soprattutto, introdusse il concetto di amore assoluto per Dio, non legato, quindi, alla promessa del paradiso o alla minaccia dell'inferno. Rabī'a afferma anche che l'amore di Dio per l'uomo precede sempre l'amore di quest'ultimo per il suo Signore. Il Corano, d'altra parte, presenta versetti che testimoniamo l'amore del Creatore per la creatura, non solo il suo *status* di Signore trascendente e di severo Giudice: "O voi che credete! Se qualcuno di voi rinnega la sua religione, ebbene, Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui, umili coi credenti, fieri coi miscredenti, combattenti sulla via di Dio, impavidi di fronte a ogni biasimo; questa è grazia che Dio dona a chi vuole, ché Dio è ampio, saggio" (V, 54). Questo versetto è in-



fatti la base di tutta quella dottrina Sufi sull'amore (*mahabba*) che tanta eco avrà nella forma classica del misticismo islamico e nelle sue rifrazioni letterarie, dirette e indirette. Riguardo all'amore disinteressato verso Dio, famoso è l'aneddoto che racconta di come Rabī'a girasse per la città con una torcia in una mano e un secchio d'acqua nell'altra. Quando le chiesero il perché di questi due oggetti ella rispose: "Voglio incendiare il paradiso e spegnere l'inferno, così che questi due veli scompaiano e divenga chiaro chi adora Dio

per puro amore, e non per paura dell'inferno o per la speranza del paradiso" (Schimmel 1975: 38-39; Scarabel 2007: 53-54).

Un altro maestro dell'epoca, considerato uno dei più grandi mistici dell'Islam, è Dhū al-Nūn al-Misrī (m. 859), un egiziano probabilmente originario della Nubia e di famiglia copta. Il suo vero nome sarebbe stato al-Fayd, oppure al-Fayd Abū Thawbān, mentre Dhū al-Nūn significa 'quello del pesce', soprannome che, significativamente, è proprio di Giona, il profeta ebreo inghiottito dalla balena. A Dhū al-Nūn è attribuita la conoscenza delle discipline alchemiche e la capacità di leggere i geroglifici. La sua biografia viene anche arricchita di particolari probabilmente spuri, ma che rientrano nel *cliché* della conversione del mistico (Scarabel 2007: 43-44). Egli infatti sarebbe stato, come Fudayl ibn 'Iyād, un noto brigante. Pare invece che



avesse studiato le scienze religiose e che fosse un trasmettitore delle tradizioni di Mālik ibn Anās, il fondatore della scuola giuridica malikita. Secondo la tradizione Dhū al-Nūn fu il primo a formulare la teoria della *ma'rifa*, vale a dire della conoscenza gnostica, opposta al *'ilm*, la conoscenza e l'apprendimento discorsivi, anche se, da quelle poche citazioni che ci restano di lui, questo carattere gnostico non emerge chiaramente (Schimmel 1975: 43-44).

Fra i più venerati santi del Sufismo troviamo un mistico del nono secolo, Abū Yazīd di Bistam (m. 875). Per le espressioni teopaniche che caratterizzano i suoi detti, gli sono state spesso ascritte influenze della mistica induista. In realtà Abū Yazīd fu uno dei primi mistici "inebriati" i quali nelle loro *shatahāt*, letteralmente 'sbornie', raggiungevano uno stato di ebbrezza che era conseguenza della presenza dell'essenza divina nel cuore. A questo punto l'essenza di Dio soverchia completamente il mistico, che si annichila e il suo essere si perde nell'Uno. Si possono quindi comprendere certe affermazioni che lasciarono interdetti, se non inorriditi, molti suoi contemporanei: "Gloria a Me! Com'è grande la mia Maestà!". Chiaro è che qui non è affatto il mistico ad elevarsi a divinità, bensì il mistico non è più, avendo rinunciato in quel momento alla sua

esistenza fenomenica per raggiungere l'annullamento (*fanā*) nell'essenza di Dio. Abū Yazīd ha perseguito la via della rinuncia a se stesso per giungere, almeno per un momento, allo stadio dell'unione con l'Uno, stato in cui l'amato e l'amante sono la stessa cosa (Schimmel 1975: 47-50; Scarabel 2007: 45-46).

Il capofila dei *Sufi* di Baghdad, capitale del califfato abbaside, nonché uno dei personaggi fondamentali per le confraternite mistiche che si formeranno nei secoli successivi, fu Abū al-Qāsim al-Junayd (m. 910), il quale si iscrive nella via dei discepoli di Hasan al-Basrī. Egli inizialmente si occupò delle scienze della trasmissione della tradizione ma, in seguito, forse influenzato da un ambiente familiare in cui figuravano eminenti maestri mistici, fra i quali lo zio Sarī al-Saqatī, intraprese il percorso del *Sufi*. La sua concezione del *tasawwuf*, improntata a una seria e sobria analisi interiore che non lasciava spazio a manifestazioni estatiche come quelle di Abū Yazīd, è divenuto un modello di riferimento per il Sufismo delle regioni centrali dell'Islam, che si riallacciano sempre a lui nella loro genealogia spirituale (Schimmel 1975: 57-58; Scarabel 2007: 46-48). Uno dei maggiori insegnamenti di al-Junayd fu, infatti, la superiorità della sobrietà (*sahw*) sull'intossicazione estatica (*sukr*). Ma se la via intrapresa è diversa, la metà è la medesima, sia per al-Junayd che per Abū Yazīd. Al-Junayd è solo più attento nel non





esporre, a chi non può coglierli, i misteri dell'unità con Dio, perciò pare che nei suoi scritti fosse molto abile nella tecnica dell'allusione alla Verità (*ishāra*). Lo scopo del mistico è sempre raggiungere l'annullamento della propria individualità nell'Uno eterno. Ma il *fanā'* non è che un attimo, dopo il quale il *Sufi* torna cosciente di sé, pur se nella luce di Dio. Il fine ultimo del mistico è, quindi, il *baqā'*, ovvero la "permanenza" in Dio e l'annullamento definitivo del sé (Schimmel 1975: 58-59). Nel pensiero di al-Junayd, infatti, ha un ruolo centrale la riflessione sul giorno di *alast*, che abbiamo ricordato come uno dei motivi coranici che più hanno attirato l'attenzione dei mistici. La storia dell'uomo deve essere quindi un percorso di ricerca per "tornare nello stato in cui si trovava prima di esistere", vale a dire prima di essere confinato in un'esistenza fenomenica (Arberry 1986: 45-46).

Meno fortuna ebbe un più giovane contemporaneo di al-Junayd, al-Hallāj, uno dei più famosi mistici di tutti i tempi, e ben noto anche in Europa grazie agli studi condotti su di lui dall'islamista francese Louis Massignon. La sua fama è legata alla sua condanna a morte come blasfemo e alla sua crocifissione nel 922. Massignon tradusse l'arduo libro *Kitāb al-tawāsīm* e raccolse i vari frammenti dell'opera di al-Hallāj. Husayn ibn Mansūr al-Hallāj nacque nell'858

in un villaggio della regione iraniana del Fārs, figlio, probabilmente, di un cardatore di cotone (*hallāj* in arabo significa, appunto, 'cardatore'). Divenne abbastanza presto discepolo di un maestro *Sufi*, Sahl al-Tustarī, che seguirà a Basra. Successivamente si spostò a Baghdad, dove divenne discepolo di 'Amr al-Makkī e, probabilmente, anche di al-Junayd. Dopo essersi sposato con la figlia di un altro *Sufi*, il quale fu tra i primi ad accusarlo di stregoneria e di eresia, intraprese il pellegrinaggio alla Mecca, ove soggiornò per un anno, imponendosi

una stretta asceti. Tornato a Baghdad e avendo trovato una certa ostilità tra i maestri *Sufi* locali, al-Hallāj riprese a viaggiare, volgendo verso oriente: l'India dapprima, quindi il Khorasan e il Turkestan, per poi tornare nella capitale. Agli occhi degli ambienti califfali di Baghdad le mete dei viaggi di al-Hallāj erano alquanto sospette in quanto coincidevano in larga parte con le roccaforti di movimenti estremisti, quali i carmati d'ispirazione sciita ismailita, che controllavano larghe porzioni di territorio fra il Bahrayn e il Sindh. Dato il clima ancora una volta per lui ostile, al-Hallāj compì per la seconda volta il pellegrinaggio alla Mecca, risiedendovi per due anni. Al suo ritorno a Baghdad il giurisperito Muhammad ibn Dā'ūd lo accusò di blasfemia, incitando altri colleghi a fare lo stesso. Egli fu dunque imprigionato nel 912 e, per quanto





protetto da alcuni ambienti di corte, fra i quali la madre del califfo, fu infine giustiziato nel 922.

Il pretesto che consentì ai suoi nemici di denunciarlo, fu il suo detto *anā al-haqq* “io sono il Vero”. Questa frase, decontestualizzata, può sembrare una vera e propria affermazione di panteismo, cosa che ha spinto molti studiosi del secolo scorso ad accostare al-Hallāj alla mistica induista. In realtà il detto di al-Hallāj, come quello simile di Abū Yazīd che abbiamo visto sopra, sono perfettamente inseriti nella spiritualità islamica. Questo punto, fondamentale



per la comprensione di molta parte della mistica musulmana, risulta chiaro alla luce del commentario al Corano del sesto imam sciita Ja'far al-Sādiq (m. 765), eponimo della scuola giuridica sciita ma, al contempo, personalità oggetto di grande venerazione anche per i sunniti. Quando Dio dice a Mosè “In verità, io sono il tuo Signore!” (*innī anā rabbuka*, sura XX, 12), secondo Ja'far al-Sādiq, Mosè si rese conto che solo Dio può usare l'espressione “sono Io”, e fu sopraffatto da stupore (*dahsh*) e da annichilimento (*fanā*). Quindi Mosè (nell'interpretazione dell'imam) disse: “Tu sei Colui che è e che sarà eternamente e Mosè non ha posto accanto a te, né l'ardire di parlare, a meno che Tu non lo sostenga con la Tua permanenza (*baqā*) e non gli fornisca i Tuoi attributi”. Dio avrebbe replicato:

“Nessuno al di fuori di me può sostenere la Mia parola, nessuno mi può rispondere, Io sono Colui che parla e Colui al quale si parla e tu sei un mero fantasma (*shabah*) fra i due...” (Ernst 1984: 10-11). Ja'far al-Sādiq qui ci dice chiaramente che l'esperienza della parola divina si svolge all'interno della coscienza umana e che essa implica la scomparsa dell'io dell'uomo e la manifestazione della divina presenza. Quindi, quando al-Hallāj pronuncia “Io sono il Vero” o Abū Yazīd dice “Gloria a Me!”, essi avevano già perso qualsiasi loro dimensione fenomenica per lasciare spazio all'essenza divina, nella quale

si erano annullati. Si noti anche che l'imam sciita ha usato due termini (*baqā* e *fanā*) che faranno parte, fino ai nostri giorni, del lessico base del Sufismo.

Abū Yazīd e Al-Hallāj sono anche fra i primi e maggiori esponenti della tendenza *malāmātī* del Sufismo. Il termine deriva da *malāma*, che in arabo vale ‘biasimo’. Questa corrente si distingue, in sostanza, in uno zelo spirituale che si esprimeva attraverso il biasimo di sé o nel compiere azioni che attirassero il biasimo degli altri. I *malāmātī* evitavano qualsiasi dimostrazione esteriore di pietà o di retto comportamento, cose che essi consideravano una mera ostentazione. Questo atteggiamento è tutt'altro che limitato alla mistica musulmana, come abbiamo visto sopra per la corrente *shitūta* della mistica sira. Tuttavia possiamo



dire che è un fenomeno che ha echi coranici, soprattutto nella sura V: 54: “Di’: “O gente del Libro! Di che altro potete biasimarci se non di credere in Dio e in quel che ha rivelato a noi, e in quel che ha rivelato prima di noi? Per certo i più di voi sono perversi”. Probabilmente i *malāmātī* traevano spunto anche dal passo LXXV: 2, che abbiamo già citato, e che riguarda l’anima che biasima in ogni occasione della vita religiosa (Schimmel 1975: 86).

Nella *malāmatiyya* si individua una tendenza tradizionale, che consta soprattutto nel compiere pratiche supererogatorie in segreto, ma anche una sorta di deriva che è quella del *qalandar*. Gli appartenenti alla tendenza *qalandariyya* erano dei mistici itineranti, dall’aspetto poco raccomandabile, poveri, caratterizzati da una certa noncuranza verso gli obblighi religiosi e, invece, una tendenza all’abuso di alcolici e di altre sostanze. Concentrati nella zona dell’Iran orientale fino al XII secolo, dal XIII iniziarono a diffondersi anche verso l’Anatolia, l’Egitto e, successivamente, verso l’India settentrionale.

Un’altra figura importante per il Sufismo delle origini e per i semi teoretici che lascerà ai posteri è al-Hakīm al-Tirmidhī. Nacque e morì a Tirmidh, nell’odierno Uzbekistan, in una famiglia di studiosi di tradizioni del Profeta. Conosceva il Corano a memoria e pare che abbia appreso il contenuto esoterico del Libro da al-Khidr, per-

sonaggio mitico il cui nome significa ‘il verde’, spesso identificato col Profeta Elia, slegato da confini di tempo e di spazio. Al-

Tirmidhī è una pietra miliare del Sufismo soprattutto per la sua opera *Khatm al-awliyā’* (Il sigillo dei santi), nella quale affronta il rapporto che sussiste tra missione profetica (*nubuwwa*) e la “santità” (*wilāya*), questione che sarà ripresa successivamente dal grande teosofo Ibn al-’Arabī (Scarabel 2007: 51-52). In sostanza, così come Muhammad è stato il sigillo dei profeti, e latore di un messaggio esoterico, vi

deve essere un sigillo dei santi, che garantisca il perpetuarsi della trasmissione del messaggio esoterico.

3. La maturità del Sufismo e la teosofia

Alle soglie del X e dell’XI secolo il Sufismo raggiunge la propria maturità. Si tratta di un momento particolare per il mondo musulmano: il califfato abbaside è da tempo un’istituzione priva di potere, pressoché rappresentativa, e il potere effettivo è controllato da casate di emiri e di visir, fintantoché un gruppo di turchi provenienti dall’Asia Centrale, i selgiuchidi, non imporranno il loro protettorato al califfo di Baghdad, avocando a sé la gestione dell’impero e lasciando al califfo il ruolo di garante simbolico dell’islamicità delle istituzioni. Si tratta di un periodo fonamen-





tale per la formazione dell'Islam nella sua dimensione classica. I selgiuchidi combattono ferocemente il pericolo ismailita che si era concretizzato nell'anti-califfato fatimide del Cairo e nel *network* di fortezze dei cosiddetti "assassini" (in realtà la corrente *nizārī* dell'ismaismo) in Iran. Oltre a intraprendere una costante lotta armata, i selgiuchidi favoriscono la riformulazione e la sistematizzazione del sunnismo. Sotto il loro regno, e col ruolo di mecenate del visir Nizām al-Mulk, na-



scono le Nizāmiyya, le prime madrase strutturate nei modi che diverranno usuali in tutto il mondo musulmano e che saranno altresì il modello delle prime università del medioevo occidentale (Scarcia Amoretti 1998: 78-80). Fra gli insegnati della Nizāmiyya vi fu una delle più importanti figure del pensiero islamico, in tutte le sue declinazioni, Abū Hāmid Muhammad al-Ghazālī. Nato a Tus, nell'oriente iranico, nel 1058, fu filosofo di primissima importanza, in quanto portò la scuola filosofica ash'arita a una sintesi, una sorta di "credo" musulmano che vale anche per i musulmani sunniti dei giorni nostri. Fu inoltre professore di giurisprudenza, della scuola shafiita, per quattro anni nella Nizāmiyya di Baghdad. La sua vita fu segnata però da una forte crisi d'identità, causata probabilmente da un rigurgito di scetticismo dopo i lunghi anni trascorsi nello studio della filosofia e nella scrittura di opere confutatorie rivolte agli "eretici" ismailiti. Nel 1095

rinunciò alla propria carriera accademica e si mise a viaggiare, dapprima verso l'Egitto e la Siria, quindi, dopo aver compiuto il pellegrinaggio alla Mecca, tornò nella propria città natale di Tus. Al-Ghazālī aveva avvertito il pericolo che lo spirito della legge divina si cristallizzasse in una pura interpretazione letterale della parola rivelata e in un mero formalismo legale. Si volse quindi al Sufismo. Non si sa molto sulle modalità della sua conversione,

ma le sue riflessioni mistiche sono state raccolte nell'opera *Ihyā' al-'ulūm al-dīn* "La rivivificazione delle scienze della religione". In questo libro egli cercò di dimostrare come la vita di un credente non possa esaurirsi nel rispetto della *sharī'a*. I primi capitoli riguardano l'osservanza delle prescrizioni di legge e su come comportarsi nelle questioni di vita quotidiana (come mangiare, come bere, vantaggi e svantaggi del matrimonio ecc.). La parte centrale ha un contenuto più mistico e descrive le varie tappe di colui che intraprende la Via: la povertà, l'astinenza, la rinuncia, la pazienza, la gratitudine, l'amore e il desiderio. In questi capitoli l'autore parla anche della sua esperienza sulla Via di Dio, che non ha raggiunto ancora la fine, ma che lascia spazio a sempre nuove profondità (Schimmel 1975: 92-95).

L'opera e la figura di al-Ghazālī sono fondamentali in quanto è attraverso di lui che il Sufismo ha trovato definitivo diritto



di cittadinanza in seno all'Islam. Per quanto acerrimo avversario delle tendenze gnostiche e neoplatonizzanti degli ismailiti, si accorse che il semplice ossequio delle norme religiose non poteva condurre il credente a un percorso autentico e sentito verso Dio. Il suo pensiero è ben sintetizzato in queste sue parole: "vivere attraverso le verità della fede e mettere alla prova quelle verità attraverso il metodo esperienziale dei Sufi" (Schimmel 1975: 96).

Nonostante questa via mediana al Sufismo supportata da al-Ghazālī, la mistica musulmana conobbe tra il XII e il XIII un pensatore che rappresenta, quasi da solo, la linea teosofica del Sufismo e che lasciò un'impronta indelebile nella storia. Il più importante esponente della teosofia islamica è senz'altro Ibn al-'Arabī. Il suo pensiero ebbe un'influenza decisiva sia sulla filosofia che sul misticismo islamici. Nacque a Murcia, nell'Andalusia musulmana, nel 1165 e morì a Damasco nel 1240. Studiò scienze religiose con vari maestri in Andalusia finché un giorno sentì una voce che gli disse "O Muhammad non è per questo che fosti creato". Della veridicità di questa rivelazione garante anche Averroè, amico del padre, che lo incontrò dopo aver sentito voci sulla sua "illuminazione". Nel 1200 una visione gli disse di dirigersi a Oriente. Compì il pellegrinaggio alla Mecca nel 1202, viaggiò in Egitto e in Anatolia per stabilirsi infine a Damasco nel 1223 dove inse-



gnò fino alla sua morte e dove tuttora esiste il suo sepolcro. Autore prolifico, ha lasciato qualcosa come 700 scritti (450 sicuramente originali), fra opere minori e opere maggiori. Di fondamentale importanza le sue ponderose *al-Futūhāt al makkīyya* "Le illuminazioni meccane" che occupano, nell'edizione più moderna, circa 17.000 pagine. Il punto più dibattuto del pensiero di Ibn al-'Arabī è la dottrina che successivamente sarà nota con il nome di *wahdat al-wujūd*, ovvero 'l'unicità dell'essere' o 'l'unità dell'esistenza'.

L'espressione non è mai usata da Ibn al-'Arabī nei suoi scritti, ma essa è implicita nei suoi ragionamenti. Il termine *wujūd* è riferito a Dio come Ente Necessario, tutto ciò che non è Dio ricava da Lui esistenza come la terra ricava luce dal sole. Vediamo di enucleare questa dottrina nei suoi tratti principali (Arberry 1985: 79-80):

1

Dio è l'Essere assoluto, l'unica fonte di ogni esistenza.

2

L'universo ha quindi un essere relativo: esso è eternamente esistente quando lo si consideri nella scienza di Dio, e temporalmente inesistente quando lo si consideri esterno a Dio.

3

Dio è al contempo trascendente e immanente: trascendenza e imma-



nenza sono i due aspetti della Realtà così come l'uomo la conosce.

4

Oltre che in Dio, l'essere esiste in virtù del volere divino.

5

Prima di venire all'esistenza le cose del mondo sono archetipi fissi nella Mente di Dio e sono perciò tutt'uno con l'Essenza e la Coscienza divine. Questi archetipi sono intermedi fra l'Uno e il mondo fenomenico.

6

Non si può parlare di unione con Dio nel senso di divenire uno con Dio, si tratta della realizzazione di un fatto preesistente che il mistico è uno con Dio.

7

Il principio creativo dell'universo è la Realtà (o Idea) di Muhammad, questo principio ha la sua manifestazione più completa nell'Uomo perfetto.

8

Ogni profeta è un *logos* di Dio. Tutti i *logoi* sono riuniti nella Realtà di Muhammad.

9

L'Uomo perfetto è una rappresentazione in scala ridotta della Realtà: è il microcosmo in cui si riflettono tutti gli attributi perfetti del macroco-

smo. Egli è un'epifania del desiderio che Dio ha di essere conosciuto. Solo l'Uomo perfetto conosce Dio, lo ama e ne è riamato. Solo per l'Uomo perfetto è stato fatto il mondo.



Esplicitiamo un po' questi punti: gli esseri altri da Dio hanno solo un'esistenza relativa, non esistono che tramite Dio. Sono manifestazioni dei nomi divini. Ogni creatura, inclusi gli angeli, ne rappresentano uno, solo

l'uomo li rappresenta tutti. E di qui il racconto coranico in cui Dio ordina agli angeli di prosternarsi di fronte ad Adamo, poiché questi conosceva ciò che essi non conoscevano.

La dottrina dell'uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*) è un altro punto nodale del pensiero di Ibn al-'Arabī. Gli uomini perfetti sono coloro che vivono nella potenzialità che fu posta in Adamo allorché Dio "insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose" (sura II, 31). I nomi insegnati ad Adamo rappresentano gli attributi di Dio, come la Vita, la Coscienza ecc. Realizzando in sé questi nomi, gli esseri umani divengono immagini di Dio e raggiungono lo scopo che Dio ebbe nel creare l'universo.

Di conseguenza il mondo esiste fintantoché l'uomo perfetto esiste. Importante corollario alla teorizzazione dell'uomo perfetto è la concezione del "santo" (*walī*) alla quale abbiamo accennato parlando di al-



Tirmidhī. Secondo Ibn al-'Arabī i santi (*awliyā'*), o "amici di Dio", sono coloro che ereditano la loro conoscenza e i loro stadi di esperienza mistica dai profeti, l'ultimo dei quali è stato, com'è noto, Muhammad. Ibn al-'Arabi ha affermato di essere il *khātam al-awliyā' al-muhammadiyya* 'sigillo degli amici del Profeta Muhammad', intendendo dire con questo che nessuno dopo di lui avrebbe ereditato pienamente da Muhammad conoscenza e stadi mistici. Ci sarebbero stati altri santi dopo di lui, ma avrebbero ereditato solo parte delle caratteristiche dell'onnicomprensivo messaggio del Profeta (Chittick: 1996).

Il pensiero di Ibn al-'Arabī, con la sua complessità e la sua forza immaginativa, ha lasciato un solco profondo nella concezione del Sufismo, forse più che nell'ambito strettamente filosofico. La creatura è la manifestazione di Dio, Dio è l'essenza della creatura, l'assoluto da cui essa deriva. Non è, si badi, panteismo: le creature non sono identiche a Dio, sono soltanto il riflesso dei Suoi attributi. Questa tesi secondo cui tutto ciò che esiste riflette gli attributi di Dio, ha come diretta conseguenza la tolleranza nei confronti delle altre religioni. Ibn al-'Arabī afferma che se tutte le creature sono manifestazioni di Dio, gli uomini non possono adorare che Lui, qualsiasi cosa essi adorino. Sul piano concreto la comprensione dei mistici verso le altre religioni contrasterà spesso con l'intransigenza degli '*ulamā'*'.

4. La Via del mistico: l'organizzazione del Sufismo

Come abbiamo visto all'inizio *tarīqa* è la "Via mistica" che ha come meta la *haqīqa*, la Verità superiore. Per giungervi non si può che percorrere tutte le tappe del cammino iniziatico (*sulūk al-tarīqa*). Verso il XII secolo, però, questo termine comincia ad assumere anche un altro significato. Gli aspiranti alla Via aumentano e si legano a un



maestro spirituale molto più che in passato. Si costituiscono, quindi, grandi famiglie spirituali, alcune delle quali sono sopravvissute fino ai nostri giorni. Il termine viene reso nelle lingue occidentali col termine 'confraternita', non troppo correttamente, come nota Scarabel (2007: 66-67). Un'affinità maggiore si può riscontrare con le corporazioni di mestiere nelle quali, sia in Oriente che in Occidente, si svolgeva un'opera rituale e di meditazione spirituale.

La nascita delle confraternite non è certo *ex abrupto*. Anche in epoche precedenti si segnalavano episodi di gruppi di *Sufi* che si ritiravano in periodi più o meno lunghi di vita cenobitica. Ma tali gruppi erano abbastanza liberi da regole e mobili. Nel Golfo Persico, nella zona di confine degli odierni Iran e Iraq, i *Sufi* si raccoglievano in posti di frontiera chiamati *ribāt*. Nell'oriente iranico, in Khorasan, essi si



raccoglievano in ostelli appartati, detti *khānaqā*. Altri posti di raccolta erano inizialmente i luoghi di ritiro dei maestri spirituali, i *khalwa* o *zāwiya*. Tutti questi termini, successivamente, furono impiegati in modo sempre più coerente e tecnico per indicare un convento di *Sufi*.

I motivi dell'aumento esponenziale dei conventi e delle confraternite di *Sufi* intorno al XII secolo sono plurimi. Scarabel (2007: 73) e Trimmingham (1971: 8-9) sono concordi nel ritenere che un impulso decisivo fu dato dai selgiuchidi e dalla loro "restaurazione" sunnita nell'area centro orientale del morante califfato e, successivamente, dagli ayyubidi e dai mamelucchi nell'area siriegiziana. Così come erano state "statalizzate" le madrase, i conventi *Sufi* potevano essere un centro di controllo per impedire il dilagare di dottrine eterodosse. Il Sufismo era stato sempre visto con qualche sospetto dagli *'ulamā*, dai dottori della legge, ma, dopo l'opera di assorbimento del misticismo islamico nell'alveo dell'ortodossia dovuta ad al-Ghazālī, le pratiche dei maestri *Sufi* potevano essere un ottimo complemento spirituale alla religiosità legalistica degli stessi *'ulamā*. Il diffondersi di conventi *Sufi* nelle zone periferiche del mondo musulmano fu anche decisivo per il processo di islamizzazione di aree che fino ad allora non erano state toccate che tan-



genzialmente dall'Islam: è il caso dell'Africa subsahariana, dell'Asia Centrale e del subcontinente indiano.

Alcuni maestri in questo periodo divennero direttori di veri e propri centri mistici, con una presenza nella società sempre più allargata, garantendosi in questo modo una nuova base di reclutamento. Accadeva quindi che un centro si polariz-

zasse attorno a una figura e divenisse una scuola designata con il nome di quel maestro e che perpetuava i suoi insegnamenti, i suoi esercizi mistici e il suo rituale. Ogni *tariqa* (plurale *туруq*), inoltre, era caratterizzata da una catena genealogica (*silsila*) che partiva dal maestro ed era continuata dai suoi successori in qualità di suoi eredi spirituali (Trimingham 1971: 10-11). A sua volta il fondatore, o i suoi primi successori, rivendicavano l'appartenenza a una linea di filiazione spirituale che discendeva da uno dei primi grandi *Sufi* delle origini. I nomi più citati sono quelli di al-Junayd, di Dhū al-Nūn e Abū Yazīd Bistamī. Queste linee di trasmissione dell'influenza spirituale, dette anche *khirqā* (letteralmente 'mantello', dall'uso di consegnare un mantello all'erede spirituale), risalgono ancora oltre, giungendo ad 'Alī, quindi al Profeta e, per suo tramite, all'Arcangelo Gabriele e a Dio stesso.

