

FRITHJOF SCHUON

EDIZIONI MEDITERRANEE

# SUFISMO

## VELO E

# QUINTESSENZA





*Orizzonti dello Spirito /34*  
*Collana fondata da Julius Evola*

**This One**



ZF9L-97P-AD42

Digitized by Google

## PRINCIPALI OPERE DI FRITHJOF SCHUON

*Unità trascendente delle religioni* (Edizioni Mediterranee).  
*L'Occhio del Cuore* (Edizioni Mediterranee).  
*Prospettive spirituali e fatti umani* (Edizioni Mediterranee).  
*Sentieri di Gnosi* (Edizioni Mediterranee).  
*Castes et Races, suivis de: Principes et Critères de l'Art universel* (Archè).  
*Le Stazioni della Sagghezza* (Edizioni Mediterranee).  
*Immagini dello Spirito: Shintô, Buddhismo, Yoga* (Edizioni Mediterranee).  
*Comprendere l'Islam* (Archè).  
*Logica e Trascendenza* (Edizioni Mediterranee).  
*Forma e Sostanza nelle Religioni* (Edizioni Mediterranee).  
*Sufismo: velo e quintessanza* (Edizioni Mediterranee).  
*L'Esoterismo come principio e come Via* (Edizioni Mediterranee).  
*Dal divino all'umano* (Edizioni Mediterranee).  
*Cristianesimo/Islam: visioni d'Ecumenismo esoterico* (Edizioni Mediterranee).  
*Sulle tracce della Religione perenne* (Edizioni Mediterranee).  
*Il Sole Piumato* (Edizioni Mediterranee).  
*Approches du Phénomène religieux* (Le Courrier du Livre).  
*Résumé de Métaphysique Intégrale* (Le Courrier du Livre).  
*Avoir un Centre* (Maisonneuve & Larose).  
*Racines de la Condition humaine* (La Table Ronde).  
*Les Perles du Pèlerin* (Editions du Seuil).  
*Le Jeu des Masques* (L'Age d'Homme).  
*La transfiguration de l'homme* (L'Age d'Homme).  
*Images of Primordial and Mystic Beauty* (Abodes).  
*Road to the Heart* (World Wisdom Books).

N.B. – I titoli già pubblicati in questa Collana sono elencati a pag. 164.

FRITHJOF SCHUON

# SUFISMO VELO E QUINTESSENZA

Traduzione dal francese di Giorgio Jannaccone



1ª Edizione: 1980  
2ª Edizione: 2000

ISBN 88 - 272 - 0908 - 5

Titolo originale dell'opera: *LE SOUFISME, VOILE ET QUINTESSENCE*  
☐ © Copyright 1980 by Dervy-Livres - Paris ☐ Per l'edizione italiana: ©  
Copyright 1982 by Edizioni Mediterranee - Via Flaminia, 109 - 00196  
Roma ☐ Printed in Italy ☐ S.T.A.R. - Via L. Arati, 12 - 00151 Roma.

## INDICE

	pag.
Prefazione	7
1. Ellissi e iperboleggiamento nella retorica araba	11
2. La simbiosi exo-esoterica	31
3. Paradossi d'un esoterismo	61
4. Premesse umane di un dilemma religioso	99
5. Sulle orme della nozione di filosofia	115
6. L'esoterismo quintessenziale dell'Islam	129
7. Dimensioni ipostatiche dell'Unità	157

---

### AVVERTENZA

Per motivi di opportunità e di uniformità si è conservata la translitterazione dei vocaboli stranieri adottata dall'Autore.



## PREFAZIONE

« Velo » (*bijâb*) e « quintessenza » (*lubâb*): due termini che indicano un'opposizione nella sfera simbolistica e dottrinale e che si riferiscono rispettivamente all'esteriore e all'interiore, o alla contingenza e alla necessità. Discernendo un « velo » nel Sufismo, non lo consideriamo nel significato del tutto generico che si attribuisce a ogni espressione del trascendente, ma in quello particolare proprio del Sufismo storico a cagione del suo accordo con una psicologia confessionale e con un temperamento ardente. Anche il termine « esoterismo », in questo contesto, non è completamente univoco; va interpretato con diverse sfumature o da visuali differenti. A fine di spiegare, senza impaccio, il Sufismo quintessenziale, abbiamo ritenuto necessario dire in quest'opera innanzi tutto di alcuni velami che troppo spesso impediscono di affrontarlo con serenità e di coglierne la vera natura.

Quando si ragiona di « quintessenza » dottrinale, può trattarsi di due cose: primamente, della parte piú eccelsa e piú sottile di una dottrina, e in tal senso i Sufi distinguono tra « scorza » (*qishr*) e « midollo » (*lubb*); secondamente, di una dottrina integrale considerata in quel che ha di basilare e di necessario, trascurando quindi ogni rivestimento e sovrastruttura. Per spiegare il Sufismo, ci si può limitare, in effetto, sia a dissertare del mistero dell'« unicità del Reale »

(*wahdat el-Wujūd*), sia a dare una visione complessiva degli elementi peculiari e pertanto indispensabili della dottrina totale; ovviamente le due prospettive in teoria concordano, giacché indagare l'essenziale in sé, dunque nella semplicità, stimola a investigarlo anche nella complessità, e viceversa. Nel libro le due intenzioni non possono essere disgiunte.

Taluni hanno creduto giovare alla reputazione del Sufismo, o custodirne il mistero, asserendo che non è un sistema come le filosofie, bensì un insieme di espressioni e di simbolismi liberamente scaturiti dall'intelletto e dall'ispirazione. Ora, a prescindere dalla considerazione che una prospettiva non esclude l'altra, non vediamo cosa vi sia di spregevole nella nozione di sistema: ogni cosmo, dal complesso degli astri fino al più piccolo cristallo, è un sistema dal momento che ciascuno riflette l'omogeneità dell'ordine principale; l'universo è intessuto di necessità e di libertà, di rigore matematico e di gioco musicale, di geometria e di poesia. Equivarrebbe a diffamare il Sufismo l'affermazione che esso non è affatto suscettibile di una enunciazione sistematica; che non è, come ogni altra dottrina integrale, un cristallo atto a captare la Luce divina e a rifrangerla con un linguaggio particolare e universale a un pari.

Del resto, non si ritiene che le espressioni dottrinali siano esaurienti, poiché il loro compito è unicamente quello di offrire i riferimenti per una verità complessa e in considerazione dell'Ineffabile. La qual cosa i moderni non hanno mai compreso, anzi accusano le dottrine antiche di essere insieme dogmatiste e insufficienti; laddove in realtà un'enunciazione teorica può essere solo un'« indicazione allusiva » (*ishârah*) dalle implicazioni illimitate; che sono tali in proporzione alla essenzialità della tesi. Difatti non è il caso d'inventare la verità, ma piuttosto di ricordarsene.

L'oggettività è l'essenza dell'intelligenza, ma l'intelligenza è ben lungi dall'essere sempre conforme alla sua essenza. In realtà, l'oggettività apparisce come la qualità — o la condi-

zione — pressoché morale dell'intelligenza; questa non è che abilità o ingegnosità se viene disgiunta da quella. L'ingegnosità può essere interessata, può servire una qualsiasi tesi; ma l'oggettività, per definizione, non può essere impegnata arbitrariamente; per altro non ne ha alcun bisogno giacché nessun paradosso secondario può recare nocumento alla verità essenziale che essa dimostra. L'uomo può avere i propri affetti, il suo istinto di conservazione può indurlo in errore, e perciò, in molte circostanze, essere obiettivi significa un po' morire; « non vi è diritto superiore a quello della verità ». Il libro contiene critiche che al primo esame non sono a favore della tesi fondamentale, ma questa non ha nulla da temere dalle osservazioni secondarie che paiono pregiudicarla, dato che una spiritualità non può essere sostanzialmente alla mercé delle imperfezioni umane. « Se vuoi il nocciolo — dice Eckhart — devi rompere la scorza ».

Vi è un Islam « contingente » e un Islam « assoluto ». Nell'intento di liberare il secondo da alcuni elementi dubbi, che derivano solamente dal rivestimento umano e non dal Messaggio in sé, ci vediamo costretti a spiegare il primo, tanto più che è in discussione l'esoterismo; ma evidentemente il nostro interesse è rivolto all'Islam « assoluto », e di esso diremo a principiare dal capitolo sull'esoterismo quintessenziale. La distinzione tra una dimensione « assoluta » e una « relativa » vale ovviamente per ogni religione, ma in questo libro intendiamo discorrere soltanto dell'Islam. Comunque sia, solo la pura Rivelazione è il veicolo *de jure* dell'esoterismo: *de jure* e non unicamente *de facto*.

\* \* \*

L'ortodossia intrinseca dell'Islam procede dal suo Messaggio: Dio (*Allâh*), il Profeta (*Muhammad*), la Preghiera (*Çalât*), l'Elemosina (*Zakât*), il Digiuno (*Çiyâm*), il Pellegrinaggio (*Hajj*); ai quali si aggiunge eventualmente la Guerra santa (*Jibâd*). — Dio: l'Assoluto è reale, ossia è la Realtà

(*Haqq*), l'Essere necessario (*el-Wujûd el-mutlaq*), quindi Ciò che non può non essere, mentre le cose possono essere o no; unico, esclude tutto quello che non è Lui; totale, include tutto quello che è possibile o esistente; non vi è nulla « accanto » a Lui, e nulla « fuori » di Lui. — Il Profeta: tesi che enuncia il principio stesso della Rivelazione, dei suoi modi e dei suoi ritmi; se vi è un Dio e se vi sono degli uomini, necessariamente vi sono pure i Messaggeri di Dio. — La Preghiera: parimente, se vi è un Dio e se vi sono degli uomini, vi è inevitabilmente un dialogo; esso nasce appunto dal confronto. — L'Elemosina: principio derivante dalla circostanza che l'uomo non è solo, che vive in società e deve sapere e sentire che anche « l'altro » è « me »; donde l'esigenza della carità a tutti i livelli. — Il Digiuno: principio che si basa sulla necessità del sacrificio; chi riceve deve pure donare, e inoltre il corpo non è tutto, e nemmeno il mondo; lo spirito può nobilitare la materia, ma essa è tuttavia decaduta. — Il Pellegrinaggio: principio del ritorno all'origine, al santuario primevo; pertanto altresì al cuore. — La Guerra santa: scaturisce dal diritto, ed eventualmente dal dovere, di difendere la Verità; esotericamente, o anche moralmente, diviene la lotta contro le tenebre passionali e mentali; bisogna vincere il culto innato del mondo e dell'io per integrarsi nel regno della Pace (*dar es-Salâm*).

Ritroviamo in noi stessi tutti questi principî, che conferiscono all'Islam il suo carattere incontestabile e la sua universalità; le loro manifestazioni esteriori traggono ogni significato — nella prospettiva metafisica e contemplativa — dai loro archetipi a un pari trascendenti e immanenti.

1.

ELLISSI E IPERBOLEGGIAMENTO  
NELLA RETORICA ARABA

Lo stile arabo favorisce i costrutti sintetici e indiretti: vi abbondano l'ellissi, la sineddoche, la metonimia, come la metafora, l'iperbole e la tautologia. Il Semita è indotto a distinguere sempre tra una « essenza » e una « forma » e non esita a sacrificare l'omogeneità di questa alla veracità di quella, tanto che, nei testi semitici di argomento religioso o poetico, occorre percepire ognora l'intenzione di là dall'espressione e non disconoscerla a cagione di una certa incoerenza formale; ed è necessario scoprire, non solo l'intenzione spirituale, ma anche la commozione che ne determina lo zampillio e l'attuazione verbale. Così, l'iperbole traduce frequentemente una commozione provocata dall'immediata percezione della realtà spirituale da definire; tuttavia è innanzi tutto importante la finalità indicativa dell'iperbole rispetto a una relazione precisa ma implicita, che dà alla proposizione il suo significato completo e in tal modo compensa o annulla l'apparenza di absurdità della lettera.

Addurre l'argomento che gli stilisti arabi esigono e chiarezza logica e efficacia dialettica — questa concernente la retorica sollecita del contenuto (*balâghab*) e quella la coerenza formale (*façâhab*) — nulla prova contro la propensione semitica per l'espressione indiretta, giacché per gli Arabi è evidente ciò che a parer loro viene detto bene; l'uso ripetuto

dell'« artificio » (*kinâyah*) mostra invece che è naturale per l'Arabo « ornare » un'espressione rendendola meno diretta e, secondo la sua visuale, ancor piú ricca. Vi sono nondimeno nello stile arabo come due poli, l'uno del tutto corrispondente a quanto abbiamo testé descritto e l'altro di natura piú astratta o piú logica; poli cristallizzati rispettivamente nelle scuole di Cufa e Bassora, la prima fondandosi sui paradigmi scritturali e avendo di conseguenza un carattere figurato ed empirico, e la seconda ispirandosi a una concezione piú principale o piú teorica del linguaggio; quest'ultima retorica prevale negli scritti teologici, scientifici e filosofici, compresi i trattati rigorosamente dottrinali dei Sufi.

Ma quello che ci interessa ora è la lingua araba nella sua espressione piú spontanea, con il suo stile metaforico e sovente iperbolico, che si ispira alla Sunna e, consapevolmente o no, all'antica poesia. Siccome non possiamo esimerci dal considerare il condizionamento etnico o psicologico di una lingua — prescindendo dal suo fondamento propriamente spirituale — non possiamo tacere qui la nobile impulsività, e l'apparente irriflessione che ne deriva, degli antichi Arabi, che snudavano la spada « per un nonnulla »; questo è talmente vero da indurre il Corano a specificare che Dio non serba rancore ai credenti per i giuramenti avventati. Nell'ambito del linguaggio, il vizio di un iperboleggiamento impulsivo — soprattutto nei contesti spirituali — turberebbe gravemente se non fosse proprio di un temperamento esplosivo, e nobile nella sua stessa sincerità.

Abbiamo poc'anzi alluso al carattere facilmente indiretto della retorica araba; è opportuno indugiarsi alquanto. L'ingiunzione evangelica di non gettare le perle ai maiali e di non dare il santo ai cani, oltre il senso universale ed evidente, mostra in pari tempo — e quasi in modo fortuito — un tratto specificamente semitico; la verità diretta e nuda è insieme troppo preziosa e troppo pericolosa, inebria e uccide, rischia di venire violata e di suscitare sommovimenti; è si-

mile al vino che va sigillato, e che infatti l'Islam proibisce, o come la donna che va nascosta, e che infatti l'Islam vela. Lo stile spirituale dei Semiti abbonda generalmente di reticenze e di forme indirette, somigliante a un sottile gioco di velamenti e svelamenti; la parola ispirata è una fidanzata inviolabile, l'amante deve meritarsela finanche sul piano del semplice linguaggio (1). La precauzione esoterica ha dunque impregnato l'intera retorica araba, ha determinato una specie di pudore o di discrezione nell'ambito della manifestazione verbale, contemporaneamente a una particolare estetica: ovvero sia vi è in ciò un elemento di gioco o d'arte, di calligrafia musicale se si vuole. Il linguaggio apparisce all'Arabo quasi fine a se stesso, una sostanza autonoma, che preesiste ai suoi contenuti; come l'Esistenza universale, che ne è il prototipo, il linguaggio ci rinchiude ontologicamente nella verità, lo si voglia o no: prima di ogni parola, il suo significato totale è « Sii! » (*Kun*), esso è divino nell'essenza. « *In principio erat verbum* ».

Il velamento e lo zampillio sono come i due poli completivi della mentalità araba in particolare e musulmana in genere. Lo spirito musulmano è radicato nella certezza dell'Assoluto e orientato verso la certezza e il suo oggetto; ma questa consapevolezza della Verità piú elevata e piú intransigente ha quale complemento umano una facilità alla commozione ancor piú folgorante, che viene però compensata da una profonda generosità; e pensiamo qui meno al temperamento dei Beduini in sé che al rilievo datogli dall'Islam; i due caratteri opposti e completivi ora ricordati dipendono, cioè, sia dal ge-

(1) Mentalità, o principio, evocante il simbolismo iniziatico di Perseo e di Andromeda, quindi, pure della vittoria su Medusa. Il simbolismo della verità-fidanzata si ritrova massimamente anche nel Canto de' Cantici, o ancora, secondo la prospettiva iconografica, nelle « Vergini nere »: « Io sono nera e tuttavia bella », dice parimente la Sulamita. La nigrizia è l'aspetto segreto, sovraformale della gnosi, quantunque, talvolta — attribuita per esempio alla città di Gerusalemme — possa assumere il significato negativo di angustia.

nio dell'Islam che — e perfino piú profondamente — dalla mentalità positiva della razza araba. Il ternario « Verità-Vittoria-Generosità » descrive l'anima stessa del Profeta, nella quale si uniscono il genio dell'Islam e quello della razza araba: la coscienza dell'Assoluto ha quale ripercussione dinamica la guerra santa, poiché l'Assoluto esclude tutto ciò che non è Lui, in tale visuale è simile a un fuoco divorante; ma è pure l'Infinito, materno e onnicomprensivo, e in questa visuale la consapevolezza dell'Uno genererà gli atteggiamenti pacificanti e caritatevoli, come l'elemosina e il perdono.