Un altro cambiamento evidente nella forma delle congregazioni Sufiche è il le-



game che si crea al loro interno. Agli inizi predominava un sentimento di fratellanza spirituale, rinsaldato da una comune devozione e una disciplina spirituale condivisa.

Queste “compagnie di Sufi”, come le chiama Trimmingham (1971: 14), cominciarono a divenire collegi iniziatici all'epoca del definitivo trionfo del sunnismo sulle dinastie sciite (gli emiri buyidi a Baghdad e i Fatimidi in Egitto), e si stabilizzarono durante il turbolento periodo Mongolo (la presa di Baghdad da parte delle truppe mongole data il 1258). Questi mutamenti comportano alcune caratteristiche molto significative. Innanzitutto i *Sufi* mutuano dagli sciiti la *bay'a*, ovvero il giuramento del patto di alleanza col maestro, come avveniva fra gli imam sciiti. Un altro aspetto interessante è costituito dalle relazioni che si intrecciano fra alcune *turuq* e la *futuwwa*, ovvero le organizzazioni di mestiere che spesso avevano un loro codice d'onore, non necessariamente un percorso di elevazione spirituale, ma sempre legate alla figura di 'Alī come “santo protettore”. Pare molto probabile, quindi, che questi fossero mezzi per dissimulare un certo filo-aladismo, vale a dire una particolare devozione nei confronti di 'Alī e degli altri imam sciiti, in un periodo in cui lo sciismo era in un'acuta fase di sofferenza. In ogni caso da questo periodo confraternite *Sufi* e gruppi di *futuwwa* si legarono sempre più saldamente

attraverso l'armonizzazione di genealogie, di affiliazioni e di rituali. La maggior parte delle *turuq* erano e sono tutt'ora di saldo orientamento sunnita.



5. Alcune delle maggiori confraternite

Presentiamo a questo punto un breve panorama sulle maggiori *turuq* del mondo musulmano.

Qādiriyya: deve la sua fondazione al maestro eponimo 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (m. 1166), originario della regione caspica del Gilān (Iran nord-occidentale), nato in una famiglia di discendenti del profeta. Già dalla nascita la sua biografia è segnata da vari prodigi, che lo accompagnano anche quando, all'età di diciott'anni, parte alla volta di Baghdad. Ma, per una visione di al-Khidr (molto spesso presente, come abbiamo visto, nelle biografie dei mistici) che gli dice di non entrare in città, si volge verso le rovine dell'antica capitale partica e sasanide, Seleucia-Ctesifonte (in arabo Madā'in 'le città'). Dopo aver incontrato due maestri che furono fondamentali per la sua formazione, sia essoterica che esoterica, si mise a predicare con grande successo nello spiazzo dedicato alle riunioni all'esterno di Baghdad, convertendo e commuovendo di volta in volta centinaia di persone. Si dice che fosse anche un abile giurisperito, affine alla scuola hanbalita. Egli quindi riuniva in sé sia la sapienza islamica essoterica



che quella esoterica. Ha probabilmente svolto un'importante funzione di moralizzazione della società ed è tutt'ora tra i santi più venerati del mondo islamico. La sua tomba, sulla quale il sovrano ottomano Suleyman fece costruire, agli inizi del 1500, un'imponente moschea, è un luogo di assidui pellegrinaggi.

La sua *tariqa*, una delle prime che abbiano avuto una strutturazione coerente, ha una *silsila* (ricordiamo, è la catena di trasmissione spirituale) che risale ad al-Junayd. Essa ha avuto una larga diffusione già a partire dal XIII, prima in Siria, in Anatolia, nello Yemen, nel Caucaso e in Asia Centrale. Dal XV secolo si espande in India, per arrivare poi fino alle isole indonesiane. Giunge nel XVIII secolo anche in Africa, soprattutto nel Congo e in Tanzania (Trimingham 1971: 41-44; Scarabel 2007: 78-88).

Rifā'iyya: il fondatore fu Abū al-'Abbās Ahmad al-Rifā'ī, della cui vita non si sa molto. Pare che abbia ereditato una *silsila* dalla tradizione della sua famiglia e che abbia passato tutta la vita nella città natia di Batā'ih, nell'Iraq meridionale. La sua *tariqa* si sarebbe organizzata già durante la sua vita, a differenza della *qādiriyya*, adottando la disciplina e i rituali del fondatore. Già nel corso del XIII e del XIV secolo la confraternita era diffusa dall'Egitto al Khorasan, essendo, al tempo la *tariqa* più diffusa, perdendo in seguito terreno, progressivamente, nei confronti della *qādi-*

riyya. Nel XV secolo la confraternita si stabilì anche in India, dove gli appartenenti alla *tariqa* sono spesso mendicanti girovaghi, che appartengono alla caste basse, e che sono legati anche a fenomeni di fachirismo (Trimingham 1971: 37-41; Scarabel 2007: 88-91).

Shādhiliyya: deve il suo nome al fondatore eponimo Abū al-Hasan 'Alī al-Shādhilī, nato in Marocco nel villaggio di Ghumāra nel 1196. La sua biografia è ricca,

come negli altri casi, di eventi prodigiosi che confermano la sua condizione di santo. Viaggiò lungamente alla ricerca di un maestro spirituale, entrando anche a far parte della *tariqa* rifā'iyya. Alla fine, su consiglio di un maestro cui si era avvicinato, si ritirò in meditazione in una grotta nell'odierna Tunisia. Per l'ostilità della popolazione locale fu costretto a spostarsi, riparando in Egitto, e da dove compiva ogni anno il pellegrinaggio alla Mecca. Morì in un villaggio della costa del Mar Rosso nel 1258.

Abū al-Hasan non fu certamente una grande figura intellettuale, ma tutte le altre *uruq* gli riconoscono un grande carisma spirituale e una grande integrità morale. Uno degli anelli fondamentali della catena di trasmissione spirituale è al-Junayd, un dato simbolico importante in quanto questa confraternita privilegia una realizzazione operativa, pratica del Sufismo, piuttosto che concentrarsi esclusivamente alla parte speculativa. Non è caratterizzata





da alcuna forma di devozione esteriore o popolare e insiste molto sul concetto di povertà (*faqr*), inteso come sforzo di purificazione interiore. La *tariqa* è diffusa principalmente nel Nordafrica, dall'Egitto al Marocco, ma è progressivamente penetrata anche nella regione subsahariana e nel Corno d'Africa (Trimingham 1971: 47-50; Scarabel 2007: 91-96).

Naqshbandiyya: il mistico eponimo della confraternita è Bahā al-dīn Naqshband, nato nel 1318 nei pressi di Bukhara, il quale fu l'organizzatore di una Via che risale al maestro Abū Ya'qūb al-Hamdānī (m. 1140) e al suo successore 'Abd al-Khālīd al-Ghujdawānī (m. 1220). Il suo ruolo è fondamentale per la l'insegnamento dello *dhikr* silenzioso, ovvero di una menzione di Dio puramente mentale. Bahā al-dīn morì nel 1389 e fu sepolto nel villaggio natio. Sulla sua tomba fu costruito un santuario che è centro di devozione ininterrotta. La *naqshbandiyya* cominciò a diffondersi velocemente con il maestro 'Ubayd Allāh Ahrar (m. 1490) il quale, dai centri di Tashkent e di Samarcanda, inviò missionari in vari regioni del mondo musulmano: nell'Impero Ottomano, nel Caucaso, nella zona di Herat e nell'Iran occidentale e in Kurdistan. Un'ulteriore espansione nel XVIII secolo portò la *naqshbandiyya* anche nel Turkestan orientale e in India. Questa *tariqa*, che ebbe spesso legami molto stretti con le dinastie regnanti

in Asia Centrale, fu fondamentale per legare molti popoli di etnia e di lingua turciche al sunnismo ortodosso, come nel caso dei tatars (Trimingham 1971: 62-65; Scarabel 2007: 99-107).



6. Il maestro e il discepolo: dottrine, pratiche e riti del Sufismo

Un punto di fondamentale differenza tra misticismo islamico e, per esempio, misticismo cristiano è la tradizione che insiste sul fatto che un aspirante *Sufi*, un *murīd*, abbia necessariamente per guida un ma-

estro, detto *shaykh* nei paesi di lingua araba e *pir* nei paesi di lingua iranica e turcica, termini che significano 'vecchio'. Lo *shaykh* è al contempo sia *murshid*, colui che guida nella Via, sia il garante della trasmissione spirituale dei "santi", la *baraka* (letteralmente 'benedizione'), senza la quale è impossibile aspirare ai più alti livelli di conoscenza della Verità. Il neo-adepto di solito passa un periodo di prova nella *tariqa*, durante il quale gli vengono assegnati compiti di servizio nella sede stessa della confraternita. In questo modo il maestro può valutare le qualità e l'attitudine del *murīd*. Questi deve sempre prestare una cieca fiducia nel suo maestro, anche se quest'ultimo compisse gesti che potessero mettere in dubbio la sua "santità" (Scarabel 2007: 141-147).



L'iniziazione è il rito fondamentale nel Sufismo. Esso in realtà esprime solo la possibilità da parte del *murīd* di intraprendere un percorso di elevazione spirituale che attraverserà varie tappe e fatto, innanzitutto, del contenimento dei propri desideri mondani. Il *murīd* esprime l'intenzione (*irāda*) di abbandonare gli impedimenti del mondo fisico e di rinascere nel superamento della semplice condizione umana. I passaggi essenziali dell'iniziazione sono tre:



1 Il *talqīn*, letteralmente 'suggerimento' o 'istruzione', nella pratica *Sufi* è il momento in cui lo *shaykh* sussurra nell'orecchio dell'aspirante le Sette Parole connesse con i sette stadi del cammino mistico. Queste parole sono: *lā ilāh illā Allāh* 'Non v'è dio se non Iddio', che è la professione di fede musulmana; *yā Allāh* 'O Dio!'; *yā Huwwa* 'O Colui che è', *yā Haqq* 'O Verità!'; *yā Hayy* 'O Vivente!'; *yā Qayyūm* 'O Eterno!'; *yā Qahhār* 'O Sovverchiante!'.

2 Lo *akhdh al-'ahd*, letteralmente 'la presa del patto', che implica la succitata *bay'a*, ovvero il giuramento di fedeltà nei confronti del maestro.

3 Il *libs al-khirqa* o *akhdh al-khirqa* è l'investitura dell'aspirante con l'abito *Sufi*. Vi è un sostegno coranico per l'investitura con l'abito, che si trova nella sura VII, 26: "O figli d'Adamo! Vi abbiām donato vesti

che copron le vostre vergogne, e piume; ma il vestito della Pietà è di tutto questo migliore; è questo uno dei Segni di Dio a ché essi riflettano". La *khirqa* era comune nell'oriente islamico, meno nel Maghreb. Le cerimonie erano più complesse in ambito iranico e in ambito turco. Esse comprendevano, oltre alla *khirqa*, anche altri paramenti come: i pantaloni (*sirwāl*), la cintura (*hizām*), il grembiule (*pishtimāl*), il copricapo (*tāj*). Questo tipo di iniziazione deriva probabilmente da modelli adottati da ordini sciiti e da gruppi di *futuwwa*.

Il rituale di un ordine *Sufi*, invece, è una regola di vita attraverso la quale il *murīd* può sperare di purificare la propria anima dai desideri mondani. Il rito principale del Sufismo è lo *dhikr*, letteralmente, 'ricordo' o 'menzione'. Esso è costituito dalla prima parte della testimonianza di fede (non v'è dio all'infuori di Iddio) e da uno o più nomi di dio, fra i quali viene incluso anche *huwwa*, il pronome di terza persona singolare, 'Egli'. La ripetizione è di solito compiuta sgranando un rosario (*tasbīh*). Il rosario ha acquisito nel tempo una certa importanza cerimoniale, in quanto viene usato nei riti di iniziazione e in altre pratiche culturali. Di solito è composto da 99 grani, che rappresentano i nomi di Dio. Può essere composto di 33 grani, da percorre con le dita per tre volte. Il modello del *tasbīh* potrebbe essere stato il rosario buddhista, in uso in Asia Centrale



fin dal IV secolo, mentre il *tasbih*, a sua volta, potrebbe aver influenzato il cristianesimo nell'adozione della pratica del rosario.

Lo *dhikr* si appoggia, come sempre, su un dato coranico. Sono numerosi i versetti che possono averla in qualche modo ispirata, fra questi: “Coloro che credono, coloro cui si tranquillizzano i cuori al ricordo di Dio (non è col ricordo di Dio che si tranquillano i cuori?)” (XIII, 28); “O voi che credete! Invocate Iddio, invocate-lo molto!” (XXXIII, 41). I primi *Sufi* avevano probabilmente trovato nello *dhikr* un metodo per escludere le distrazioni e per avvicinarsi a Dio. Ciò, col tempo, è divenuto un modo per glorificare Dio attraverso la ripetizione inesausta del Suo nome, mediante una respirazione ritmata. Per quanto, come nel caso della *naqshbandiyya*, esista lo *dhikr* mentale (lo *dhikr khāfī*, quello ad alta voce è detto *dhikr jahri*), il controllo della respirazione è una delle prime caratteristiche di questa pratica, probabilmente non aliena da contaminazioni con modalità di preghiera simili dei cristiani orientali. L'esercizio regolare dello *dhikr* consentirebbe quindi l'immersione (*istighrāq*) in Dio. L'esercizio dello *dhikr* è comunitario, in quanto c'è bisogno della presenza dello *shaykh* o di suoi delegati perché venga eseguito correttamente e approvato.



Un'altra pratica diffusa in ambito *Sufi*, e spesso contestata dagli ambienti della religione legalistica, è il *samā'*, parola che letteralmente significa 'ascolto', ma che nelle *turuq* indica un concerto spirituale, che consta nella recitazione cantata di poemi mistici atti a indurre l'estasi. Il canto poteva essere un assolo dello *shaykh*, o di una persona da lui incaricata, oppure corale. Questo canto suggerisce l'idea che la voce umana sia lo strumento musicale perfetto, in quanto diretta creazione di Dio (Scarcia Amoretti 2001: 165-166). Probabilmente il canto era molto spesso accompagnato anche da varie forme di danza, una sopravvivenza delle quali si ritrova, unica superstite, nella danza dei dervisci appartenenti alla turca *tariqa mawlawiyya* (Trimingham 1971: 197-198).

Un altro elemento essenziale per il progresso del discepolo sulla via è la *khalwa*, il periodo di isolamento, solitamente fuori città, che durava per un periodo limitato, tradizionalmente di quaranta giorni. Durante questo tempo il *murīd* doveva essere in stato di purità rituale e cibarsi solo dello stretto necessario per la sopravvivenza. Viene praticata con il permesso e la guida del maestro. Può essere ripetuta più volte, ma non deve essere continua, altrimenti verrebbe ad assumere un carattere monastico estraneo all'Islam per definizione (una tradizione del Profeta recita: “Non c'è monachesimo nell'Islam!”). Lo scopo della



khalwa è quello di entrare a diretto contatto con Dio, liberi dalle tentazioni e dalle distrazioni del mondo. La differenza con il mondo cristiano è che, una volta terminata questa pratica, il *murīd* si riimmerge nella società e nella sua *tariqa*, le quali potranno trarre vantaggio dal progresso spirituale che ha compiuto (Scarabel 2007: 155-156).

7. Il ruolo delle confraternite mistiche nella società

Le confraternite *Sufi*, nella loro strutturazione classica suesposta, divennero dei punti di riferimento spirituali, ma anche economici e sociali. Molto spesso una famiglia si legava tradizionalmente a una *tariqa*, al suo *shaykh* e al culto del santo locale, nello stesso modo in cui era vincolata dalla tradizione all'appartenenza a una data scuola giuridica. Naturalmente si poteva cambiare *tariqa*, in seguito a una grazia ricevuta da un altro santo o per la fama acquistata da un'altra confraternita.

Da un punto di vista strettamente religioso le confraternite, con la loro diffusione sempre più capillare, ricoprivano il ruolo che le pievi locali avevano in Europa. Le *turuq* erano in sostanza istituzioni di mediazione tra l'aspetto sciaraitico dell'Islam e il dato più puramente spirituale, talvolta semplicemente devozionale, supplendo al contempo alla nota assenza di un

clero strutturato nella società musulmana sunnita. Gli *'ulamā*, infatti, formati su una religiosità legalistica nelle madrase, erano molto distanti dalle esigenze spirituali e sociali della gente, oltre al fatto che essi rappresentavano, nella stragrande maggioranza dei casi, classi agiate e vere e proprie dinastie di giurisperiti. Gli ambienti *Sufi* non escludevano affatto le donne, le quali potevano organizzare circoli femminili (pare anche, in alcuni casi, con la celebrazione del rituale del *samā*).

Le confraternite, legando insieme persone provenienti da ambienti diversi in un legame esoterico, divennero un potere sociale vero e proprio. L'affiliazione aveva anche risvolti meramente pratici, come per le gilde commerciali: l'affiliato in viaggio poteva chiedere ospitalità e aiuto ai suoi confratelli. Non solo, ma attraverso la "carriera" in una *tariqa*, legandosi a uno *shaykh*, il figlio, poniamo, di un contadino di un remoto villaggio poteva percorrere gran parte del mondo musulmano in cerca di nuove opportunità di vita.

Stringendo molti individui in un forte patto di fedeltà a un maestro, gli ordini *Sufi* si sono talora trovati a percorrere rotte contrarie al loro spirito autentico, mettendosi in prima fila non solo nelle questioni sociali, ma anche in quelle strettamente politiche e, talvolta, addirittura militari. La





tariqa poteva diventare un catalizzatore dello scontento popolare, oppure essere strumento per un fine personale da parte di qualche *shaykh* o di qualche gruppo particolarmente forte all'interno della confraternita. L'esempio più eclatante è la *tariqa Safawiyya*, fondata nel XIII secolo ad Ardabil dallo *shaykh* di probabile origine curda Safi al-Din, la quale nel XV secolo si trasformò in una confraternita armata ed espresse nel 1501 il primo re del territorio iraniano unificato, Shāh Ismā'il. Nell'Impero Ottomano la *tariqa Bektashiyya* era oggetto di particolari attenzioni, in primo luogo perché sospettata di simpatie sciite (quindi filo-persiane), in secondo luogo perché ad essa afferivano molti giannizzeri, ovvero l'élite militare ottomana (Trimingham 1971: 218-241).

Le confraternite furono inoltre protagoniste di una forte azione politica e di resistenza nei confronti delle potenze colonialiste, fondando dei veri e propri movimenti di liberazione e di affermazione nazionale, spesso con connotazioni locali o regionalistiche. L'Italia ne è stata direttamente interessata in Libia, allorché l'ordine della *Sanūsiyya*, guidato da Muhammad Idris, che era già stato nominato emiro della Cirenaica dai britannici nel 1917 si oppose alla "Riconquista" della Libia lanciata da Mussolini nel 1922. Ma situazioni simili si erano verificate prima e dopo la guerra

di Libia: in Algeria è un membro della *Qādiriyya* a organizzare l'opposizione ai francesi; in Sudan il celebre movimento del Mahdī, contro gli inglesi, nasce da ambienti della confraternita omonima *Mahdiyya*; in Mali e in Senegal è dagli afferenti alla *Tijāniyya* che viene lanciato un *jihād* contro i francesi (Scarcia Amoretti 1998: 176-181).



8. Sufismo e letteratura: la poesia persiana

La prosa e la poesia arabe hanno grandi tradizioni di letteratura d'ispirazione mistica. Tra i tanti autori basti citare l'egiziano Ibn al-Fārid (m. 1294), il quale trascorse lunga parte della sua vita alla Mecca e che in una sua *qasīda* (un componimento poetico lungo, comparabile alla canzone) lunga 700 versi, la *Nazm al-sulūk*, "l'ordinamento del percorso iniziatico" descrive le tappe che si percorrono sulla via della perfezione spirituale (Scarabel 2007: 189-190).

La letteratura persiana, che ha nella poesia classica la sua massima espressione, ha conosciuto una larghissima ispirazione *Sufi*, sia nel contenuto che nella forma. Il misticismo che permea le composizioni poetiche persiane è un fenomeno storico-culturale di un'importanza fondamentale, in quanto anche letterati non strettamente *Sufi*, come nel caso di Hāfez di Shirāz, si esprimeranno spesso attraverso *topoi* mistici, rendendo molto spesso impossibile –



probabilmente a bella posta – distinguere una poesia misticamente ispirata da un componimento che di mistico ha solo le “movenze”. Questa poetica diventerà una delle cifre dominanti di altre tradizioni letterarie, informate sempre, se non suscitate, dal modello persiano, come quella turca e quella indo-musulmana².

Le forme della poesia mistica persiana sono: il *masnavi*, un poema a distici rimati fra loro; la *qaside*, come abbiamo già detto, è una specie di canzone monorime; soprattutto il *ghazal*, componimento tipico della poesia persiana – paragonabile a un nostro sonetto – il quale, in origine, era un discorso amoroso (questo il significato del termine arabo da cui deriva) con riferimenti bacchici, ma che ben presto intreccia al lato mondano quello mistico. L'anelito spirituale non stravolge la struttura e l'argomento “superficiale” del *ghazal*, ma lo cifra in modo tale da essere un discorso iniziatico nel quale l'Amato ha la a maiuscola, in quanto è Dio, e l'amante è il mistico afflitto da una passione totalizzante che lo porta verso l'annullamento del sé (ovvero il *fanā'*).

La conoscenza del vocabolario simbolico della poesia mistica persiana è fonda-

mentale per una corretta comprensione del testo. Consideriamo ora, a mo' di esempio, i termini che indicano le parti del corpo sia nel loro significato esoterico che



in quello esoterico. Il volto (*rokh*) è la manifestazione della bellezza di Dio; il ricciolo (*zolf*) è la manifestazione degli attributi divini; la treccia (*gisu*) è la strada della ricerca della Verità; il sopracciglio (*abru*) sono gli attributi di Dio che ne velano l'es-

senza; l'occhio (*chashm*) è la vista di Dio che osserva i Suoi servi; il neo (*khāl*) rappresenta l'Unità del mondo trascendente, che è nera in quanto celata all'occhio dell'uomo; il labbro (*lab*) sta per la capacità di Dio dare la vita e di tenere l'uomo nell'esistenza.

Sanā'ī di Ghazna (m. intorno al 1141) è considerato il primo poeta mistico. Egli oltre a poesie panegiristiche scrisse il *masnavi* religioso *Hadiqeh al-Haqiqeh* “Il Giardino della Verità”. Il simbolismo mistico fu poi raffinato e perfezionato da Farīd al-Dīn 'Attār di Nīshāpur (m. probabilmente intorno al 1230). I suoi *ghazal* sembrano composti per essere cantati in riunioni mistiche. Il suo afflato mistico di lega a una vena narrativa di pari forza che si spiega nei suoi celebri *masnavi*: il *Manteq al-Teyr* “Il

2 Per un'introduzione ai temi e alle forme della poesia persiana resta sempre valido A. Pagliaro-A. Bausani (1968) *Letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano.



discorso degli uccelli” narra del viaggio di un gruppo di uccelli che hanno deciso di compiere un lungo e pericoloso cammino per fare del Simorgh (chiaramente un simbolo di Dio) il loro re; l'*Elāhī-nāme* “Il libro divino” è strutturato come un lungo dialogo tra un re e i suoi sei figli incentrato sul concetto di *zuhd*, cioè l'ascetismo e il distacco dal mondo. 'Attār ha scritto anche un'importante opera in prosa, la *Tazkerat al-Awliyā*, una raccolta di biografie di *Sufi*, tra i quali troviamo l'imam Ja'far al-Sādiq e al-Hallāj.

Il poeta *Sufi* più famoso, nonché fondatore di una *tarīqa* è Jalāl al-Dīn Rūmī (m. 1253), nato nell'oriente dell'Iran ma trasferitosi a Konya, nell'odierna Turchia. La sua opera più celebre, oltre alla raccolta di versi, è il *Masnavī-ye Ma'navī*, il *Masnavī* Spirituale, di oltre 26.000 versi e definito talvolta come un Corano in lingua persiana. Esso consiste in un amplissimo commento del Libro con numerosi riferimenti alle tradizioni del Profeta, alle vite dei santi, ma anche a fiabe e a leggende diffuse a livello letterario e a livello popolare.

Per dare un esempio di un classico *ghazal* mistico persiano proponiamo la traduzione di un componimento di 'Erāqī, uno dei massimi esponenti del genere. Fakhr al-Dīn 'Erāqī nacque nei pressi di Hamadan (Iran occidentale) nel 1213-14 e morì a Damasco nel 1289. Ebbe un'educazione di alto

livello e conosceva a memoria il Corano. Da giovane si unì a un gruppo di mistici erranti (*qalandar*), viaggiando fino in India. Successivamente intraprese il pellegrinaggio alla Mecca, incontrò Rūmī a Konya e studiò con Sadr al-Dīn Qūnawī, uno dei principali allievi di Ibn al-'Arabī. Il suo canzoniere comprende più di 5.000 versi ed è considerato da

molti studiosi un maestro assoluto della poesia mistica persiana. Leggiamo quindi un suo componimento (dal *Divān*, a cura di Nasrīn Mohtasham, Tehrān, 1372/1993-94, pag. 77-78).

Chi prese in mano coppa di vino
divenne gaudente ubriacone,
adoratore del vino.

Chi ne bevve un sorso
abbandonato ha il cuore, la
retta fede e la sapienza.

Chi vide l'occhio dell'amico, color
del vino,

senza gustar vino s'è inebriato.
Abboccò all'amo come un pesce
chi toccò la punta del suo ric-
ciolo.

L'armata dell'amore s'è lanciata al
galoppo

e il cuore degl'innamorati è
stato sconfitto.

L'amante che s'è elevato dal mondo
subito si è seduto col suo amico.





Ma chi non ha rimesso il piede a terra

pur con l'alta sua aspirazione, è caduto in basso.

Non pensa a sé o al mondo colui

sulla cui testa sia piovuto il vino dell'*alast*.

E chi non si sia liberato di sé

sulla via dell'amore s'è perso.

O 'Erāqī! Rinuncia al tuo essere

per te è meglio il non-essere che l'essere!



In questo *ghazal* ritroviamo alcuni *topoi* mistici che abbiamo incontrato nel nostro breve cammino attraverso il mondo dei *Sufi*. Si sarà colto l'accenno al giorno dell'*alast*, del patto primordiale, all'ottavo verso. Parimenti riconoscibile è la cifratura suesposta: l'occhio

dell'amato è lo sguardo di Dio che non si distoglie mai dalla sua Creazione, ma che solo il mistico può incrociare a patto di intraprendere la Via. La testa del

ricciolo che prende all'amore gli innamorati rappresenta la manifestazione degli attributi divini che rapiscono il *Sufi*. Anche il vino del poemetto non è certo da intendersi in senso letterale, è una metafora per l'esperienza estatica che distrugge le certezze della ragione umana e che costringe a mettersi in dubbio. E, come dice alla fine 'Erāqī, chiunque abbia intrapreso con devozione e con

purezza d'intenti la Via del *Sufi*, capisce che la cosa migliore che possa capitare è rinunciare all'essere (che è un essere apparente) per affondare nel non-essere (che è un non-essere apparente, in quanto è l'Unica Verità davvero Esistente).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Arberry, A.J. (1986) *Introduzione alla mistica dell'Islam*, Marietti, Genova.

Chittick, W.C. (1996) *Ebn al-'Arabī*, voce dell'*Encyclopædia Iranica* (ed. Ehsan Yarshater), vol.6, New York.

Ernst, C.W. (1984) *Words of ecstasy in Sufism*, State University of New York Press, Albany.

Molé, M. (1992) *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano.

Scarabel, A. (2007) *Il Sufismo*, Carocci, Roma.

Scarcia Amoretti, B. (1998) *Il mondo musulmano - Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma.

Scarcia Amoretti, B. (2001) *Un altro Medioevo - Il quotidiano nell'Islam*, Laterza, Bari.