\* \* \*

Si è detto che l'iperbole araba ha il compito di porre indirettamente in risalto una particolare connessione, inespresa ma che occorre scoprire anche mediante l'apparente assurdità dell'immagine. In via d'esempio, un *hadith* (2) riferisce che una donna entrò in Paradiso prima degli eletti, e questo solamente per aver educato i propri figli; la qual cosa significa che l'aver educato i figli con una perfetta abnegazione e con il migliore risultato possibile, manifesta la santità della madre. Circa il precedere gli eletti — immagine in apparenza contraddittoria — esso costituisce una metafora: la priorità nello spazio rappresenta qui un privilegio di facilità, non di distanza o di movimento; vi sono cioè delle anime semplici che entrano in Paradiso in un certo senso con poca fatica, o in altri termini, senza dover subire le grandi prove degli eroi della spiritualità. L'*hadith* non fa allusione, naturalmente, ai gradi del Paradiso; l'intenzione è soltanto di rilevare la facilità accordata ai meriti umili, ma costanti, meriti che presuppongono del resto un ambito interamente religioso. L'insegnamento è quindi questo: il credente che compie il proprio dovere alla perfezione, occupandosi unicamente della religione e dei propri obblighi, per quanto umile sia, andrà in Para-

(2) Parola del Profeta. Al plurale: *abādith*.

diso se persevererà fino alla fine; ma non vi è in ciò alcun segreto di facilità, poiché a ciascuno la propria natura, vocazione, dovere e destino (3).

Analogamente, quando il Profeta dice che « coloro i quali verranno puniti con maggior severità il Giorno della Resurrezione saranno gli imitatori di quanto ha Iddio creato », o « i foggiatori di rappresentazioni delle cose (viventi) », e che ad essi Dio ordinerà allora di dare la vita alle immagini, cosa che saranno incapaci di fare — allorché il Profeta si esprime così, il formare immagini implica l'intenzione di uguagliare il Creatore, di negare pertanto la sua unicità e la sua trascendenza —; se la punizione è quanto mai severa — il che pare esagerato e finanche assurdo nella circostanza — ciò significa che le arti plastiche sono identiche nella psicologia dei Semiti nomadi e monoteisti a una specie di atteggiamento luciferino o di idolatria, dunque al peccato più grave, o al peccato in sé.

Quando taluni *ahādīth* ci dicono che una donna fu dannata per aver lasciato morire di fame il proprio gatto, o che una prostituta venne salvata per aver dato da bere a un cane, essi vogliono indicare che l'uomo è salvato o dannato in virtù della propria essenza, quand'anche sia velata da caratteri ad essa opposti, ma periferici e conseguentemente accidentali. L'atto non è nel contesto la causa efficiente, ma l'indizio di una causa fondamentale che risiede nella natura medesima dell'individuo; l'atto è la manifestazione-criterio di una qualità innata e decisiva, tanto che non vi è da stupirsi se un atto minimo all'apparenza ha un effetto pressoché assoluto, o incommensurabile rispetto alla propria causa.

Un esempio dell'iperboleggiamento velante e svelante a un tempo una relazione celata — in assenza della quale l'enunciazione rimane inintelligibile — ci viene offerto dalla sentenza di Junayd: « Un momento di oblio del Signore guasta

(3) È uno dei significati del versetto più volte ripetuto nel Corano: « Nessuna anima porterà il peso di un'altra ».

mille anni di servizio (di Dio)». L'oblio di Dio è identico, anche qui, al peccato in sé; e proprio l'esagerazione delirante dell'immagine lo prova. La virtù o il merito — la sola virtù o il solo merito — è in questo caso il ricordo di Dio; ossia Junayd intende rilevare che tale ricordo è la quintessenza di ogni virtù e che perciò costituisce la ragion d'essere della condizione umana. Analoga osservazione vale per quest'altra parola dello stesso santo: « Un millennio d'obbedienza non può annullare un momento di disobbedienza a Dio » (4), con la sola differenza che qui l'obbedienza coincide senz'altro con la virtù; parimente dicasi, *mutatis mutandis*, per il passo di Samarqandî: « Quand'anche un uomo compisse le preghiere degli abitanti del Cielo e della terra... se Io (*Allâh*) scopriessi in quel momento nel suo cuore ancora un atomo di amore pel mondo, sia desiderio di piacere alle orecchie o agli occhi altrui, o ambizione mondana... estirperei dal suo cuore l'amore per Me... finché Mi oblii... » (5). Pure in questo contesto, sembra che l'esagerazione serva a indicare una relazione particolare che dà un senso compiuto alla frase, cioè che l'ipocrisia è la sintesi, come la nozione cristiana di orgoglio, di ogni possibile vizio dello spirito; essendo proprio la qualità del male, nessuna quantità di bene può annullarla (6). È vero

(4) « Sono uno schiavo e sono privo di libertà; andrò dove Dio mi ordinerà di andare, Paradiso o inferno che sia ». Questo detto di Junayd mostra che egli considera l'obbedienza come la conformità per antonomasia alla Volontà — o alla Natura — di Dio, o che considera la perfezione nella visuale d'obbedienza; ma anche qui il sublime spirituale provoca un vizio logico o retorico, poiché, a prescindere che il Corano non ordina a nessun credente di andare all'inferno, l'uomo pio che pensa come Junayd non può ovviamente dannarsi, dacché obbedisce a Dio.

(5) Trascurando il senso letterale, vien da chiedersi se sia lecito od opportuno esprimersi come se Iddio parlasse...

(6) Notiamo che il riferimento al « cuore » indica trattarsi dell'essenza dell'individuo, sebbene l'idea di « atomo » ne fiacchi il significato; vi sono in ciò due idee espresse in modo assoluto che si contraddicono nello slancio del commovimento spirituale, che mescola in definitiva due differenti proposizioni. Quel che è soltanto un « atomo » non può essere posto nel « cuore »; quel che è posto nella nostra essenza non può ridursi a una infima quantità, nella prospettiva morale o spirituale.

che il suo contrario, la sincerità quale qualità innata del bene, può del pari vincere qualunque male quantitativo; ma la presenza della sincerità esclude proprio l'ipocrisia, tale rimedio è pertanto inaccessibile all'ipocrita. Interpretate letteralmente, queste sentenze sono l'opposto della dottrina coranica secondo la quale il castigo divino è proporzionato al delitto umano, mentre il premio supera immensamente il merito; la legittimità — comunque assai relativa — delle sentenze consiste per conseguenza unicamente nella loro intenzione, cioè nel porre in rilievo il « peccato contro lo Spirito », qualunque sia la visuale; tale accento è evidentemente la loro scusante e loro ragion d'essere, senza che sia una giustificazione completa. Considerando la spiritualità di Junayd e di Samarqandî, possiamo forse dedurre dai loro eccessi verbali quale fosse la loro « stazione » (*maqâm*): una riduzione dell'intera coscienza temporale a un istante d'eternità fatto di puro adeguamento al Reale, libero pertanto d'ogni « associazione » (di altre realtà a Dio: *shirk*), d'ogni « ricoprimento » (o « soffocamento » della verità: *kuf*), d'ogni ipocrisia (*nifâq*); questo è in pratica il senso dell'espressione « figlio del momento presente » (*ibn el-waqt*) riferita ai Sufi.

In ogni modo, se le sentenze citate — e altre dello stesso tenore — possono essere giustificate nelle loro intenzioni, o piuttosto possono giustificare i loro autori, esse rimangono per altri motivi poco credibili, in primo luogo per l'intelligibilità — una sentenza spirituale ha diritto di essere intelligibile purché non sia affatto assurda —, in secondo luogo per la prospettiva esoterica, che non può coincidere solamente con una prospettiva ascetico-mistica. Riprenderemo l'argomento, di estrema importanza, nel capitolo successivo (7).

(7) Si troveranno certamente nel corso del libro inevitabili ripetizioni e finanche apparenti contraddizioni, dovute, queste, al nostro duplice dovere di critica e di giustificazione, in una sfera ove il confine tra il lecito e l'abusivo è incerto.

\* \* \*

La preoccupazione di descrivere gli aspetti di plenitudine o di illimitatezza del Paradiso ha dato origine a metafore quantitative che si possono accettare subitamente soltanto se si è ingenui, o invece particolarmente perspicaci, oppure semplicemente rassegnati alla debilità dell'intendimento umano o del linguaggio terreno. La prima spiegazione di questo simbolismo è che la quantità ha il compito di elemento qualitativo, e che l'esuberanza stessa dell'immagine ci invita a indagare il problema; ma vi sono inoltre, a lato delle immagini quantitative, altre iperboli, delle quali si intuirà l'intenzione scrutando la natura delle cose. A mo' d'esempio: secondo la tradizione, le uri vestono settanta vesti, ma in pari tempo sono trasparenti sí da vedere il midollo scorrere nelle loro ossa, « siccome miele liquido e luminoso »; ci è stato detto: le vesti simboleggiano le bellezze del velamento, quindi gli aspetti formali o « liturgici » di bellezza, laddove il midollo rappresenta l'essenza increata, la quale non è altro che un aspetto della sostanza divina, o una sorta di emanazione d'una Qualità divina beatifica. Dio si rende, cioè, percettibile mediante tutte le cose del Paradiso; ma la connessione tra la relatività del creato e l'assolutezza dell'Essenza esige un indefinito gioco di velamento e di svelamento, di coagulazione formale e di trasparenza compensativa.

Quando si legge che in Paradiso l'ultimo dei beati gode di tali meraviglie e di talaltre delizie, che possiede una moltitudine di spose e di servi e cosí via, ci si può domandare che relazione abbiano con il Paradiso uomini che apprezzano o sopportano un lusso tanto greve; ora l'Islam, per principio, include sempre nella sua struttura le possibilità piú terrene — è questa una « carta da giocare » che non trascura mai — e si pone perciò piú nella prospettiva della misericordia che in quella della grossolanità, a rischio di apparire « terra terra » o triviale; esso non esige *a priori* il distacco dal mondo né la finezza di gusto, ma la fede in Dio e l'at-

tuazione delle Leggi divine, la quale ultima implica d'altronde le virtù fondamentali; la fede e la pratica tramuteranno l'anima del credente, esse lo distaccheranno dal mondo e ne affineranno il gusto. Da un lato, l'Islam intende cattivarsi le mentalità piú ingenuie o piú rozze; ma, dall'altro, considera pure — negli *ahādith* — le mentalità piú diverse: difatti vi sono sentenze che si rivolgono a un determinato carattere e non a un altro.

Quanto detto sugli iperboleggiamenti paradisiaci s'addice, in senso opposto, all'iconografia infernale; l'esperienza storica d'Oriente e d'Occidente prova doviziosamente che ci vuole assai per dissuadere il peccatore dal peccare; è vero che le piú terribili descrizioni infernali possono rimanere lettera morta per i criminali piú induriti, ma quando sono efficaci, partecipano anch'esse della misericordia, giacché impediscono a taluni di perdersi. Ma non è solo il caso, nelle metafore escatologiche, di attrattive e di spauracchi: le delizie e i tormenti sono rispettivamente gli equivalenti cosmici delle virtù e dei vizi, dei meriti e dei demeriti, e ne svelano la vera natura secondo la misura divina. Tale considerazione, è vero, ci discosta alquanto dai problemi di retorica, ma si impone qui, e ci pare finanche utile fare nell'occasione questa osservazione: le immagini paradisiache o infernali sono sempre le parafrasi simbolistiche di realtà indescrivibili in termini sensitivi, donde la loro natura esagerata; sarebbe quindi vano lamentarsi, unicamente secondo tale prospettiva, per quel che le immagini del Paradiso hanno ad esempio di umanamente inimmaginabile o di inintelligibile, perfino di assurdo. Se l'uomo terrestre, rinchiuso nel carcere dei cinque sensi, non può immaginare diversamente da quanto essi gli offrono, ciò non significa affatto che non sarebbe piú felice al di fuori di questa beata prigione, ed entro percezioni piú vaste e piú profonde.

Dopo tutto, ragionare come se il Paradiso si adattasse a tutti gli umori del credente è un modo di esprimere che il

credente si adatta perfettamente alle possibilità del Paradiso; far uso di immagini eccessive, vuol dire dunque in termini terreni che i beati non posseggono solo cinque sensi, ma sensi innumeri aperti sulla Felicità, analogicamente e metaforicamente parlando; ciò indica a un pari che i beati sono per natura profondamente soddisfatti di tutto quanto offre loro la condizione paradisiaca. Quando il Profeta promette a un Beduino amante dei cavalli, un cavallo alato in Paradiso, questo non significa che le possibilità paradisiache colmeranno tutti i desideri possibili, ma che attueranno ogni possibilità di felicità dell'uomo credente; tale epiteto è essenziale, poiché la fede verace esclude proprio — e *a fortiori* innante a Dio — che l'uomo desideri qualunque cosa. Senza fede, nessun Paradiso; con la fede, nessun desiderio insensato e nocivo; e non va obliato che ogni piacere qualificabile come « normale » è una specie di riverberazione e quindi di anticipazione — indubbiamente assai imperfetta — di una gioia celeste, come attesta il Corano: « Ogni volta che un frutto (del Paradiso) sarà offerto loro, esclameranno: ecco quello che ci era offerto anche prima (sulla terra); infatti qualcosa di somigliante verrà loro dato... » (*Sura della Giovenca*, 25). Infine, si potrebbe fare questa osservazione: l'Oriente muove dalla considerazione che quaggiù l'uomo è facilmente privato di quanto desidera e separato da quanto ama; da qui alla conclusione che in Paradiso appagheremo istantaneamente tutti i nostri desideri, il passo è breve, ed è stato in realtà varcato con una logica impeccabile e alquanto sbrigativa (8); il dare la minima importanza, da parte dei Sufi, a quanto potrebbe apparire un « incubo celeste » è la risposta a tale logica a doppio taglio, tanto più che il Corano stesso insegna che il « Soddisfacimento divino » (*Ridhwân*) accordato al credente è « superiore » al « Giardino ».

(8) Sul fondamento della promessa coranica che i beati « avranno ciò che vorranno »; il che lascia insoluto il problema dei desideri ancora possibili in Paradiso, pertanto della natura medesima dei beati.

\* \* \*

Prima di proseguire, riandiamo brevemente al problema della propensione alla commozione o all'essere impulsivi, inseparabile dall'aspetto psicologico dell'iperboleggiamento: leggendo le narrazioni tradizionali — senza trascurare la letteratura profana quale « Le mille e una notte » e le poesie — si accerta con quale facilità gli antichi Orientali piangano, si strappino le vesti, emettano un gran grido, cadano svenuti se non morti, tutto ciò a motivo di una impressione visiva, uditiva o mentale; questo temperamento ci costringe a riconoscere l'opportunità di un exoterismo per certo verso pedante e formalistico, ma appropriato per contenere certe esuberanze avventate.

In una prospettiva metaforica, il Beduino è un uomo il quale, con uno schiaffo, schiaccia una mosca sulla guancia della sposa, dimentico che uccidendola colpisce la sposa; tale immagine, malgrado l'apparenza di arguzia popolare, ha il pregio di rivelare senza ambagi il temperamento considerato. Ad esempio, nel dire di un sant'uomo, è meglio star seduti in un luogo miserabile sulla terra ricordandosi di Dio, piuttosto che assidersi su un albero del Paradiso senza ricordarsi di Lui; l'intenzione del detto è impeccabile e trasparente, ma il significato letterale deforma nondimeno l'idea coranica del Paradiso e degli eletti. Un altro esempio: Ghazâlî, nel libro sul matrimonio, fa menzione di un celibe che, sul punto di morir di peste, esige una sposa « a fine di poter comparire al cospetto di Dio secondo la Sunna, cioè sposato »; qui l'assurdo serve per creare il sublime.

Se è vero che una certa religione promuove determinate inclinazioni sentimentali, è viepiú vero che la Rivelazione deve considerare talune tendenze preesistenti e soddisfarle in parte: proporre alle anime immagini atte alla loro capacità e tramutarle a loro insaputa, è la definizione stessa dell'*upâya*, del « mezzo transitorio » o del « miraggio salvifico » del Buddhismo. Il Beduino è siffatto da desiderare nell'intimo di es-

sere condottiero, o governatore, o re; è violento, generoso e insaziabile, la sua immaginazione si volge non soltanto alle ricchezze e ai piaceri, ma anche alla potenza e alla gloria (9); occorre dunque presentargli un Paradiso che possa sedurlo.

Comunque sia, è fin troppo evidente che la pia esagerazione, e perfino la pia assurdità, non sono prerogative di alcuna razza né di alcuna religione: si trovano segnatamente — sempre come inevitabile eccesso o « male minore » — pure nell'ambito cristiano, quando per esempio il devoto si accusa, per « umiltà » o per « carità », di peccati che non ha commesso, o di essere il piú grande peccatore o il piú vile degli uomini, oppure quando commette delle stoltezze per essere disprezzato, senza preoccuparsi dell'effetto dei propri atteggiamenti sull'animo altrui, e via dicendo.

D'altronde, bisogna astenersi dal vedere in una certa razionalità moderna una completa superiorità; l'uomo d'oggi ha un bel essere provato da talune esperienze causate dall'invecchiamento dell'umanità, egli è spiritualmente fiacco e impotente, e intellettualmente propenso a qualsiasi tradimento, che gli apparisce come il piú alto grado di intelligenza, mentre in realtà è ben piú assurdo degli eccessi della semplicità e dell'atteggiamento commosso dell'uomo antico. Assai genericamente, l'uomo degli « ultimi tempi » è un essere ottuso, e la dimostrazione piú persuasiva di ciò è che il solo « dinamismo » di cui sia ancora capace consiste nell'inclinazione verso il basso, ed è unicamente una passività gioventesi della gravezza cosmica; è l'agitazione di un uomo che si lascia trascinar via da un torrente e che presume, agitandosi, di crearlo.