Schimmel, A. (1975) *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Trimmingham, S. (1971) *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford.



Un rifacimento poetico massonico del pensatore persiano Zahiro 'd-Dowle (1864-1924)

di Immanuel Kallistovič Obrjuzov
(Saggista)

The paper deals with the birth of Freemasonry lodges in the Islamic world, particularly in Iran. After a short introduction about the cultural milieu in Iran at the end of the XIXth century, the Author gives the translation of a poem written by an Iranian Freemason in which there are evident cultural influences of Freemasonry as well as Ismailite shi'a and, last but not least, Mozart's Magic Flute.

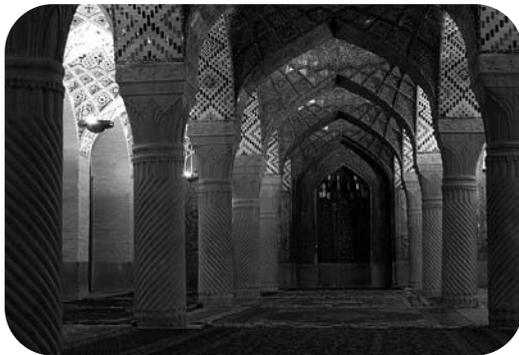
Scriveva Giorgio Levi Della Vida nel 1966:

A chi è venuto al mondo o ha incominciato a esser capace di ricordare dopo il primo decennio di questo secolo riesce molto difficile rendersi conto che l'Italia di allora, l'Italia della mia adolescenza e della mia gioventù acerba, poteva ben dirsi un paese laico. Non già, beninteso, che la religione vi fosse perseguitata o negletta. Non ho avuto modo di accertarmi se nell'Italia del 1900 poteva osservarsi ciò che Cavour osservava nel Regno di Sardegna nel 1860, a quasi un decennio dall'inizio della legislazione "laica": "la vera religione ha molto più impero sugli animi dei cittadini che al tempo in cui il blandire una certa frazione

del clero, o l'ipocrito frequentare delle chiese facevano salire agli impieghi e agli onori". Ma è certo che la gente affollava le chiese come oggi (più che oggi, dicono le statistiche; meno che oggi, sembra all'osservatore occasionale, il quale peraltro ha forse il torto di fermarsi ai grandi centri urbani e di trascurare le zone industriali e la campagna); a Natale e Pasqua San Pietro di Roma e la sua piazza rigurgitavano di fedeli e di curiosi anche se il Papa non appariva come ora sulla loggia a impartire la benedizione *urbi et orbi*; le famiglie "bene" di Roma (allora si diceva "come si deve") facevano istruire ed educare la loro prole a Mondragone dai gesuiti, al Nazzeno degli scolopi, presso le scuole francesi dell'Assomption, anche se talvolta i padri di famiglia (come si veniva poi a sapere, quando



morivano, dagli annunci funebri) avevano in massoneria il grado di Rosacroce o di Cavaliere Kadosc. Ma tutto questo non era né essenziale né centrale nella società di quel tempo; si svolgeva, starei per dire, in sordina, quasi in margine alla vita pubblica e culturale, senza proprio nascondersi, ma senza nemmeno esibirsi. Si andava sì a messa, ma la Santa Messa (colle due maiuscole) non era menzionata sui quotidiani a ogni piè sospinto, a ogni inaugurazione di un ponte, di una scuola o di un lavatoio pubblico¹.



Ancora più difficile è, probabilmente, che se ne rendano conto i lettori della riedizione 2004 del medesimo testo, collocato tra consonanti “fantasmi ritrovati”. Ma, forse, addirittura basiti rimarrebbero gli odierni lettori di *Le Monde* – e fin quelli di *Le Monde Diplomatique* – nell'apprendere che anche la Persia del 1900 era, bene o male, un “paese laico”. Non che, anche oggi, la formula “In nome di Dio Clemente e Misericordioso” non abbia una funzione gemellare a quella dell’“In God we trust” impressa sul dollaro, cioè a dire, in ambo i casi, una sorta di dedica all'Ente Supremo dispensante dal vaglio etico di ogni singolo atto concreto delle due amministrazioni

interessate, il cui maggiore o minore spirito democratico dipende da tutt'altre spinte che quella teocratica (per altro verso, il cesaropapismo, anzi papocesarismo della Repubblica Islamica d'Iran assomiglia formalmente a quello del britannico Regno Unito, la sostanza essendo poi diversa – e non poco – per altrettanto diverse ragioni). Né, aggiungiamo ancora, che vi sia o vi sia stato laggiù

un dissidio tra fede e tecnica risolto con alterne vicende.

La tecnica, nel mondo musulmano, non è mai stata protagonista di alcun dissidio, fronte a quello stabilizzato tra pensiero originale e vivo (su tutti i *problemi del creato*) e pensiero basato (sempre su tutti i medesimi problemi) sull'*affidamento* a quello, come si usa dire là, *dei morti*, cioè in pratica dei manuali. Onde l'atteggiamento estremo, tra gli innovatori dell'Islam (nel secolo XIX!) di chi auspicava, per i testi ossequiati, un rogo ogni 200 anni.

E i lettori suipotizzati resterebbero altresì stupefatti, indipendentemente dal problema sollevato da Levi Della Vida per gli italiani, dell'apparente paradosso di una Repubblica Islamica d'Iran cento volte più “occidentalizzata” nella vita quotidiana di quanto non lo fosse l'Impero d'Iran: il quale, d'altra parte, nella forma laico non

1 Levi Della Vida, 2004: 59.



era, dato che un nullasta clericale alla sua attività legislativa era previsto in teoria (e negletto in pratica). E, sempre là, erano gli uomini vestiti da religiosi, cioè vestiti all'antica secondo una moda nazionale quelli che perlopiù pretendevano dallo scia una costituzione, ovvero un freno alla tirannide.

Tutto ciò ricordato, va inoltre tenuto presente che il grande (temuto? auspicato? ammesso?) ribaltamento ideologico dell'età contemporanea è diverso là, nel mondo colonizzato, da quello che non sia nel mondo colonizzante. In altre parole, l'Oriente musulmano, o quanto meno la sua élite culturale, era – si perdoni la semplificazione – filo-occidentale nell'Ottocento, e si è ritrovato anti-occidentale da metà Novecento, *grosso modo*, in poi, in quanto profondamente deluso dalle speranze di progresso immaginate in connessione con ideologie occidentali (occidentali, si badi, sia la liberale sia la socialista). Con un capovolgimento troppo secco e pertanto privo delle opportune *nuances*.

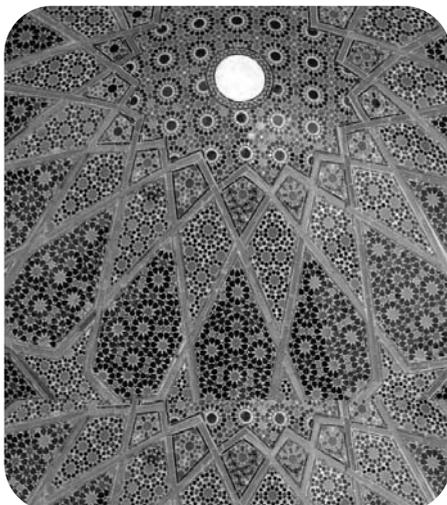
Comunque, sta di fatto che il pensiero dell'Ottocento persiano non è clerical-conservatore. Di più, se l'orientalismo occidentale ha indubbiamente peccato nei confronti dell'Oriente, l'occidentalismo orientale, pur condito di forme che pos-

sono dirsi di un orientalismo di riflesso, ovvero “orecchiato”, ha più precocemente tentato una mediazione reale. E questa volontà di conciliazione “orientale”, confrontata con l'orientalismo, poniamo, di un Kipling (a sua volta purtroppo antesignano di un Huntington) non torna certo a nostro grande onore e pregio. Insomma, quando qualcuno, pur comprendendo l'Oriente, sosteneva che l'Oriente e l'Occidente non si sarebbero incontrati mai, altri si illudevano di un benefico incontro.

Fronte all'“archeologia della metafisica” cioè alla ricerca

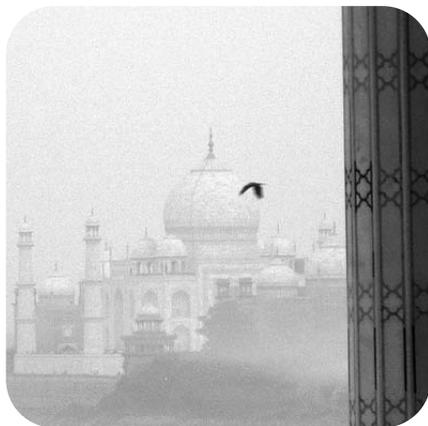
altrove da parte occidentale, dell'archetipo dell'autentico se stesso, l'Oriente ha seriamente pensato a una rilettura aperta all'Occidente *attuale* dei propri valori. Così, “Giovani Turchi” e “Persiani Ridedesti” con idee più o meno da “Giovine Italia” – ma anche rappresentanti della stessa dirigenza politica – si sono dati da fare per una vera rivisitazione completa delle proprie forme esoteriche, non già geneticamente fideistiche, ma ormai, a lungo andare, sentite in maniera convenzionale.

Non è questa la sede per parlare, sia pure sommariamente, di Sufismo. Basti dire che, tra le sue molte sfaccettature, il misticismo islamico, *grosso modo* definibile come la ricerca di una verità interiore (colle sue sovraperpersonali regole obiettive peraltro) piuttosto che affidamento alle regole istituzionali adatte ai più fragili di spirito





(anch'esse da rispettarsi per disciplina d'umiltà), si distribuiva in diverse confraternite, alcune delle quali avevano avuto la ventura storica di ritrovarsi "nazionali"². Nulla di singolare, quindi, che siano state, proprio quelle forme, confortate dal tentativo modernista. La confraternita sufi persiana Ne'matollâhî³ la cui prassi, oltre che pensiero, poteva fornire spunti pregnanti al generico orecchiamento che il franc-maçon Malkom-Khân, diplomatico e uomo



politico riformista, iniziato a Parigi nel 1857, aveva tradotto, nel 1858, in una persiana associazione denominata Farâmush-khâne, a rigore "Casa dell'oblio", ma con un indubbio gioco di assonanze tra *farâ-mush* e *farâ-mas*, di cui *franc-maçon* potrebbe parere un plurale (la lingua persiana inserisce sempre una vocale eufonica tra le prime due consonanti). Sî da: "faire comprendre ò ses frères ce que la maçonnerie attende d'eux, l'élite de la nation persane,

pour porter et propager dans cette région centrale de l'Asie, à peine ouverte à la civilisation européenne moderne, les idées de progrès, de lumières et d'humanité qui forment la base de notre institution"⁴.

Ma l'oggetto di questa nota è la segnalazione di un ulteriore passo in avanti riscontrato nella mediazione auspicata da un altro personaggio, un pensatore puro stavolta, che, ne'matollâhî in origine, si rivolge, proprio per meglio accogliere il lievito occidentale, a radici più profonde e nascoste della cultura patria: cioè a dire a quell'endemico, sottile, ineffabile spirito zoroastriano che era stato assorbito nell'Islam soprattutto dal movimento ismailita, in modo particolare da un classico del pensiero islamico quale l'*Ikhwân al-Safâ'* (*I fratelli della purezza*), onde un'associazione denominata *Anjoman-e okhovvat*, cioè "fraterna"⁵, e soprattutto dal grande poeta di lingua persiana Nâser-e Khosrow (1004-

2 Su tutti questi problemi si può vedere Zarccone 1993.

3 Si vedano, tra il molto che c'è, Pourjvadi e Lambton Wilson 1978.

4 Zarccone, cit., 208.

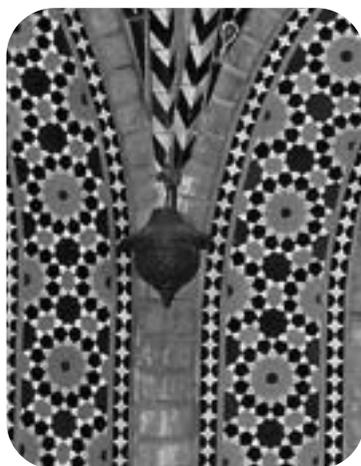
5 Aperta dopo il 1899, chiusa per un anno nel 1908, riaperta nel '19 e rimasta in vita fino al 1979. Si tenga presente in proposito che il khomeinismo, responsabile di quella chiusura come di tante altre nel panorama religioso iraniano, è stato anche, in primo luogo, l'affossatore del sistema sciita duodecimano in voga, cioè quello della maggior parte dei persiani, in nome di nuovi valori teistico-populistici di scarso spessore oggettivamente religioso. Tale chiusura ha comportato al contempo la dispersione dell'archivio dell'associazione, a eccezione di pochi frammenti litografati a inizio secolo, fra cui quello contenente il nostro testo.



prima del 1077). Da Nâser-e Khosrow Zahiro 'd-Dowle (1864-1924) riprende una nota *qasida*⁶ (una “composizione poetica mirata”) nella quale l’antico autore rivela come la sua sete di verità sia stata placata, dopo infinite ricerche, nell’Egitto dei Fatimidi, dinastia “eretica”, per l’apunto ismailita.

“Trascorsi che furon dall’egira milleduecento e ottant’anni [=1864] mi depose mia madre su questo centro fangoso del cosmo, essere che inconscio cresceva, vegetale sgorgato da negra terra e da acqua stillante. E da vegetale poi giunsi allo stadio di bruto, e per un certo tempo rimasi qual è storno implume. Ed ecco che al quarto stadio fu in me traccia d’uomo allorché nel torbido corpo penetrò la ragione. Orquando, oltre i milletrecento, per sedici volte la luna, quell’occhio di luce nel nero volto dubbioso del cielo, ebbe percorso il suo anno [=1899, cioè il trentacinquesimo anno di vita dell’Autore], l’anima mia razionale cominciò a ricercare la sapienza. L’ordine del firmamento e il volgere dei giorni e i tre regni della natura già avevo studiato, ascoltando e leggendo. Ma mi scopersi migliore degli altri e mi dissi “eppure deve esserci uno migliore di tutti. Uno che sia come fenice fra gli uccelli e come cammello fra gli animali e come palma fra le piante e come rubino fra i gioielli e come il

Corano fra i libri e come la Ka’ba fra le case e come il cuore nel corpo e come il sole fra gli astri”. E tormentai di pensiero quell’anima mia dolorante, e cominciai a interrogare, quell’anima mia pensatrice. Una guida, cercavo. *Ma quando il come e il perché pretendevo, e solide prove, le Tre donne che pur avevano ucciso l’Eva del dubbio si rivelarono tutte impotenti a risolvere il mio smarrimento, e il flauto vano d’incanti dell’uccellatore non ebbe, nel mio caso, magia. E i giudici dotti del*



mondo mi parvero neri, inani custodi di vergine reclusa. Pur avevo letto nel Corano il versetto del Giuramento, laddove Iddio dice che la Sua Mano è sopra le loro, le mani degli uomini che sotto l’albero prestarono il giuramento. E mi chiesi “dov’è ora quell’albero, dov’è quella mano, dov’è la Sublime Assemblea?”. Risposero: “quaggiù non restò quella Mano, né l’albero, e quell’assemblea s’è dispersa e stanno, gli Amici nel cielo”. Io dissi: “ma dal Corano è ben chiaro che Muhammad è nuncio e ammonitore e lampada e luce e che, se il miscredente s’adopera a spegnere quella lampada col soffio della sua bocca, Iddio la riaccende. Com’è possibile che nessuno sia rimasto di loro, quasi fosse la promessa del Sovrano una falsa promessa? A quale mano ci affideremo? Dove presteremo a Dio giuramento? Che colpa abbiamo commesso se non siamo nati in quel tempo? Perché



siamo privi di profeta e afflitti?” E mi levai da dov'ero e presi a viaggiare e più non mi restava ricordo della casa, del giardino e delle familiari visioni. E a persiani e arabi, a turchi e sindhi e greci ed ebrei tutti quanti, e a filosofi e manichei e sabei e fatalisti chiesi quel che mi urgeva, innumerevoli furono le mie domande. E così, di città in città, vagavo chiedendo, cercando vagavo ed erravo dal mare alla terra, e mi dicevano: “l'oggetto della legge di Dio non si discute colla ra-



gione, ché con la spada divenne l'Islam signore del mondo”. Ed io: “perché la preghiera non è obbligatoria ai bambini e ai deboli se nelle cose di Dio non vale ragione?” Non accettai di conformarmi al già detto e non nascosi argomenti, perché la realtà non è tradizione. Ma quando Dio vuole aprire la porta della misericordia, il difficile diviene facile, e il facile difficile assai. Così, un giorno, giunsi alle porte di una città cui gli astri del firmamento erano schiavi e soggiogati gli orizzonti, che da sorgenti di acqua e di fuoco traevano il loro colore. Una città tutta giardini e di frutti e di fiori, tutta piramidi adorne e lucenti, e la terra fitta d'alberi d'argento con aureo fogliame; le sue campane incrostate di gemme come broccato, l'acqua sua miele purissimo come il fiume del Paradiso. Una città le cui dimore son solo dimore di grazia, un giardino che ha come pino la ra-

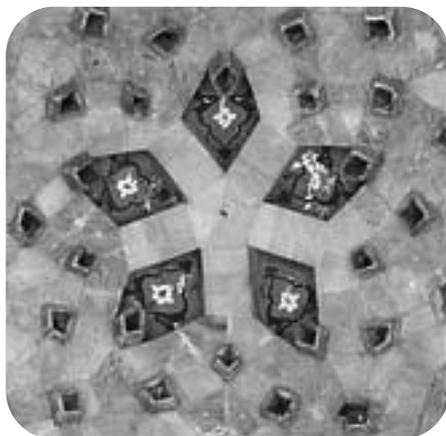
gione. Una città nella quale i sapienti vestono raso di misericordia non tessuto da maschio, non tessuto da femmina. Una città dove disse a me la ragione: “chiedi qui quel che t'è di bisogno e oltre non passare”. Andai dal custode e gli dissi di me. Mi rispose: “non t'attristare: la tua miniera sarà ricolma di gemme, in questa terra dello spirito sta l'oceano immenso, preziosissime perle e purissima acqua; è questa la sfera superna, ripiena di stelle, anzi più, un paradiso ricolmo d'effigi di grazia. *Ma bada bene, ché entro queste sacre so-*

glie la vendetta è sconosciuta, e se un uomo cade l'amore lo riconduce ai suoi doveri. Ed eccola, allora, la mano amica che chiedi, che in gioia e in letizia conduce a una terra migliore. Fra queste sacre mura si amano tutti, non si tradisce nessuno, si perdona il nemico. E uomo non è chi di tale insegnamento non s'allieta. Udii questo e pensai che fosse l'Angelo del Paradiso e gli dissi: “l'anima è debole e inferma, non t'inganni la sanità del mio corpo e il suo roseo colore”. Rispose: “io sono il medico qui, del Profeta il pensiero, dei magi il sacerdote, a me puoi parlar del tuo male”. Ed io gli chiesi del primo e dell'ultimo, dell'ordine delle cose, della forma, del predestinante, del destinato e del destino. “Io so, dicevo, che i due son la stessa cosa, ma come è possibile precedenza dell'uno sull'altro? Dell'opera dimmi di tal movimento, e del giorno e della notte e del povero che si fa ricco e della tenebra che si



fa luce. E dei profeti, e del contrasto fra le cose e del motivo della proibizione del sangue”. D'accostare l'orecchio al suo labbro mi chiese, e ne sgor-gava la semplice e chiara riposta realtà del segreto. “Ogni preda che cerchi è nel ventre, mi disse, di quest'onagro [fara'] che nell'andare è inesausto e veloce, di snello eletto pensiero invasato [farâ-mas].” E così ebbi a sopire ogni immagine altra in casa d'oblio [farâmush].

Egitto dunque, ma un Egitto fatimide segnato da inconfondibili tratti mozartiani, che abbiamo qui segnalato con il corsivo⁷.



Dati i numerosi viaggi, e l'esilio dell'isfahanese maestro dell'autore, Safi 'Ali Shâh, è da ritenere che la fonte di cognizione del *Flauto Magico* si sia aperta a Zahiro 'd-Dowle dal primo, a seguito di echeggiamenti costantinopolitani del Centenario (1891). Musica e teatro, naturalmente soprattutto all'italiana, erano divenuti di moda anche nell'Impero Ottomano a partire dall'epoca di Selim III (1789-1807), i cui ambasciatori in Europa, che magari non si accorgevano, in

Francia, di una rivoluzione, si dilettavano invece molto di cose più orecchiabili e di assonanze. Ma certamente le assonanze di Zahiro 'd-Dowle sono ben altra cosa.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bausani, A. (1959) *Persia religiosa*, Milano.

Levi Della Vida, G. (2004) *Un ebreo tra i credenti*, in *Fantasma ritrovati*, nuova edizione a cura di M.G. Amadasi Guzzo e F. Tessitore, Napoli.

Pourjavadi e P. Lambton Wilson, (1978) *Kings of Love. The Poetry and History of Ni'matullâhî Sufi Order*, Tehran.

Zarcone, Th. (1993) *Mystiques, Philosophes et Franc-maçons en Islam*, Paris (Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, XXXVIII).





www.masonicshop.it

OGGETTISTICA MASSONICA DI RAPPRESENTANZA

medaglie - fermacarte - distintivi
crest - targhe - stampe artistiche
labari - gagliardetti - fasce ricamate
collari rituali - gioielli di loggia

Creazioni Esclusive su richiesta
...la tua idea, noi la realizziamo

tel. 340 1405100 - fax 02 36215725 - email info@masonicshop.it

Il fantasma del re Salomone ne *Le mille e una notte*

di **Éric Phalippou**
(Université Libre de Bruxelles)

In this article the Author proposes an esoteric interpretation of the famous collection of Oriental tales One Thousand and One Nights. The goal of the paper is to demonstrate that the first and the last tale have a clear esoteric character linked to the figure of King Salomon.

Salomone nel mondo musulmano non è semplicemente un nome. Intorno a lui e alla mitologia che lo circonda, vi erano, fino a un'epoca recente, pratiche rituali legate a fasi calendariali importanti e svolte presso forme architettoniche specifiche. Questa base spirituale iscritta sulla pietra del Tempio – il tempio di Salomone – risale alle origini stesse dell'Islam. Nel 638, sei anni dopo la morte del Profeta Muhammad, è al secondo califfo, 'Umar, che la Comunità musulmana deve la decisione di costruire una moschea al di fuori dei territori in cui gli Arabi solivano migrare. Le rovine del tempio di Salomone furono scelte come il luogo più simbolico e, al contempo, per realizzare: "una tradizione corrente presso i primi musulmani: la 'nazione di Muhammad costruirà il tempio (*haykal*) di Gerusa-

lemme"¹. Un'immensa speranza escatologica attraversò le comunità: ebrei e musulmani cominciarono a guardare alle conquiste islamiche come a un ponte gettato verso un nuovo millennio.

Il simbolismo che suscitò questo entusiasmo doveva molto all'architettura della moschea di 'Umar, chiamata giustamente "Cupola della roccia" per la sua forma sferica che ricopriva una pietra nuda. Innalzata in un luogo che non era altro che rovine e desolazione, essa sembra celebrare un nuovo ciclo di vita e di luce, grazie ai suoi mosaici verdi e oro, che si pongono quasi come riflessi del Paradiso. Qualche secolo dopo anche i costruttori di cattedrali, venuti dalle terre franche, accostarono questo tentativo di perennità e di filiazione alla figura eroica di Salomone:

1 Hamblin & Seely, 2007: 145.



Quelli fra loro che, al momento delle crociate, erano andati a Gerusalemme, avevano creduto di vedere il Tempio. Era la moschea di 'Umar, in realtà, la Cupola della Roccia, ma che cosa importava a spiriti incaricati di costruire un'abitazione per l'invisibile? Per loro il tempio di Salomone era sempre in piedi².



Che il tempio di Salomone fosse sempre in piedi, ma occultato, sembrò essere l'assioma metafisico che conferì, nell'Islam, tutto il senso all'episodio del Mir'âj. Si tratta dell'ascensione notturna del Profeta Muhammad lungo, recita la tradizione, lo stesso *axis mundi* che aveva percorso Giacobbe prima di lui. La sola differenza fra loro è il mezzo di locomozione psicopompa: il primo utilizzò in sogno una scala, mentre il secondo salì in cielo in groppa a una cavalcatura alata che gli prestò l'Arcangelo Gabriele. L'uno e l'altro traggono in egual modo la loro forza motrice, la loro trascendenza, dal luogo dal quale si elevano: la roccia che servì a costruire quel famoso tempio. Al secondo, Muhammad, fu concesso, una volta giunto al settimo cielo, ove incontrò Abramo – “l'Amico intimo” di Allâh – di rilevare virtualmente questo tempio sotto forma della legge che gli fu rivelata. Questa legge, che rinnovava il patto

abramitico e che sognava una nuova età dell'oro salomonica, è quella che, sotto il suo aspetto essoterico, conosciamo come Islâm, ma la cui dimensione esoterica fu molto chiara agli occhi di Louis Massignon, per il quale il rito della circoncisione ne rappresentava il punto nodale:

La circoncisione non è una prescrizione coranica, ma è un patto abramitico, legato a una retrospezione

misteriosa che ebbe il Profeta della sua “genealogia” spirituale abramitica la notte del Mir'âj (prima di ricevere la Legge).

Il dotto orientalista prosegue dicendo che il “circoncisore” è per eccellenza colui che “limita”, e questa funzione simbolica fu svolta nei primordi dell'Islam dal barbiere di origini iraniane Salmân, il famoso pellegrino spirituale che Muhammad adottò. Riguardo a questo Salmân Fârsî precisa:

In quanto circoncisore e barbiere, egli si cingeva di un cinturone porta-lama (tîghband). Ora, l'iniziazione corporativa classica è uno shadd, un “cinturamento” dell'iniziando (cfr. il kustî mazdeo)³.

Ricordiamo in due parole che Salmân Fârsî era stato iniziato come mazdeo prima

2 Tristan, 2007: 7.

3 Massignon, 1970: 402.



di appartenere a correnti cristiane gnostiche delle quali egli trovò un prolungamento nell'Islam attraverso i suoi riti di purificazione. Questo percorso trascendentale gli valse la reputazione di padre fondatore delle iniziazioni operative (di mestiere) in ambito islamico, di cui Massignon portava una testimonianza vivente nel pellegrinaggio alla sua tomba dove si ritrovano principalmente barbieri e chirurghi, nonché pii credenti fedeli a Salmân

(oltre alla corrispondenza eufonica che il suo nome offre con Salomone/Sulaymân) come figura epifanica dell'angelo Gabriele, l'Iniziatore o Guida spirituale *par excellence*.

Gabriele fa parte dei cinque Angeli che sostengono il Trono ('arsh) che Muhammad poté contemplare una volta ch'ebbe raggiunto il settimo cielo. Il trono del re Salomone rappresenta ciò che Henry Corbin ha qualificato come "Trono del cosmo visibile"⁴, il simbolo architettonico più adatto

a intrattenere un'analogia sensibile con il Trono del Misericordioso, il suo archetipo più sottile. La geografia sacra dell'Islam si fece un punto d'onore di coltivare questa



analogia. Si parla anche di Takht-i Soleyman, la denominazione iraniana del trono di Salomone che serve a designare, dopo l'islamizzazione del paese, le rovine del palazzo di Persepoli. Questo luogo è chiamato anche "Quaranta colonne" (*Chelminâr*, abbreviato in *Chelminâr*) attribuendo

la paternità a Salomone, verosimilmente a causa della maestosità di tanto edificio:

*Dodici colonne ancora in piedi formano una sorta di quadrato*⁵.

Anche altre vestigia dell'Iran antico sono state investite di riferimenti a Salomone, aprendosi talvolta a rituali, dato il dispositivo simbolico che essi offrono.

4 Corbin, 1981: 247-8.

5 Dixit Jean-Baptiste Tavernier, che passò per l'ultima volta il 7 marzo 1665 (senza data: 305). L'attribuzione della paternità di questo tipo di architettura a Salomone non si regge solo sulla pavimentazione liscia che evoca il Corano e che ritroviamo a Persepoli. Ricordiamo che se l'Europa medievale riteneva Salomone un orafo di talento, altamente specializzato nella tecnica d'incrostazione dei metalli, essa faceva allusione, in questo caso, alla tradizione iraniana di rivestire le colonne dei palazzi preislamici e, successivamente, dei minareti. Louis Massignon riteneva, da parte sua, le corporazioni di orafi interamente composte, all'alba dell'Islam, da artigiani iraniani reclutati attorno ai palazzi sasanidi di Ctesifonte, metropoli conquistata nel 636 e ribattezzata Madain (non lontano da Baghdad). Inoltre, se si dice, nella tradizione zoroastriana d'Iran, che Persepoli è



È il caso di un monumento dell'antica Perside – oggi il Fârs – inerpicato su una collina a dodici chilometri a nord di Shirâz, noto un tempo col nome di “luogo di martirio della madre (?) di Salomone” (*Mashhad-i mâdar-i Solaymân*). All'epoca in cui i musulmani iraniani designavano in tal modo questo mausoleo, un viaggiatore tedesco, che vi passò il 24 dicembre 1637, ci riferisce che lo custodiscono:



Come il sepolcro della madre del re Salomone, ma non è che una leggenda. Ciò nonostante la maniera in cui la tomba è stata costruita prova che vi è sepolto qualcuno d'importante. Essa è fatta di grosse pietre di taglio e circondata di rotonde colonne antiche in rovina⁶.

Storici hanno stabilito che questa è la tomba di Ciro il Grande. La sua associazione con la mitologia salomonica si dovette senza dubbio alla forma a scacchiera per la quale ogni parte del quadrato è dotata di

un'apertura, ed è per questo che, dai tempi di Mandelslo (il nostro viaggiatore tedesco), vi ci si recava in pellegrinaggio il giorno di Bayrâm, la festa del sacrificio che i musulmani celebrano in commemorazione del sacrificio di Abramo. Qualche dato permette di discernere una certa coerenza nelle associazioni tra Gabriele-Abramo-Salmân-Soleymân. Sullo sfondo di questa coerenza si scorge anche un sistema mistagogico che si basa sull'alternanza morte-resurrezione, in cui la morte è rappresentata dal quadrato di una lapide, e la rinascita dalle colonne sferiche.

I riti musulmani popolari dedicati a tali luoghi sono stati sradicati dall'ortodossia islamica dei tempi moderni, detta “riformista” o “integralista” dall'Europa, a seconda ch'essa chiami in causa o meno l'applicazione della sua razionalità. Le organizzazioni iniziatiche, al contempo, si diedero la missione di conservare la loro catena vivente, ed è legittimo considerare che, innanzi all'impossibilità che gli fu imposta di trasmettere regolarmente la loro eredità in un dato momento storico del

stata incendiata da Alessandro; questa leggenda risulta un'amalgama con altri centri spirituali legati a Salomone. Una leggenda ben conosciuta ritiene parimenti che le otto meraviglie di Salomone a Babilonia furono distrutte da Alessandro, nonostante il diverso parere del suo maestro Aristotele. A quel punto una febbre mortale l'avrebbe punito per il suo crimine.

6 Valence, 2008: 46.



mondo musulmano, queste organizzazioni, piuttosto che morire in silenzio, abbiano tentato di trasferire i loro contenuti dottrinali verso un supporto che non avrebbe porto il fianco alla critica e non sarebbe stato giudicato anodino. Sebbene l'antropologia delle religioni abbia messo in evidenza questo fenomeno di *transfert*, pochi ne tengono conto nei loro lavori, per quanto si operi su un'epoca ricca di "rotture epistemologiche" (l'espressione è di Michel Foucault).

Basta rendersi conto della frattura che rappresentò la dissoluzione delle confraternite religiose (gilde e fraternità) nel 1547, allorché Enrico VIII ruppe i ponti tra la Chiesa anglicana e Roma. Come perpetuare i riti che circondavano i santi patroni quando ogni manifestazione ostentatoria poteva essere qualificata come "papista"? Come continuare a trasmettere le leggende di fondazione e il rispetto delle regole trasmesse fino ad allora da padre in figlio in seno a queste gilde? Una risposta originale è stata data dall'antropologo Claude Gaignebet: trasferire questi misteri sotto forma di finzione artatamente esagerata. Questo fu anche il procedimento di Rabelais, che era stato iniziato all'ordine dei "costruttori benedettini" prima che Dolet editasse nel 1542 i primi due libri del suo *Pantagruel* in cui appare il famoso Gargantua.

Gargantua, e notiamo la G iniziale del nome – scrive Gaignebet, aggiungendo che i suoi genitori si chiamano Grandgousier e Gargamelle – il cui senso è tanto grande per un frammassone in quanto Gargantua sembra atteso quanto un Messia con il titolo di "monarca universale Gallico". Notiamo anche, aggiunge, che nacque il 3 febbraio, il giorno di San Biagio, sotto la protezione del



quale si pongono i tagliatori di pietra (probabilmente per assonanza analogica tra *Blaise* e *to blaze*, 'incidere una pietra'). Inoltre alcune rappresentazioni ritraggono questo santo mentre porta la mano al collo, cosa che lo ha reso il santo protettore dei mal di gola, e da cui Gargantua ha tratto il suo nome. Ricordiamo inoltre che, oltre alla pratica del G nella Stella Fiammeggiante, il frammassone che entra nell'ordine adotta il segno dell'apprendista, portando giustamente la mano alla gola. Queste coincidenze, e altre ancora, indussero Claude Gaignebet a pensare che: *La ricezione dei "Compagni di Bottiglia" presso Notre-Dame de la Quinte è un testo di Rabelais indubbiamente da confratello*⁷.

Spingendo ancora oltre la sua lettura, Gaignebet conclude:

La quasi totalità dell'opera di Rabelais ci ap-



pare, dunque, come un commentario dei nomi delle due colonne erette da Hiram, “figlio della Vedova”, nel portale del Tempio di Gerusalemme. Che si sia potuto, da questa data, pensare a commentare a lungo la forma, la struttura, l'origine, la materia, le dimensioni, l'ornato, la posizione di queste due colonne ci è attestato da un trattato inedito di Postel intitolato *Boaz et Iakin...* (I, 427).



Ora ci resta da sapere se uno stesso tipo di speculazione e uno stesso processo di *transfert* abbia potuto aver luogo anche in ambito islamico allorché qualche perturbazione storica costrinse la gnosi salomonica ad adottare un nuovo *habitus* e, in caso affermativo, sarebbe forse stato un *habitus* forse tanto canzonatorio quanto la farsa che ci recita Gargantua?

Un libro di questo genere, con la presenza di personaggi regali in racconti con frequenti cadute scatologiche, se non libertine, e tanto insolito nella giustapposizione di materiali mitologici e folclorici che si mescolano con l'esoterismo, ma sempre a uso sia del popolo sia delle confraternite, esiste. Intessuto di gesti simbolici più che di racconti letterari, si intitola *Le mille e una notte*. Per essere sicuri che non stiamo imboccando una strada sbagliata individuando ne *Le mille e una notte* il *pendant* orientale di *Pantagruel*, conviene verificare

se un fattore tanto tranquillizzante come l'interdizione alle vecchie gilde di sfilare in parata e di instaurare un culto etnico in rotta con l'unità religiosa, ha effettivamente partecipato

alla compilazione di questa raccolta di racconti nello spirito di un esoterismo rinnovato.

L'ultimo corpo politico organizzato dell'Islam fu il califfato abbaside di Baghdad. Esso cadde sotto la pressione dei mongoli

nel 656 dell'egira (1258 d.C.) i quali, dal 1227, anno della morte di Gengis Khan, erano già diventati padroni dell'Iran. La volontà di forgiare un Impero ispirava presso questi nomadi delle steppe persino la strategia di conquista: far precedere la loro pesante cavalleria dall'insieme dei loro uomini validi, raggruppati in maniera da colpire in massa il nemico. Quindi il reclutamento sistematico di tutti i “giovani uomini” – e “tutti i figli per la guerra!” –, è l'atto fondante di ciò che il filosofo Michel Sarres chiama “la nascita del terrorismo”.

In Europa quest'atto risale alla “Rivoluzione francese che liberò in parte la propagazione della violenza” attraverso “un reclutamento, spesso gratuito, a volte volontario”⁸. Nel Medio Oriente, la guerra di conquista non è intrinseca all'Islam, contrariamente a quanto molti sostengono. Lo storico militare Gérard Chaliand, corroborando ciò che abbiamo detto all'inizio a



proposito dell'escatologia pacifica che soggiacque all'erezione della moschea di 'Umâr a Gerusalemme, scrive: *L'intenzione prima di 'Umâr ibn al-Khattâb non era quella di tentare la conquista dell'Iran*⁹. Mentre la conquista mongola dell'Iran testimonia l'uso politico della violenza delle masse per terrorizzarne altre, quando città come *Balkh e Merv furono prese e massacrate. La stessa sorte fu riservata a Nishapur. A Herat, dove la guarnigione resiste, gli abitanti, avvertiti della sorte che li attende, aprono le porte della città. La vita è loro risparmiata ma la guarnigione è massacrata. L'uso calcolato del terrore permette di evitare lunghi assedi, costosi in uomini* (232).

Nella seconda metà del XIII secolo, quando Baghdad cadde, si poteva sfuggire al terrore mongolo e alla sua suddivisione sistematica dei territori? La letteratura persiana è eloquente su questo imperialismo che sarebbe anacronistico paragonare a una pura barbarie, come invece fanno molti storici. Si trattava piuttosto di un terrore organizzato di cui possiamo comprendere la portata leggendo un cronachista del tempo, 'Alâ' ed-dîn Jovaynî, che parla sia delle piramidi di teste umane dopo il saccheggio di una città, sia dell'istituzione da parte dei Khan mongoli di un sistema di posta a staffetta per "controllare lo spazio e le popolazioni"¹⁰. Questa messa in rete del

mondo musulmano – dato che i mongoli d'Iran e d'Iraq si allearono all'Impero mamelucco (1250-1516) – contribuì allo scambio di beni materiali e a tessere un asse centrasiatlico, così come a favorire gli scambi culturali, ma diffondendo solo merci e conoscenze autorizzate. In che modo sfuggire a questo assoggettamento in quel Cairo che, per la sua posizione geostrategica, si tenne ai margini di questa nuova costruzione e che poté re-

sistere a lungo all'assalto dei mongoli grazie alla sua antica rete di porti di commercio e alla solida reputazione di città intellettuale? Scrivendo racconti, un genere anodino e ameno, il più atto a essere propagato attraverso nuove voci senza la possibilità di fermarlo con l'autorità, come accadrebbe con un libro.

E fu proprio al Cairo, nel XIII sec., che fu messo per iscritto qualche racconto de *Le mille e una notte*, aggiunto a racconti dello stesso tipo, il *Kitâb al-hikâyât al-'ajîba wa-l-akhbâr* "Libro degli aneddoti meravigliosi e dei racconti insoliti", e insieme a un altro tipo di oralità allora denigrata, cioè "la letteratura agiografica popolare relativa al viaggio mistico del Profeta"¹¹. Queste due forme letterarie rimandano, a quanto pare, allo stesso esoterismo che bisognava difendere di fronte alla frenesia mongola di spazzarlo via. Tale frenesia, stando a Jean-



9 Chaliand, 2005: 185.

10 Citato da Gazagnadou, 2008: 70.

11 Miquel & Bencheikh, 2005: I, XXXIV, nota 2.



Paul Roux, proseguì fino alla presa da parte di Shâh Ismâ'îl nel 1508, attraverso una delle prime manifestazioni della sua vittoria: profanare la tomba del fondatore dell'ordine sufi della Qâdarîyya, 'Abd el-Qâder al-Jîlânî (1078-1166). Disprezzo di uno sciita per un hanbalita? Sotto la copertura di una posizione religiosa ipocritamente avanzata innanzi, Jean-Paul Roux intravede una vera e propria rivalità etnica. A suo avviso, lo sciismo di Shâh Ismâ'îl non sarebbe stato altro che un "rifugio", un



"mezzo per rompere totalmente con il passato" e per preservare una "islamizzazione totale"¹². Si deve leggere il gesto di Shâh Ismâ'îl anche come la volontà, distruggendo la struttura ossosa di un santo fondatore, di prevenire ogni possibilità di risurrezione presso i sufi, avvertiti come possibili rivali degli sciamani. In ciò Shâh Ismâ'îl testimonia la sua appartenenza al mondo altaico in cui si ritiene che lo scheletro sia il supporto dell'anima.

Di fronte a questa frenesia di spezzare il supporto spirituale delle confraternite mistiche, di spazzare via le tombe dei santi fondatori, di rendere nulli i pellegrinaggi che vi si perpetuavano alla ricerca della benedizione del maestro, una frenesia di un altro tipo s'impadronì del Cairo. Lo scriba Suyûtî (849 dell'egira/1445 d.C. - 911 dell'egira/1505 d.C.) riuscì nell'impresa di

mettere per iscritto in quarantatrè anni i 561 racconti del corpus delle *Notti*, commiste ad anacronismi di ordine materiale come il caffè, il tabacco, le armi da fuoco, ma anche di ordine fantastico, come le fanciulle più belle gettate sistematicamente nei giacigli dei re, e le teste dei loro uomini, tagliate, appena essi si opponevano ai desideri del despota (a ben vedere due pratiche ascrivibili a Gengis Khan). Può essere allora che i racconti siano stati caricati di un esoterismo che invece manca ove ce lo aspetteremmo per solito: riti e miti erano stati, nel frattempo, più o meno confiscati, vale a dire aboliti.

Questa lettura inedita de *Le mille e una notte* è stata inaugurata nel 1994 da un rabbino-filosofo che si è soffermato sull'aspetto esoterico del titolo di questo libro in arabo: *Alf layla-wa-layla*. Ricordando l'identità consustanziale che la Kabbalà pone tra la lettera e il numero, egli aggiunge che ciò che i musulmani praticano sotto il nome di "scienza delle lettere" (*ilm ul-hurûf*), viene usato anche nel tipo dell'*abjad* per cifrare i documenti e, più in particolare, i titoli delle opere. Così in arabo la prima lettera dell'alfabeto, *alif*, chiamata in ebraico *alf*, termine che significa anche "mille" (come pure in arabo), deriva dalla radice *a.l.f* che significa: "ammansire, educare, insegnare" (e in arabo: "divenire familiare col tal e tal soggetto, approfondire



una questione, compilare, fonti, scrivere”). Quindi, “queste mille notti, o lezioni, servirebbero a passare dal sensibile all’intellegibile, a poterlo nominare, nello stesso modo in cui, per poter dire *a*, si scrive *alf*, si passa per *alf layla* ‘mille notti’ per poterle nominare”¹³. Tanto più che, alla fine di queste notti, il re, guarito dal suo dispotismo attraverso i racconti faceti di Shera-zad, domanda ai suoi scribi di raccogliervi “dall’inizio alla fine” (ovvero, dall’alfa all’omega). Ci sono

voluti, si dice, “trenta volumi in lettere d’oro, né uno di più né uno di meno”. Dunque, “insegnare” si esprime in ebraico, come in arabo, con la radice (*L.m.dh*) che ha dato vita, in arabo, a *tilmîdh* “colui che apprende, apprendista”, così come in ebraico a *talmud* “la tradizione dei saggi” attraverso “una trasmissione che si effettua oralmente” e che costituisce la “Legge orale” da imparare¹⁴. La lettera iniziale di questa radice, la *lâm*, che occorre ripetutamente nel titolo arabo de *Le mille e una notte*, ha il valore numerico di trenta. Ne possiamo quindi dedurre che un deposito esoterico sigilli questo libro dall’inizio alla fine?

Per verificare quest’ipotesi bisognerebbe dimostrare che almeno la prima e l’ultima delle mille notti presentano racconti iniziatici che pongano al cuore del

loro filo rosso narrativo Salomone, il suo trono, la sua bacchetta e, infine, tutto il sistema mistagogico divenuto, per ragioni storiche, più difficile da trasmettersi attraverso riti. Il racconto cornice, per incominciare, mette in scena il re sasanide Sharyâr reso follemente dispotico in seguito da un doppio trauma.

All’inizio, rientrando improvvidamente dalla caccia, Sharyâr si poté rendere direttamente conto che quelli che riteneva essere gli eunuchi della sua guardia (così i turchi erano entrati, come giannizzeri, nell’apparato dello stato), erano in realtà pronti all’uso come possono esserlo solo dei solidi fusti (non si dice forse “forte come un turco”?). Il re poté bere il calice dell’onta fino alla feccia, vedendo quei forzuti amoreggiare la regina sotto i suoi occhi nei giardini reali, dove cadde da un albero come un frutto maturo che la regina non ebbe da cogliere per mangiarne a volontà. Tanto confuso quanto cornuto, il primo pensiero di Sharyâr fu di andarsene lontano e di abbandonare i beni di questo mondo. Lasciò galoppare il suo destriero finché non fu bloccato dal mare da cui stava emergendo un orco.

Ecco dunque il nostro Sharyâr arrampicarsi il più velocemente possibile sul primo albero, sperando che il fogliame lo nasconda. Ma l’orco si siede proprio sotto



13 Ouaknim, 2008: 39.

14 Jaffé, 2007: 13.



quell'albero. Lì fa uscire da un piccolo cofanetto che tiene in mano la più affascinante creatura mai vista di sesso femminile, cui il *div* fa prendere una boccata d'aria mentre lui dorme. La donna, accorgendosi della presenza di Sharyâr, lo costringe, con la minaccia di svegliare l'orco, a portarla sul campo e di abusare di lei. Lui lo fa e subito dopo si volge a briglie sciolte al suo castello. Sperimentato a sue spese che le maniere forti sono la via più breve per ottenere soddisfazione, Sharyâr segnò il proprio ritorno con le più violente rappresaglie. Le teste caddero: dalla regina ai sedicenti eunuhi, passando per le favorite e i loro cocchi. Sharyâr, in vena di praticare la politica del mongolo, continua a percorrere questa via. Decreta che, a partire da quel giorno, il suo popolo gli deve fornire, ogni notte, una vergine che un carnefice giustizierà all'alba successiva. Le cose non potevano andare avanti così se non a rischio di un inedito genocidio, così la figlia maggiore del visir di Sharyâr intervenne. Si chiamava Sherazad e "aveva divorato molti libri: annali, vite dei re antichi, storie dei popoli passati, opere di medicina. Si dice che avesse riunito mille libri che parlavano di questi popoli, dei re dell'antichità e dei loro poeti"¹⁵. Ella supplicò il padre di essere nel numero delle vergini consegnate al sovrano divenuto uno scialacquatore di genitrici, e gli disse che aveva un modo per imbrigliarlo.



L'esoterismo della storia potrebbe sembrare tirato per i capelli a chi non sia stato avvertito del carattere cifrato di questi testi. L'ipotesi storica ha qui proposto che la redazione di questi racconti, dall'apparenza innocente, avrebbe avuto la funzione di conservare e di trasmettere miti accompagnanti riti che, per diversi motivi, non potevano più essere celebrati correttamente. Tra i miti fondatori, abbiamo rilevato la mancanza di spiegazione, testimoniata dai viaggiatori occidentali a partire dal XVII secolo, riguardo al pellegrinaggio annuale – poi scomparso – intorno al mausoleo innalzato in gloria della "madre (?) di Salomone". Ora, la spiegazione appare celata nel racconto che ho appena riassunto se, attraverso un processo di accostamento analogico comune per i lettori e gli ascoltatori del tempo, ci si curi di rompere l'osso ludico del racconto per coglierne il midollo sostanziale di mito fondatore e di chiave d'insieme.

A ogni mito fondatore deve corrispondere un narratore mitico: nella letteratura araba è il caso di Kisa'î (del qual nome possiamo notare l'omofonia con il termine usato, in arabo, per "racconto": *qissah*). Ecco il mito che riporta, invocando l'autorità di Ibrâhîm al-Râkis: c'era una volta un sovrano che imponeva ai suoi sudditi il dovere di fornirgli a turno una delle loro figlie; il tempo di abusarne e, una settimana



dopo, l'esecuzione. Riconosciamo il racconto cornice de *Le mille e una notte*, solo che qui si tratta di un re hi-myarita di nome Sharakh ben Sharahîl, che aveva un ministro chiamato Dhû-l-Sharh, ovvero "Il detentore della Spiegazione" o "Guardiano del Senso". Un tale nome predestinava il visir all'avventura che segue: partito per la caccia, si smarrì nella foresta ove una poesia incantatrice gli fece comprendere che aveva raggiunto la valle dei *jinn*. I *jinn*



sono divinità ctonie che Salomone, secondo la tradizione diffusa in ambito islamico, obbligò a lavorare per sé all'edificazione del tempio. Dhû-l-Sharh ebbe fortuna: la figlia del re dei *jinn* gli apparve, si piacquero, e il re acconsentì al matrimonio. La figlia del re dei *jinn* partorì una bambina ancora più bella della madre e fu chiamata la "Venere dello Yemen". Morta la madre, il padre la riportò nel regno del quale egli era visir.

In questo regno Sharakh ben Sharahîl proseguiva tranquillamente nel suo olocausto settimanale. La "Venere dello Yemen" s'iscrisse alla lista di attesa e, quando venne il suo turno, fece ubriacare il re e gli tagliò la testa per liberare il popolo da tale flagello. Fu quindi chiamata a regnare al suo posto. Quando venne per lei l'ora di un vero matrimonio, la "Venere dello Yemen", detta anche Bilqîs, non si

sposò se non con Salomone, a quanto riporta l'autore yemenita Wahb ben Munabbih (654/5-730). Questo stesso storico ci fa sapere ch'ella morì dopo sette anni (120 secondo al-Mas'ûdî) e che "Salomone la seppellì sotto le mura di Palmira. Secondo la credenza ebraica questa città, chiamata Tadmor o Tamar nella Bibbia, era stata costruita da Salomone. Loro figlio, Rahab'am (Roboam), regnò un anno sullo Yemen"¹⁶.

Torniamo ora al nostro mito iranico. Nessun testo ci dice nulla quanto alla madre di Salomone, il cui padre, ben noto, è il re Davide.

Ci si può dunque interrogare se nel sintagma nominale *mâdar-i Solaymân* ("la madre (?) di Salomone") dato come nome del luogo di quel culto estinto a nord di Shîrâz. Forse non si debba leggere il rapporto fra determinato e determinante alla maniera di un rebus, vale a dire: "la madre che Salomone (ingravidò)", in altri termini sua moglie Bilqîs. I luoghi iniziatici, per tenersi al riparo da profani e da indiscreti, non esitano a porsi come enigmi, tanto più che confessare apertamente un culto alla Venere o alla Regina di Saba avrebbe comportato una taccia d'eresia. Certo, questa località a nord di Shîrâz non è Palmira, ma può essere considerata un centro secondario, come ne esistono altri nella geografia sacra dei pellegrinaggi. Costretti in seguito a un esilio interiore e al letargo dello svolgimento formale del suo culto, il personaggio mitico nato da una tradizione orale



intorno alla Regina di Saba, divenne, in ambito islamico, una creatura di carta, Sherazad. D'altra parte, alla fine delle *Notti*, il despota misogino, sotto l'influenza di quest'ultima dopo i suoi straripamenti infelici, la onora dicendo: "Dio mi ha dato da lei tre eredi maschi". Ella è la Madre primordiale, la Gnosi creatrice.

Passiamo quindi alla millesima notte e vediamo se anch'essa offra un'allusione centrale alla mitologia del re Salomone. Nella millesima notte si narra un episodio, il penultimo di un ciclo che ne comprende dodici, del racconto di "Ma'arûf il ciabattino". Questa millesima notte solleva la contraddizione che c'è fra il suo nome, Ma'arûf (il ricettacolo della sapienza), e la sua condizione poco onorevole di ciabattino. Sappiamo da Massignon che i "fabbricanti di calzature femminili" erano vilipesi dalla "borghesia musulmana" alla stessa stregua dei "conciatori". Per quanto fossero vilipesi, furono fra i più attivi nel dotarsi di una "dottrina dell'onore artigianale", la quale divenne dottrina di stato sotto i Fatimidi del Cairo (969-1171) che fecero di Salmân l'Iniziatore *par excellence*¹⁷. Ci è detto che Ma'arûf esercita il suo umile mestiere "nella città del Cairo, la ben protetta"¹⁸, sia dai profani che dai mongoli.

Nella millesima notte, Ma'arûf non è più

al Cairo. Nella cerniera fra la notte 990 e la 991, un *jinn* l'ha trasportato "alla sommità di un'altra montagna", non lontano dalle "porte di una città" (III, 766) ove si reca e della quale, nella millesima notte, "diventa re e assume il potere". Precedentemente ne era stato fatto "primo visir" quindi "nuovo sultano" alla morte del re del quale aveva preso in moglie la figlia. Per godere pienamente del proprio regno non gli mancava che l'anello conservato da sua moglie e che, alla sua morte "ella si tolse dal dito e gli diede" infor-

mandandolo: *Bisogna custodirlo gelosamente, per timore ch'esso non sia fonte di discordia per te e per il bambino* (III, 803). Ecco uno scenario tipicamente iniziatico: comincia con un'ascensione celeste sul tema del Mir'âj del Profeta, l'Archetipo dell'iniziato all'inizio della via, e termina con l'intronizzazione e la consegna dell'insegna regale. Quest'anello ricorda senza meno Salomone (di cui Ma'arûf qui è il rappresentante), il quale lo aveva avuto dall'Arcangelo Gabriele (altra figura di "Iniziatore").

Le avventure con l'anello non finiscono qui. Costituiscono l'essenza della notte 1001, ove si compie l'ultima prova che Ma'arûf doveva superare. La megera che aveva per moglie al Cairo era stata la causa del suo viaggio aereo verso altre terre tanto ella gli rendeva la vita insopportabile a



17 Massignon, 1970: 393-5.

18 Miquel & Bencheikh, 2006: III, 761.



forza di recriminazioni, di sarcasmo, e di capricci. Quand'ecco che questa megera, una bella sera, si trova ella stessa trasportata nel suo letto. Così, la metà di cui aveva voluto sbarazzarsi gli si incolla alla pelle nello stesso modo dell'anima mondana per chi abbia intrapreso il cammino che conduce alla realizzazione spirituale. Cosciente di questo fatto, Ma'rûf la tollera al suo fianco (o meglio, in disparte) fintantoché ella si mostra pentita e cerca di soffocare le sue invidie e i suoi sbalzi d'umore. Ma la tentazione d'impadronirsi dell'anello è troppo forte per lei.

Perché, dunque, questa strega se ne esce in piena notte per andare da mio padre?, si domandò il giovane figlio di Ma'rûf. Si tratta della domanda giusta. La domanda che sottolinea il legame, attraverso il transfert matrigna-strega, con la storia di Salomone, il quale si fece derubare del suo anello da un *djinn* (jinn puramente negativo) prima di ritrovarlo¹⁹. Il racconto riprende questo schema e lo sviluppa come se si trattasse di un rituale di sacrificio. L'anima mondana si è introdotta nella camera regale ove non avrebbe mai dovuto penetrare. Non ha le qualità richieste e, in più, osa fare man bassa del sigillo. Non le resta che assumersi la responsabilità del proprio atto e di tutte le conseguenze. Messo all'esterno della stanza per sorvegliarla, il giovane figlio di Ma'rûf, ovvero, su un piano superiore, il figlio di Salomone (si deve intendere come l'intelletto sulla

via del risveglio, il Compagno) “si alzò, a sciabola sguainata” e le infligge la sua sorte con un colpo, prima di recuperare l'anello ch'ella teneva in mano e di ricevere i complimenti di suo padre (III, 807).