(9) Additiamo in proposito la relativa frequenza, nei testi arabi, di allusioni a relazioni derivanti da una società insieme patriarcale, cavalleresca e mercantile: nozioni quali « riscatto », « liberazione », « debito », « ostaggio », « intercessione », e altre del medesimo tipo sembrano riferirsi a questa psicologia.

\* \* \*

Avendo parlato dell'iperbole e della dissonanza, è d'uopo aggiungere ora qualche parola sulla tautologia araba. Daremo, a mo' di primo esempio, il passo coranico: « Dovrei forse ammettere altri dèi all'infuori di Lui? Se l'Onnimisericordioso volesse (per me) un danno, la loro intercessione non sarebbe di nessun aiuto né mi salverebbero. Invero, sarei allora in un errore palese » (*Sura Yâ Sin*, 23-24). L'ultima frase non ha il compito di spiegare quanto è già evidente, ovverosia che non si devono ammettere falsi dèi, bensì di rilevare che tale errore non è sottile o occulto, quindi con l'eventuale beneficio di attenuanti, ma invece imperdonabile poiché la verità del Dio Uno si impone — come direbbe san Tommaso — per sovrabbondanza di chiarezza; si tratta in sostanza della perspicuità metafisica dell'Assoluto, perspicuità soggettivamente innata e prerazionale, e riconoscibile oggettivamente nella natura profonda delle cose (10).

Un passo coranico poco distante (versetto 47 della stessa sura), ci offre un altro esempio: « E quando viene loro detto: Erogate in elemosina parte di quanto Iddio vi ha assegnato, gli increduli dicono ai credenti: Dovremo dare nutrimento a chi Dio nutrirebbe sol che volesse? Siete in un errore manifesto ». Anche qui, la proposizione finale accentua il carattere di evidenza dell'idea prima enunciata: significa che la condizione di oscurazione degli increduli è siffatta che la carità, presente nondimeno nella natura umana e dipendente così dalla « norma primordiale » (*fitrah*), apparisce loro quale errore patente, la qual cosa è proprio il criterio della loro perversione. Gli increduli non possono conciliare la divina Onnipotenza con la libertà umana, in ciò sono « ipocriti » (*munâ-*

(10) Si fa un gran parlare, nell'epoca nostra, di ateismo « sincero »; ora, oltretché la sincerità non impedisce all'errore di essere tale e non vi aggiunge valore alcuno, vi è sempre in questo sistema di sincerità — o di narcisismo ostentante la sincerità — un punto che costituisce il peccato totale e che ostruisce l'entrata alla Verità e alla Misericordia.

*fiqûn*) giacché la quotidiana esperienza prova che l'uomo è libero; e lo dimostra innanzi tutto la distinzione che ciascun uomo fa tra le condizioni di una creatura libera e di un'altra che non lo è, distinzione spontanea costituente la nozione medesima di libertà; che la libertà delle creature sia determinata dalla « scelta divina », o che rifletta soltanto nella contingenza la Libertà divina o l'Onnipossibilità, non inficia affatto la realtà concreta del nostro libero arbitrio, diversamente non può porsi il problema delle nozioni morali di merito e di demerito.

\* \* \*

Due esempi dell'enunciazione dottrinale mediante la contraddizione sono le espressioni coraniche: « Egli punisce chi vuole e chi vuole perdona » (idea ripetuta, diversamente espressa), e: « Cerco rifugio presso il Signore dell'alba, contro il male di ciò che ha creato » (*Sura dell'Alba*, 1-2): il primo passo pare implicare l'arbitrio di Dio poiché agisce in apparenza senza motivo, e il secondo la sua malvagità dacché causa il male. La chiave per la retta interpretazione ci è offerta dalla definizione stessa di Dio quale risulta dai « piú bei Nomi » (*el-asmâ el-husná*), e anzitutto dai Nomi di Misericordia che compaiono all'inizio di ogni sura; il quesito che si pone allora è: come può Dio punire giacché « Fa ciò che vuole », e come può causare o creare il male essendo Egli l'Onnimisericordioso (*Rahmân, Rahîm*), il Santo (*Quddûs*), il Giusto (*Adl*)? Ecco la risposta: affermare che Dio punisce e perdona a piacer suo non significa che Egli agisca ad arbitrio, ma che tale « piacer suo » rappresenta i motivi che sfuggono al nostro intendimento limitato (11); e dire che Dio crea il

(11) La storia di Mosè che accompagna un maestro misterioso e paradossale (Corano, *Sura della Caverna*, 65, 82) offre il paradigma classico del problema, almeno sul piano umano; ma quanto è vero per tale maestro a maggior ragione lo è per Dio.

male non indica che voglia il male in sé, ma che lo produce indirettamente in quanto frammento — o elemento costitutivo infimo — di un « bene piú grande », la cui estensione compensa e assorbe quella del male. Forse questa verità esige un supplemento di chiarimenti, che diamo qui sebbene eccedenti l'ambito dell'argomento generale, e sebbene già forniti in altre occasioni e sui quali probabilmente torneremo nel proseguimento della trattazione: ogni male è per definizione parte, mai totalità; e tali negazioni o privazioni frammentate, ossia le diverse forme del male, sono inevitabili poiché il mondo, non essendo Dio e non potendo esserlo, si colloca necessariamente al di fuori di Dio. Ma secondo la prospettiva del loro compito cosmico di elementi necessari per un bene totale, i mali vengono compresi in certa guisa in questo bene, e tale visione ha permesso l'affermazione che non esiste metafisicamente male; la nozione del male presuppone in effetto una visione frammentata delle cose, tipica delle creature, che sono pure frammenti; l'uomo è una « totalità frammentata » (12).

Abbiamo detto che il male è nel mondo dato che esso non è Dio; ora in una certa prospettiva — della quale i Vedantici sono particolarmente consapevoli — il mondo « non è altro che Dio »: *Mâyâ* è *Atmâ*, *Samsâra* è *Nirvâna*; secondo tale visuale, il male non esiste, ed è proprio questa la relazione della totalità macrocosmica (13). È quanto sug-

(12) A fine di risolvere il problema razionale della incompatibilità tra l'esistenza del male e la bontà di Dio, si è fatto talvolta uso di argomenti stranamente deboli, sostenendo, per esempio, che il male proviene, per semplice contrasto e in modo del tutto estrinseco, dalle stipulazioni di una determinata Legge — come l'ombra proviene dall'oggetto — o che deriva per contrasto dai nostri atteggiamenti convenzionali e cosí via, come se Dio potesse condannare l'uomo nella sua interezza per trasgressioni cosí profondamente irreali.

(13) Questo è anche l'aspetto legittimo del panteismo; è illegittimo allorché gli si attribuisce un'importanza esclusiva e assoluta, valida in ogni prospettiva e che fa apparire le cose come « parti » di Dio, *quod absit*; il torto è nella filosofia, non nel vocabolo.

gerisce il Corano con questa antinomia: da un lato dichiara che il bene « proviene da Dio » e il male « da voi stessi », e dall'altro afferma che « tutto procede da Dio » (*Sura delle Donne*, 78 e 79), il primo concetto dovendo essere compreso sul fondamento del secondo, che è piú universale, dunque piú reale; è la differenza tra la visione frammentata e la verità totale. Che le due sentenze siano susseguenti — venendo prima la piú universale — prova del resto il poco rilievo concesso dalla dialettica sacra alle contraddizioni superficiali, e l'importanza attribuita alla perspicacità e alla sintesi (14):

Questo ci riconduce al nostro soggetto piú generale, al problema delle espressioni antinomiche nel Corano; un esempio divenuto classico è il versetto: « Nulla a Lui è somigliante (a Dio), ed Egli è l'audiente e il veggente » (*Sura del Consiglio*, 9). La flagrante contraddizione tra la prima asserzione e la seconda che propone precisamente una comparazione e dimostra cosí che l'analogia tra le cose e Dio esiste, ha il compito di manifestare che tale analogia evidente, senza la quale nessuna cosa sarebbe possibile, non implica per niente una somiglianza immaginabile e non annulla affatto l'assoluta trascendenza del Principio divino.

\* \* \*

Il lettore occidentale frequentemente si infastidisce — e non glielo si può rimproverare — per un accostamento di termini che non hanno tra loro alcun nesso apparente, ad esempio quando il Profeta « cerca rifugio presso Dio contro la fame e il tradimento »; ora, in ambedue i casi — fame e tradimento — si tratta dell'insicurezza terrena, prima rigorosamente corporale e poi sociale e morale. Codesto mo-

(14) Vedasi altresí l'antinomia: « Questo non è che un monito per i mondi; per chi tra di voi vuole seguire la diritta via. Ma vorrete ciò solo se lo vuole Iddio, il Signore dei Mondi » (*Sura dell'Avvolgimento*, 27-29).

do di suggerire una cosa precisa mediante alcuni suoi aspetti, che appariranno disparati in mancanza di un comune denominatore, non è esclusivamente arabo, lo si trova anche nella Bibbia e nella maggior parte dei Libri sacri, se non in tutti; comunque sia, vi è nel linguaggio una possibilità di suggestione indiretta che è parallela all'ufficio meramente descrittivo delle parole e che causa le modalità e le combinazioni più diverse.

Una caratteristica dell'Islam che turba particolarmente gli Occidentali è quel che potremmo definire « la riduzione dell'umano »; questo particolare si spiega con la preoccupazione di riferire ogni grandezza a Dio solo (15), e di prevenire il nascere di un « umanesimo », dunque di una concezione che conduce a un culto titanico e luciferino dell'uomo. Le apparenti tautologie del Corano che sembrano sminuire i Profeti vanno interpretate nell'ottica di tale preoccupazione; se un determinato « Inviato » viene chiamato « uno dei giusti » (16), ciò accade perché nessun altro aspetto interessa la prospettiva islamica. Quanto eccede la « giustizia » o la « pietà » — e non può rappresentare di conseguenza un esempio per i semplici credenti — è da una parte un mistero di cui la religione comune non ha motivo di preoccuparsi, e dall'altra una qualità la cui gloria spetta unicamente a Dio. Non va mai dimenticato che nel Corano parla Dio e non l'uomo, e una tra le ragioni d'essere di talune espressioni sconcertanti consiste proprio nel ricordare la meschinità dell'umano, non per se stessa, ma per l'utilità degli uomini e in relazione con la dottrina dell'Unità (17).

(15) Come enuncia un celeberrimo *hādīth*: « Non havvi potenza né forza se non in Dio ».

(16) Il termine *qālib*, che qui traduciamo con « giusto », racchiude i concetti di norma, equilibrio, miglioramento, pacificazione, ritorno alla perfezione originaria: è tutto quello che l'Islam richiede « ufficialmente » agli « Inviati ».

(17) La morale islamica della piccolezza, dell'obbedienza, del servizio, ha poche probabilità di venire compresa in un'epoca di libertà mendace e di rivolta. Ci si può, certamente, rivoltare con ragione contro oppressioni

\* \* \*

L'espressione antinomica non è certamente della medesima natura dell'iperbole; è tuttavia prossima all'esagerazione iperbolica poiché indica come questa una relazione implicita che dà alla contraddizione superficiale il suo autentico significato (18). Si tratta quindi in ambedue i casi, come in quello della tautologia, di un linguaggio contrastante e indiretto a un tempo, che manifesta da un lato il turbamento sacro e il pudore delle verità preziose, e dall'altro la sovrarazionalità abbagliante del comando divino.

Se la coerenza logica della lettera non è un criterio né una malleveria di verità o di santità, il carattere oscuro e più o meno paradossale di un linguaggio — per lo meno entro certi limiti — non è maggiormente un indizio di errore o di debolezza; non solo un linguaggio sacro può essere per certi aspetti una « terapia d'urto » più che un'esposizione neutra (19), ma deve anche contenere infinitamente di più di un linguaggio comune, donde una retorica di riferimenti che non coincide di necessità solamente con la logica; e quanto è vero per il linguaggio sacro propriamente detto può esserlo altresì per il linguaggio spirituale che vi si ispira. Certamente, l'espressione logica, o la superficie omogenea e conseguente del linguaggio, può essere il veicolo della verità più elevata e quindi di pure della santità, e sarebbe assurdo sostenere il contra-

puramente umane; ma trascurando questo problema contingente, non si ha la scelta di volere altro che la rassegna alla matrice divina, che è l'Origine, l'Archetipo, la Norma e il Fine, la quale soltanto dona la pace del cuore permettendoci d'essere realmente ciò che siamo. In tale accettazione del nostro destino assoluto si attua la libertà verace, ma ciò sarà « in Lui » e « attraverso Lui », e oltre ogni nostra opzione terrena.

(18) Ovviamente l'antinomia non è un procedimento della consueta dialettica dei logici; del resto, retorica e dialettica si confondono sul piano dell'espressione sacra o sapienziale.

(19) Nelle espressioni dello *Zen* l'elemento « urto » supera l'elemento « informazione » propria del linguaggio, il che è possibile giacché l'urto informa a sua volta e a modo suo.

rio (20); ma la coscienza dell'Assoluto può anche infrangere la forma del linguaggio, e in tal caso — ma in questo soltanto — si deve ammettere che la verità giustifica la propria espressione, la qual cosa d'altronde è comprovata dal profumo dell'espressione stessa. Non si può tuttavia affermare — e questo è un problema diverso — che il valore spirituale di un uomo sia sempre mallevadore della sua capacità dialettica, stante l'eventuale tirannia dell'ambiente o delle convenzioni, di cui l'uomo può non essere consapevole e di cui *a fortiori* non è responsabile; a meno che non se ne faccia interprete per affinità e per vocazione, non foss'altro con un aspetto esteriore del suo essere.

(20) Ne testimonia la *Bhagavadgītā*, il cui linguaggio è come una superficie perfettamente semplice e omogenea.



## LA SIMBIOSI EXO-ESOTERICA

Nel discorrere di spiritualità, si evocano *ipso facto* le fonti della conoscenza, che nel contesto sono: la rivelazione, l'ispirazione, l'intellezione, e secondariamente anche la riflessione; ma è necessario accordarsi con esattezza sul significato dei termini.

L'ispirazione, al pari della rivelazione, è un dettato divino, con la differenza che nel secondo caso lo Spirito detta un Messaggio di forza maggiore, promulgante leggi e obbligatorio, mentre nel primo il Messaggio non possiede un'importanza dogmatica, qualunque sia il suo valore, e si colloca quale illustrazione nell'ambito del Messaggio fondamentale.

La riflessione, come l'intellezione, è un'attività dell'intelligenza, con la diversità che nella seconda tale attività trae impulso dalla particella divina immanente, l'Intelletto, laddove nella prima muove dalla ragione, capace soltanto di logica e non d'intuizione intellettuale. La *conditio sine qua non* della riflessione è per l'uomo principiari da elementi a un tempo necessari e sufficienti e in vista di una conclusione (1), essendo questa la ragion d'essere dell'operazione mentale.

(1) Proprio l'assenza di questi elementi rende la scienza dei moderni aberrante nella prospettiva metafisica, e ipertrofica in quella pratica; così per la filosofia: il criticismo, l'esistenzialismo, l'evoluzionismo, muovono tutti dalla mancanza di un elemento in sé sia evidente che essenziale.

Nella visuale della conoscenza in sé, il ragionamento somiglia al brancolamento di un cieco, con la differenza che esso può suscitare — eliminando gli ostacoli — delle illuminazioni parziali; è cieco e procede a tentoni per la sua natura indiretta e discorsiva, ma non necessariamente per la sua funzione, che può essere solo la descrizione — o l'esposizione verbale — di una visione posseduta *a priori*, e in tal caso, non brancola lo spirito, ma la favella. Paragoniamo il ragionamento a un camminare alla cieca, giacché esso non è una visione, e non per negare la sua capacità di adattamento e di esplorazione; esso è un mezzo di conoscenza, ma mediato e frammentato, come il tatto che può permettere a un cieco di trovare il cammino e anche di sentire il calore del sole, ma non di vedere (2).

Circa l'intellezione, da un lato essa si esprime necessariamente mediante la ragione e dall'altro può far uso di questa come sostegno per attuarsi. Questi due fattori permettono ai teologi di ridurre l'intellezione al ragionamento; essi la negano cioè — pur scorgendo nella razionalità un elemento più o meno problematico se non contrario alla fede — senza volere né potere comprendere che la fede è in sé un modo indiretto e in certa qual guisa precorso dell'intellezione.

Se da una parte il ragionamento può far erompere — ma non generare — l'intellezione e dall'altra questa viene espressa inevitabilmente attraverso il ragionamento, è ugualmente possibile una terza combinazione, che è anormale e abusiva: cioè la tentazione di sostenere un'intellezione autentica mediante ragionamenti aberranti; sia che l'intellezione non agisca in tutti gli ordini a cagione di un punto cieco nello spirito o nel carattere, sia che la sensibilità religiosa induca il pensiero a soluzioni d'opportunità, dacché la fede propende

(2) Si dice che gli angeli non abbiano la ragione poiché hanno la visione delle cause e delle conseguenze, il che evidentemente non indica un'infermità.

ad ammettere, e foss'anche in modo subconscio, che « il fine santifica i mezzi ».