Così le *Mille e una notte*, che erano iniziate nel sangue, nel sangue si concludono. E come all'inizio si sparge in maniera arbitraria, per opera di un boia comandato da un potere volgare, finisce a un piano iniziatico nel compimento di un omicidio sacrificale di un profano,

ovvero l'ego, attraverso la spada rituale dell'iniziato, la cui funzione è quella di rappresentare l'Angelo Sterminatore. Notiamo, per concludere, che questo episodio è passato tale e quale nei preliminari del rituale massonico per l'iniziazione del neoadepto. Come la megera accecata dalle sue passioni (d'altra parte ha gli occhi bendati), è spinto dalla spada del sorvegliante al momento della sua entrata nel Tempio, spada che non cadrà che dinnanzi a certe parole, attraverso le quali s'impegna ad abbandonare il suo stato mondana. Una volta che il suddetto apprendista sarà ricevuto in loggia, a ogni sessione, non si metterà in ordine senza essersi passato la mano sulla gola, in un segno che mima di tranciarla, a ricordare in maniera sensibile la decapitazione rituale di cui è stato oggetto, il primo





giorno, prima di slegargli la benda nera e il grembiule bianco. Tutto questo per dire che i racconti sono a volte molto più che semplice letteratura, poiché le *Mille e una notte*

parlano, come certi rituali esoterici conservati altrove, di una sola e identica cosa, la lotta per la Luce e per l'edificazione della Gerusalemme celeste.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Beylot, R. (2008) «Présentation», *La Gloire des Rois ou l'Histoire de Salomon et de la Reine de Saba* (introduit et traduit de l'éthiopien par) [«Presentazione», *La Gloria dei Re o la Storia di Salomone e della Regina di Saba* (introduzione e traduzione dall'etiopico di)], Brepols, coll. «Apocryphes», Belgique.
- Chaliand, G. (2005) *Guerres et civilisations* [Guerre e civiltà], Odile Jacob, Paris.
- Corbin, H. (1981) *Temple et contemplation* [Tempio e contemplazione], Flammarion, Paris.
- Gaignebet, C. (1986) *À plus hault sens. L'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais* [A più alti sensi. L'esoterismo spirituale e carnale di Rabelais], Maisonneuve & Larose, Paris, 2 vol.
- Gazagnadou, D. (2008) *La diffusion des techniques et les cultures* [La diffusione delle tecniche e delle culture], Kimé, Paris.
- Hamblin, W.J. & Rolph Seely, D. (2007) *Le Temple de Salomon. Mythe et histoire* [Il tempio di Salomone. Mito e storia], Seuil, Paris (1^{ère} éd.: Thames & Hudson, London, 2007).
- Jaffé, D. (2007) *Le Talmud et les origines juives du christianisme* [Il Talmud e le origini guidaiche del cristianesimo], Cerf, Paris.
- Massignon, L. (1970) «La 'Futuwwa' ou 'Pacte d'honneur artisanal' entre les travailleurs musulmans au Moyen âge» [«La 'Futuwwa' o 'Patto d'onore artigianale' fra i lavoratori musulmani nel Medio Evo], *Parole donnée*, 10/18, Paris (édition de poche d'une 1^{ère} éd. parue chez Julliard, coll. «les dossiers des 'Lettres nouvelles'» sous la dir. de Maurice Nadeau, Paris, 1962).
- Miquel, A. & Bencheikh, J.-E. (2005-2006) *Les Mille et Une Nuits* (texte traduit et présenté par) [Le mille e una notte (tradotte e presentate da)], Gallimard, coll. «La Pléiade», Paris, 3 vol.
- Ouaknim, M.-A. (2008) *Bibliothérapie* [Biblioterapia], Points, Paris (édition de poche d'une 1^{ère} éd. parue au Seuil, 1994).
- Roux, J.-P. (1973) «Une survivance des traditions turco-mongoles chez les Séfévides» [«Una sopravvivenza delle tradizioni turco-mongole presso i Safavidi»], *Revue de l'histoire des religions*, n° 481, P.U.F., Paris.
- Serres, M. (2008) *La guerre mondiale* [La guerra mondiale], Le Pommier, Paris.
- Tabari, A.D. (1980) *Chronique* (traduite sur la version persane par Hermann Zotenberg) [Cronaca (tradotta dalla versione persiana da Hermann Zotenberg)], Maisonneuve & Larose, Paris, 4 vol.
- Tavernier, J.-B. (sans date) *Voyages en Perse* [Viaggi in Persia], Le cercle de l'explorateur, Genève.
- Tristan, F. (2007) «Préface», *La franc-maçonnerie: documents fondateurs* [«Prefazione», *La framassoneria: documenti fondatori*], L'Herne, coll. «Les cahiers de l'Herne», Paris.
- Valence, F. de (2008) *Voyage en Perse et en Inde (1637-1640). Le journal de Johan Albrecht von Mandelslo* [Viaggio in Persia e in India (1637-1640). Il diario di Johan Albrecht von Mandelslo], (présentation, notes et traduction par), Chandeigne, Paris.



Intorno a una recuperata citazione evangelica di Biruni

di Gianroberto Scarcia
(Università di Venezia)

This paper is a consideration about the figure of the great Islamic scientist Abu Rayhan Biruni. In particular the opinion of the scientist about the correspondence between physical and religious law is here discussed starting from a stimulating interpretation of a famous Gospel passage.

Come da un'acqua cupa i cui fondosian persi risalgono a galla le più lievi – ma non solo quelle – tra le cose là immerse e colate giù nel corso dei tempi. Così alcune – non poche – tra le antichità (in quella lingua, anzi in quelle due lingue, l'araba e la persiana, “tracce”) dell'iranismo tornano qua e là a permearne, ora con maggiore ora con minore intensità e consapevolezza, la coscienza, più che non inconscio, collettiva. E Abu Rayhan Biruni¹, una tra le personalità di studioso di maggiore spicco nell'Islam dei dintorni del Mille, quando altrove si paventava soprattutto la catastrofe imminente, tali anti-

chità raccoglie il meglio che può e trasmette a conterranei e posteri. Tuttavia, in quella che è più probità scientifica che non assenza di spirito critico, non le rimette in ordine secondo criteri suoi, né le pretende coerentissime, ma le enumera e le giustappone, in quanto *deciso a riferire senza censure ciò che gli antichi sostenevano in fatto di fenomeni connessi con il corso dello zodiaco, nonostante il fondato sospetto di non veridicità e di una presenza, in quei discorsi, di futilità prive di senso; astenersi per principio da ciò che può comunque costituire una sorta di ammaestramento può infatti voler dire arrecar danno a quanto di utile si trovi là eventualmente contenuto*².

1 Su Biruni si veda *Encyclopaedia Iranica*, sub voce “Biruni, Abu Reyhan Mohammad b. Ahmad (973- after 1050)”, vol. IV, pp. 274-287.

2 La presente citazione di Biruni, così come le successive dello stesso, sono tratte da A.B. Chalidov, “Dopolnenija k tekstu ‘Chronologii’ al-Biruni po leningradskoj i stambul’skoj rukopis’jam” in *Palestinskij Sbornik*, 4-1959, pp. 147-171. I passi arabi qui tradotti corrispondono alle pagine 168-169. Essi mancano nella vulgata di E. Sachau *Bīrūnī Chronology of ancient Nations*, London 1879, ed è per questo che usiamo qui l'aggettivo “recuperata”.



Si tratta, nel caso, della scienza che usiamo chiamare astrologia, ma che è piuttosto la

sintesi e coronamento di altre tre scienze che devono essere preventivamente assimilate, in quanto imprescindibili: geometria, aritmetica, cosmografia. La geometria è l'arte attraverso la quale si conoscono le posizioni delle linee, le forme delle superfici piane e dei solidi, il rapporto generale che esiste tra misure e figure, e le relazioni che si danno fra esse e dette posizioni e forme. L'aritmetica è l'arte attraverso la quale si conoscono la natura e la proprietà di ogni tipo di numeri, in sé e in rapporto ad altri numeri, la derivazione dell'uno dall'altro, e relative applicazioni: dimezzamento, raddoppiamento, moltiplicazione, divisione, addizione, sottrazione, algebra. La cosmografia è l'arte attraverso la quale si conoscono la natura delle componenti del mondo superiore e inferiore, le loro forme e posizioni, i loro rapporti reciproci, misure e distanze, e quanto concerne il moto degli astri e dei cieli, e l'armonia delle sfere e degli archi di cerchio che realizzano tali moti. Le relative scienze applicate sono quelle delle effemeridi e degli almanacchi. Solo avendo studiato tutto ciò ci si può occupare di astrologia, applicazione delle scienze naturali, caratterizzate dal pronostico, con lo scopo di prevedere, attraverso il confronto delle posizioni reciproche degli astri, dei gradi e dei segni dello zodiaco, gli effetti del loro moto sulle condizioni cicliche del mondo, degli stati terreni, dei regni, delle città, delle nascite, del volger degli anni, delle direzioni, delle decisioni astrologiche e di



ogni altro problema connesso. Ma si ricordi anche come sia indispensabile, infine, che l'astrologo sia un uomo puro di anima e di corpo, e di spirito sereno; oltre che, diciamolo, con un briciolo di follia, con un po' di invasamento e con il dono della divinazione: vere e proprie condizioni sine qua non.

Come reperire, dunque, l'esperto degno di tal nome? Orbene, fra le usanze degli antichi, pagani e lussuriosi, c'era tra l'altro la voga del ritratto delle più belle del reame, che, distribuito a missi dominici in giro per tutte le satrapie, dovevano fruttare a Cosroe l'arricchimento continuo del già fornitissimo harem. Più austero e devoto, forse per le sue origini turchesche, il sultano Mahmud di Ghazna si valeva dello stesso sistema, ma per catturare, lui, non donne bensì il fior fiore dei sapienti dell'epoca, che poi metteva immediatamente alla prova.

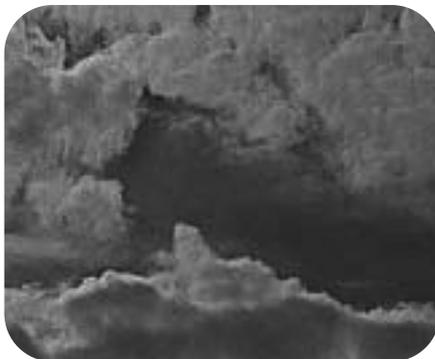
Così, una volta che ebbero portato al suo cospetto il coresmano Biruni, sedette nel suo padiglione a quattro porte, sovrastato dalla cupola detta "Sposa del Cielo", nel Giardino dei Mille Alberi, e gli chiese: "Attraverso quale di queste porte uscirò? Scrivi il verdetto degli astri e poni sotto il mio tappeto". Tutte e quattro le porte erano praticabili. Abu Rayhan chiese l'astrolabio, misurò l'altezza del sole, determinò l'ascendente, rifletté un poco e ripose la risposta sotto il tappeto. "Fatto?", chiese Mahmud.



“Sì”. Allora Mahmud diede ordine di far venire un muratore con piccone e pala: una quinta porta fu aperta nel muro orientale e il sultano uscì di lì. Poi si fece portare il biglietto. Abu Rayhan vi aveva scritto:

“Non esce, Mahmud, da nessuna di queste quattro porte: gliene ricavano un'altra nel muro a est, ed egli esce di là”. Come lesse, Mahmud si rabbuiò e ordinò di precipitare Biruni dall'alto del suo palazzo. Così fecero; ma v'era una rete,

tesa all'altezza del piano di mezzo: Abu Rayhan vi cadde, la lacerò, ma poi, attutito in tal modo l'impatto, toccò terra delicatamente, senza troppi danni. “Conducetemelo” ordinò Mahmud. Glielo portarono. “Allora, Abu Rayhan, almeno questo non l'avevi previsto”. “L'avevo previsto, signore”. “Dov'è la prova?”. Biruni chiamò il servo, si fece portare l'almanacco, ne estrasse il proprio pronostico, e risultò che tra gli avvenimenti di quel giorno c'era scritto: “Sarò precipitato da grande altezza, ma arriverò a terra sano e salvo e mi rialzerò indenne”. Queste parole non furono gradite a Mahmud, anzi lo fecero infuriare ancor di più. Gridò: “Gettatelo in prigione e tenetelo lì”. Rinchiuso nella cittadella di Ghazna, Abu Rayhan vi restò relegato sei mesi, e si racconta che durante quei sei mesi nessuno osasse parlarne davanti a Mahmud. Tuttavia un suo schiavo era designato a servirlo durante la reclusione e un giorno, mentre attraversava il prato di Ghazna, fu chiamato da un tale che prediceva la



fortuna: “Vedo nel tuo ascendente parole da non trascurarsi; te le riferirò in cambio di un donativo”. Il servitore gli diede due dirham e quel tale dichiarò:

“Qualcuno a te caro si trova in difficoltà, ma entro tre giorni ne sarà sollevato: rivestirà abiti d'onore e ritroverà favore e considerazione”. Si dice anche che in quei sei mesi il primo ministro Ahmad Meimandi cercasse un'occasione propizia per parlare di Abu Rayhan.

Finalmente, trovandosi il sultano di buon umore durante una partita di caccia, condusse poco per volta il discorso sull'astrologia: “Povero Abu Rayhan – aggiunse – che rese due pronostici giusti, e ne ebbe catene e prigione”. Mahmud rispose: “Sappi, caro ministro, che ne sono ben conscio. Si dice che quest'uomo non abbia pari al mondo, all'infuori di Avicenna. Sennonché i suoi pronostici mi hanno scontentato: lo dovrebbe ben sapere, che i sovrani sono come i bambini piccoli, cui si deve parlare secondo i loro desideri, per ottenere ricompense. Sarebbe stato meglio per lui se, tra i due pronostici di quel giorno, almeno uno fosse stato sbagliato. A ogni modo, domani da' ordine che lo liberino, che gli diano un cavallo bardato d'oro, un mantello di raso, un turbante di seta, mille denari, uno schiavo e un'ancella”. Nel giorno previsto dall'indovino, dunque, tirarono fuori Abu Rayhan che ricevette i simboli dell'onore. Il sultano gli espresse il suo rammarico ed aggiunse: “Abu Rayhan, se vuoi guadagnarti il mio



favore, parla secondo i miei desideri, non secondo l'autorità della tua scienza". E Abu Rayhan, anche lui, persino lui, da allora cambiò strada³.

Ciò non toglie che continuasse, quanto meno, a predicare in maniera irreprensibile e a studiare qualche opportuna via d'uscita che potesse trarlo d'impaccio, conciliando scienza e strategia.

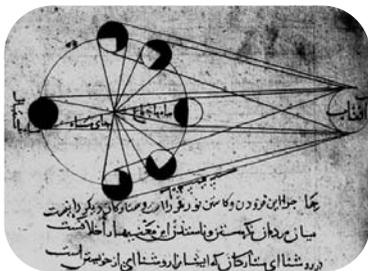
Scrisse infatti:

Felicità e benessere spirano diritti sul mondo nei tempi in cui virtù d'esaudire e buona sorte si ritrovino in armonia con l'intima capacità/possibilità di sostanzializzare i sogni; è allora che è da attendersi che un desiderio sia esaudito. Ma che la preghiera venga ascoltata dipende dall'autenticità del proposito, dalla forza della convinzione e dalla sincerità della speranza, così come dalla penna degli Apostoli fu vergato nel Vangelo: "In verità vi dico, se avrete una fede scevra di dubbio e direte a questa montagna: 'Spostati e tuffati nel mare, tanto sarà. Tutto ciò che implorate in preghiera e in fede, quello vi sarà dato'. Non c'è dubbio che Dio e i Suoi intermediari tra Lui e noi, gli angeli e quegli'immacolati spiriti santi che sono gli astri a Lui sottomessi, si adoperano a ben gui-

dare gli umani e se ne attendono espiatione e preghiera. Al novero delle più straordinarie circostanze in grado di indurre a credere ciò appartengono certi racconti di marinai e di gente che

naviga i mari. Essi legano a un pennone una freccia con la punta rivolta verso l'alto, e quando li colpisce un qualche guaio – un vento impetuoso, una grande pioggia, una tempesta – eccoli che paventano il disastro e prendono a implorare il Signore e si apprestano a gettare a

mare il proprio carico, al fine di alleggerire la nave; ma levano in su uno sguardo e talora scorgono sulla punta della freccia un chiarore di stella. Una volta constatato quel chiarore, non hanno più paura di annegare e si rallegrano, quand'anche raddoppi il mare la sua furia. E occorre che essi notino quella stella tre o quattro volte nella notte, e più nella notte di tenebre che nelle altre, e più in determinati luoghi del mare piuttosto che in altri. Di queste cose testimonia un saggio degno di fede quale Galeno, con gran parte degli esperti degli astri, che tutto ciò tengono per vero [seguono alcuni casi esemplari di congiunture astrali, propizie o meno, e la conclusione etica]. Vi sono dunque preghiere che possono rivolgersi contro l'orante come accadde agli abitanti del Tabaristan in un anno di carestia, quando essi si precipitarono per i campi a implorare la pioggia, ma non avevano ancora terminato di singhiozzare, che in



3 Queste righe, così come gli episodi e gli aneddoti relativi alla vita di Biruni che seguono sono tratti da Nizami Arudi, *Čahar Maqala* (in lingua persiana), ed. M. Mo'in, Tehran, 1333/1955³, pp. 91-94.



diverse parti della città si levarono le vampe di un incendio.

E ne scrisse il poeta:

“Chiesero acqua alla nube e ne ottennero diluvio di fiamma.

Ebbero l'opposto di ciò che bramavano, ché la preghiera del corrotto è un inganno”.

Mahmud e tutti gli altri sultani, dunque, - par avvertire Biruni - vedano un po' loro come convenga comportarsi.

È comunque da osservare che Biruni risulta qui molto più avveduto degli Apostoli menzionati, in quanto egli non chiede alla vera fede di sconvolgere le leggi della creazione, le quali tengono i monti abbarbicati alle loro radici, salvo il caso di eruzioni e di terremoti, fenomeni anch'essi, del resto, disciplinati da leggi universali. Il Nostro, al contrario, chiede alla vera fede di mettersi all'unisono con le leggi della creazione, le quali sono fisiche allo stesso modo che morali, inducendo gli astri non già a deviare, bensì a compiere sino in fondo quello che è il loro dovere usuale (dovere loro e dovere degli angeli che, *autrefois*, diceva anche Corbin, *poussaient les astres*).

Più avveduto, Biruni, ma anche con le spalle più al sicuro degli Apostoli di una fede a suo tempo meritoria, poi superata, in quanto la smascheratura dell'ipocrita, nel Novissimo Testamento islamico, sarà

ineluttabilmente più rara a constatarsi di quella dell'ipocrita nel Nuovo Testamento cristiano.

Più avveduto, comunque, anche di Manilio, che si limitava a esporre la banale verità di un diversificarsi dei destini umani in dipendenza della lunga estensione del segno comune.

Forse, se gli Apostoli del Cristo avessero parlato di fiumi, o laghi, indotti dalla fede a spostarsi, la purezza di tale fede sarebbe stata più

di frequente dimostrabile da chi avesse studiato bene la geografia e il sistema idrico di quella Corasmia in cui Biruni aveva vissuto la sua serena giovinezza prima di essere rapito a Ghazna dalle guardie reali. Laggiù infatti, in un paesaggio idilliaco rivaleggiante con quello nilotico, tra giunchi, canneti e turgide infiorescenze selvatiche, laghi e fiumi vanno e vengono da tempi immemorabili indipendentemente da chi li implori (casomai li si implora, piuttosto che di muoversi, di restarsene al posto loro). Ma non sarebbe stata testimonianza di gran valore. Piuttosto va detto che una montagna che si muove, una sola, si dà anche nell'Islam e anche in Biruni, pur se si tratta di una montagna che frana (“con rombo di arpa eolia”) e subito dopo ricostituisce la fisionomia originaria; quindi di un movimento verticale. È il favoloso Qal'e-Kah⁴ afgano nei dintorni di quella Farah oggi abbastanza vanamente presidiata da solda-



4 Cfr. G. Vercellin, “Il monte-santuario di Qal'e-Kah nel Sistan afgano”, in *Annali di Ca' Foscari*, XI, 3, (s.o. 3), 1972, pp. 75-117.



tini nostrani per lo più adepti del Nuovo Testamento: dove, peraltro, l'esaudimento dei desideri dipende tutto dall'intercessione dell'Imam sepolto nelle viscere di quell'altura, quindi da un fattore terzo rispetto a legge e preghiera, su cui la scientificità assoluta di Abu Rayhan non ha trovato opportuno pronunciarsi. L'intercessione è, infatti, una



sorta di elemento di disturbo, una sorta di attrito il quale influisce sul moto naturale degli astri che potremmo definire strettamente neoplatonico nel senso di una forzatura del fenomeno da parte del noumeno che si dischiude. (La *deisis* era non per nulla, a Bisanzio, imperniata sull'endiadi Annunciatore-*Theotokos* dell'Annunciato), stante la struttura sostanzialmente medio-platonica dell'Islam sunnita, che riempie lo spazio intermedio di sole forme giuridiche e non di eoni, quindi connesse soprattutto con il mondo sottostante, allo stesso modo che gli uccelli di Apuleio sono esseri di

terra e non d'aria. Queste forme e figure sono significativamente qualitative e quintuplici, cioè esaurienti ogni possibilità mo-

rale (il cogente, il proibito, il lodevole, lo sconsigliato, l'indifferente). Anche in Occidente del resto, si chiama *legge* quella della gravità; e in Islam è altresì legge quella della gravità del male, non concepita certo agostiniana-mente come *assenza*.

È, quel Qal'e-Kah, l'ombelico del mondo iranico, in cui lo sconvolgimento cosmico che si produce è dovuto – e questo Biruni lo registra senza censure e senza commento – al trauma della solita catastrofe originale identificata, un po' dappertutto, con un fatto di sesso. Ma si tratta, là, dell'incontro in sé tra progenitore e progenitrice (magari fratello e sorella secondo la versione iranica che ignora il tabù dell'incesto), diversamente quindi dall'antifemminismo viscerale dei miti di Eva e di Pandora⁵, nei quali il raggio del noumeno si è in qualche modo rifratto immergendosi come parte lesa nel fluido della creazione.



5 Cfr. S. Cristoforetti, "La 'dieta' di Dahhak, un esempio di psicofagia luminosa", in G. Scarcia (a cura di), *Bipolarità Imperfette*, Venezia, 1999, pp. 99-123.

Rudimenti di paleontologia cristologica: palme e ulivi, moracee, asini

di Rudy Favaro

(Studiolo di Storia dell'Arte e di Iconografia)

This brief note deals with some specimens of both vegetal and animal natures in an interesting connection with meaningful actions canonically attributed to the figure of Christ, namely the fig tree, the sycamore, the palm and the ass with its counterpart, the onager. Some corresponding features, are traced with regard to Islam and its Prophet.

L'ultimo viaggio di Cristo a Gerusalemme e il suo ingresso trionfale nella città, a dorso di un'asina, circondato da una folla osannante, è narrato da tutti e quattro gli evangelisti canonici, anche se con qualche variante nei particolari.

Nell'iconografia questo episodio costituisce spesso la prima scena dei cicli della Passione (fig. 1). Fu raffigurato per la prima volta nel IV secolo, quando cominciò ad apparire sui sepolcri dei cristiani nelle catacombe. Sempre come episodio del ciclo della Passione, fu poi spesso utilizzato per affreschi e mosaici nelle chiese medievali, nonché per vetrate e rilievi in pietra nelle cattedrali gotiche. Il soggetto sembra poi esser stato abbandonato nel tardo Rinascimento.

Nei vangeli si legge che Gesù mandò i suoi discepoli a prendere un'asina e il suo puledro (dice Matteo), oppure un asinello

(dice Marco), o ancora un puledro (dice Luca). Secondo Giovanni, però, Gesù semplicemente *si imbatté* in un asinello e vi montò sopra. Egli è raffigurato sull'asino, di solito a cavalcioni, spesso seguito dal puledro. Nell'iconografia cristiano orientale usa sedere invece di traverso, frontalmente, come fosse assiso su un trono. Sullo sfondo si scorge la porta di una città dalla quale esce una folla di persone. Il primo che giunge incontro a Gesù gli stende davanti il proprio mantello; seguono una moltitudine di bambini che reggono rami. I vangeli canonici non parlano di fanciulli, menzionati invece nel vangelo apocrifo di Nicodemo (1,3), dove si dice che "i figli degli ebrei tenevano in mano dei rami" in segno di gioia, pace e saluto. Secondo Giovanni la folla "prese dei rami di palme e uscì incontro a lui" (12,13). Questo passo dà il nome di "Domenica delle Palme" all'ultima domenica prima della Pasqua, in cui



appunto si commemora l'ingresso di Gesù in Gerusalemme: festa che sia la Chiesa romana sia quella orientale celebrano con una processione di foglie di palma e rami d'ulivo. Presso gli ortodossi romeni si incontra anche la denominazione di *Duminica Floriilor*; i fiori, peraltro, si aggiungono e non si sostituiscono ai rami verdi. La presenza dei rami di ulivo si dovrebbe spiegare con il fatto che la scena ha luogo presso il Monte degli Ulivi, mentre la palma è



segno purpureo (“punico”, “fenicio”) codificato *ab antiquo* come segno di trionfo e gloria. Quando, poi, trionfo, vittoria e gloria si ottengono attraverso il martirio, ecco che la medesima palma è segno di martirio. Inoltre, in iconografia cristiana, la palma è spesso sormontata da un suo “omonimo” (in greco), un uccello mitico che ne condivide l'etimologia purpurea/igneo: è la fenice, simbolo di resurrezione, ben coerente con gli altri.

È interessante notare la presenza della palma anche nella cristologia islamica, in connessione con la sua disponibilità a fornire alimento a Maria, come datteri maturi e acqua di ruscello (*Cor.* 29,23-26). Ma la palma islamica vive in una sorta di camera di compensazione tra il regno vegetale e

quello animale, in quanto si avrebbe con essa la prima chiara, decisa, netta comparsa del sesso. Se ne celebrano, talora, nascita, funerali e matrimonio (con il requisito della fedeltà coniugale, almeno per la femmina). E la si sottopone anche a sanzioni penali, senza dire che l'interdetto di raffigurare esseri viventi, non coranico, ma di alcune tradizioni, si estende anche ad essa¹.

Dal canto suo, anche del prodotto dell'ulivo, l'olio, si auspica – stavolta nel Corano (24,35) – una sublimazione “né orientale, né occidentale”.

Normalmente, nelle raffigurazioni artistiche dell'evento su ricordato, in secondo piano si scorgono due alberi, e su ciascuno di essi si è arrampicato un uomo, uno dei due è sopra una palma o un ulivo, e ne taglia rami, da stendere sulla via di Gesù (Matteo); l'altro personaggio è un tale Zacheo, del quale Luca (19,3-4) racconta che “poiché era piccolo di statura [...] per poterlo vedere salì su un sicomoro”. E a Gerico, a tutt'oggi, un esemplare vegliardo di quest'albero perpetua il ricordo della cosa.

Fichi e sicomori – e altre varianti – appartengono alla famiglia delle moracee. Il sicomoro è, non a caso, un albero sempreverde, come predestinato ad un alto valore simbolico. Tutte e due le varietà sono però

1 Vedi Favaro, 2008: II, 610-611.



molto intriganti in area mediterranea e mediorientale; e il sesso, e i problemi connessi, hanno l'aria di avere inquietato molto, anche in questo caso, le favole antiche. Quanto al fico, si tratta di problemi che vanno dall'incertezza latina del sesso medesimo (che non si dà in greco e non si dà nel caso dell'altro albero da frutta classico dei romani, cioè il melo *sempre* femminile), all'accostamento del fico al primigenio *lattante* (*figus ruminalis*), all'inseminazione artificiale (cioè scoperta e governo del sesso): onde, a favorire l'opera degli insetti impo-



linanti, l'antichissimo sistema della caprificazione, cosiddetta per via dell'utilizzazione all'uopo del caprifoglio. E tutti conoscono l'esito italico moderno della femminilità del fico: anche in greco, nonostante il genere neutro, Aristofane l'usava a simbolo di *pudenda muliebra*. E se Gesù, in uno degli scatti d'ira un po' isterica e qui apparentemente gratuita di quel predicatore più spesso mansueto, maledice il fico (*Matteo 21,18*), cui non vale opporre che "non è la mia stagione" (le stagioni del fico sono peraltro due, quella dei fioroni e quella dei fichi d'autunno), quasi a pre-maledire quel Giuda che proprio a un fico finirà con l'impiccarsi, si tratta forse di una eziologia a spiegare la sterilità di base del fico medesimo. Val la pena ricordare qui come il celebre regista italiano Zeffirelli abbia sottolineato la contrapposizione tra l'ostentata dottrina di Giuda e il cristologico: "l'albero si vede dai suoi frutti". Chi,

viceversa, vuole vedere il Cristo, conscio della sua statura inadeguata, sale sul sicomoro (*figus religiosa!*), che a Buddha assicura la suprema saggezza (il senso del Nulla) e in lidi più prossimi, quale *figus* di Faraone, assicura l'immortalità.

Nella mitologia egizia il sicomoro era un albero consacrato alla Dea Madre Universale, Hathor, dea dell'amore e della gioia, per l'appunto detta "la Signora del Sicomoro". Considerato segno di immortalità: il suo legno, pur di qualità inferiore a quello del cedro, comunque assai resistente, era conseguentemente usato per la fabbricazione dei sarcofagi. La presenza nei racconti evangelici del sicomoro alluderà quindi all'imminente morte del Cristo: una morte, per altro, cui "la morte seconda" tale per Francesco d'Assisi e, curiosamente, già per gli egizi!, non farà male. Insomma, questo sicomoro è un po' come una conferma rispetto alla mirra donata ad uno dei magi al cristo lattante. Come sappiamo, il nostro cipresso, invece, pur sempreverde, ma fatto di legno men duro, non "rende il sonno della morte men duro". Un canto tradizionale, reso celebre dall'armonizzazione di Benjamin Britten, dice:

*As I sat under a sycamore tree,
I look'd me out upon the sea
On Christ's Sunday at morning ...*

Ma Eros non si accompagna sempre a Thanatos. Il sicomoro, in Egitto, era anche



albero che proteggeva gli amanti. In un papiro si legge di un sicomoro in fiore che, nel giorno della festa dei giardini, inviava il suo messaggio a una fanciulla:

Il piccolo Sicomoro
che lei ha piantato
con le sue mani
muove le labbra per
parlare.

Come son belli i suoi
rami!

È carico di fiori
Più rossi del diaspro.
La sua ombra è fresca.
Mentre esso posa una

letterina nelle mani della fanciulla
Che è figlia del capo giardiniere,
le chiede di affrettarsi incontro all'amato:

“Vieni e sta tra le tue ancelle.

Saremo ebbre quando ti raggiungeremo,

sì, prima ancora di aver bevuto alcunché.

Vengono i servi che ti obbediscono
carichi di anfore;

portano bevande di ogni sorta
e ogni sorta di pane,

molti fiori di oggi e di ieri
e tutti i frutti dissetanti.

Vieni e rendi felice questo giorno,
domani e il giorno dopo ancora, per
tre giorni...

siedi sotto la mia ombra”.



Il suo innamorato siede alla sua destra.
Lei lo inebria
Cedendo alle di lui richieste...

Ma io sono muto
E non dirò quello che
ho visto.
Non dirò una parola...

Nel Mediterraneo, il
sicomoro è un'eccezione:
lo si trova solo in Egitto e
nella Grande Siria, proba-
bilmente per importa-
zione faraonica dalle
foreste imbalsamate del
suo remoto meridione

africano. Compare infatti, molto prima che nella vicenda di Zaccheo, nei testi biblici (Amos 7:14, Septuaginta: *knizon, sykamina*, Vulgata Latina *vellicans sycomoros*), e ci dà testimonianza di una *pungitura* che è l'evidente controparte della caprificazione anche se solo il sicomoro può essere impollinato da due differenti imenotteri agaonidi (*ceratosolen arabicus* e *ceratosolon galili*). Ma il più esotico sicomoro (solo i greci lo hanno denominato così, cioè fico-gelso, pur se a *sykos* rimane anche l'accezione di sicomoro) è indubbiamente più maestoso del nostro fico quotidiano. Non è escluso che l'idea di una lacrima benefica di fico, effettivamente molto simile a un latte, sia scivolata al sicomoro².

Quanto all'asino, il suo segno è quello dell'umiltà. Lo si guardi nel piccolo prese-

2 Cfr. Celso, *De Medicina*, III, 18, 12-13: *Sycamini lacrimam inducunt. Sed Greci morum sycaminon appellant, mori nulla lacrima est. Sic vero significatur lacrima arboris in Aegypti nascentis, quam ibi sycomoron appellant.*



pio di Forlì del Beato Angelico, come sporge appena il capo dall'ombra, mentre il bue si mette in posa, quasi che l'opera dell'aratro sia più nobile di quella della mola, al fine di produrre il pane della vita che il Cristo distribuirà. Anzi, l'asino è il Cristo stesso, come in una celebre raffigurazione paleocristiana del Crocifisso non necessariamente blasfema; quantomeno è il cristiano, come dice Papini nel suo *Dizionario dell'Omo Selvatico*³: “Dovrebbe essere chiamato il cristiano del terzo regno della natura”, cioè, a rigore, il regno di cui anche l'uomo fa parte, senza essere cristiano.

Anche l'asino è, a monte del cristianesimo, il versante mansueto di un cugino esotico, l'onagro, in Iran misuratore rapido come il vento di quello spazio che è “il

corpo del Tempo”, fornitore all'eroe Rustam di un cibo che è sintesi, poi nell'Islam, di ogni nutrimento sia materiale sia spirituale: “ogni cacciagione – e ogni scienza sta nel ventre dell'onagro”. L'onagro è la virilità, anche prevaricatrice e perversa (castra i rivali, figli compresi⁴) ma tanto può essere anche inteso, alla luce di Matteo, come una beatitudine, che alla femmina non è data: se il maschio

si astiene, è un eroe, ma se la femmina non fruttifica è una strega.

Di qui, forse, anche il dualismo tra mansuetudine e lussuria asinina. Il Medioevo conoscerà inoltre (ma già Charbonneau-Lassay ha inciso per noi una “Plaque chaldéenne” da Ur: fig. 2) il curioso motivo dell'asino sonatore (di arpe angeliche?), e il Rinascimento conoscerà apologie parerasmiane dell'asino⁵.



3 Vol. I (A-B), Firenze 1923, pag. 247.

4 Cfr. *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, 2005: 93-96.

5 “il canto de l'asino è troppo vaga cosa d'udire, imperò ch'in lui si sentono quelle consonanze, quelle dissonanze, quel cantar *per medium*, quel cominciar di canto con una misura larga larga, poi quel stringer di essa di passo in passo, quelli diesis, que' bemolli, quel gorgheggiar in dipente [in intervalli di quinta], quel portar di canto fermo in diatessaron [all'intervallo di quarta], quelle sesquialtere [grosso modo le attuali terzine], quel contrapuntare che fa un di loro, quando l'altro li fa il tenore, tutto di lunghe o di brevi, quel pausar a tempo, quel sospirar a misura, quel dirrompere di minime, di semiminime e di crome; e finalmente udire un motetto a cinque o a sei voce mutada [modulata] da tant'asini, non è per far trasecolare un *secula seculorum*? E però credono molti che la musica d'Occoghem [Johannes Ockeghem, 1410-1497] e di Giosquino [Josquin Desprez, 1450-1521] sia tratta dal canto de gli asini”: Pino, 1982: 98-99. Curiosamente, però, nell'Islam, il raggio dell'asino è considerato come la voce più ingrata (Cor. 31,19). Addirittura Sa'di connette con il



Certo è che, nonostante un'indubbia priorità storica dell'asino sul cavallo quale accompagnatore di santi e di profeti⁶ il mondo cristiano è rimasto sempre perplesso nel suo spontaneo confronto con l'aristocratico cavallo. Possibile che Cristo non sia entrato a Gerusalemme montato a cavallo, come si conviene? E pensare che a Eraclio, quando voleva entrare a Gerusalemme con cotanta pompa, fu celestialmente obiettato che Cristo c'era entrato, invece, in tutta umiltà. Secondo G. Scarcia⁷, si trattava, forse, nel caso di Eraclio, di un interdetto all'iranica per vicende di sesso. Ma si dà anche una curiosa eco islamica del rapporto asino-cittadella della fede, riportata tra le tradizioni profetiche più genuine (*sahih*) a questo proposito: quando Eraclio invita i suoi cortigiani ad entrare nell'Islam, essi, a guisa di asini selvatici, si lanciano verso le porte per fuggire, ma le trovano chiuse⁸.



L'ortodossia russa ha qui adottato una singolare via di mezzo molto congeniale alla vocazione teatrale di quelle genti: “un cavallo drappeggiato di lino bianco fino a terra, le orecchie allungate con un pezzo di stoffa e così rese simili a quelle di un asino”⁹. Ecco una Domenica delle Palme, o là dei Germogli, cinquecentesca: il “vicario” autocefalo di Cristo, quel patriarca tanto orgoglioso da farsi reggere le briglie dallo zar in persona, non rinuncia al suo sfarzoso destriero di classe, ma, poiché *deve trattarsi di un asino*, eccovelo, l'asino, ma in esso riconoscete ben il cavallo!

Ancora più a oriente, nel regno del “Prete Gianni”, l'usanza della Chiesa etiopica (monofisita, cioè, in parole povere, accentuante la divinità del Cristo) non sembra dubitare del carattere equino della cavalcatura del Cristo trionfante.

raglio un cattivo salmodiare del Corano, vedi i racconti 12 e 14 del *Golestan*: Sa'di, 1979: cfr. 4,XII “Quando il predicatore si mette a tagliare la sua voce distrugge la città di Persepoli” (p. 138); cfr. 4,XIV: “Se tu leggi il Corano in questo modo tu distruggi la gloria dell'islam” (p. 140). D'altra parte la salmodia coranica non è molto lontana dalla ricerca modale a cui si riferisce il Pico.

6 Fondamentale la ricerca di Frejdenberg, 1978: 491-531; ma vedi anche il più recente Bashshear, 1991: 37-75.

7 Cfr. “L'albero della Croce: prima, dopo, nell'esilio e nell'Islam. Una premessa”, in *Studi sull'Oriente Cristiano*, VII.2, Roma, 2003, p. 20.

8 L'asino entra, singolarmente, anche in un'altra tradizione riguardante Eraclio, ma questa volta, viceversa, è Eraclio che punisce un suo suddito arabo convertito, solo lui, all'Islam, il quale aveva donato appunto un asino al Profeta. Sul rapporto tra Profeta e Asino vedi comunque Sindawi, 2006: 87-98.

9 Roberti, 1980: 23.



Anche in Islam si riproduce e si articola, sul piano della discussione erudita, la querelle sull'identificazione asinina o equina della cavalcatura del Profeta: nel caso, quel Muhammad che, anch'egli come preludio di eventi che lo condurranno in cielo (provvisoriamente, lui), entra a Gerusalemme e poi ne esce con movimento verticale verso l'alto, senza il sacrificio della vita che, del resto, l'Islam nega anche a Gesù. Muhammad sale al cielo per una notte sola, cavalcando un essere



alato a nome Buraq, una sorta di ippogrifo dal volto femminile, che è "più grande di un asino, ma più piccolo di un cavallo"¹⁰. Un mulo, o muletto, potrebbe costituire il risultato di compromesso più ovvio (e ciò è accaduto talora nel mondo bizantino), ma poi l'iconografia si fa talmente complessa, che l'incertezza aumenta per altra via. È stato compiuto un interessante tentativo di reperirvi tratti indiani (un po' come il sicomoro nel fico), non implausibili visto che anche altre raffigurazioni animali, in Iran e in Islam, denunciano aperte tracce di esotismi più orientali¹¹.

L'Islam oscilla comunque tra la svaluta-

zione del mezzo (l'Anticristo giungerà a cavallo di un asino, che tradizionalmente avrà le orecchie così grandi da far ombra ad oriente e occidente, cosa che al finto asino moscovita non era dato) e una certa condiscendenza verso lo stesso: l'asino portatore di Cristo è il portatore *inconscio* di cosa sacra, come in fondo tutti i cristiani. Ma si vedano i versi (sec. XIV) del turco Khorazmi¹²:

Quand'ero pellegrino
sulla via d'Occidente
ramingo ero, e sereno.
Mi nutriva ventura d'un
incontro,
e, mosso come ricciolo

d'amante,
m'ospitava anche il mare.
Fidando in Dio percorsi molti lidi,
la soglia d'ogni saggio anacoreta,
la terra nostra e quella dei devoti
alla Croce. Un compagno
nobile avevo: sulle spalle, il saio
del vasto mondo a lui posava lieve.
Era casto, era giovane, era lieto,
era paziente come il sole acceso
che pur di nube non disdegna l'ombra.
Insieme a lui sui prati e sopra i rovi,
insieme a lui per boschi e per montagne:
una sorgente per la nostra sete,
un'ala al passero ed al falco!

10 Si può osservare che, secondo certe tradizioni, l'asino del Profeta era omonimo dell'upupa di Salomone: il nome, peraltro, non era in ambo i casi granché lusinghiero.

11 Cfr. Lorenzetti, 2004: 571-578.

12 Trad. di Scarzia, 1986: 165-166.



Per l'umiltà che ardeva nel suo ciglio,
l'apostrofo così, stolto, un
viandante:

A te non è di certo avo il
profeta!

Allora, dalla nostra ca-
rovana,

un vecchio corse a lui.

Era un cristiano
che moveva alla sua Ge-
rusalemme.

Gesù, gli disse, aveva un
asinello,

un asinello solo, e ben
trecento,

nel monastero mio fatto di rupe,
incrostati di perle e di rubini,
zoccoli veneriamo d'asinello.

Tanto spreco d'amore non
è vano:

sarà pur quello degno, un
bel mattino.



Insomma, capovolgendo un
famigerato detto, pressoché
coevo, secondo cui Dio saprà
ben riconoscere i suoi tra i de-
funti giustiziati a vanvera, è
forse più consigliabile rispet-
tare comunque tutti gli asini.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bashear, S. (1991) "Riding beasts on divine mission: An ass and camel tradition", in *Journal of Semitic Studies*, 36,1, pp. 37-75.
- Favaro, R. (2008) "Intorno a un inusuale pannello maiolicato della moschea dello Shah di Isfahan", in *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, a cura di D. Bredi, L. Capezzone, W. Dahmash, L. Rostagno, Roma, vol. II, pp. 610-611.
- Frejdenberg, O.M. (1978) *Vežd v Ierusalim na osle*, [1923 e 1930-1933], in *Mifi literatura drevnosti*, Moskva, pp. 491-531.
- Lorenzetti, T. (2004) "Indian Sources of the Buraq Iconography", in *South Asian Archaeology, 2003*, Proceedings of the Seventeenth International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists (7-11 July 2003, Bonn), eds. V. Franke-Vogt e H-J. Weisshaar, Aachen, pp. 571-578.
- Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, a cura di A. Zucker, Grenoble, 2005.
- Pino, G.B. (1982) *Ragionamento sovra de l'asino*, Napoli.
- Roberti, F.C. (1980) *Fêtes et spectacles de l'ancienne Russie*, Paris.
- Sa'di (1979) *Il roseto*, trad. R. Bargigli, Roma.
- Scarcia, G. (1986) *Divano Occidentale*, Bologna.
- Sindawi, Kh. (2006) "The Donkey of the Prophet in Shi'ite Tradition", in *Al-Masaq*, 18,1, pp. 87-98.



Se (in Iran) 13 equivale a 19

di **Simone Cristoforetti**
(Università di Venezia)

This paper deals with some considerations about calendrical and astrological correspondences between Irano-Islamic traditions and the Christian Yule. The Author also stresses the symbolic importance of 13 and 19 in the Iranian culture throughout centuries.

Quando si affrontano problemi connessi con il calendario iranico, va sempre tenuto in considerazione in via preliminare che in quel mondo non si assiste a una collocazione chiaramente definita delle tradizionali festività “nazionali”. Inoltre, se tali feste, frutto della tradizione antica e sentite come espressione di un iranismo che in sostanza è sovrareligioso, sono oggi fissate a precisi momenti stagionali, ciò non si può considerare paradigmatico per quel che riguarda i tempi andati a causa delle caratteristiche del calendario, su cui si tornerà tra breve. La corrispondenza con precisi momenti stagionali è infatti teorizzata in testi zoroastriani, ma non ha conosciuto, se non incidentalmente, un riscontro concreto.

Ciò posto, tra le numerose festività del calendario iranico tradizionale – calendario solare che si vuole di origine zoroastriana e che oggi, nella sua versione riformata, è ufficialmente in uso insieme al calendario lunare dell’Egira in Iran e in Afghanistan – spiccano le quattro celebrazioni connesse con i nodi dell’anno, vale a dire con i solstizi e gli equinozi. Spicca altresì più in particolare un fatto curioso: una sorta di duplicazione delle feste in questione a una certa distanza. E non si intende qui un fatto piuttosto noto a chi ha consuetudine con studi di tipo iranologico, e cioè il riproporsi regolare di quasi tutte le celebrazioni a cinque giorni di distanza (riproporsi dovuto probabilmente ad antichi interventi di riaggiustamento del ca-



lendarario stesso), bensì a un intervallo un po' più esteso che è fenomeno riguardante le sole feste nodali dell'anno.

Nel caso, per quel che riguarda il solstizio invernale, abbiamo la notte di *yalda*, che tradizionalmente è festa che si colloca in un 1° giorno del mese (il mese di *dey*), all'incirca sul solstizio d'inverno e che troviamo riproposta col nome di *sade* 13 giorni dopo. Ciò secondo la più antica attestazione nota (935 d.C.) riguardante quest'ultima festa, che dobbiamo al ca-



lamo di uno storiografo del sec. XI, Ibn Miskawayh, il quale ne parla diffusamente, fornendo anche qualche interessante indicazione sulle usanze allora in voga, nel descrivere le turbolente vicende che portarono alla fine del regno di un ambizioso regolo, a nome Mardawij ibn Ziyar, che si era ritagliato un proprio considerevole dominio nelle regioni iraniche a ridosso del cuore del califfato di Baghdad.

Per quel che riguarda l'equinozio primaverile abbiamo una festa del 1° giorno dell'anno (*nouruz*) e una festa del 13° giorno successivo (*sizdah bedar*).

Al solstizio d'estate, ecco che la festa per eccellenza, il *tirgan*, invece di cadere il 1° del mese di *tir*, che è la data del solstizio, ricorre il 13 del mese. In questo caso, nello schema festivo di tradizione zoroastriana è sopravvissuta la seconda delle feste che formano l'endiadi celebrativa caratteriz-

zante il nodo annuale, anche se una festa del solstizio estivo ha comunque conosciuto in passato e ancora oggi ha, a livello

locale, una sua dignità di Capodanno vero e proprio. Certo, un Capodanno popolare, oggi, che vanta però un'illustre tradizione scritta. Biruni, un grande scienziato e poligrafo arabografo di origine persiana che operò a cavallo tra il X e l'XI secolo, ci parla infatti del solstizio estivo come del vero capodanno dei persiani antichi e l'informazione non è isolata, visto che un poeta arabo, Buhturi, ingegnandosi nel trovare le parole adatte per

elogiare il califfo al-Mu'tazed che si era preoccupato di fissare il Capodanno del calendario solare persiano in posizione estiva, non trovò di meglio che paragonare l'operato di quest'ultimo alle usanze in materia degli antichi re di Persia. Un riflesso meno generico di usanze di questo genere trova riscontro inoltre negli usi di una parte dei cristiani orientali, i cristiani nestoriani, tanto radicati in passato nelle aree di cultura persiana, che facevano iniziare il loro anno liturgico la prima domenica dopo la Pentecoste, al principio dell'estate.

All'equinozio di autunno, con il *mehrgan*, ancora uno sdoppiamento: chiare testimonianze di una celebrazione sull'equinozio, il primo giorno del mese di *mih*r, sono rintracciabili in Ferdousi, il vate dell'epica iranica, ma nella tradizione ha prevalso la festa del 16° giorno del mese.



Per riassumere, nell'insieme abbiamo dunque tre casi di duplicazione a 13 giorni di distanza e uno a 16. Che questo 13 nasconda un qualche significato? Prima di cercare l'eventuale significato nascosto del 13, per meglio intendere i problemi posti dal calendario solare persiano va fatto un breve accenno al funzionamento del calendario "zoroastriano", che presenta un impressionante parallelismo con quello degli antichi egizi. I due sistemi si basavano infatti sull'anno solare di 365

giorni, senza l'inserzione di un giorno ogni quattro anni come avviene nel calendario della tradizione giuliana. I dodici mesi contavano trenta giorni ciascuno, a cui si andavano ad aggiungere cinque giorni per completare l'anno. I giorni dei mesi non erano enumerati, ma avevano ognuno un proprio nome: trenta nomi, quindi, che si ripetevano dodici volte. Dodici di questi nomi erano i nomi stessi dei mesi e le usanze liturgiche prevedevano la celebrazione dei giorni in cui il nome del giorno coincideva con quello del mese, cosa che accadeva dodici volte all'anno come è facile calcolare. Caratteristica di entrambi i sistemi era il lento arretramento di un giorno ogni quattro anni dei mesi del calendario rispetto alle stagioni dell'anno solare dovuto alla già accennata mancanza di un meccanismo di intercalazione che rendesse stabile il calendario.



Detto ciò, nei casi del *tirgan* e del *mehrgan* è assolutamente evidente che la seconda delle feste che formano le endiadi celebrative è ricorrenza determinata dalla coincidenza tra il nome del giorno e quello del mese: il *tirgan* è il giorno *tir* del mese di *tir* e il *mehrgan* è il giorno *mehr* del mese di *mehr*. Queste feste, tipiche della liturgia zoroastriana, possono aver obliterato le parallele feste gemelle del 1° giorno del mese, cioè le feste che segnano esattamente i nodi dell'anno, fino

a giungere, nel caso della festa del 1° *tir*, a cancellarne addirittura la presenza nello schema tradizionale "zoroastriano". Ma che cosa è accaduto negli altri due casi?

La collocazione delle due feste che segnano l'inizio dell'inverno ripropone una scansione delle feste solstiziali invernali legata al culto di Aion nell'Egitto del periodo ellenistico su cui ha indagato il notissimo storico delle religioni italiano Raffaele Pettazzoni (v. *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954, pp. 171-75), giungendo alla conclusione che le celebrazioni relative fossero due. Una tale scansione, incontrata con il cristianesimo – in cui il Natale del 25 dicembre, ricalcato su quello del *Sol Invictus*, ha fatto una lenta ma vittoriosa concorrenza al Natale arcaico del 6 gennaio (rimasto in uso, quest'ultimo, nella liturgia della sola chiesa armena) – e da esso veicolata verso oriente nel corso della grande



espansione dei primi secoli, incontrò un terreno fertile nel mondo iranico. Là, probabilmente sovrapponendosi agli antichi sistemi di suddivisione del tempo in uso

presso le popolazioni locali in parte cristianizzate, l'endiadi festiva di inizio inverno conobbe un suo periodo di grande splendore nel corso dei primi secoli dell'età islamica, quando era celebrata anche da principi e sovrani musulmani e cantata dai poeti. In quell'epoca, si

iniziò a considerare la festa del *sade*, in particolare, come genuina espressione del mondo iranico, retaggio degli usi degli antichi re di Persia, e fu di conseguenza assimilata a cosa zoroastriana, finendo con l'essere collocata nello schema delle feste di quella religione, pur non risultandone traccia nelle fonti zoroastriane vere e proprie. La festa subì in seguito un lento declino, a partire dall'età mongola che ne segnò la contrazione ai soli ambiti popolari agricolo-pastorali.

Nel caso dell'equinozio di primavera, dopo il *nouruz* del 1° giorno del mese di *farvardin*, che segna l'inizio del nuovo anno, il 13 del mese cade la festa del *sizdah bedar* che chiude il periodo di festa inaugurato dal *nouruz*. Sull'origine di questa seconda celebrazione, attestata nei resoconti dei viaggiatori solamente a partire dal XVIII secolo, non si è ancora fatta sufficiente chiarezza e le ipotesi divergono. Antiche tracce di un periodo festivo della durata di

12 giorni collegato direttamente con il *nouruz* sono rintracciabili in un autore attivo nel X secolo, Ibn Babawayh, che pare far riferimento alle 12 feste della coincidenza del nome del giorno col nome del mese tipiche dello schema zoroastriano. Tra queste, la festa di *nouruz*, la più solenne – racconta l'autore – durava 12 giorni. A prima vista, in quel caso il “tredici di *nouruz*” (*sizdah-e nouruz*, sinonimo di *sizdah bedar*), sembrerebbe indicare la festa del 13 di *farvardin*

come una sorta di doppione del *nouruz*. Ma su questa cosa si tornerà tra breve.

Una sonora eco fenomenologica delle feste primaverili iraniche si può rintracciare nella collocazione pressoché equinoziale primaverile dell'Annunciazione e nella datazione della Creazione del Mondo al 21 marzo. Ricorrenze cristiane che segnavano l'inizio dell'anno, come nel caso dell'anno *more veneto* (Annunciazione, 25 marzo). A queste è da aggiungersi la diffusa tradizione del Capodanno pasquale (date estreme 22 marzo - 25 aprile): in Francia un Capodanno di questo tipo fu in voga fino al 1564, quando il parlamento di Parigi decretò lo spostamento del Capodanno dalla Pasqua al 1° gennaio.

La cosa aveva già costituito materia di disputa come testimonia, per esempio, Martino di Braga (ca. 515-580 d.C.), il quale contrappone un suo ideale Capodanno genuinamente religioso del 21 marzo non tanto al Capodanno del calendario fiscale





di Cesare (1° gennaio) quanto alle feste pagane in occasione delle calende di gennaio. Egli così si esprime nel suo *De correctione rusticorum* X, 1-2:

In gente ignorante e rustica s'insinuò anche l'errore di credere che le calende di Gennaio siano l'inizio dell'anno; il che è completamente falso. Perché, come dice la santa Scrittura, l'inizio dell'anno primo si effettuò l'ottavo giorno delle calende di Aprile, proprio nell'equinozio. Si legge infatti così: 'E Dio divide la luce e le tenebre'. Ma ogni vera divisione comporta un'eguaglianza, come appunto nell'ottavo giorno avanti le calende di Aprile il giorno ha uno spazio di ore uguale alla notte. È falso perciò che le calende di Gennaio siano l'inizio dell'anno.

Traspare, in Martino, una sensibilità che potremmo anche chiamare "iranica" nei confronti delle diatribe di ambito cristiano sull'inizio dell'anno, che secondo il vescovo iberico doveva iniziare nel momento in cui ebbe inizio la Creazione. Proprio come in Iran. A un generico parallelismo di questo tipo si aggiunge però qualche cosa di più preciso.

Nel mondo cristiano, la fase equinoziale primaverile segna anche la conclusione della vicenda terrena del Cristo nella sua Passione, con la Crocifissione e, nell'Iran islamizzato, il giorno del *nouruz* diviene una prefigurazione del Giorno del Giudizio e della Resurrezione della Fine dei Tempi:



Nel giorno di nouruz donarono al Profeta - su di Lui sia la pace - una coppa d'argento, nella quale era contenuto del dolce. Egli chiese: 'Che cos'è ciò?'. Gli risposero: 'È [per] il nouruz'. 'E che cos'è il nouruz?' - si informò il Profeta. Gli risposero: 'Una grande festa dei persiani'. 'Già' - disse il Profeta - 'è il giorno in cui Iddio rianimò le schiere'. Gli chiesero: 'Che schiere?'. Rispose: 'Sono coloro che uscirono dalle loro sedi - e ce n'erano a migliaia, ricolmi del terrore della morte. E Iddio aveva detto loro: Morite!, e poi li rianimò in quel giorno, restituendo loro l'anima. Ed Egli diede un ordine al cielo, e il cielo si sciolse su di loro in pioggia. Perciò gli umani si diedero come tradizione di aspergersi con l'acqua in quel giorno'. Detto questo, mangiò il dolce e divise la coppa tra i suoi compagni.

La tradizione che precede vanta un illustre trasmettitore nel nipote di 'Abdallah ibn 'Abbas, uno degli zii del Profeta Muhammad ed è registrata nella *Cronologia* del già menzionato Biruni. Quest'autore dedicò al *nouruz* la parte iniziale del capitolo riguardante le feste dei persiani, segnato da un'ampia lacuna nell'edizione del testo arabo e nella traduzione inglese di C.E. Sachau che fu successivamente integrata da J. Fück sulla base del manoscritto completo dell'opera conservato a Istanbul. A tutto ciò si può aggiungere dell'altro.