Comunque sia, è impossibile negare che talvolta i Sufi scrivano come « filosofi » — non come « ispirati » — poiché il filosofo, lungi dall'essere un razionalista per definizione, è semplicemente l'uomo che riflette sui significati e sulle cause dei fenomeni o sulle combinazioni delle cose; la qual cosa, dopo tutto, è normale per una creatura dotata di intelligenza ma non d'onniscienza. D'altronde, i Sufi ragionano quali « teologi » in proporzione a come intendono unire un monoteismo antropomorfo, moralistico e sentimentale con la metafisica e la gnosi, a detrimento del loro esoterismo; ma tale peculiarità non ha importanza alcuna nella visuale della razionalità speculativa, giacché in questa prospettiva non vi è un confine rigido tra filosofia e teologia.

\* \* \*

Un'altra forma di conoscenza, per così dire, è l'interpretazione delle sacre Scritture; notoriamente nell'area semitica l'esegesi scritturale, con il suo gioco di associazioni di idee scaturite dalle parole o dalle immagini, di frequente sostituisce il pensiero. L'ermeneutica dipende dall'ispirazione sostenuta da un privilegio di santità, ma senza potere tuttavia prescindere dall'ausilio del ragionamento, né *a fortiori* dell'intellezione, che talvolta è difficile disgiungere in pratica dall'ispirazione; in ogni modo, l'interpretazione ispirata ha quale peculiarità che i riferimenti dell'attività spirituale o mentale sono i passi o le parole della Scrittura anziché le idee o le intuizioni. Il confine tra il naturale e il sovranaturale non è sempre preciso e ciò spiega la diversità e l'ineguaglianza delle speculazioni sufiche, sciite e rabbiniche; si riceve l'impressione che non si tratti, in molte di queste speculazioni, di liberarsi della *mâyâ* cosmica, bensì di profundarvisi, di immergersi in una mitologia religiosa, con pie-

tà e ingegnosità ma senza brama d'uscirne. Anche la nozione d'esoterismo è alquanto aleatoria nel mondo monoteistico semitico, seppure proprio in questo essa maggiormente si impone (3); in realtà, evoca molto spesso sia un exoterismo nello stesso tempo severo e raffinato che un esoterismo a un pari frammentato e volgarizzato, quindi divenuto exoterico. « Se vuoi il nocciolo, devi rompere la scorza »: tale massima pericolosa quanto vera rischia di perdere la sua validità, in un esoterismo convenzionalmente immerso nella teologia dogmatica e nella « mitologia » confessionale. Ci verrà senz'altro obiettato che l'exoterismo è il necessario cominciamento del corrispondente esoterismo, il che è vero se si tratta di simbolismo puro, dunque aperto sull'universale, e non di particolarismo esclusivo (4); valutando, evidentemente, i motivi di prudenza che nell'ambito religioso possono falsare la dialettica della sapienza, tale argomento può essere di grande importanza.

Pare che il Sufismo tragga la propria originalità al tempo stesso positiva e problematica dalla circostanza che esso mescola — parlando metaforicamente — lo spirito dei Salmi con quello delle *Upanishad*: come se Davide avesse cantato il *Brahmasûtra*, o Bâdarâyana avesse implorato il Dio d'Israele. Inutile mettere in rilievo che ciò suscita sovente una combinazione armoniosa, profonda e possente, ad esempio in Ibn Atâ'Allâh; per quanto concerne gli inconvenienti di un simile amalgama — che in realtà non è tale essendo spontaneo — va ognora considerato l'idealismo escatologico che può largamente compensare le pie incoerenze, come l'ardore della fede può compensare molte imperfezioni umane.

(3) Secondo l'Induismo, il *Vedânta* di Shankara non è a rigor di termini un esoterismo giacché la prospettiva di Râmânuja, corrispondente all'exoterismo, non gli fa da velame ma ha un'esistenza indipendente.

(4) A maggior ragione, il fanatismo religioso non può mai rappresentare un inizio per la gnosi; è quanto ha espresso a suo modo Omar Khayyâm.

Cristo ha detto due cose ugualmente plausibili, ma a un primo esame contraddicentisi: d'un canto ha ordinato di attuare i dettami degli scribi e dei farisei poiché sono « assisi sulla cattedra di Mosè », e dall'altro ha definito « umane » non poche loro prescrizioni; la qual cosa significa che la tradizione comporta — o può comportare — elementi che senza uscire dall'« ortodossia » sono a dir poco un lusso inutile e talvolta nocivo per l'essenzialità morale o spirituale del Messaggio divino. Ora questi elementi devianti e alienanti — e umani senza essere « eterodossi » — esistono *de facto* anche nell'esoterismo, sempre in virtù di un « margine umano » che il Cielo concede alla nostra libertà; è questo il caso, naturalmente, non di elementi che partecipano in modo diretto alla elaborazione della santità, bensì di quelle speculazioni esuberanti largenti più la vertigine che la luce.

\* \* \*

Gli Ariani, come i Semiti, costituiscono innanzi tutto un gruppo linguistico, e questo vuol dire che compongono altresì, ma più vagamente, un gruppo psicologico, e finanche razziale, per lo meno in origine; d'altronde, tale omogeneità è molto relativa poiché gli Ariani formano solo un frammento in una comunità assai più vasta, ossia la razza bianca (5). Psicologicamente, vi sono Ariani « introversi » e contemplativi, gli Indú, e Ariani « estroversi » e intraprendenti, gli Europei; « Oriente e Occidente », con l'evidente riserva che i caratteri degli uni si ritrovano pure negli altri. Nei Semiti, in genere più contemplativi degli Europei e meno degli Indú, vi sono parimente due gruppi principali, gli Ebrei e gli Arabi: l'anima dei primi è più ricca ma più ripiegata su di sé, quella

(5) Questa razza comprende pure i Camiti e i Dravidi, ma tali gruppi non hanno neppure alla lontana la stessa importanza storica e spirituale degli Ariani e dei Semiti, almeno non in un senso diretto.

dei secondi piú povera ma piú espansiva, piú dotata nella direzione dell'irradiamento e dell'universalità (6).

Per il Semita tutto principia con la Rivelazione, e pertanto con la fede e la sottomissione; l'uomo è *a priori* credente e quindi servo: la stessa intelligenza si colora d'obbedienza. Per l'Ariano invece — non pensiamo qui all'Ariano semitizzato (7) — l'intellezione è predominante, quand'anche scaturisca in dipendenza da una Rivelazione; questa non è un comando che pare creare l'intelligenza *ex nihilo* pur sottomettendola, apparisce piuttosto come l'oggettivarsi dell'Intelletto uno, a un pari trascendente e immanente. La certezza intellettuale domina in tal caso la fede rivolta all'obbedienza; il Veda non dà ordini all'intelligenza, la desta e le ricorda ciò che essa è.

*Grosso modo*, gli Ariani — eccetto nelle circostanze di offuscamento intellettuale in cui mantengono soltanto la mitologia e il ritualismo — sono innanzi tutto metafisici e di conseguenza logici, laddove i Semiti — quando non sono divenuti idolatri e maghi — sono *a priori* mistici e moralisti; ciascuna mentalità o capacità ripetendosi nell'ambito dell'altra, conformemente allo schema taoistico dello *yin-yang*. O ancora, gli Ariani sono oggettivisti, nel bene e nel male, come i Semiti sono soggettivisti; l'oggettivismo deviato dà origine al razionalismo e allo scientismo, mentre il soggettivismo abusivo genera tutte le irragionevolezzae e tutte le pie assur-

(6) Nella comparazione, pensiamo agli Ebrei ortodossi — rimasti Orientali anche in Occidente — e non agli Ebrei convertiti interamente a costumi europei, che mescolano taluni caratteri semitici con l'estroversione occidentale. Dopo tutto, l'Ebraismo godette di un certo irradiamento in epoca romana, ma poi il Messaggio monoteistico essenziale, del quale l'Ebraismo dopo Abramo e con Mosè fu la prima cristallizzazione, si diffuse indirettamente e attraverso il Cristianesimo e l'Islam.

(7) Non conviene far rilevare che Ghazāl fu Persiano, quindi Ariano, infatti i Persiani sono stati arabizzati dall'Islam, sciiti o sunniti che siano; ovviamente un Arabo ellenizzato è piú «ariano» di un Persiano arabizzato, secondo una visuale schematica. Un Iraniano o un Indú può essere arabizzato *a priori* ed ellenizzato *a posteriori*, e pertanto un Semita arianizzato si sovrapporrà, nella stessa persona, a un Ariano semitizzato.

dità delle quali è capace un fideismo sentimentale, pieno di zelo e convenzionale. È questa la differenza tra l'intellettualismo e il volontarismo; il primo mira a ridurre l'elemento volitivo all'intelligenza o ad integrarlo, il secondo al contrario propende a subordinare l'elemento intellettuale alla volontà; ciò sia detto valutando le fluttuazioni che la realtà concreta delle cose comporta necessariamente. Talvolta occorre esprimersi in forma schematica per essere chiari, altrimenti non si può esserlo, o non è possibile esprimersi del tutto.

\* \* \*

Gli Arabi antichi furono nel medesimo tempo scettici e superstiziosi; se furono razionalisti, ve li costrinse la mondanità e ciò non accadde in virtù di una parvenza d'intellettualità; essi non pensavano di porre la propria razionalità, per quanto penetrante, a disposizione di una verità praticamente lontana e non verificabile, e che inoltre pareva opporsi ai loro interessi; essi la mettevano invece al servizio dell'efficacia, sul piano dell'idolatria magica come su quello delle attività commerciali. Per strapparli alla loro indifferenza, occorreva far vibrare in essi una corda del tutto diversa da quella sagacità soltanto « orizzontale »; affinché ammettessero una verità « verticale », era necessario imporre loro una fede semplice e avvincente, discreditando nel contempo una razionalità compromessa dal suo stile pagano; l'uomo che si converte deve « bruciare quanto ha adorato ».

Il risultato duraturo di tale mutamento si manifesta nella diffidenza del pio Musulmano verso il bisogno di causalità circa la fede; la razionalità gli appare simile a un ricordo pagano e come un invito al dubbio e all'insubordinazione, quindi all'incredulità; nondimeno, il fideismo ha dispiegato la propria razionalità — la teologia dogmatica (*kalâm*) e la scienza della Legge divina (*fiqh*) — quantunque Ghazâlî stimi che nel Giorno della Resurrezione, gli Imâm dell'Islam

primevo, che cercavano unicamente di « piacere a Dio », saranno ostili ai dottori della Legge; egli ritiene che la dottrina teologica esista soltanto per impedire le innovazioni (*bida*), e che la conoscenza verace di Dio sia agli antipodi del *kalâm*. Tutto ciò permette di spiegare il paradosso di un esoterismo fondato meno su un'intellettualità consapevole della propria natura e dei propri diritti che su un fideismo volontaristico, individualistico e sentimentale; prolungando l'exoterismo, irrigidendolo o affinandolo in certa guisa, ma percependone solo inadeguatamente la relatività. Sono tuttavia questi i due aspetti essenziali dell'esoterismo totale: da una parte l'approfondimento dei simboli dell'exoterismo, e dall'altra invece l'affermazione dell'indipendenza — e della preminenza — dell'essenza rispetto alle forme, o della sostanza rispetto agli accidenti, che sono appunto le espressioni della religione comune (8). Riguardo a tale aspetto « non conformista » dell'esoterismo, diremo, a mo' di spiegazione, che le abrogazioni dei versetti coranici da un lato e le eccezioni matrimoniali nella vita del Profeta dall'altro, esistono per indicare rispettivamente la relatività della Rivelazione formale e della morale sociale; la qual cosa significa che tali abrogazioni ed eccezioni derivano dalla prospettiva esoterica, prescindendo dal loro significato immediato e pratico (9).

Circa l'affinità — per certo verso paradossale e nondimeno fondamentale — tra l'Islam e la gnosi, occorre sapere

(8) Abû Hurairah: « Ho conservato preziosamente nella memoria due tesori di conoscenza ricevuti dall'Inviato di Dio; ne ho tramandato uno, ma se comunicassi l'altro, mi tagliereste la gola ». Analogo passo è nell'Evangelo di Tommaso. Come dicono i Taoisti: « Si trasmette unicamente l'errore, non la verità ».

(9) Ciò è in relazione con il misterioso passo che narra l'incontro tra Mosè e *El-Khidr*, che rappresenta, come Melchisedech, la spiritualità aformale, universale e primordiale (*Sura della Caverna*, 65-82). Specificiamo che i versetti abrogati hanno generalmente un senso più universale dei versetti che li sostituiscono, e che le spose in sovrappiù — il Corano ne permette solo quattro — indicano l'aspetto per così dire « krishnaitico » del Profeta.

che l'Islam considera in sommo grado l'intelligenza, concorde-  
mente al Corano e alla Sunna, e contrariamente a ciò che  
avviene nel Cristianesimo, in contrasto anche con quello che  
vogliono taluni fideisti musulmani; ma si tratta allora dell'in-  
telligenza in sé (*aql*) — che riunisce sia l'intelletto che la  
ragione o viceversa — e non del solo intelletto, che il cre-  
dente può ammettere o no, in dipendenza della sua capacità  
di comprensione. Per il Musulmano, l'intelligenza è la facol-  
tà che permette di distinguere tra quanto è accetto a Dio  
e conduce a salvamento e quanto non lo è e porta a perdi-  
zione; o tra il bene e il male, il vero e il falso, il reale e  
l'illusorio, nell'accezione piú elementare o in quella piú emi-  
nente (10).

\* \* \*

Innumere divagazioni e interminabili discorsi hanno ori-  
gine dall'accordo tra il creazionismo antimetafisico e mora-  
leggiante dei teologi monoteistici e la metafisica sufica, e  
pertanto dall'incapacità di questa nell'usare in modo sufficien-  
tamente conseguente il principio della relatività; il radicali-  
simo circa l'essenziale sfiora l'incoerenza circa il particolare.

(10) Ghazâlî riporta queste tradizioni: « Fa piú male lo sciocco con la  
sua ignoranza che il cattivo con la sua cattiveria. Inoltre, gli uomini non  
perverranno a un grado superiore di propinquità (*qurb*) a Dio che in  
proporzione della loro intelligenza » (*aql*, intelletto). — « Infatti ogni cosa  
ha un sostegno, e il sostegno del credente è la sua intelligenza; il suo  
modo di adorare (servire) Iddio (*ubudiyah*, servitù) sarà proporzionato alla  
sua intelligenza ». — Ghazâlî ravvisa nella parola *aql* quattro significati:  
l'intelligenza astratta che distingue l'uomo dall'animale; l'istinto di quel che  
è possibile e impossibile; la conoscenza empirica; il discernimento delle  
cause e il prevedere le conseguenze. — « Chi muore sapendo che non v'è  
dio fuorché Dio, entra nel Paradiso »; commentando l'*hadith* nella *Futûhât  
el-Makkiyah* — in una sezione sulle modalità del *Tawhid* — Ibn Arabî  
osserva che il Profeta disse « chi sa » (*ya'lam*) e non « chi crede » (*yu'min*)  
o « chi dice » (*ya'qul*), e soggiunge che Iblîs non ignorava che non vi fosse  
dio fuorché Dio, ma che rese vana tale conoscenza con il peccato di « as-  
sociazione » (*shirk*). La preminenza del « sapere » è un ulteriore indizio,  
tra molti altri del carattere fondamentalmente « gnostico » dell'Islam.

Senza dubbio, le precauzioni — metafisicamente inutili — della teologia generano perplessità feconde, quasi ferite procreatrici di intuizioni mistiche, ma ciò non ha attinenza con la verità pura e totale, che per altro tutti i Sufi rivendicano.

In definitiva, qual è l'interesse dell'esoterico, dello gnostico, del metafisico? La verità in sé e l'intelligenza ad essa proporzionata: intelligenza teomorfa, quindi santa, proprio perché proporzionata alle verità più eccelse; santa per la sua radice transpersonale, l'Intelletto « increato » e immanente. E quale l'interesse del mistico fideista? L'affermazione sublimante di un'idea fondamentale in e mediante la fede; questa essendo un valore pressoché assoluto in virtù del suo contenuto dogmatico da un lato, e mercé la sua intensità volitiva, immaginativa e sentimentale dall'altro. Di qui a credersi « ispirati » perché ci si astiene dal pensare, il passo è breve; il fideista è per definizione un « ispirazionista » (11). Naturalmente, la tensione della fede non esclude l'intellezione vera e propria, ma questa non è allora il « motore primo » delle speculazioni; l'intellezione apparirà come un dono o una concomitanza della fede, la qual cosa non è falsa poiché lo Spirito Santo si manifesta attraverso l'Intelletto come attraverso le ispirazioni che discendono dal Cielo. Vi è l'inconveniente di attribuire allo Spirito Santo, o all'ispirazione, le suggestioni della pia sentimentalità; le quali non sono necessariamente aberranti, ma possono esserlo (12).

Ad Ebrei e Arabi è comune un'immaginazione traboc-

(11) Un'ispirazione positiva — la sola che qui consideriamo — può giungere da Dio o da un angelo, il che è all'incirca uguale, ma può altresì venire dal subconscio senza essere tuttavia falsa; si ha nondimeno torto attribuendola allora senza eccezioni a una fonte celeste, sebbene alla fin fine ogni verace intuizione risalga metafisicamente alla Verità una.

(12) Fin dai primi secoli dell'Islam, i predicatori (*qâçç, quççâçç*) intendevano colpire l'immaginazione dell'uditorio con narrazioni più o meno eccessive, per stimolare la pietà, il timore, la speranza; arma a doppio taglio come poche, infatti ne derivava una mischianza inestricabile di vero e di fittizio, e in conclusione una specie di infantilismo della letteratura devota.

cante, perfino quando è povera, il che non è una contraddizione, assai paradossalmente. Molte speculazioni islamiche, o sufiche in particolare — senza negligere l'area sciita — non sono affatto seconde alle speculazioni rabbiniche meno attendibili; quindi è conveniente annotare sia le une che le altre *cum grano salis*, e non con l'illusione che tutto quanto si appella alla tradizione e comporta un frammento di scienza sacra, sia necessariamente infallibile (13). Indubbiamente, il giocare con associazioni di idee complesse ed esuberanti — e suggestive per il loro contenuto come per la loro esagerazione — può procurare all'anima araba o arabizzata una soddisfazione almeno stimolante; ma è poco probabile che abbia il medesimo effetto su altre mentalità (14).

« Non esiste diritto superiore a quello della verità », afferma una massima principesca dell'India; i monoteisti usciti dal deserto direbbero piuttosto — giacché per essi tutto principia con la fede — che non vi è diritto superiore a quello di Dio, o a quello della pietà. Forse non è eccessivamente arrischiato asserire che lo spirito ariano propende *a priori* a svelare la verità, concordemente al realismo — sacro o profano — che gli è proprio, laddove lo spirito semitico — il cui realismo è piú morale che intellettuale — inclina al velamento della Maestà divina e dei suoi segreti troppo abbaclinanti o troppo inebrianti; come mostrano per l'appunto — in

(13) Problema tipico: si può in talune circostanze vedere Iddio con gli occhi del corpo? Mosè sul Sinai, e Mohammed nel « viaggio notturno », hanno potuto vederlo? Tuttavia, « gli sguardi non possono raggiungerlo (*Allāh*) », secondo il Corano; e perché si parla di un « occhio del cuore » (*ayn el-qalb*)? Difatti la ragion d'essere dell'occhio corporeo è proprio quella di percepire le cose materiali in sé, quindi di non essere atto a una visione dell'immateriale in sé; né *a fortiori* a una visione degli Archetipi o anche dell'Essenza. Dire che l'occhio ha visto Dio, significa che Dio è divenuto forma, luce, spazio; o che l'occhio ha cessato di essere tale.

(14) Altresí la nozione araba di « eloquenza » (*balāghah*), che non è priva di nesso con il dispiegamento insieme ardente, ingegnoso e prolisso delle immagini e delle speculazioni, può dare origine a valutazioni molto diverse.

contrasto con le *Upanishad* — gli innumeri enigmi delle scritture monoteistiche, e come indica lo stile allusivo ed ellittico dell'esegesi corrispondente.

Comunque sia, è fin troppo evidente che il grande problema che si pone per l'uomo non è certo di sapere se sia Semita o Ariano, d'Oriente o d'Occidente; ma di sapere se ami Dio, se sia spirituale, contemplativo, « pneumatico »; il richiamo della « sola cosa necessaria » compensa umanamente quanto la comparazione dei modi spirituali può avere di inesplorabile o di turbante.

\* \* \*

L'anima araba è povera, ma eroica e generosa; la sua indigenza come il suo ardore la rendono atta ad essere veicolo di una fede fondata sull'essenziale — sia esso dottrina o culto — e tanto più appassionata in quanto semplice. Ma tale povertà, come fatto psicologico, esige degli elementi compensatori, che sono per così dire « quantitativi » a cagione della loro stessa inopia: donde una vocazione alla esagerazione e alla prolissità; perfino alla millanteria; di qui pure, su un altro piano, una propensione alla semplificazione contrastante, la sovraccentuazione isolante e l'ostracismo sbrigativo; tutti questi aspetti sono discernibili nella letteratura anche spirituale degli Arabi e degli arabizzati. Paradossalmente, la disposizione alla semplificazione, o alle alternative semplicistiche, trova una sorta di compensazione nella segretezza allusiva ed ellittica; donde pure la complicazione e l'occultazione, le circonlocuzioni e i velamenti.

Indubbiamente, l'anima araba possiede una propria ricchezza — il contrario non sarebbe concepibile — ma è una dovizia povera; o una povertà ornata dalla risplendenza delle virtù nomadi, e posta in risalto da un'acutezza, che si direbbe desertica, dell'intelligenza. Eppure si è costretti ad ammettere, valutando i « referti », che l'esuberanza propria a tale tem-

peramento crea un certo problema nella prospettiva dell'esoterismo sapienziale, della sua integrità e della sua espressione; la sete di mirabilia è una cosa, e la serenità metafisica un'altra.

Se vi è una dovizia povera, vi è altresì, non meno paradossalmente, una povertà ricca, e questa predispose gli Arabi all'Islam, e con esso, a una mistica di santa povertà: il santo, nell'Islam, è il « povero », il *faqîr*, e la virtù spirituale per antonomasia, che coincide del resto con la sincerità (*çidq*), è la « povertà », il *faqr*. E senza questo spirito di povertà, l'Islam non sarebbe stato capace di mantenere, su un'intera parte del globo, il mondo biblico, né di escludere dal suo universo quella « cultura » letteraria e artistica, e profondamente mondana, della quale l'Occidente è tanto orgoglioso e della quale rischia di morire, se non è già accaduto. Coloro che riprovano all'Islam la « sterilità » non possono comprendere che, per esso, uno dei maggiori motivi di gloria consiste nell'aver saputo imprimere a un'intera civiltà un certo carattere del deserto; di santa povertà e anche di santa infanzia (15).

\* \* \*

La Rivelazione si impone sia agli Ariani che ai Semiti; invece, si ha il diritto di parlare di un « intellezionismo » ariano e di un « ispirazionismo » semitico, sebbene l'intellezione e l'ispirazione appartengano di necessità a ogni etnia umana; la differenza è soltanto nell'accentuazione. L'intellezione è sacra dacché discende dall'Intelletto, che dipende dallo Spirito Santo; il medesimo avviene per l'ispirazione, con la diversità che essa deriva da una grazia particolare e non, come l'intellezione, da una capacità permanente e « naturalmente sovranaturale ».

(15) Carattere mantenuto — o reso visibile — particolarmente nel Maghreb; non parliamo né dei califfi di Damasco e di Bagdad né dei sultani turchi.

Non pensiamo di semplificare eccessivamente le cose stimando che l'Ariano propende a essere filosofo (16), laddove il Semita è innanzi tutto moralista; si paragonino, nell'intento di convincersi, le *Upanishad*, lo *Yoga-Vasishtha* e la *Bhagavadgîtâ* con la Bibbia, o le dottrine indù con le speculazioni talmudiche (17). Il motore intimo della mistica musulmana è, alla fin fine, piú morale che intellettuale — nonostante la natura intellettuale della *Shahâdab* — dato che la sensibilità araba o musulmana, o semitica, rimane sempre piú o meno volitiva, quindi soggettivistica, come abbiamo poc'anzi indicato; la conoscenza medesima, se non viene considerata quale un dono gratuito del Cielo, apparisce quasi come un merito della volontà, almeno *de facto* e nel contesto generale se non nell'intenzione piú profonda. Affermare l'Unità è bene essendo vero; e il primo motivo per ammettere che Iddio è Uno pare essere il suo ordine di crederlo. L'apice del bene consiste pertanto nell'affermare l'Unità nel modo piú radicale e piú sublime possibile; tale istinto sottilmente e subconsciamente morale sembra essere il nerbo della speculazione metafisica. Parimente, molti concetti derivanti da tale tendenza non sono da interpretare alla lettera: sono degli « ideali », cioè degli schemi destinati a ispirare uno slancio verso l'Uni-

(16) Si potrebbe obiettare che Celti e Germani non corrispondono a tali caratteristiche, per lo meno *a priori*; ciò equivarrebbe a obliare che lo spirito ariano comporta due dimensioni, una mitologica e una intellettuale, e che le etnie testé menzionate ponevano unicamente l'accento sul lato mitologico ed eroico; per tacere dell'esistenza piú che probabile di una saggezza esoterica e orale, sia presso i Germani che presso i Celti.

(17) Abbiamo fatto notare in uno dei nostri primi libri — e altri dopo di noi l'hanno ripetuto — che l'incontro tra l'Induismo e l'Islam sulla terra dell'India ha qualcosa di profondamente simbolico e provvidenziale, posto che l'Induismo è la tradizione integrale piú antica e l'Islam invece la religione piú recente; è la congiunzione tra il primordiale e il finale. Ma in ciò vi è piú di un simbolo: l'incontro significa in effetto che ciascuna di queste tradizioni sia pure cosí differenti tra loro ha qualcosa da apprendere dall'altra non nella prospettiva dei dogmi e delle pratiche, naturalmente, ma in quella delle predisposizioni e degli atteggiamenti; l'Islam offre la propria semplicità geometrica, la propria chiarezza e anche la propria compassione, mentre l'influsso dell'Induismo consiste nella profonda serenità e nell'universalità multiforme e inesauribile.

tà; l'intensità operativa ha qui un'importanza superiore alla coerenza intellettuale. È facile obiettarci che l'« esoterismo » è al di là della logica anche elementare, che i « profani » nulla comprendono di tali misteri e così via; « esoterismo » gratuito che non può impedirci di riconoscere talvolta le giuste argomentazioni degli ulema « dell'esteriore » (*zhâbir*) contro i sapienti « dell'interiore » (*bâtin*), o dei filosofi ellenizzanti contro Ghazâlî, quantunque non neghiamo i meriti soggettivi delle pie stravaganze.

È d'uopo notare in questo contesto che l'accentuazione assoluta dell'Unità divina nell'Islam determina e colora interamente la prospettiva, come nel Cristianesimo l'accentuazione assoluta di Cristo. Ma mentre nel Cristianesimo tale accento concettuale e passionale dà vita, prima di tutto all'assolutismo trinitario e poi al culto morale e ascetico della croce, nell'Islam il rilievo dell'Unità genera la negazione delle cause seconde e anche dell'omogeneità delle cose, dunque un occasionalismo che in certo modo demolisce il mondo ad *majorem Dei gloriam*; la qual cosa, in ambedue le circostanze, ci allontana particolarmente da una serena contemplazione della natura delle cose. Così non è affatto stupefacente che il pensiero, nel Cristianesimo sempre incline verso l'« evento » essendo Cristo un fenomeno storico, avrà generalmente nell'Islam uno stile occasionalistico, quindi frammentato, il che lumeggia in parte taluni aspetti paradossali della mistica musulmana, a principiare da un ispirazionismo poco preoccupato della coerenza.

Questo ci induce a una parentesi: mentre la Bibbia è un libro direttamente storico e indirettamente dottrinale, il Corano è direttamente dottrinale e indirettamente storico; cioè nel Corano, il quale intende proclamare soltanto l'Unità, l'Onnipotenza, l'Onniscienza e la Misericordia di Dio e correlativamente la servitù esistenziale, morale e spirituale dell'uomo, gli accadimenti storici non sono che riferimenti e non hanno interesse in sé. Ciò spiega perché i Profeti non siano citati

cronologicamente e perché le narrazioni siano talvolta presentate in guisa così ellittica da non essere intelligibili senza esgesi; qui importa unicamente la relazione Signore-servo, il resto è soltanto illustrazione o simbolismo. La comparazione tra l'Antico Testamento e il Corano non ha senso alcuno al di fuori di questi elementi; il Nuovo Testamento, invece, combina i due generi — è eminentemente storico pur essendo esplicitamente dottrinale — ma ha, rispetto al Corano, la particolarità di presentare diversi gradi di ispirazione, come avviene nell'Antico Testamento. La riprovazione musulmana di « alterazione » delle Scritture dà contezza senza dubbio di tali differenze, indirettamente e simbolicamente e con un ostracismo per nulla eccezionale nell'ambito delle opposizioni esoteriche.

Come indica la Testimonianza di Fede, la *Shahâdah*, l'Islam è la religione della Divinità in sé — non della divina Manifestazione come accade nel Cristianesimo — e per conseguenza, della conformità della « forma » umana alla divina « Essenza », come a sua volta suggerisce la seconda *Shahâdah*, quella del Profeta. Rispetto all'evidenza del divino Principio, tutte le altre evidenze e certezze e tutti i miracoli di questo mondo sono ben poco; di qui la convinzione profonda e quasi esplosiva del Musulmano, la sua fede passionale e a un pari necessariamente serena a cagione del suo stesso oggetto; tale complementarità manifestando inoltre la possibilità di una certa scelta, secondo il livello della dottrina o dell'anima.

La convinzione dell'Islam di essere insieme la religione-quintessenza e la religione-sintesi, ovverosia la religione che offre tutto quanto costituisce l'essenza di ogni possibile religione, non è priva di fondamento: difatti in primo luogo l'Islam afferma — sí da ridursi quasi a questa affermazione — che vi è soltanto un Assoluto, a un tempo l'Unico e il Totale; in secondo luogo, che la Legge universale — il *Dharma* degli Indú — è la conformità degli esseri contingenti all'As-

soluta, ed è quanto esprime il vocabolo stesso *Islâm*, « Abbandono », « Sottomissione » o « Rassegnazione »; in terzo luogo, che l'essenza della salvezione è la gratitudine — o la coscienza — dell'Assoluto e null'altro; infine, l'Islam insegna che il nesso tra l'Assoluto e il contingente, o tra Dio e il mondo, consiste nell'invio periodico da parte di Dio di Messaggeri per ricordare le due verità basilari, l'Assoluto e la conformità all'Assoluto: *Allâh* e *Islâm*; tutto questo deve necessariamente essere prefigurato nella natura personale del Profeta, concordemente alla affinità e alla complementarità tra il contenuto sacro e il contenente provvidenziale. Riteniamo questa epitome d'importanza determinante.

\* \* \*

Nella prospettiva dottrinale, i Sufi cercano, consapevolmente o no, di accordare due orientamenti, il platonismo e l'asharismo (18). Mentre per il platonismo, come per ogni verace metafisica, il vero, il bello e il bene sono tali in quanto manifestano qualità proprie del Principio, o se si vuole dell'Essenza, e Dio, pur essendo libero in sommo grado, non può esserlo contro la propria natura, ch'Egli non può mutare, per non cadere nell'assurdo, laddove è così per ogni vera metafisica; l'opinione di Asharî afferma invece che il vero, il bello e il bene sono tali perché lo vuole Iddio senza che se ne possa conoscere la ragione, e potrebbe anche essere il contrario solo che Dio lo volesse. In questo sistema volontaristico perché visceralmente moralistico e quindi individualistico, Dio e l'uomo sono definiti come volontà: Iddio quale volontà « assolutamente libera », capace di determinare le cose in qualsivoglia guisa e senza alcun motivo diverso dalla propria volontà, quasi che la volontà avesse in sé la sua ragion sufficiente e potesse includere logicamente e ontologicamente l'as-

(18) Per altro similmente è accaduto nel Cristianesimo, l'indirizzo di Asharî viene allora sostituito dal fideismo evangelico; la concordanza e l'opposizione, rispetto al platonismo, si rasentano.

surdo; in modo correlativo, l'uomo è definito quale volontà predestinata all'obbedienza, e apparentemente libera nelle scelte « se Dio vuole ». Evidentemente, il Sufismo, su questo campo di battaglia si appropinqua alla pura gnosi in proporzione al suo platonismo — la qual cosa non può voler dire che la sana dottrina gli giunga necessariamente da Platone o da Plotino — e se ne allontana in proporzione alla sua capitolazione davanti alle teorie di Asharî. Secondo il « monismo ontologico » (*wahdat el-wujûd*), tutto ciò che esiste è « buono » poiché « voluto da Dio »; è male quanto non amiamo, o quanto *a priori* Dio non ama. Non ci viene esposto perché Iddio non ami talune cose, allorché tutte le cose sono buone « in se stesse »; dobbiamo prendere atto che Egli non le ama, ed è questa l'intera nostra « conoscenza ». Qui la metafisica piú vertiginosa si combina con l'asharismo piú approssimativo.

Comunque sia, la tesi « platonica » è espressa nel Corano non solo dalla formula « nel nome di Dio il Clemente, il Misericordioso », ma anche da tutte le altre enunciati aspetti o qualità di Dio e affermantî cosí il carattere immutabile e a un pari intelligibile della natura divina; Asharî non ha trattato le conseguenze fondamentali che si impongono, a motivo del suo moralismo immanente, che coincide indubbiamente con l'opportunità psicologica e sociale.

\* \* \*

« Dio fa ciò che vuole », afferma il Corano, ed è l'unica cosa che pare ricordi Asharî, almeno in modo conseguente; egli oblia che altre enunciazioni coraniche proclamano implicitamente che « Dio fa ciò che è »: la qual cosa avviene, ad esempio, quando Iddio opera la giustizia giacché Egli è il Giusto (*El-Hakim*), o allorché crea la bellezza poiché, secondo un *hadith*, Egli è bello (*jamil*) e ama la bellezza; o ancora, quando perdona perché Egli è, sempre per sua natura, « Colui che perdona » (*El-Ghafûr*). Dio non può avere la li-

bertà di non essere ciò che è, e di conseguenza, di non manifestarlo; l'accento è in realtà completamente sull'Essere divino e non sulla volontà. Iddio non è *a priori* « la Volontà », Egli è la Perfezione, quindi ogni possibile perfezione; Egli è libero nel gioco delle possibilità, ma non rispetto alle loro essenze, che procedono dalla Possibilità divina in sé; gli imperativi della Possibilità dominano tale gioco come l'Essere ha dominio sulle cose.