Uno dei più autorevoli antropologi e studiosi di folclore dell'Iran odierno, M.



Ruh-ol-Amini aveva ipotizzato, sulla base di teorie ormai peraltro un po' datate, la possibilità di una penetrazione nel mondo romanzo di un *quid* iranico da individuarsi nel "pesce d'aprile". Tale penetrazione sarebbe avvenuta per un rapporto di filiazione a partire dall'ambiente manicheo, attraverso pauliciani anatolici, bogomili balcanici e catari di Linguadoca. Si tratterebbe né più né meno che di un riflesso delle usanze iraniche attualmente collegate



con il *sizdah bedar*, o *sizdah-e nouruz*, corrispondente anche oggi, dopo la riforma del calendario voluta da Reza Shah negli anni Venti del secolo scorso, al 2 (talora al 1°) aprile. Sarebbe questa l'origine del curioso capodanno giocoso spostato anche in Europa sul 1° aprile. Una possibile tappa del percorso da est verso ovest di queste usanze potrebbe anche rintracciarsi in un *nouruz* che cade il 1° aprile per gli alaviti/nusairi della regione siriana di Alesandretta e di Siria (v. M.M. Bar-Asher, "Sur les éléments chrétiens de la religion Nusayrite-cAlawite", *Journal Asiatique*, 289/2, 2001, pp. 185-216; qui p. 208), in concorrenza con il *nouruz* "regolare" del 1° *farvardin*. Una cultura di tipo alevita potrebbe non solo manifestarsi, ma anche alimentarsi, in maniera del tutto naturale anche nella zona anatolica di Sivas (a Divriği c'era una celebre rocca paulicianiana), anche se non è possibile non tener conto, come even-

tuale elemento di disturbo, delle contaminazioni nusairo-cristiane a proposito di tanti momenti significativi del vissuto religioso locale.

Ma come spiegare una celebrazione del

13 del mese senza far ricorso a una fenomenologia estesa e universale – e in fondo un po' generica – come quella or ora citata? E quale allora la funzione, in questo gioco di sdoppiamenti, della festa del 19 del mese di *farvardin*, quando secondo lo schema tradi-

zionale zoroastriano si

verifica la coincidenza del nome del giorno con il nome del mese? Una spiegazione specificamente iranistica è possibile ...

Nel corso del primo mese dell'anno iranico teorico, e precisamente il 19, accade qualche cosa di astrologicamente molto rilevante. È questo infatti il giorno dell'esaltazione solare, definito, nel *Canone*, dal nostro Biruni: "*nouruz* (!) di tutte le acque". Questo momento, così importante per la tradizione astrologica – che nel caso vede coincidere l'apporto e della tradizione ellenistica e di quella più specificamente iranica – si è conservato nella cultura del mondo iranico in una maniera che il celebre storico della letteratura persiana, Edward G. Browne, definì endemica, visto che se ne ritrovano tracce in Iran in piena età moderna nel pensiero della corrente religiosa *babi*, il cui originalissimo calendario conta mesi della durata di 19 giorni ciascuno, segnati in chiusura dalla festa del



19° giorno, con il raduno dei fedeli; per non dire che 19 è il numero dei propagatori della fede *babi* (analogamente/diversamente da quel che è avvenuto per il primo nucleo cristiano formato da Cristo e i 12 apostoli, il primo nucleo *babi* conta 19 esponenti: il Bab e i suoi 18 discepoli). Come mai, tuttavia, lo sdoppiamento del *nouruz* cade nel 13 del primo mese e che rapporto ha quest'ultima data con il 19 dello stesso mese? La risposta a una questione del genere va di pari passo con la soluzione del problema posto dall'origine della festa del 13 *farvardin* (*sizdah bedar*).

Per Mary Boyce ("Further on the calendar of Zoroastrian Feasts", Iran 43, 2005, pp. 1-38; qui p. 30) il conteggio del *sizdah bedar* sembra partire dal 6 *farvardin* (giorno che un tempo era chiamato "Grande *nouruz*") e tredici giorni dopo cade il giorno *farvardin* del mese *farvardin*, cioè il *fravardigan* del 19 *farvardin*. Questo però non dà spiegazione dello scarto di un giorno tra i due segmenti, visto che il *sizdah bedar* è il 13° giorno del segmento che inizia con *nouruz*, ma il *fravardigan* è il 14° giorno del segmento, che inizia col grande *nouruz*. Insomma, *nouruz* e *sizdah bedar* (1 e 13 *farvardin*), da una parte, e grande *nouruz* e *fravardigan* (6 - 19 *farvardin*), dall'altra, sono in fondo i giorni iniziale e finale di due periodi, il primo di tredici giorni e il secondo di 14 giorni; la cosa impedisce quindi



l'equivalenza 13 = 19. Al momento, visto che non ci sono prove convincenti per dare una solida spiegazione per l'origine del periodo di 13 giorni delle celebrazioni di *nouruz* chiuso dal *sizdah bedar*, si possono però tentare altre strade per spiegare l'equivalenza - in qualche modo già sottintesa da Mary Boyce - tra *sizdah bedar* (13) e *fravardigan* (19).

Alla metà del X secolo d.C., il sole entrava nel 19° dell'Ariete il 3 aprile. Biruni nella sua *Cronologia* ci racconta che, in quell'epoca, Abu Sa'id Ahmad, regolo di una storica regione dell'iranismo, la Corasmia - vastissima oasi nel delta dell'Amu Darja a meridione del Mar d'Aral - per stabilizzare il calendario utilizzato per i conteggi fiscali e per le scadenze agricole fissò il *nouruz* in quel giorno. In un'altra sua opera (*Tafhim*, p. 272), Biruni ci dice che la cosa avvenne il 2 aprile del 958-59 d.C. Perché una tale incertezza, o pentimento, da parte di un astronomo provetto? Il fatto che il grado zodiacale esatto possa, in certi anni, cambiare data (ma - attenzione! - Biruni non si dedica in quelle sezioni dei suoi scritti a computi astronomici specifici, fornendo, là, solo informazioni su eventi a lui noti) non toglie che lo si possa considerare corrispondente a un giorno preciso del calendario solare, vale a dire al giorno di maggior coincidenza statistica, così come si fa, normalmente, anche con le date di inizio e di termine dei segni zodiacali. Ad esempio, è ben vero che l'Ariete ini-

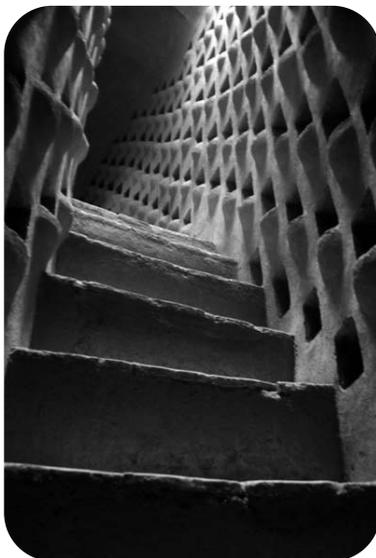


zia talvolta il 20 marzo, come quest'anno (2009), ma normalmente lo si considera iniziare il 21 marzo. A questo punto l'incertezza tra il 2 e il 3 aprile si fa di un certo interesse, visto che il 2 aprile era il tredicesimo giorno contando a partire dal 21 marzo, che la chiesa, dall'epoca del Concilio di Nicea, considerava come data ufficiale dell'equinozio primaverile e che di lì a breve, con una riforma degli anni Settanta del sec. XI voluta dal selgiuchide Malikshah, diverrà la data solare pressoché fissa del *nouruz* anche nel mondo iranico islamizzato. E non

va dimenticato che – come racconta Biruni – gli astronomi di Abu Sa'id presero in considerazione il calendario "greco e siriano", cioè cristiano, per fissare il calendario solare della tradizione locale. A tutto ciò va aggiunto che un'astratta e ideale corrispondenza di matrice zoroastriana tra i mesi solari e quelli zodiacali, ben attestata nelle opere di carattere astronomico-astrologico, permette di leggere automaticamente il 19° dell'Ariete come un 19 *farvardin*; allo stesso modo, il lessico della tradizione popolare persiana registra la diffusissima sovrapposizione del nome della festa a quello del mese, cioè *nouruz* indica anche il primo mese dell'anno (*farvardin*). Ecco allora che, nella seconda metà del secolo X si sarebbe assistito a un "tredici di *nouruz*" (*sizdah-e nouruz* o *sizdah bedar*) che

coincideva con un 19 *farvardin* (= 19° dell'Ariete).

Quest'ipotesi è rafforzata dalla presenza di una solida tradizione in ambito astrologico, che ha fatto sì che quel *nouruz* di Abu Sa'id (meglio noto come *nouruz-e khwarazmshahi*) non sia finito nell'oblio come vari altri *nouruz* stabilizzati e ancorati a una data fissa del calendario solare nel corso dell'età islamica da parte di governatori provinciali o degli stessi califfi per esigenze di tipo amministrativo. Esso è infatti diventato uno dei punti di riferimento del calendario astrologico di



tradizione persiana e ancora oggi compare negli almanacchi, con quel suo nome piuttosto esteso, a indicare il giorno dell'esaltazione solare, il 19° dell'Ariete appunto.

Un autore coevo alla riforma di Abu Sa'id, il già menzionato Ibn Babawayh (m. 991-92 d.C.) nel capitolo XVI dei suoi *'Uyun akhbar al-ridha* ci espone una grande metafora dell'anno iranico, molto interessante per quel che riguarda le questioni qui sfiorate. Egli ci narra di un fantomatico popolo che viveva in dodici villaggi che avevano nomi identici a quelli dei mesi del calendario iranico e il cui re si chiamava Nouruz. Durante l'anno, c'erano dodici feste, una per ogni villaggio. La festa del villaggio di re Nouruz durava dodici giorni, quante erano le feste annuali. È piuttosto chiaro che l'autore fa riferimento allo schema fe-



stivo di tradizione zoroastriana, che, oltre ad altre feste, prevede che durante l'anno si festeggino i giorni in cui avveniva la coincidenza tra il nome del giorno e quello del mese, alla maniera egizia come dicevo più su. Ebbene, Nouruz oltre che il nome del re di quel popolo è anche il nome della più solenne tra le dodici feste, quella del villaggio principale in cui risiede appunto il re. Ma il *nouruz* non è una delle dodici feste annuali determinate dalla coincidenza del nome del giorno con il nome del mese. E così una festa rimane esclusa dal conto: la festa del 19° dell'Ariete, giorno sì dell'esal-



tazione solare, ma anche della coincidenza tra nome del giorno e nome del mese di tradizione zoroastriana (giorno *farvardin* del mese *farvardin*).

Una tra le molte possibili obiezioni al ragionamento qui proposto sta nel darvi per scontata l'esistenza nel X secolo di un sistema di scansione delle celebrazioni primaverili iraniche praticamente identico a quello che oggi coinvolge il *nouruz* in partenza e il *sizdah bedar* in chiusura. A ogni

modo, non si tratta qui di appurare la veridicità storica di un fatto ma solo di segnalarne la palese rilevanza simbolica.





**Fornitore del
Grande Oriente d'italia**

Via dei Tessitori 21
59100 Prato [PO]
tel. 0574 815468 fax 0574 661631
P.I. 01598450979

Massoni o manichei? Immaginario etnografico sui Kafiri dell'Hindukush*

di Stefano Pellò
(Università di Venezia)

This paper deals with some 19th century misunderstandings and interpretations of the religion of the Kafirs of the Hindukush (inhabiting the present-day Afghan province of Nuristan), and with some connected literary interpretative fantasies. Starting from a well-known short novel by Rudyard Kipling, The Man Who Would Be King, whose British protagonists discover that the Kafirs are Freemasons, we briefly discuss some possible sources for Kipling ideas, trying to show what we would call a tendency to “imagine” Kafiristan more than to actually describe it. We then compare the British research in the ethnography of Kafiristan with a very little known and seldom analyzed Persian text dealing with the same subject, discussing the different shapes of cultural “imperialism” present in India at the time of the European discovery of Kafiristan.

“See here!” said Dravot, his thumb on the map. “Up to Jagdallak, Peachey and me know the road. We was there with Roberts’ army. We’ll have to turn off to the right at Jagdallak through Laghmann territory. Then we get among the hills...”

Rudyard Kipling, 1987: 253

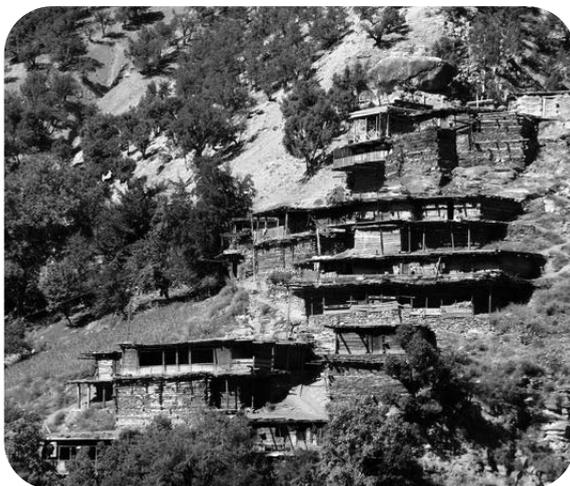
Se Peachey Carnehan, il sedicente vicerè del Kafiristan, fosse sopravvissuto alla propria follia e, ritrovata la sua ironica ruvidezza *cockney*, avesse lasciato l’India per tornare in Inghilterra, forse avrebbe partecipato – da esperto soldato qual era, per quanto ormai anziano – alla prima guerra mondiale, pro-

tabilmente con i gradi di colonnello o addirittura di generale di brigata, dati i meriti guadagnati sul campo nel corso della seconda guerra anglo-afghana (1878-80) e i titoli a suo dire acquisiti durante la pur breve parabola di sovrano “in seconda” tra le impervie montagne dell’Hindukush. Rudyard Kipling è però piuttosto sicuro, scri-

* Desidero ringraziare il collega e amico Alberto M. Cacopardo per avermi introdotto agli studi kafiri e per avermi invitato a lavorare, da iranista, sulla tradizione testuale persiana prodotta in quell’area culturale.



vendo la conclusione di *The Man Who Would Be King* (1888), nell'affermare che costui, tre giorni dopo avergli raccontato la propria versione dell'avventura vissuta insieme al compagno d'armi Daniel Dravot (l'ancora più sfortunato re del Kafiristan), poi divenuta il soggetto dell'omonimo film di John Houston (1975), morì nel delirio in un manicomio di Lahore, in preda alle febbri provocate da un tropicale colpo di sole. Ma se così



non fosse stato – Kipling comunque non specifica di aver visto la salma – l'anello con il compasso e la squadra sovrapposti ritrovato fortuitamente nel marzo scorso lungo gli argini del fiume Judrio, realizzato a Birmingham nei primi anni del Novecento secondo le informazioni riportate dalla stampa locale¹, lo si sarebbe potuto attribuire a lui altrettanto fantasiosamente che non allo stesso Kipling, che nella tarda primavera del 1917 soggiornò da quelle parti in qualità di “cantore” ufficiale delle gesta dei soldati britannici stanziati lungo il fronte dell'Isonzo. Alcuni dei battaglioni che poi contribuirono alla difesa della linea

del Piave, del resto, facevano parte di reggimenti che avevano combattuto con onore proprio nella seconda campagna d'Afghanistan, come il Queen's Own Royal West Surrey Regiment e il West Yorkshire Regiment, i cui caduti dormono sulla collina nel cimitero militare britannico di Giavera del Montello. Quello che è sicuro è che se Carnehan – cioè uno dei tanti ipotetici avventurieri-Carneade dell'esercito coloniale britannico a cui Kipling si ispirò per costruire il personaggio in questione (di uno di questi, William

Watts McNair, possediamo anche la relazione di un viaggio mai realmente avvenuto²) – avesse personalmente raccontato, in linea con la tradizione degli ufficiali-esploratori del Raj, una reale e non a priori ricusabile esperienza presso i Kafiri dell'Hindukush, oggi avremmo una testimonianza diretta in più sulle credenze di quelle popolazioni, nonché una fonte filologicamente preziosa per l'analisi del racconto, i cui protagonisti scoprono che i “selvaggi” che vogliono assoggettare sono affiliati, come loro e come il loro inventore, alla Massoneria. Al di fuori – ma qui i recinti sono quanto mai valicabili – del gioco

1 *Il Piccolo*, 12/3/2009, p. 29.

2 Howard 1890[?].



letterario, *The Man Who Would Be King*, come suggerito “storicisticamente” (in chiave anti-New Criticism) da Edward Marx³, può essere inteso anche come un’interpretazione delle conoscenze sul Kafiristan al momento della sua composizione, e come tale andrebbe forse letto con maggiore interesse da chi si occupi scientificamente dell’area culturale più o meno islamizzata ai confini tra il mondo iranico e quello indiano. Come fa notare lo stesso Marx, la storia è infatti ipotetica e non puramente immaginaria e allegorica, e si inserisce a pieno titolo, pur con la sua distinta funzione di *fiction*, nel panorama degli scritti e delle relazioni ottocentesche prodotti dal coevo diffuso interesse – quasi una moda tra i funzionari dell’impero britannico – per la regione in oggetto e la sua popolazione allora non ancora convertita all’Islam. Sul piano della finzione “letteraria”, Kipling segue in sostanza, come si vedrà, il metodo interpretativo che gli è familiare dalla lettura delle scarse fonti “scientifiche” allora a disposizione a proposito dell’origine e della religione dei Kafiri, fonti sulle quali Marx è abbastanza esaustivo e a proposito delle quali non ci dilungheremo qui. Basti dire che, dal XVII

secolo in poi, numerose e molto diverse tra loro sono le teorie sulla religione praticata dalle variegate popolazioni non musulmane dell’Hindukush (quelle parlanti le cosiddette lingue nuristane – i Kafiri (im)propriamente detti –, completamente islamizzati entro gli anni ’30 del secolo scorso in conseguenza delle “crociate” condotte dall’emiro dell’Afghanistan dal 1895 in poi, e quelle parlanti



lingue indo-arie nord-occidentali o dardiche, di cui resistono i Kalasha delle valli di Birir, Bumburet e Rumbur sotto Chitral). Per esempio quella proposta dal gesuita portoghese Goes, che immagina quelle genti cristiane perché bevono vino e si vestono di nero quando si recano nei luoghi di culto⁴, o quella che si ritrova tra gli altri testi nello *Shahnama-yi Chitral*, cronaca dinastica in versi composta in persiano alla corte del signore del Chitral nel primo Ottocento, che li identifica come zoroastriani (“adoratori del fuoco”) adeguandosi a un modello che è classico per il “miscredente” nella letteratura persiana⁵. Una delle idee più diffuse nell’Ottocento vuole invece i Kafiri – eteroetnonimo che si può mettere

3 Marx, 1999: 44-66.

4 Ricci, 1942-1949: vol. II, pp. 391-445, p. 403.

5 Muhammad Siar, *Shahnama-yi Chitral*, ms. presso l’Università di Halle, p. 97.



in relazione, oltre che con l'arabo *kafir* "miscredente" secondo la *lectio facilior*, forse anche con *Kapisha*, il nome storico della regione – discendenti diretti dei soldati greci colà stabilitisi dopo la spedizione di Alessandro Magno, e come tali "simili" agli europei, dei quali in qualche modo avrebbero mantenuto la religiosità – e magari la "scienza sacra" – pre-cristiana. Simili agli europei e, ovviamente, simili soprattutto ai Greci che, oggi, in pole-



mica con i "falsi" Macedoni confinanti, invitano e calorosamente ospitano delegazioni di "cugini" d'Hindukush⁶. Com'è noto, l'idea delle radici elleniche ed ellenistiche dei Kafiri è ripresa e utilizzata anche da Kipling nel racconto, ed è probabilmente proprio su questa visione allora ufficialmente sanzionata da molti studiosi che l'autore innesta il suo recente interesse per la Massoneria (si era da poco affiliato alla Loggia "Hope and Perseverance" di Lahore) ipotizzando, con la libertà che la *fiction* concede a chi la sa comprendere e utilizzare, un'immaginaria affiliazione di quei Kafiri che "si pensa che siano parenti di noi inglesi". Due fatti, in particolare, pos-

sono contribuire a spiegare meglio la non-implausibilità "teorica" dell'ipotesi di Kipling al momento della sua costruzione, ovvero a individuarne un punto d'appoggio sufficientemente solido per il suo gioco letterario. Il primo è l'esistenza – cosa apparentemente sfuggita a Marx – di una grande opera in tre volumi su Afghanistan, Baluchistan e Panjab pubblicata nel 1842 da un viaggiatore inglese noto con l'eloquente pseu-

donimo di Charles Masson⁷, i cui riferimenti spesso criptici (se non criptati) alle attività di Alessandro Magno e del suo corpo di spedizione internazionale in Afghanistan non possono non essere stati notati da un novizio dotto ed entusiasta quale Kipling, e non aver stimolato un'immaginazione acuta e creativa come la sua. Il secondo, meno appariscente ma forse ancora più significativo, è il reperimento di un sigillo da parte del già menzionato McNair durante la sua pretesa spedizione tra i Kafiri; del quale sigillo, sottoposto dall'esplore all'attenzione della Royal Geographic Society, si pensò che fosse di antica fattura egizia, con le riflessioni che

6 Sulla genesi storica di questa credenza e sulla sua recente rivivescenza in Grecia, si veda Cacopardo, di prossima pubblicazione.

7 Masson 1842 (la sezione sul Kafiristan si trova nel vol. 1, pp. 191-236 della ristampa di Graz, 1975).



evidentemente ne conseguono – anche soltanto sul mero piano estetico, letterario appunto – in materia di remote conoscenze iniziatiche e simboliche. Non è d'altronde da escludere – senza contraddizioni con quanto osservato finora – che Kipling, nella (coloniale) parodia del colonialismo che non è difficile scorgere in *The Man Who Would Be King*, abbia voluto inserire una sorta di ironia etnografica sollecitato proprio dal pullulare delle opinioni in merito alle credenze dei Kafiri, che spesso si tentava di far rientrare in qualcuno dei grandi sistemi religiosi eurasiatici: perché non la Massoneria, un infra-sistema presente con le sue logge da Londra a Lahore, da Istanbul a Tehran? Un esempio fra i tanti per quella tipologia di approccio “imperiale” è rappresentato dal seguente passaggio tratto da *Tribes of the Hindoo Koosh* del maggiore John Biddulph, che riportiamo per intero:

One Supreme Being is worshipped under the name of Imbra, and next to Imbra in importance is the Prophet Mani. He is called the son of Imbra, and once lived on earth, and he mediates with Imbra on behalf of men. Stones are set up as emblems of Imbra, but carved idols are not used. These two names cannot but suggest the

*Indra and Manu of the Brahmins. Below them in rank are a whole host of deities, whose number is stated at 18,000, evidently an arbitrary number.*⁸



In tempi di proto-fervori indo-europeisti, abbandonati gli entusiasmi apostolici di un Goes, ormai irrimediabilmente *rétro* con il loro marchio gesuitico e il loro decadente sapore iberico, Biddulph vede nei Kafiri i continuatori di una “crude

form of the ancient Vedic”, procedendo a un’identificazione immediata e diretta delle loro deità con quelle della religione brahmanica, a sua volta oggetto di un’assai funzionale sistematizzazione da parte dell’indologia europea classica nell’Ottocento: Imbra (cioè la divinità creatrice e ordinatrice Imra/Mara, il cui nome ha probabilmente a che fare con il sanscrito Yamaraja/Mara, dio della morte) è il bellissimo e celeste dio supremo del pantheon vedico Indra; Mani (l’essere divino chiamato anche Mon e Mandi – forme da mettere in relazione esclusivamente *etimologica* con Mahadeva, cioè Shiva – che sconfigge il demone Yush) è un “profeta” dietro al quale si nasconde il mitico legislatore brahmanico Manu, referente del testo sanscrito di ordinamento sociale e religioso noto come *Manu-smriti*. Ma esistono altri e più



radicati tipi, in Asia Meridionale, di “imperialismi” interpretativi, dei quali è improbabile che Kipling non avesse in qualche modo contezza, e che in ogni caso fanno da sfondo comune agli studi e alle fantasie britanniche sul Kafiristan.

Intorno al 1840, un generale francese al servizio del regno sikh di Ranjit Singh, Claude Auguste Court (1739-1866), cultore guarda caso dell'epopea di Alessandro Magno nella valle dell'Indo e dell'allora semi-sconosciuta archeologia ellenistica



del Gandhara, cercò di ottenere informazioni sulla cultura, la religione e le usanze dei Kafiri inviando da Peshawar un proprio messo locale a intervistarne direttamente alcuni rappresentanti. Risultato di queste indagini sono il testo dell'intervista, composto in persiano e conservato in due copie manoscritte presso la Bibliothèque Nationale de France, e una sua rielaborazione in francese (con aggiunte e varianti di notevole interesse) a opera dello stesso Court, che si trova oggi al Musée Guimet⁹. Il testo persiano (ci riferiamo qui a quello catalogato da Blochet con il numero 676), che consiste di ventitrè *in-folio* privi di titolo, è

stato finora preso in considerazione tra gli studiosi soltanto da Wolfgang Holzwarth, che nel 1994 si occupò, in un breve articolo, della sezione dell'intervista dedicata alla religione dei Kafiri¹⁰. Decisamente rari sono anche i lavori scientifici che abbiano dato

spazio al *resumé* francese¹¹. L'intervista, un vero e proprio reportage etnografico, è strutturata su una serie di domande e risposte ad ampio raggio suddivise tematicamente, dalle origini tribali al modo di condurre la guerra, dalle risorse

minerarie alla concezione del tempo, dalla religione agli abiti e le acconciature; le domande e le risposte occupano sempre pagine separate, con un'alternanza regolare (una pagina per le prime e una per le seconde). Preziosa è l'introduzione (ff. 1b-2a), dove si trova una spiegazione dettagliata su come si giunse al colloquio esplorativo e sulle modalità secondo le quali esso venne condotto: il generale Court, dopo aver preparato un questionario e averlo spiegato a un uomo di fiducia di Peshawar, un pashtun di nome Haji Ilahtad, inviò quest'ultimo presso il signore di Dir, il cui territorio era confinante con quello dei kafiri. Il prin-

9 Claude Auguste Court, *Notice sur le Kafféristan, dressée sur la demande qui m'en fut faite par la Société Asatique de Paris*, in Id., *Memoires*, s.d. [ca. 1840], ms. presso il Musée Guimet, Paris, vol IV, pp. 81-104.