Nel ragionamento di Asharī, Dio è libero di « fare ciò che vuole » dacché nessuno è a Lui superiore; e il bene è tale, non mercé una qualità intrinseca riflettente direttamente un determinato aspetto della Perfezione divina, ma per il solo motivo che Dio ha voluto così; quivi l'errore consiste, da una parte nel confondere l'Onnipotenza, e l'Onnipossibilità, con l'arbitrio, e dall'altra nel dimenticare che la base del bene non è un decreto di Dio, ma l'intrinseca bontà della Natura divina. Se due piú due fanno quattro, ciò è vero perché Dio è Verità, non perché è Onnipotenza o beneplacito.

In ogni modo, l'Islam doveva, o insegnare come il Mazdeismo l'esistenza di due « divinità », una per il bene e l'altra per il male — idea che accentua la contingenza e non l'Assoluto, fuorché per la Vittoria finale — o proclamare che « Dio fa ciò che vuole »; la qual cosa invece d'essere interpretata « verso l'alto », nel significato dell'Onnipossibilità e delle sue svariate conseguenze sia « orizzontali » che « verticali », è stata con eccessiva frequenza interpretata « verso il basso », nel senso di un arbitrio che evidentemente esclude la divina Perfezione. Chi dà rilievo all'aspetto della contingenza, della manifestazione, del mondo, deve velare l'Assoluto, come ha fatto il dualismo mazdaico e meno aspramente la dottrina trinitaria cristiana; chi accentua al contrario l'Assoluto — sempre nell'ambito di un volontarismo religioso — non può esimersi dal « velare » in certo qual modo l'aspetto contingenza riducendo il processo troppo unilateralmente alla Causa trascendente, come dimostra appunto, nel-

l'Islam, una determinata inintelligibilità « atomizzante » e occasionalistica del mondo. Il dilemma si pone per l'espressione dogmatica, non per la metafisica pura che, invece, beneficia di una flessibilità o di una mobilità che il dogmatismo non può attuare; perciò il compito dell'esoterismo è di superare gli squilibri dogmatici e non di prolungarli o di affinarli.

Ibn Arabî, nonostante le disuguaglianze e le contraddizioni — dovute queste ultime principalmente al suo accordo almeno parziale con la teologia comune e anche allo stile discontinuo, isolante ed enfatico del suo pensiero — ha avuto il grande merito di enunciare il mistero dell'Unità irradiante e inclusiva in un clima interamente dominato dal pensiero di Asharî, quindi di porre l'accento sul carattere implicitamente divino della Manifestazione cosmica, il che ci riporta alla metafisica pura e integrale; in questo, non nelle argomentazioni piú o meno sbrigative, non nella immaginazione « mitologica » né nei traboccamenti mistici, consiste il significato della sua opera. A tale pregio va unito quello di aver collocato l'Amor platonico del Bello al sommo della gerarchia universale, d'averlo distinto in Dio medesimo e d'averlo sostituito — senza tuttavia abolirlo — il Dio-Volontà di Asharî con il Dio-Bellezza, il Dio-Amore (19).

Questa equazione vuol dire per noi che l'Assoluto comporta per definizione l'Infinitezza, nella quale precisamente è radicato, e dalla quale pertanto deriva, ogni bellezza e ogni amore; sicché proprio la bellezza e l'amore percepiti nel mondo, ci permettono di presentire, e all'occorrenza di attuare in noi stessi, ciò che è la natura irradiante di Dio (20).

(19) Va pure ricordata la dottrina fondamentale dell'« Uomo universale » (*el-Insân el-kamil*), il quale è il Logos prefigurante l'Universo creato; egli si riflette — o si attua esistenzialmente — sia nel microcosmo che nel macrocosmo, e si manifesta segnatamente anche nei Profeti e nei Sapienti; i Profeti compendiandosi nella persona del fondatore dell'Islam. Tale teoria trae la propria giustificazione e la propria ispirazione dal teomorfismo dell'uomo.

(20) Si può dire che l'Amore, con la Bellezza, la Bontà e la Beatitu-

\* \* \*

La distinzione tra il necessario e il possibile, che concerne tutti i gradi dell'universo, si adatta massimamente pure alle sfere del pensiero e dell'attività, e in particolare a quella dell'ispirazione mistica. Vi sono quindi indispensabilmente, accanto alle ispirazioni derivanti dal necessario o dal certo, altre derivanti soltanto dal possibile o dall'incerto; ve ne sono ancora che sono illusorie senza per altro essere nocive; l'entusiasmo religioso, unito a una sete d'informazioni celesti e anche a una sopravvalutazione quasi convenzionale della mitologia religiosa in quanto tale, non può evitare di generare un lembo di sogni, perfino di illusioni. Perciò la teologia cristiana insegna giustamente che simili chimere non si oppongono alla santità finché sono semplicemente umane e non diaboliche (21); è opportuno ricordarsene quando si ha a che fare con pie fantasie ai margini dell'amore di Dio e dell'eroicità delle virtù (22).

Esiste, pertanto, un Sufismo necessario e uno possibile, come vi sono un Essere necessario ed esistenze possibili; il primo Sufismo si basa su evidenze esoteriche provenienti da-

dine, è un mistero o una « dimensione » dell'Essenza, ma non che l'Essenza sia unicamente l'Amore; in quanto Assoluto, l'Essenza è ineffabile, e manifesta la sua natura appunto anche con lo Spirito e la Potenza. È *Sat*, *Chit*, *Ananda*; in arabo: *Wujūd*, « Realtà » (o *Qudrah*, « Potenza »), *Shubūd*, « Percezione » (o *Hikmah*, « Sapienza »), *Hayāt*, « Vita » (o *Rahmah*, « Bontà generosa », « misericordiosa »).

(21) La Chiesa ha canonizzato non pochi mistici senza però approvare tutte le loro esperienze e opinioni. Le illusioni « ispirazionistiche » pressoché innocenti sono possibili nei devoti particolarmente dotati di immaginazione, che non sono per questo falsi mistici e che possono anche essere santi, ed eventualmente filosofi di chiaro valore, a seconda dei casi.

(22) Rūmī attribuisce a Dio il discorso: « Che possono importarmi le parole? A me occorre un cuore ardente; lascia che i cuori si infiammino d'amore e non ti curare né dei pensieri né delle espressioni ». Quanto detto serve a scusare la debolezza umana, ma non per discreditare la sapienza; è in pari tempo un riferimento alla unanimità mistica delle religioni.

gli elementi immutabili dell'Islam, mentre il secondo procede da ispirazioni personali, da speculazioni filosofico-mistiche, da mitologia religiosa, da agiografia, da zelo e da morale.

Numerosi trattati sufici manifestano che i Musulmani amano presentare le verità metafisiche, ove possibile, come derivanti dall'esperienza soggettiva, laddove gli Indú, ad esempio, espongono tali verità nella pura oggettività, quasi che il soggetto non esistesse, la qual cosa apparisce paradossale se si pensa al soggettivismo trascendente del *Vedânta*; è pur vero che i Musulmani si comportano del pari nei trattati di ispirazione neoplatonica — sempre con fondamento coranico o mohammediano — ma l'espressione piú generica del Sufismo ha incontestabilmente il carattere soggettivo da noi indicato, cioè le tappe verso la Realtà trascendente vengono mostrate meno quali « involucri del Sé » oggettivi e immutabili che nelle loro apparenze di stazioni « morali », nell'accezione piú vasta e piú profonda attribuibile a tale epiteto. Gli « stati » (*ahwâl*) e le « stazioni » (*maqâmât*) del Sufismo sono in teoria innumeri e la loro descrizione dipende dal cammino dell'autore, ciò non impedisce, da un lato che le esperienze abbiano evidentemente un carattere di perfetta oggettività come riferimenti, altrimenti sarebbe inutile parlarne, e dall'altro — è d'uopo insistervi di bel nuovo — che l'Islam possessa una dottrina metafisica e cosmologica espressa in termini oggettivi, fondata sul Corano e sulla Sunna ed eventualmente influenzata, nella sua attuazione concettuale, dalle categorie dell'esoterismo ellenistico.

Ma la spiritualità propriamente detta rimane, nell'Islam, ognora unita al « soggettivismo oggettivo » della fede — quindi alla sincerità di questa e alle virtù interiori determinate dalla Verità unitaria — di cui il Corano e la Sunna offrono i paradigmi; l'originalità del Sufismo consiste nel presentarsi come una metafisica delle virtù umane, inerenti alla fede — o diciamo alla coscienza dell'Assoluto — e rese in definitiva sovrannaturali da questa stessa inerenza.

La distinzione tra il « possibile » e il « necessario » nel Sufismo ci induce a esprimere, o a ricordare, una precisazione: l'esoterismo è senza patria e si stabilisce dove può. Il Sufismo storico è *grosso modo* un settore dell'exoterismo nel quale l'esoterismo ha trovato rifugio; questo è simile, non tanto al ramo d'un albero, ma piuttosto al vischio, disceso dal cielo e posatosi sul ramo; e tale associazione permette di dire approssimativamente che il Sufismo è l'esoterismo. Non diciamo pertanto che l'equazione sia erronea, ma che è imprecisa, e sufficiente nel linguaggio usuale; e ciò è tanto più vero in quanto la vocazione esoterica implica comunque delle gradazioni.

\* \* \*

La presenza dell'elemento « ebbrezza » (*sukr*) nell'Islam — ma siamo allora nell'esoterismo compensativo e nella *bhakti* — è ancor più paradossale giacché l'Islam è consapevole indirettamente dell'elemento squilibrante che *de facto* comporta il Cristianesimo, nel bene e nel male: in effetto, il Rinascimento, anche se fu un tradimento, non avrebbe potuto insediarsi se non avesse approfittato di una reazione contro un idealismo dell'al di là — spregiatore di un quaggiù maledetto — che pesava su anime e corpi in un modo ir-reale ed esagerato. Al naturale maledetto, anatemizzato da un sovrannaturale isolato e ostile all'apparenza, l'Islam intende opporre un naturale consacrato e quindi divenuto sovrannaturale; il che si è potuto attuare solo a costo di taluni eccessi, conformemente al principio ineluttabile del « margine umano ». L'Islam sente nel Cristianesimo una specie di « vino », e l'interdizione delle bevande inebrianti è in certa guisa parallela al rifiuto dell'idealismo penitenziale tipico del Cristianesimo; intrinsecamente parlando, questa interdizione è parallela alla affermazione di una prospettiva di equilibrio

o di stabilità, pertanto d'integrazione delle virtualità di squilibrio (23).

Sempre nell'ambito del « vino » o dell'« ebbrezza », è opportuno rilevare che una delle espressioni piú autentiche dell'esoterismo musulmano è la danza dei dervisci, che si fonda, non sulle elaborazioni teologiche, ma sia sui Nomi *Alláh* o *Hua* (« Lui ») sia sulla *Shahádab* — simbolo d'ogni fede e d'ogni metafisica — accordati con il mistero del Cuore e di conseguenza con quello dell'Unione. Il tema della danza, come quello del *Dhikr* in genere e in conclusione di ogni arte sacra, è il ritorno degli accidenti alla Sostanza: ossia l'arte in generale e la danza in particolare esprimono la Sostanza che si è fatta accidente; e da tale origine proviene la bellezza, la profondità e la potenza degli accidenti-simboli. L'arte esprime questo nesso in un movimento a un pari discendente e ascendente dacché da una parte rivela l'Archetipo nella forma e dall'altra riconduce la forma o l'anima verso l'Archetipo (24).

Il ritorno dell'accidentale alla Sostanza, del formale all'Essenza (25), equivale alla reintegrazione della pluralità nell'Unità; ora l'Unità, che nell'ordine numerico equivale al punto, comporta in realtà e come per compensazione un

(23) Durante il « viaggio notturno » (*laylat el-mi'râj*), l'Arcangelo Gabriele lasciò la scelta al Profeta fra tre bevande: acqua, vino e latte: il Profeta preferì il latte, che nella circostanza è il simbolo dell'equilibrio o del giusto mezzo. Anche lo stile coranico può trovare spiegazione in questo rifiuto dell'acqua e del vino: cioè di una trasparenza logica sentita come troppo « facile » e come irriverente, e di una musicalità mistica troppo ammaliante e perciò pericolosa; rilievo che almeno ha valore per lo stile medio del Corano, insieme arido e sibillino, ma altresí dotato di un ritmo virile.

(24) Ciò che costituisce la falsità dell'arte extra tradizionale è il suo compiacersi nell'esprimere l'accidentalità degli accidenti, privandosi cosí di ogni ragion d'essere; eccetto quella — soltanto negativa — di rendere accidentali anime e spiriti, dunque di volerli all'esteriore e alla mondanità.

(25) Vi è differenza tra le due espressioni: nel caso della Sostanza vi è continuità — seppure ipotetica — mentre in quello dell'Essenza vi è discontinuità, quindi un « salto nel vuoto »; è proprio questa la differenza tra i cerchi concentrici e la croce.

mistero di dilatazione, proprio come l'Assoluto implica per definizione l'Infinitezza; la concentrazione perfetta coincide con una « dilatazione del petto » (*inshirâh*), di qui il nome *dhikr eç-çadr* (« invocazione col petto ») dato talvolta alla danza dei dervisci.

Questa danza dipende, come la vita sessuale, da una magia insieme vitale, esistenziale e sacramentale; essa trasferisce simbolicamente il finito nell'Infinito, o l'io nel Sé, in un modo virtuale ma in pari tempo effettivo sul piano psicologico. Altre danze hanno il compito di evocare un genio cosmico, quello dell'amore, per esempio, o quello della guerra; la danza sacra, invece, non tende a una determinata essenza, ma all'Essenza in sé. Essa vi tende in teoria e sotto il velame di intenzioni meno assolute, ma sempre volte all'interiore: riconducendo la forma in modo virtuale all'Essenza, essa prefigura il mistero dell'unione, il miracolo mistico il quale fa sí che la goccia ridivenga mare (26).

I Cristiani rimproverano volentieri a questo genere di pratiche la sua « facilità » e il suo carattere artificiale, ma ciò avviene perché gli Occidentali raramente posseggono il senso della trasparenza metafisica dei fenomeni e insistono di preferenza sui mezzi penitenziali; è la prospettiva dell'alternativa morale, non quella della partecipazione contemplativa all'Archetipo mediante il simbolo, o all'Essenza mediante la forma. Pur tuttavia, vi sono sempre state in Europa le danze popolari, nonostante il malcontento delle autorità religiose, ed è probabile che non siano state sempre profane — segnatamente quelle del mese di maggio — vale a dire che intenzioni sacrali a differenti gradi, retaggio dell'antichità nordica o mediterranea, hanno potuto trovarvi rifugio (27).

(26) Rûmî: « Nei ritmi della musica è celato un segreto; se lo divulgassi, sconvolgerebbe il mondo ». Come Chaitanya, Rûmî aveva « scelto la via della danza e della musica », tra i « cammini che conducono a Dio ».

(27) Nell'Ebraismo la danza di Miryam e quella di David hanno lasciato un ricordo concreto; donde la persistenza fino ai nostri dì della

\* \* \*

Siccome è nella natura dell'esoterismo riconoscere l'essenza — per definizione una — in tutte le forme sia religiose che sapienziali, e conseguentemente di mostrarsi tollerante in proporzione a quanto è in pratica possibile, ci si può stupire di trovare nei Sufi non soltanto una ristrettezza confessionale ma perfino l'intolleranza; semplice difetto di informazione in molti casi, ma nondimeno mancanza d'immaginazione spirituale in altri, e incoerenza circa il principio di essenzialità e di universalità. Anche quando non è così, occorre accogliere con prudenza le dichiarazioni di universalità, giacché accade che esse includano pure gli idolatri, di modo che non si capisce se la « tolleranza » si rivolga a religioni distinte o semplicemente a una specie di religione naturale, soggiacente e inconscia, che si riferisce alla Divinità poiché tutto vi si riferisce; in questo caso, l'attestazione di universalità è ritenuta testimoniare l'elevatezza di spirito del Sufi e non la validità delle religioni estranee. D'altronde, queste attestazioni sono talvolta seguite da passi decretanti la preminenza dell'Islam, il che non si può spiegare con motivi di prudenza, giacché se si devono temere a tal segno gli ulema, è meglio non parlare affatto di universalità; a meno che vi sia in ciò una sorta di uno sdoppiamento dello spirito come per la « duplice verità » del medioevo cristiano, nel qual caso è difficile sapere dove porre l'accento, o quale sia il grado di trasparenza del confine.

Il quesito che qui si pone *a priori* è a un pari insignificante ed enigmatico: perché le religioni e le teologie non sono tolleranti verso le altre religioni e teologie (28)? Que-

danza sia liturgica che propriamente mistica: danza trionfale dopo la traversata del « Mar Rosso » delle passioni, e danza di gioia davanti alla Presenza divina, la *Shekhina*, resa attuale innanzi tutto dall'« Arca dell'Alleanza », poi dal Santo dei Santi del Tempio e quindi, nella diaspora, dalla *Sepher Torah*.

(28) Non necessariamente rispetto a una determinata filosofia, dacché

sta intolleranza è sovente vista come un lusso inutile e deplorevole, e ciò da parte di esoterici ignoranti come di idealisti profani; in realtà essa è la sola possibile protezione contro gli errori, infatti, ammettendo che una religione proclami che la salvezza possa giungere anche da altrove, come potrà ancora escludere certi falsi maestri che si presentano in nome di una rivelazione personale? Se la religione è intollerante, indubbiamente rifiuterà non pochi valori estranei, ma siccome essa offre tutto quanto è necessario all'uomo per i suoi fini ultimi, il male in pratica è assai relativo; invece, se è indulgente, apre la porta ai veleni mortali degli pseudo-spiritualismi, senza che i valori di religioni estranee siano d'alcun ausilio. Pertanto l'intolleranza è solo una estrema semplificazione dell'autoprotezione necessaria a ogni forma spirituale, dunque una specie di guerra preventiva contro ogni possibile contraffazione e corruzione; ora è infinitamente più importante per una religione mantenere intatte le proprie verità e i propri mezzi spirituali, che sono certi e in concreto sufficienti, anziché aprirsi a valori non suoi con l'alea di perdere i propri.

L'esoterismo è necessariamente aperto, in teoria, a tutte le forme intrinsecamente ortodosse, ma compensa tale apertura e i pericoli che può comportare con criteri tanto più rigorosi, che gli sono propri e che in realtà sfuggono all'exoterismo; questo non ne ha, appunto, alcun bisogno, giacché la sua natura gli permette di semplificare il problema *a priori*. La Verità intrinseca prevale evidentemente sul problema delle sue forme possibili; la metafisica, unita alle esperienze umane, ci obbliga tuttavia ad ammettere la diversità delle forme della Verità una (29).

le filosofie non si presentano con esigenze religiose; se ne hanno, sono o teorie confessionali o invenzioni umane particolarmente nocive.

(29) Teoricamente — quantunque l'ipotesi sia da escludere per diversi motivi — Cristo avrebbe potuto dire che l'Induismo è una forma della verità, ma non poteva enunciare tutte le eresie indù esistenti ai suoi giorni, né tutte quelle che sarebbero venute; e così via per tutte le religioni. Gli

Tra le affermazioni di Ibn Arabî a proposito dell'universalità della verità e pertanto della « religione del cuore », la piú esplicita — e la piú direttamente conforme alla prospettiva esoterica — è senza dubbio quella che conclude i *Fuṣūṣ el-Hikam*: « Il credente... loda soltanto la Divinità che è compresa nel suo credo (come vi è compresa) e a questa aderisce; egli non può compiere alcun atto che non ritorni a lui (l'autore), e del pari, non loda alcuna cosa senza che (in tal modo) elogi (in definitiva) se stesso. Poiché, indubbiamente, chi loda l'opera, ne loda l'autore; la bellezza, come la sua assenza, ricade sull'artefice (dell'opera). La Divinità nella quale si crede è (per così dire) plasmata da colui che la concepisce (*nādhir*), essa è quindi (in questa visuale) la sua opera; la lode rivolta a ciò che crede è l'elogio diretto (indirettamente e nella prospettiva della concettualizzazione) a se stesso. Proprio per questo egli (il credente in quanto limita Dio) condanna qualsiasi credo diverso dal proprio; se egli fosse giusto, non lo farebbe; ma lo fa perché, fermo su un particolare oggetto d'adorazione (*el ma'būd el-khâṣṣ*), è chiaramente nel-

bastava dire di essere lui la verità, il che è assolutamente certo e in pratica sufficiente per un determinato cosmo umano o per determinati uomini predestinati. — Canta Ibn Arabî nel *Tarjumân El-Asbwâq*: « Il mio cuore è divenuto il ricettacolo di ogni forma... un tempio per gli idoli, una kaaba per un pellegrino musulmano, le tavole della Thora e il libro del Corano. Io aderisco alla religione dell'amore... ». Tutte le forme religiose, commenta Ibn Arabî, si uniscono nell'amore mistico di Dio; tuttavia: « Nessuna religione è piú sublime di quella fondata sull'amore — e il bisogno — di Dio... Tale religione d'amore è prerogativa dei Musulmani; giacché la stazione del piú perfetto amore è stata concessa esclusivamente al Profeta Mohammed, non agli altri Profeti; difatti, Iddio lo ha accettato come suo amico diletto ». L'attenuante per questo atteggiamento confessionale aspro e inintelligibile è che per ogni religione il Profeta fondatore è la sola personificazione del Logos totale, non parziale; ma ci si aspetterebbe che un esoterico non si rinchiudesse in questo concetto-simbolo e valutasse, avendo optato per l'essenza, la relatività delle forme — anche di quelle che gli sono care — e facesse ciò oggettivamente e concretamente, non metafisicamente; oppure che tacesse, per ritegno. Ma si è di necessità costretti a rilevare l'esistenza *de facto* di due esoterismi, l'uno parzialmente formalistico e l'altro perfettamente conseguente; tanto piú che i fatti non possono ognora uguagliare i principi.

l'ignoranza; e per tal motivo il suo credo in Dio implica la negazione di tutto quanto è diverso da esso. Se conoscesse il detto di Junayd — la colorazione dell'acqua è la medesima del recipiente — concederebbe a ogni credente (il cui credo è differente dal proprio) di credere a ciò che egli (l'altro credente) crede; conoscerebbe Iddio in ogni forma e in ogni oggetto di credenza. Ma egli (l'uomo limitato dal proprio credo) segue le proprie opinioni senza possedere la scienza (totale), e per questo Dio ha detto (*hadīth qudsī*): Io sono conforme all'opinione che il mio servo ha di Me (*'inda dhanni 'abdī bī*). Cioè: Io non gli apparisco che nella forma del suo credo; se vuole, dilati (*atlaqa*) (il concetto relativo a Me), e se vuole, lo riduca (*qayyada*). La Divinità nella quale si crede assume i limiti (del credo), ed è questa la Divinità (secondo un *hadīth qudsī*) contenuta nel cuore del servo; la Divinità assoluta non essendo contenuta in alcuna cosa poiché essa è l'essenza delle cose e contemporaneamente la propria essenza... ». È importante comprendere che l'immagine del « credente che loda se stesso » deve innanzi tutto convenire — nella logica delle cose — a una determinata visuale religiosa e pertanto a una particolare comunità credente; poi, che l'atto di lodare così « se stesso » non esclude — evidentemente poiché non si può fare altrimenti — che in pari tempo e prima di tutto si lodi Iddio; non una certa concezione di Dio, ma attraverso di essa la Divinità in sé.

Dall'insieme delle considerazioni scaturisce che Dio è il medesimo per tutte le religioni unicamente nella « stratosfera » divina, non nell'« atmosfera » umana; in questa, ogni religione possiede in pratica il proprio Dio, e vi sono tanti Dei quante religioni. In tal senso, si può dire che solo l'esoterismo è assolutamente monoteistico, poiché riconosce un'unica religione sotto forme diverse. Difatti se è vero che la forma « è » in certa qual guisa l'essenza, questa invece non è in alcun modo la forma; la goccia è l'acqua, ma essa non è la goccia.

\* \* \*

La propensione dell'uomo a concepire a propria immagine quanto egli adora, parimente si attua, entro una stessa comunità religiosa, attraverso i diversi livelli di pietà; ma qui più che mai occorre astenersi dall'attribuire a Dio le limitazioni degli uomini. Naturalmente, Iddio accetta la pietà particolare dell'anima pedante o abusivamente servile, ma non quale complice o despota; diversamente Egli non risponderebbe all'intelligenza, o alla nobiltà, che penetra la nebbia di una mentalità limitata (30). Dio può certamente amare la pochezza per quanto possiede di debole, di semplice, di fiducioso e di commovente; non può amare in essa gli eventuali aspetti di meschinità e di opacità. Del resto — e le confusioni sono in questo ambito frequenti — Dio odia la superbia, ma non la fierezza giustamente ispirata; l'ipocrisia, ma non la dignità naturale e inerente al senso del sacro; la curiosità profana e impertinente, ma non il bisogno di causalità che è parte dell'intendimento. Dio esige l'umiltà, ma non necessariamente la modestia; la sincerità, ma non il cinismo seppure permeato di buone intenzioni (31); l'obbedienza, ma non la servilità giacché essa priva l'uomo di ciò che Iddio gli ha concesso. E innanzi tutto: Dio è sovraneamente libero, senza che la sua Libertà generi l'arbitrio; Egli è l'Essere necessario, senza che la sua Necessità implichi la minima costrizione. « Dio fa ciò che vuole »: espressione coranica che significa prima di tutto che Dio è ciò che è.

(30) Ogni mentalità come tale comporta dei limiti, ma stiamo ragionando delle limitazioni particolari, non di quelle generali ed esistenziali.

(31) Come nei *malâmatiyab*, che per un'affettazione di sincerità « mostrano il male e celano il bene ».

## PARADOSSI D'UN ESOTERISMO

Un autore sufi ha potuto scrivere senza esitare che lo stato supremo, rispetto al quale ogni altro stato è soltanto un « velo » (*hijāb*) e un « allontanamento » (*bu'd*), consiste nel non esservi piú nella coscienza alcun posto per nessuna cosa creata; e non dice ciò a proposito dell'estasi, intende riferirsi alla condizione abituale dell'uomo, come se ciò non significasse distruggere la nozione medesima dell'essere umano o semplicemente della creatura, e come se qualche santo, a principiare dallo stesso Profeta, avesse mai dato l'esempio di simile sublimità nei fatti tanto impossibile quanto inutile. Nondimeno tale sublimità offre un'immagine « ideale », e a modo suo particolarmente suggestiva, dell'unione con Dio; lo concediamo considerando un temperamento sensibile a questo genere di iperboleggiamento. Ci pare comunque che sarebbe stato piú realistico dire: allorché l'uomo diviene assente dal mondo per Dio, Dio diviene presente nel mondo per l'uomo; ma questi, foss'anche il piú grande santo, non cessa di percepire le cose; non vede Iddio in loro vece, ma le vede « in Dio » ed esse gli comunicano « qualcosa di Dio ».

Ecco un altro esempio di esagerazione dialettica, e alla quale si è già alluso: un Sufi afferma che ogni cosa è buona poiché tutto ciò che esiste è voluto da Dio, ma si ritiene costretto alla conclusione che il male è solo un problema di prospettiva. L'autore della tesi e i suoi fautori hanno ragione

nel dire che tutto è buono per la pura esistenza e per le qualità positive che vi si sovrappongono (1), ma non nel rendere soggettivo il male; nel non vedere che il male è cagionato dall'allontanamento necessario all'irradiamento cosmogonico, e che il male manifesta proprio la privazione del bene e rivela così un'assenza del Sommo Bene. Si è testé notato che un certo monismo crede di poter rendere soggettivo il male non soltanto nel caso delle creature, ma perfino in quello di Dio: il male, si dice, è quanto Iddio non ama; logica a rovescio che si esplica con la pia preoccupazione di non subordinare gli atteggiamenti divini a cause esterne e di lasciar sempre l'iniziativa o il *primum mobile* alla Divinità, come se non bastasse accertare che esistono fenomeni contrari al Prototipo divino — non nella loro necessità ontologica ma semplicemente nella loro qualità fenomenica — e che Dio si oppone ad essi in un ambito in cui tale opposizione ha un significato.

Su tutt'altro piano, sebbene nella stessa categoria di speculazioni abusive, si colloca questo esempio: quando il patriarca Giuseppe si fece riconoscere dai suoi fratelli ed essi gli si prosternarono dinanzi, si rammentò del suo sogno profetico — il sole, la luna e le undici stelle inchinantisi davanti a lui (2) — e, secondo il Corano, osservò: « Ecco l'interpretazione del mio antico sogno, che il mio Signore ha reso reale »; ora, citando questo impeccabile passo nei *Fuṣṣṭḥ* (al capitolo *Kalimah Yūsufiyah*), Ibn Arabī ritiene di dover introdurre l'*ḥadīth*: « Le genti dormono (nel corso della vita), e quando muoiono, si destano »; ovverosia coglie l'occasione per dichiarare che Giuseppe ignorava tale verità, e ciò per poter concludere che Mohammed era piú sapiente: « Vedi dunque — dice al lettore — quanto sono eccellenti la conoscenza e la condizione di Mohammed! ». Quesito: com'è possibile cre-

(1) È per altro la tesi di sant'Agostino.

(2) Pare che la tradizione islamica non ricordi l'altro sogno, quello dei covoni dei fratelli che s'inclinavano al covone di Giuseppe.

dere per un solo istante che Giuseppe, possedendo la qualità di Profeta, ignorasse che la vita terrena è un sogno e la morte un risveglio; e quand'anche non avesse tale qualità, com'è possibile provare, riferendosi alla massima citata — concernente un accadimento particolare e non un principio — che egli non conoscesse la verità espressa dall'*hadith* riportato? Dopo tutto, un seguace del *Vedānta* potrebbe sostenere — senza che alcun Sufi ne esalti la « conoscenza » e la « condizione » — che lo stesso al di là è solo un sogno e il risveglio non è che nell'Assoluto; o ancora, che il *jīvan-mukta* ha attuato tale sommo risveglio senza dover transitare per la morte corporale, non essendo quindi questa la *conditio sine qua non* del risveglio finale. Infine, se l'attuarsi del sogno di Giuseppe non è l'ossequio dei fratelli, cos'altro è, e come si raffigura Ibn Arabī un'attuazione del sogno nel mondo a venire? Per tacere che, sempre nella narrazione coranica, Iddio medesimo ha edotto Giuseppe sulla interpretazione dei sogni (3).

Si può pensare che Ibn Arabī, scrivendo queste righe, abbia voluto assolvere un dovere di pietà verso il Profeta: magnificarlo, senza tralasciare alcuna occasione, e foss'anche a detrimento di altri Messaggieri. Leggendo passi di questo tenore, è d'uopo considerare tale principio della pietà musulmana: è moralmente bello cogliere ogni occasione per magnificare il Profeta, non importa come, ma con l'accortezza di non dirlo mai figlio di Dio; non si tratta dunque, parlando degli altri Messaggieri, di definirli, ma unicamente di usare i loro nomi per sostenere la scala di valori propria dell'Islam; anche se sarebbe giusto aspettarsi una prospettiva piú sfumata e piú oggettiva in un contesto esoterico.

(3) Del resto, se la scienza di Giuseppe fu imperfetta e se a cagione di tale imperfezione egli si ricordò dei sogni vedendo i fratelli prostrarglisi dinanzi, la sua scienza fu parimente imperfetta quando spiegò ai due compagni di carcere e poi al re i loro sogni. Seguendo questa opinione, ogni interpretazione di sogni premonitori dovrebbe essere ricondotta all'idea

In un ordine di idee analogo trovasi, non in Ibn Arabî, per quanto ci consta, ma nel suo discepolo prediletto, Çadr ed-Dîn Qûnyawî, un riferimento a un episodio, di cui vi è altresí traccia in Attar, sia nel *Mantiq et-Tayr* che nello *Elabi Nameh*: Cristo, al momento dell'ascensione, è fermato sulla soglia del quarto Cielo dagli angeli, che lo esaminano e, avendo trovato nella sua veste uno spillo, gli impediscono di ascendere oltre; o, in un'altra versione, glielo impediscono finché non abbia gettato lo spillo. Supponiamo che l'intenzione fondamentale dello stravagante racconto miri alla teologia cristiana in quanto essa divinizza Gesù e riduce Dio a una Trinità — o in quanto « cristifica » Dio, se si preferisce — ma infine implica la stessa persona di Cristo, e vi sono scarse possibilità per il lettore comune di presentire l'intenzione polemica da noi testé espressa come ipotesi, e che comporterebbe un'attenuante, dato che le opposizioni dogmatiche sono quelle che sono (4). Nel medesimo contesto di un favoleggiamento privo sia del senso delle proporzioni che di quello del ridicolo — e dove la povertà d'immaginazione facilmente si unisce con l'esagerazione — si trova nella penna di Attar, di Qûnyawî e altri ancora l'aneddoto dell'Arcangelo Gabriele che, volendo accompagnare il Profeta fino innanzi a Dio durante il « viaggio notturno », si vede impedito dalle forbici del « non » (*lâ*) della *Shahâdah*, che tagliano centomila piume dalle sue ali (5), infatti unicamente il Profeta ha il diritto e la capacità di pervenire al fine.

Tra gli esegeti esiste una razza incurabile che conosce sempre ogni cosa nel migliore dei modi, e che deve mettere

che la morte è l'unica loro attuazione, il che depaupera di ogni contenuto la stessa nozione di « interpretazione » (*ta'wîl*).

(4) Attenuante assai relativa per quanto concerne il Profeta, poiché abbastanza spesso, se non sempre, la maomettologia dei Sufi equivale in pratica a una deificazione.

(5) *Lâ ilaba illa'Llâh*: « Non v'è (nessuna) divinità fuorché (il solo) Dio (*Allâh*). ». Si noti che nella scrittura araba la parola *lâ* è simile a un paio di forbici.

sempre i punti sulle i; in breve, che sa sempre tutto. Allorché il Corano ci insegna che Dio, vedendo Abramo tra le fiamme, ordina loro: « Raffreddatevi », tali esegeti conoscono meglio l'accaduto: l'Arcangelo Gabriele portò una tunica celeste che protesse Abramo dal fuoco. E quando, trascorse tre generazioni, Giuseppe inviò la propria tunica al padre divenuto cieco e questi recuperò la vista al contatto con essa, i nostri commentatori ne fanno di più: non fu la tunica di Giuseppe, ma quella di Abramo ereditata da Giuseppe; come se la tunica di Giuseppe, profeta e patriarca, non fosse bastevole per operare il miracolo, e come se il simbolismo della narrazione non esigesse che Giacobbe, divenuto cieco per il continuo piangere Giuseppe, fosse risanato proprio da Giuseppe; e come se questi avesse potuto ereditare una cosa tanto preziosa come la tunica di Abramo, essendo — a parte Beniamino — il più giovane di otto fratelli, e quali fratelli! È del tutto inverosimile che essi, gettando Giuseppe nudo nel pozzo, gli lasciassero la tunica miracolosa (6); e che poi i mercanti di schiavi e infine gli Egizi gliela abbiano lasciata. Comunque sia, il Corano riferisce senza ambiguità il dire di Giuseppe: « Portatevi via questa mia tunica; posatela sul viso di mio padre; tornerà a vedere... »: « questa mia tunica » e non « quella di Abramo » (7). Senza essere pedanti né ma-

(6) Pare chiusa in un sacchetto appeso al collo, il che doveva costituire oggetto piuttosto ingombrante; ci vien chiesto di credere che il giovane lo portasse ognora sotto la veste.