10 Holzwarth, 1994: 179-199.

11 Cacopardo e Cacopardo, 2001: 38, 82, 137 e *passim*; Cacopardo e Schmidt, 2006: VIII e *passim*.



cipe in questione, dopo qualche giorno, convocò due notabili kafiri di nome Tak e Shamlar perché venissero intervistati. Non conoscendo questi ultimi altre lingue che la propria, il kati, il signore di Dir fece venire come interprete un certo Muhammad 'Ali, un kafiro neo-convertito che apparteneva alla stessa tribù dei due notabili e che parlava correntemente il pashto. Le domande, con ogni probabilità originariamente anno-



tate in persiano – la lingua colta e “scientifica” dell'Afghanistan ancora oggi e dell'India musulmana almeno fino alla metà dell'Ottocento – da Haji Iahdad, venivano così poste in pashto da quest'ultimo a Muhammad 'Ali, che le traduceva a sua volta in kati; le risposte passavano evidentemente attraverso il processo opposto, dall'originale kati al tramite pashto all'annotazione in persiano. Infine, ci informa il manoscritto, gli appunti vennero riorganizzati con un criterio razionale sotto forma di libro “affinché chiunque nutra un interesse per questo argomento possa trarre giovamento dalla sua lettura”. Al di là dell'interesse linguistico in senso stretto

(il manoscritto contiene peraltro, in appendice, un lessico persiano-kati di circa 150 parole che costituisce uno dei documenti più antichi sulle lingue nuristane),

questo colloquio poliglotta e la sua aulica stesura finale rivestono un'importanza non ancora sufficientemente apprezzata sul piano della metodologia di interpretazione e traduzione culturale. Così come i vari Biddulph cercarono di far rientrare il

sistema di credenze dei Kafiri in una Grande Tradizione indoeuropea (vedica, brahmanica, ellenistica) con ciò che ne può conseguire in fatto di legittimazioni gerarchiche e imperiali (ecco il nucleo della critica “interna” sottostante a *The Man Who Would Be King*), il dotto provinciale Haji Iahdad e l'interprete locale Muhammad 'Ali diedero infatti ai Kafiri il loro spazio in una Grande Tradizione perso-islamica¹². Non è detto che sia per forza di cose un processo consapevole, e in quest'ultimo caso certamente lo è meno che nel primo: è il peso stesso della tradizione culturale che fornisce gli strumenti interpretativi volti all'assimilazione e all'inclusione che

12 Un procedimento simile, per quanto molto meno “strutturato”, era stato apparentemente adottato già da tale Mulla Najib, che una trentina di anni prima aveva condotto un'inchiesta tra i Kafiri per conto di Mountstuart Elphinstone. L'originale resoconto di Najib è però andato perduto, anche se le informazioni da lui raccolte sono state in parte riportate dal diplomatico scozzese nel suo *An Account of the Kingdom of Caubul, and its Dependencies in Persia, Tartary, and India*, 2 voll., London, 3a ed., 1839; ristampa Karachi, 1972, vol. 2, pp. 373-387.



qui siamo tentati di definire, come già abbiamo fatto, “imperialistici”, con un giudizio non tanto di valore quanto tipologico. Nella sezione dedicata alle origini tribali (f.

3a), per esempio, i due dignitari kafiri dichiarano – adeguandosi a un classico modello di etnogenesi basato sull’idea della “dispersione” delle tribù arabe adottato, per esempio, dai Pashtun e dai Baloch – che il loro popolo apparteneva alla tribù araba dei Qu-



raysh (la stessa di Muhammad) e che si rifugiò a Qandahar (il Gandhara?) e poi nelle montagne dell’Hindukush all’epoca dei Compagni del Profeta dell’Islam. (Per giunta negando anche il più vago ricordo di un qualsiasi antico sovrano, con l’immaginabile cocente delusione delle aspettative macedoni di Court, il cui questionario contiene una precisa, ingenuamente speranzosa domanda sull’eventuale memoria di un “grande re del passato”). Il tono non cambia nella sezione sui culti e sulle credenze (ff. 6b-9a). La ricerca costante di paralleli assimilativi è già stata descritta da Holzwarth, e non serve qui insistervi troppo. Basti ricordare che, alla domanda se riconoscano o meno un Dio (*khuda*), Tak e Shamlar rispondono che senza dubbio lo riconoscono e che il suo nome è *Imran* (*Imra* può essere avvicinato, da un orecchio tendenzioso e da una penna allenata, non solo a Indra ma anche al nome del padre di Maria secondo il Corano, che gli intitola la

sura numero III); che di fronte alla possibilità di vedersi definiti “idolatri” precisano che la loro gente effettivamente non adora gli idoli ma li venera come i musulmani ve-

nerano le *ziyarat*, cioè i luoghi di pellegrinaggio; che il dio della guerra Gizh “significa” Murtaza ‘Ali, il prode nipote di Muhammad, e Bagisht, signore delle acque, si traduce con Khizr, il patrono dell’acqua di vita e del sapere esoterico

nella tradizione islamica; e così via. Più interessante è il caso di Mani/Mon/Mandi, così descritto nel testo (ff. 7a, 8a):

In qualità di profeta venerano Mani il pittore, il quale non aveva pari nell’arte di disegnare effigi. Considerarono la sua pittura un prodigio miracoloso e per questo lo accettarono come profeta. Oggi adorano un idolo che lo raffigura, costruito di recente.

Qui l’identificazione non c’entra con la religiosità islamica comune, come nei due casi precedenti, ma con la tradizione letteraria persiana classica, dove il profeta del manicheismo è noto proprio come un grande pittore, anzi come il pittore per antonomasia. Si tratta quindi di un’identificazione “colta” da attribuire con ogni probabilità non tanto all’interprete Muhammad ‘Ali (e tanto meno ai due kafiri interpretati) quanto allo scrivano Haji Ilahdad, che in un certo senso “testualizza”



l'identità religiosa dei Kafiri, facendola rientrare all'interno di un canone interpretativo che ha a che fare più con l'estetica religiosa dell'Islam persiano che con la dottrina islamica in senso stretto. Nemmeno il napoleonico Court è immune dal peso di tale canone. Ecco le sue osservazioni in merito nel resoconto francese:

*Les kamousis [i kafiri del gruppo Kom, nel testo persiano kamuzi] révérent encore un certain Mani-Nakache qu'ils regardent comme un prophète et auquel ils ont élevé une statue a son image. Ce Mani, suivant les écrivains orientaux, était contemporain de Moïse et a écrit l'ouvrage d'Ardjeng qui est, dit on, un oracle des Chinois, mais je présume que ce Mani n'est autre que le Moni-Nahred, fils de Brahma, que les Indous regardent comme un saint [...]*¹³

L'identificazione avanzata dai protagonisti dell'intervista viene rifiutata come molto dubbiosa, e sostituita da quella con il saggio divino della tradizione hindu Muni Narada, altrettanto improbabile ma in linea con la tendenza europea a preferire la strada brahmanica per interpretare la religione dei Kafiri. Tuttavia, nel ricusare la presenza, tra i montanari dell'Hindukush, di un culto per il profeta Mani, il generale

francese descrive quest'ultimo aggiungendo alcuni particolari provenienti proprio dalla medesima tradizione letteraria alla quale si era rifatto il suo inviato nel comporre il testo originale. Il semi-legendario Ardjeng (cioè il perduto Arzhang/Ar-



tang dei testi medioiranicici e neopersiani) è infatti considerato dalla letteratura e dalla lessicografia del mondo islamico persianizzato il testo sacro – fatto di immagini dipinte – della religione fondata

da quel personaggio, spesso messo in relazione per le sue qualità pittoriche proprio con la Cina, terra d'idoli e d'effigi per eccellenza. In sostanza, il milieu intellettuale entro il quale va letta l'intervista di Court-Ilahdad è quello della civiltà letteraria persiana dell'India musulmana, dove, a partire almeno dai tentativi ecumenici dell'imperatore Akbar, il procedimento di assimilazione e di identificazione delle religioni e delle filosofie dell'Asia meridionale in un quadro di riferimenti islamici (un Islam, ripetiamo, esteticamente iranico) è fatto comune e costante. In tale contesto, l'opera prodotta dalla collaborazione del generale francese e del letterato di Peshawar è certamente da intendersi – sulla scia, per esempio, della



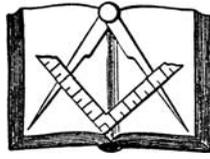
già menzionata pista “zoroastriana” dello *Shahnama-yi Chitral* – più come un tardo prodotto della vecchia cultura “ecumenico-imperialistica” moghul che come risultato della più recente, solo “imperialistica”, *forma mentis* delle ricerche del colonialismo europeo. E se sull’afferenza di Kipling a quest’ultimo non ci sono mai stati dubbi,

andrà sempre tenuto presente che il giovane imperialismo dello scrittore anglo-indiano, ivi compresa la sua lettura massonica dei Kafiri, è nutrito da un già blasonato (e forse anche particolarmente seducente per il suo sapore coloniale) cosmopolitismo iranizzante che proprio quell’imperialismo già prefigura e già supera.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Biddulph, J. (1977) *Tribes of the Hindoo Koosh*, Calcutta, 1880; ristampa Karachi.
- Cacopardo, A.S. (prossima uscita) *Are the Kalasha really of Greek origin? The Legend of Alexander the Great and the Pre-Islamic World of the Hindu Kush*, relazione presentata alla “International Conference on Language, Documentation and Tradition, with a special interest in the Kalasha of the Hindu Kush Valleys Himalayas”, Thessaloniki 7-9 novembre 2008.
- Cacopardo, A.M. e Cacopardo, A.S. (2001) *Gates of Peristan. History, Religion and Society in the Hindu Kush*, Roma.
- Cacopardo, A.M. e Schmidt, R.L. (eds.) (2006) *My Heartrendingly Tragic Story. Shaikh Muhammad Abdullah Khan ‘Azar’*, Oslo.
- Holzwarth, W. (1994) *Sich verständlich machen. Tak und Shamlar aus Kamdesh beantworten einen Fragebogen des Generals Auguste Court zum “kafirischen Lebensstil”*, in Christoph Elsas et alii (ed.), *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene (Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag)*, Berlin-New York.
- Howard, J.E. [1890?] *Memoir of William Watts McNair: the First European Explorer of Kafiristan*, London.
- Kipling, R. (1987) *The Man Who Would Be King and Other Stories*, ed. L. Connell, Oxford.
- Marx, E. (1999) *How we Lost Kafiristan*, “Representations”, Summer, pp. 44-66.
- Masson, C. (1842) *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, the Panjab and Kalat, during a Residence in those Countries, to which is added an Account of the Insurrection at Kalat and a Memoir on Eastern Balochistan*, 4 voll., London.
- Ricci, M. (1942-1949) *Del viaggio del fratello Benedetto di Gòis della nostra compagnia che fece per terra verso Ponente mandato da’ suoi superiori per scoprire il Gran Cataio fino alla città regia del regno di Cascar*, in Pasquale M. d’Elia (ed.), *Fonti ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579- 1615)*, 3 voll., Roma.





Segnalazioni editoriali

HERMANUBI

Rituali della Massoneria Azzurra. I tre gradi.

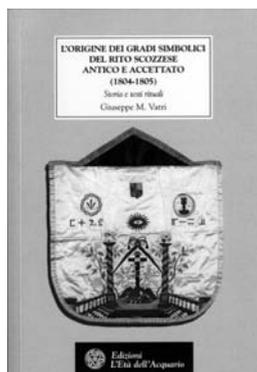
Perugia Libri, Perugia, 2009, pp. 160

Questo libro nasce come una raccolta di “Tavole” incise per illustrare ai Fratelli questo o quell'altro argomento e ho ritenuto opportuno iniziare spiegando, nel modo più semplice possibile, come e perché si purifica un luogo di lavoro, poi come ci si deve muovere all'interno di quel luogo purificato (Tempio); successivamente ho cercato di sfrondare i rituali dei tre Gradi da tutte quelle ingerenze che non appartengono alla tradizione muratoria. In principio è stato un lavoro solitario, solo con il computer, sul quale trascorrevvo la maggior parte della mia giornata, poi, per una pura coincidenza scaturita dalla necessità di visionare altri rituali, si è diffusa la notizia che mi stavo dedicando seriamente alla revisione e alla raccolta di tutti i rituali attinenti alle cerimonie e alle celebrazioni di solennità massoniche. Da quel momento ho ricevuto da più parti d'Italia aiuti, invio di materiale ed incoraggiamenti inimmaginabili; a tal proposito ringrazio sentitamente tutti coloro che, come ho detto, mi hanno fornito materiali o indicazioni per reperire trattati o testi da consultare. L'obiettivo principale che questo libro si prefigge è quello di risvegliare la coscienza nei cuori dei veri Fratelli; far rinascere la consapevolezza di essere Fratelli Liberi Muratori e di appartenere tutti indistintamente ed indipendentemente dalle Obbedienze alla grande Famiglia della Massoneria Universale; risvegliare il sano orgoglio di appartenenza ad una Istituzione a carattere iniziatico, che attraverso i suoi insegnamenti ed i suoi rituali è capace di trasformarci in Persone migliori, se seguiti con costanza e coerenza. È a quanto deve tendere l'iniziato che, partendo da un'iniziazione virtuale, opera la trasformazione da virtuale a reale.



2/2009

HIRAM



GIUSEPPE M. VATRI

L'origine dei Gradi Simbolici del Rito Scozzese Antico e Accettato (1804-1805). Storia e testi rituali.

Edizioni L'Età dell'Acquario, Torino, 2009, pp. 279, € 24

Il Rito Scozzese Antico e Accettato si presentò al mondo massonico internazionale nel 1802 come un sistema di 30 gradi superiori (dal 4° al 33°), senza alcun interesse per quelli di Apprendista (1°), Compagno (2°) e Maestro (3°). Con l'esclusione forse del 33°, i rituali corrispondenti ai vari gradi hanno la propria origine in rituali francesi preesistenti. Proprio in Francia, a partire dal 1804, nacque e si sviluppò però anche una versione scozzese dei primi tre gradi. Per quali ragioni? E chi ne fu l'autore? E quali testi vennero divulgati? Questo libro pubblica per la prima volta una versione manoscritta dei rituali Scozzesi Antichi e Accettati per i tre gradi simbolici, integrata da un ampio studio sulle possibili fonti. [...] Molto interessanti anche le appendici che descrivono con accuratezza lo svolgimento "Dei banchetti e degli usi di tavola nella Muratoria Adonhiramita". Le appendici con i "Confronti sinottici tra rituali diversi", anch'essi di grande interesse, sono da consigliare a tutti i Fratelli della Comunione. [...]

Dalla *Presentazione* di Corrado Balacco Gabrieli



MASSIMO FURIOZZI

"La Nuova Europa" (1861-1863). Democrazia e internazionalismo

Franco Angeli, Milano, 2008, pp. 184, € 18,00

Il presente lavoro ricostruisce la storia della "Nuova Europa", quotidiano fiorentino sorto nel 1861 e cessato nel 1863. Promosso e finanziato da Agostino Bertani, esso fu uno dei più combattivi giornali democratici dell'Italia postunitaria ed ebbe tra i suoi collaboratori molti mazziniani e garibaldini: da Giuseppe Dolfi a Luigi Pianciani, da Giuseppe Montanelli ad Antonio Martinati e ad Alberto Mario. Vi apparvero anche scritti di Carlo Cattaneo e un romanzo giovanile di Giovanni Verga. Trattò argomenti politici, economici e sociali dell'Italia, ma fu fortemente interessato anche alle questioni internazionali, prospettando la necessità di un'Europa democratica, composta da Paesi liberi e indipendenti, e guardando anche alle vicende del continente americano, in un unico fronte che andava dalla Russia agli Stati Uniti, dalla Polonia al Messico.



A CURA DI GIULIANA GEMELLI

Filantropi di ventura.

Rischio, responsabilità, riflessività nell'agire filantropico

Contributi di J. Emerson, L. Bertozzi, E. Cassarino, G. Gemelli, F.

Squazzoni, C. Rametta, G. Vicini, G. Ramunni

Baskerville UniPress, Bologna, 2004, pp. 291, € 15



[...] Col pretesto di esplorare i percorsi, gli attori, le esperienze dei modelli e delle pratiche dell'agire filantropico nell'era della new economy e le diverse e talora fortemente contrastanti reazioni che esse suscitano nel dibattito attuale sul ruolo delle fondazioni e delle organizzazioni non profit, il libro cerca di fare il punto, trasversalmente, sui processi evolutivi della filantropia nel contesto della società industriale, nel passaggio dal XX al XXI secolo. Ovviamente senza pretendere di affrontare il problema in forma sistematica, né esaustiva, bensì rapsodica e per certi versi persino reattiva, come si conviene ad un laboratorio di ricerca dove, di volta in volta, si reagisce agli stimoli ricevuti nel corso dell'esperimento, affrontando ipotesi contrastanti e suscitando nuovi interrogativi. [...]

Dall'Introduzione della Curatrice

GIVING 01/07

Temi e ricerche di filantropia e innovazione sociale

La responsabilità sociale della ricchezza

Rivista semestrale, Anno I, n. 1, Gennaio-Giugno 2007

Bononia University Press, Bologna, pp. 293, € 35



Negli ultimi anni la filantropia è emersa come una modalità dell'agire sociale condivisa da diversi tipi di istituzioni, pubbliche e private, individuali e collettive. Il *modus operandi* che caratterizzava in passato l'agire filantropico sta entrando in una fase di trasformazione profonda. Da forma di lenimento caritatevole dei mali che affliggono le società, l'agire filantropico sta recuperando la dimensione di una imprenditorialità volta a generare innovazione sociale. La filantropia è uno dei fenomeni emetgenti in un contesto che è caratterizzato da un mutamento di vastissima portata e che riguarda le forme, le dimensioni, la rappresentazione sociale e le modalità di investimento della ricchezza. Il concetto stesso di profitto, centrato sulla produzione di denaro e di beni di natura immateriale che risultano inscindibili dalla generazione dei patrimoni, non solo quelli legati all'impresa ma anche quelli di natura puramente finanziaria. [...]

dall'Editoriale di Giuliana Gemelli

2/2009

HIRAM



AVV. ANTONINO ORDILE

Principi filosofico-giuridici della Costituzione della Repubblica romana del 1849

Presentazione di Gustavo Raffi, Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani

Brenner Editore, Cosenza, 2008, pp. 194, € 20,00

La presente monografia rappresenta un analitico contributo sulle radici filosofiche, politico-culturali ed ideologiche della Costituzione della Repubblica romana del 1849, non avulsa dalla interpretazione giuridica delle norme fondamentali del sistema costituzionale.

L'Autore, dopo aver esaminato la fase costituente della Repubblica romana del 1849, indica puntualmente il *background* filosofico-giuridico dell'ingegneria costituzionale repubblicana romana fondata sul principio di sovranità popolare, separazione dei poteri statuali (legislativo, esecutivo, giudiziario) nonché piena supremazia della Legge applicata soltanto da Magistrati appartenenti ad un Ordine Giudiziario indipendente ed autonomo.

Il *novum* del lavoro monografico è costituito da una onnicomprensiva disamina del repubblicanesimo mazziniano in chiave filosofico-giuridica e giuridico-costituzionale corredata da una approfondita panoramica dei principi euristici e dei dati assiologici che connotano sia le norme costituzionali sia le norme di garanzia dell'ordinamento repubblicano risorgimentale del 1849. Il volume, inoltre, presenta come *unicum* la trattazione di un argomento specifico che lo rende peculiare ed originale e che si sostanzia nel nuovo metodo ermeneutico seguito dall'Autore nella interpretazione sistematica della Costituzione repubblicana del 1849 per un puntuale inquadramento della norma fondamentale, kelsenianamente intesa, nel costituzionalismo liberale del moderno Stato di diritto, caratterizzato dalla laicità dello Stato con la fine del potere temporale del Papa Pio IX e da una netta separazione dello Stato dalla Chiesa nonché dalla tutela e garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino.



Alchimia

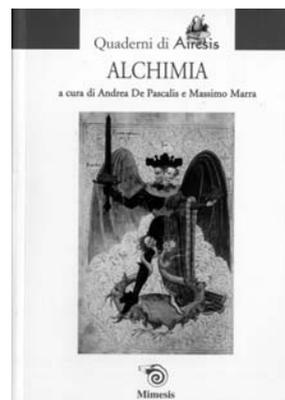
A cura di Andrea De Pascalis e Massimo Marra

Mimesis, Quaderni di Airesis, Milano, 2007, pp. 256, € 18,00

Presentare al pubblico una raccolta di materiali di studio sull'alchimia occidentale, è, per sua stessa natura, un'operazione che può dar adito a più di una confusione.

Materia nomade, erratica, dai contorni identitari incerti, è ancora oggi difficile dare una definizione dell'alchimia all'interno della storia culturale dell'Occidente, definirne un territorio, una lingua.

Terreno ibrido tra tecnica manipolatoria della materia e tensione soteriologica ad una rigenerazione microcosmica e macrocosmica, l'alchimia, con la sua natura anfibia, sfugge anche nella modernità, nonostante i molteplici tentativi di classificazione. Un altrove assoluto, una "scienza degli imponderabili" (secondo una nota definizione coniata da Elémire Zolla) in cui è assai complesso riconoscere radici e nozioni note, rassicuranti. Ci è parso un degno argomento per inaugurare la nostra nuova collana di studi sui rapporti tra l'uomo e il sacro."



Chi ha paura di Giordano Bruno

Viaggio ragionato dentro il libro sul Nolano che non s'ha da scrivere né disegnare.

Testi di Maurizio Di Bona, Disegni di theHand

Prefazione di Giuliano Montaldo

Mimesis, Milano, 2006, pp. 109, € 13,00

Il testo raccoglie "in presa diretta" le annotazioni dell'Autore, i bozzetti e parte delle tavole, che servivano alla realizzazione del romanzo grafico *The Nolan* — Giordano Bruno è tornato, non terminato per vicende più o meno oscure, che rischiavano alla fine di far saltare anche questo secondo parto cartaceo, testimone del progetto di partenza. Si compone di 51 illustrazioni e di altrettante pagine scritte, il tutto impreziosito dall'introduzione di Giuliano Montaldo, regista dell'unico Giordano Bruno cinematografico, a cui l'Autore si è ispirato, per restituire al filosofo volto e corporeità (quelli dell'attore Gianmaria Volontè) cancellati dalla Chiesa nel 1600.





Il fuoco che non brucia. Studi sull'Alchimia.

A cura di Massimo Marra.

Mimesis, Grande Oriente d'Italia Palazzo Giustiniani, Milano-Udine, 2009, pp. 345, € 26,00

Per poco che se ne approcci la storia più recente, complessa e proteiforme, l'alchimia ci si para innanzi come un fiume carsico, una corrente sotterranea cui uomini e donne di tempi e culture diverse, in diverse declinazioni e caratteri, sembrano aver attinto ed attingere tuttora. Arti figurative e plastiche, letteratura colta e popolare, così come le più recenti arti minori, denunciano sempre più di frequente il segno

inocultabile di una persistente influenza ermetica. Mircea Eliade ricordava come il sogno alchemico e prometeico della trasformazione del reale fosse, in qualche modo, il segno fondamentale della civiltà della tecnica in cui siamo immersi. Forse è la coscienza di ciò che rende ineludibile il discorso ermetico per chiunque oggi sia alla ricerca di un senso ulteriore a quello della degenerazione post-illuminista denunciata dalla Scuola di Francoforte. O forse è solo la tenace memoria di una radice insopprimibile, una persistente reminiscenza di un diverso piano del rapporto tra uomo e cosmo, ormai nascosta in plaghe dell'essere troppo profonde ed eteree per poter essere luminosa, chiara e definita. Abbiamo riunito autorevoli studiosi di varia formazione e provenienza con alcuni discepoli contemporanei dell'*Arte regale* per creare un luogo di confronto collettivo e di libero approfondimento sui paesaggi inaspettati e sulle luminose prospettive ancora nascoste del bellissimo ed in gran parte inesplorato *Giardino di Hermes*.



JEAN BAUDRILLARD

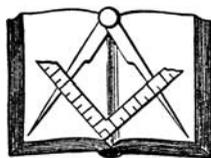
L'agonia del potere

A cura di Marcello Serra. Introduzione di Jorge Lozano

Postfazione di Alberto Abruzzese

Mimesis, Volti, Milano-Udine, 2008, pp. 61, € 10,00

Nel novembre del 2005 Jean Baudrillard è a Madrid per ritirare la Medaglia d'Oro conferitagli dal prestigioso *Círculo de Bellas Artes*. Per l'occasione, che giunge pochi mesi prima della sua morte, tiene due conferenze. Qui, con il suo proverbiale incedere aforistico, il più sfuggente intellettuale contemporaneo torna sui temi cari alla sua riflessione recente: l'egemonia, l'immagine, la fine della distanza, la sparizione. Un pensiero estremo che inchioda l'Occidente all'inevitabile inveramento del proprio Nulla.



Recensioni

A CURA DI ANDREA AROMATICO E GIANMICHELE GALASSI

SECRETA

Rivista mensile in edicola da Giugno 2009, pp. 96 a colori, € 4,90
Editoriale Olimpia in collaborazione con il Gran Capitolo dell'Arco Reale, Rito di York

Giugno 2008. Solstizio d'estate. Un "nuovo fiore" spunta nelle edicole italiane. Un'occasione da "cogliere al volo" per tutti i "curiosi" che desiderino uno spazio davvero interessante di libero approfondimento spirituale. Presentata col numero zero in occasione della Gran Loggia di Rimini, s'intitola **SECRETA** (sottotitolo: *Il mistero, l'uomo, l'infinito*) ed è un'originale quanto interessante rivista edita dall'Olimpia, interamente dedicata agli studi iniziatici e di tutte quelle tematiche relative alle discipline tradizionali: cabala e alchimia, sciamanesimo e magia, religioni e astrologia, sciamanesimo e massoneria, e poi, naturalmente, tutto ciò che potremmo definire per natura "misterioso" nel senso più alto del termine.

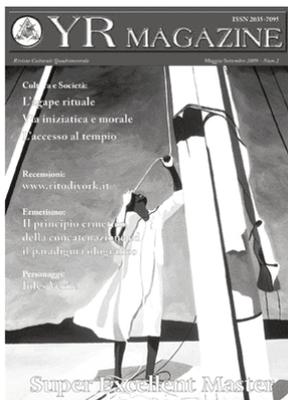
Resterà deluso chi si accosti a questa testata alla ricerca di vaghi esoterismi sensazionalistici oggi tanto di moda, almeno quanto si troverà davvero "a casa propria" chi, per natura, mira allo scopo più elevato che un uomo possa prefiggersi: il proprio perfezionamento interiore attraverso la conoscenza.

Emergono infatti qui, sia l'alta qualità grafica ché, soprattutto, delle collaborazioni; scelte accuratamente tra il meglio degli autori italiani e non, per dare il vita ad un prodotto affascinante, ma mirato soprattutto ad informare col massimo della serietà. Una voce attuale, nel rispetto della tradizione millenaria.



2/2009

HIRAM



A CURA DI GIANMICHELE GALASSI

YRMAGAZINE

Rivista quadrimestrale, pp. 48 a colori, € 5

Editore Gran Capitolo dell'Arco Reale in Italia, Rito di York

Info: redazione.yrmagazine@gmail.com

Da lungo tempo, interpretando desideri e necessità di numerosi Fratelli, si nutriva l'idea di una rivista che incarnasse un modello di comunicazione moderna. Una rivista che, pur mantenendo valori e volontà della tradizione muratoria, fosse capace di risvegliare la spinta emotiva spesso sopita dalla routine quotidiana. Uno strumento insomma, che non si limiti-

tasse affatto nei contenuti e che rispecchiasse le molteplici passioni, interessi, modi di vivere ed essere che animano ciascuno di noi con tutte le differenze del caso. Se forza ed essenza della nostra Istituzione si basano proprio sulla diversificazione socio-culturale degli affiliati, perché non cercare di esaudirne le diverse necessità informative? La risposta a tali quesiti si è manifestata nella ferma intenzione che ci ha condotto ad intraprendere questo cammino: rendere partecipi tutti i lettori alla vita massonica nelle sue numerose forme. Abbiamo perciò previsto rubriche che si impegnano a raccontare ed, a volte, approfondire i più disparati argomenti inerenti l'esistenza umana, ritratti dalla singolare angolazione iniziatica.

Ecco dunque **YR Magazine**, una voce nuova con cui contribuire al rafforzamento dello spirito di appartenenza e di fratellanza, utile alla circolazione delle idee e dei valori che hanno reso grande la nostra istituzione, tentando al contempo di fornirne un'interpretazione profonda che possa avvicinare le esigenze dei molti giovani entrati a far parte della nostra "famiglia".

La speranza nell'elevazione umana, in un futuro migliore, deve spingere l'uomo a trasferire nella sfera materiale i principi teorici più alti, senza rimanere incollato all'idea che il singolo non possa fare la differenza: dobbiamo impegnarci verso un'evoluzione positiva della società, vivificando quotidianamente quei valori che professiamo. Considerando poi, l'enorme crescita numerica dell'Istituzione negli ultimi anni (dato ufficiale: circa il 40% di massoni con un'anzianità inferiore ai 7 anni), si traduce in un necessario impegno e sacrificio dei veterani per trasmettere l'essenza dell'essere iniziati, non dimenticando di dare un continuo esempio di come vivere e agire da massoni. Sperando di riuscire almeno in alcuni dei molti scopi che ci siamo prefissati, voglio augurarvi a nome dell'intera redazione: buona lettura!