(7) Omar Suhrawardī, pur illustre teologo, considera favorevolmente tale storia parlando della veste rattoppata (*muraqqā'ah*) dei Sufi, e ricorda altresì la successione dei tramandanti. Una volta di più, non contestiamo che questi racconti possano contenere un simbolismo anche profondo, ma sono per lo meno assurdi nella loro materialità; è vero che la stessa assurdità può indicare un valore puramente simbolico, la qual cosa sarebbe una spiegazione sufficiente se il fine giustificasse sempre i mezzi. In ogni modo, nella storia citata tutto si chiarisce quando si ammette trattarsi di un carisma di Abramo ereditato soltanto da Giuseppe, cioè di un irradimento corporeo a un pari protettore e risanatore; ma questo non ha relazione alcuna con la veste rappezzata dei Sufi, che indica la povertà e non la gloria, il terrestre e non il celeste.

niaci di perfezione, si può stimare che un'interpretazione, se può avere il compito di rendere completa una tradizione letterale ellittica, non ha affatto diritto di correggere o di contraddire un testo assolutamente chiaro e soddisfacente.

Sempre nell'ambito della pia unilateralità o dismisura, seppure su un piano molto meno riprovevole, la tradizione o la leggenda attribuisce al Profeta — non inventandoli ma presentandoli quali principî e sottacendo gli aspetti secondari (8) — atti di bontà che sarebbero stati inattuabili in qualsiasi circostanza; meno da parte del Profeta che nei confronti degli uomini che ne avrebbero beneficiato, e i quali non potevano essere tutti dei santi capaci di sopportare senza abusarne simile sollecitudine. I cronisti paiono obliare che un beneficio deve essere proporzionato a chi lo riceve — o viceversa, che la virtù di chi lo ottiene deve essere proporzionata al beneficio — e che il senso della misura, secondo lo stesso Corano, è una virtù al pari della generosità; e che è almeno inopportuno attribuire a un uomo qualità — o meglio applicazioni di qualità — estranee a Dio, la qual cosa indica per l'appunto trattarsi dei frutti di un idealismo morale e non di comportamenti concreti.

Certamente, gli sforzi e le virtù dei Musulmani in genere e dei Sufi in particolare non si spiegherebbero senza le eminenti virtù del Profeta; anche l'Islam non si spiegherebbe in loro assenza. È d'uopo tuttavia riconoscere che le narrazioni tradizionali ne danno con certezza unicamente un'idea generica, e che inoltre suggeriscono al lettore cristiano — pure se non vi è alcuna cattiva disposizione da parte sua — un'impressione di irrealtà di cui non gli si può dare torto; e que-

(8) Secondo Ghazālî e altri, il Profeta non si sarebbe mai adirato; ma evidentemente non gli si chiede tanto. Mosè e Gesù si sono adirati santamente; come credere che Mohammed — Arabo e uomo di guerra — non lo sia mai stato? Aîshah riferisce che l'anima del Profeta fu come il Corano; ora il Corano si sdegna, informandoci — e assicurandoci — della Collera di Dio.

sto sia per le loro incongruenze che per i loro iperboleggiamenti del tutto inutili, oggettivamente parlando (9).

Il desiderio di attribuire al Profeta, quasi automaticamente e sovente soltanto a lui, l'eccellenza di ogni possibile perfezione, impedisce in piú di una circostanza di definire o descrivere qualità reali: cosí, quando ci vien detto che il Profeta rinunciava ai due mondi con tutti i loro piaceri e che fu in tal modo il piú grande asceta — egli, al quale « furon resi amabili le donne e i profumi » — la storia non ci offre alcun elemento atto a corroborare tale immagine, o a corroborarla con forza e precisione, mentre ci mostra con certezza che non vi è nel carattere del Profeta alcun aspetto di meschinità (10). Se ci dicessero, invece, con riferimento al principio di una natura santificata anticipatamente (11), che il Profeta fu *a priori* distaccato dalle cose poich  riconosceva attraverso di esse la loro prefigurazione *in divinis* — nel qual caso non si pone il problema dell'ascetismo — non avremmo alcuna difficolt  ad ammetterlo, difatti sappiamo che questa   una possibilit  propria della natura dei Messaggieri del Cielo (12).

(9) Non esistono per altro solo gli iperboleggiamenti propriamente detti, vi sono altres  le esagerazioni in certo qual senso riducenti: ad esempio, si esalta la « stazione » di un santo, e si aggiunge in sostanza che non ha mai mentito o rubato, la qual cosa   il minimo che potesse fare; oppure si racconta che un santo ha ricevuto in un determinato consesso celeste una certa sublime investitura, e si aggiunge che ha ricevuto da quel momento l'ufficio di vegliare sulla stretta osservanza delle prescrizioni religiose, il che pu  essere svolto da qualsiasi cad .

(10) L'opinione contraria   la prova, se non sempre del pregiudizio o della malafede, almeno d'una mancanza totale di psicologia o anche semplicemente di discernimento, sia per le circostanze che per gli uomini.

(11) E quanto esprime « l'apertura del petto » dell'infante Mohammed: due angeli estrassero dal suo cuore un grumo di sangue che sostituirono con neve.

(12) Il Corano indica tale possibilit  con le parole: « E in verit , tu sei d'una natura sovremenente (*al  kbuluqin az im*) (*Sura del Calamo*, 4); la qual cosa rappresenta un fondamento di stima, ma non a detrimento degli altri « Inviati » che al contrario sono compresi nell'elogio.

Abbiamo avuto piú volte l'opportunità di citare l'espressione di un Padre della Chiesa: « Dio è divenuto uomo acciocché l'uomo divenga Dio », e di parafrasarla così in termini vedantici: « *Atmâ* è divenuto *Mâyâ* affinché *Mâyâ* divenga *Atmâ* »; o in termini buddhistici: « *Nirvâna* è divenuto *Samsâra* affinché *Samsâra* divenga *Nirvâna* ». Per quanto attiene alla personalità del Profeta quale fenomeno « avatarico », si potrebbe dire: il Logos è divenuto « uomo comune » acciocché l'uomo comune divenga Logos; presentiamo la parafrasi come introduzione e in connessione con quanto testé esposto, senza che sia necessario, speriamo, spiegarla minuziosamente o giustificarne le parole.

Ma torniamo al problema delle qualità morali: Asharî e altri, in nome dell'Islam del quale ritenevano essere gli interpreti, esigono un massimo di virtù, sul fondamento di un minimo di intelligibilità metafisica o semplicemente logica di Dio; ovverosia essi offrono un'immagine di Dio che rende assai difficile lo sforzo di essere virtuosi. Alla fin fine, si sostituisce la logica con la minaccia, piú ancora che con la seduzione; e ciò in definitiva fa nello stesso tempo ingiuria a Dio e all'uomo.

\* \* \*

Conformemente alla tesi di Asharî, alla quale si è già alluso, il male giunge da Dio come il bene; Iddio ha creato gli uomini e ha dato loro dei precetti, ma non era obbligato a fare né l'una né l'altra cosa; inoltre, può imporre agli uomini doveri che sono incapaci di compiere; può punire una creatura che non è incorsa in peccato e senza doverle alcun compenso; poiché « fa ciò che vuole », nulla deve all'uomo, non gli deve pertanto alcun bene, Egli non ha alcun obbligo (13).

(13) Quando il Corano enuncia che « Dio fa ciò che vuole », significa che il Principio, essendo infinito, possiede l'Onnipossibilità, da cui derivano le combinazioni indefinitamente diverse delle possibilità particolari. Quest'ultime sono per così dire in una continua lotta con l'impossibile: il

Sempre secondo la stessa tesi, la conoscenza di Dio, che spetta all'uomo, dipende dalla Legge divina e non dall'intelligenza; analogamente per l'obbedienza che l'uomo deve a Dio: il compito dell'intelligenza è soltanto quello di trarre le conseguenze pratiche dagli ordini divini. Pare si dimentichi che l'uomo, il quale non per nulla ha il privilegio della posizione eretta e della parola, è stato creato « a immagine di Dio »; che Iddio lo ha creato per avere un interlocutore, e non uno schiavo che si limita a eseguire gli ordini divini e a trasgredirli quando Dio decide in tal senso. Ciò indica che Asharî confonde la metafisica con la morale, anzi con l'immoralità secondo i casi: egli non s'avvede che Dio, avendo creato l'uomo per avere un « interlocutore valido », « vuol dovere » qualcosa all'uomo, diversamente non l'avrebbe creato (14); e questo è del tutto indipendente dalla circostanza che l'uomo quale semplice contingenza è nulla rispetto all'Assoluto, come tutto il mondo. L'asharismo nega in definitiva che Dio è libero di attuare la possibilità di una reciprocità tra se stesso e una creatura; in tal guisa esso ricusa, sempre in nome di

colore grigio esiste per vincere — « per quanto possibile » appunto — l'impossibilità che il nero sia bianco o viceversa; il quadrato dai lati lievemente convessi esiste per vincere l'impossibilità — sempre « per quanto possibile » — che un quadrato sia rotondo o che un cerchio sia quadrato. « A Dio tutto è possibile », ha detto Cristo; la qual cosa manifesta che la Possibilità divina può sempre intervenire « verticalmente » sui piani le cui possibilità non sono che « orizzontali », o se si vuole « naturali ».

(14) « Poi Noi salveremo gli Inviati e coloro che credono; così a Noi incombe (*haqqan alaynâ*: « è un obbligo per Noi ») liberare i credenti » (*Sura di Giona*, 103). E parimente: « E Noi ci vendicammo di chi pecca, e a Noi incombette di soccorrere i credenti ». (*Sura dei Romani*, 47). « Incombe » cioè, come dovere, a Dio quanto è nella sua natura: Egli deve soccorrere i credenti non per il motivo esclusivo e accidentale che « lo vuole », ma per la ragione principale — divenuta attuale in determinate circostanze — che in virtù della sua natura Egli sostiene il vero e il bene, ai quali dà necessariamente la vittoria finale, essendo Egli stesso la Verità e il Bene. Nel medesimo senso Dio « ha prescritto a Se stesso la Misericordia » (*Sura della gregge*, 12 e 54); Egli non è misericordioso nella sua Essenza perché decide di esser tale, ma usa la Misericordia perché essa è nella sua natura. Egli non è ciò che vuole, ma vuole ciò che Egli è.

una libertà divina malintesa, la logica immanente delle leggi naturali. Quel che potremmo definire l'«immoralismo ontologico» di Asharī proviene dall'antropomorfismo religioso alle prese con la complessità sconcertante di *Mâyâ*: è l'attribuzione a una sola soggettività divina degli effetti divergenti dell'Irradiazione divina; effetti divergenti, ma perfettamente conciliabili tosto che si concepisca il radicamento di *Mâyâ* nell'ordine principale; radicamento implicante una certa diversità in questo stesso ordine (15). Ma sarebbe stato forse meglio, nella prospettiva teologica, dire mostruosamente che Dio è il Padrone piuttosto di non dirlo del tutto, in un mondo dove ognuno vuol essere re.

Vi è, certamente, nelle stolidezze teologiche motivo di scandalo, ma non di piú alla fin fine che nelle divergenze formali delle religioni; non semplicemente a cagione della loro pluralità — difatti viene ammessa con facilità la diversità dei cristalli o dei fiori — ma per le contraddizioni flagranti e gli anatemi reciproci. «*Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*»: questa sentenza, prescindendo dal suo significato immediato, si riferisce pure a ogni Rivelazione in quanto non è compresa in tutte le sue dimensioni, non diciamo da alcuni, ma dalla comunità i cui interpreti sono per l'appunto i teologi. La religione è ampiamente nelle mani degli «psichici», non degli «pneumatici»; il Verbo, discendendo, si conforma alle necessità dei «peccatori» piú che a quelle dei «sani» (16); l'anima collettiva collabora al rivestimento della Rivelazione essendone il piano di risonanza.

(15) È quanto suggerisce, in ebraico, il plurale *Elohim*, almeno in un significato superiore e «verticale», mentre il senso usuale e «orizzontale» si riferisce indubbiamente ai «Nomi» divini.

(16) Ne conseguono, nell'ambito cristiano, esagerazioni di questa fatta, ma che per lo meno non vengono presentate come se fossero esoteriche: secondo Pascal, «vi sono due categorie di uomini, i santi che si reputano colpevoli di tutti i falli e i peccatori che non si ritengono colpevoli di nulla». Si gradirebbe sapere se l'autore della frase si credesse colpevole d'ogni colpa, e nel caso contrario, perché attribuisse tale opinione ai santi; o viceversa, dacché l'ascriveva ai santi, perché non la condividesse.

\* \* \*

Ma torniamo alle pie esagerazioni di linguaggio che la visuale della fede pare autorizzi, o non possa impedire: Ghazâlî, che d'altronde riprova gli eccessi del timore, riferisce — a torto o a ragione — nello *Ihyâ* che Abû Bakr avrebbe preferito essere un uccello piuttosto che un uomo, per la paura del Giudizio; che Omar, per l'identica ragione, avrebbe voluto essere un fuscello; che Hassan El-Baqrî si sarebbe stimato fortunato se avesse avuto l'assicurazione di sfuggire all'inferno dopo avervi soggiornato per un millennio; che decine di migliaia di persone sarebbero morte di terrore dopo aver ascoltato un sermone di Davide sull'inferno; e altre storie dello stesso tenore. Che cosa si deve dedurre da queste iperboli? Il loro demerito non è unicamente nell'esagerazione in sé, ma anche nell'isolamento di questa; si ritiene che tale isolamento le renda piú impressionanti e compiutamente efficaci — non si vuole snaturare il mistero del terrore — ma logicamente le fa apparire sia viepiú deprimenti che viepiú incredibili. Ciò non toglie che queste immagini violente manifestino in pari tempo tre pregi: il senso dell'assoluto, l'idealismo morale e l'indignazione dinanzi allo spettacolo dell'indifferenza mondana. Esse sono nondimeno inconciliabili con la gnosi, e incoerenti allorché si riferiscono allo stato d'animo di un santo; se tale stato fu passeggero, occorreva dirlo subito. Ricordiamo che Ghazâlî fu un Sufi, e non dei minori, altrimenti non vi sarebbe motivo di segnalare qui tali aspetti.

Può meravigliare la circostanza che nell'Islam la prospettiva del timore, che nelle sue enunciazioni piú estreme — se si accettano come sono — toglie di fatto ogni significato all'esistenza, non si sia opposta al matrimonio e in particolare alla poligamia, come se non vi fosse alcun nesso logico e morale tra il timore e la penitenza (17); relazione che nondi-

(17) Non si deve tuttavia dimenticare che i numerosi matrimoni di Hassan figlio di Alî avevano lo scopo di creare una casta di scriffi assai ampia e differenziata. Nondimeno, e questo è tutt'altro problema, la cir-

meno i Musulmani intendono assai bene per quanto riguarda il digiuno. Per l'Islam è contrario al timore soltanto ciò che allontana da Dio, *de jure* o *de facto*; ora i Sufi, pur ammettendo che il matrimonio possa comportare questo pericolo, contemplanò innanzi tutto il carattere sacro della sessualità — in particolare, la sua qualità di anamnesi platonica che fa « desiderare il Paradiso » — tanto che il piacere sessuale appare loro per lo meno come qualcosa di neutro rispetto al timore del Giudizio, e di prossimo alla fiducia e alla speranza. Indipendentemente da tale aspetto delle cose, essi considerano la vita coniugale nell'ottica pratica e sociale, dunque per la procreazione; infine, vedono in essa un mezzo per evitare la preoccupazione distraente dello « stimolo della carne »: rappresentando il godimento sessuale quale cosa spiritualmente neutra — e nociva soltanto quando è perseguita per se stessa, nel qual caso diviene « animale » e allontana da Dio (18) — non vedono alcun motivo di esporsi inutilmente al tormento dell'istinto del sesso e alla preoccupazione sviante che ne deriva. Taluni eccepiranno che questa opinione concede qualsiasi concupiscenza, segnatamente il peccato di gola, poiché se non esiste alcun limite per la sessualità, neppure ve ne sono per altri soddisfacenti dei sensi; il che è falso, infatti il nutrimento eccessivo ammala, avvilita e deturpa, ma non è questo il caso della vita coniugale di persone sane, e tale disuguaglianza dimostra che i piani non sono paragonabili, eccetto quando ambedue vengono ridotti, per l'appunto, all'animalità. Comunque sia, l'« asceta » (*zāhid*) musulmano fug-

costanza che un uomo il quale posseda quattro spose « per legge » e diverse schiave concubine sia considerato « casto » perché non sfiora la mano di una donna estranea, è per l'Occidentale un enigma della mentalità musulmana; si spiega con una specie di confusione abituale tra l'atteggiamento legalistico e la virtù.

(18) Va notato che l'animalità umana si colloca al di sotto dell'animalità in sé, difatti l'animale segue innocentemente la sua legge immanente e fruisce quindi di una certa contemplazione naturale e indiretta del Prototipo divino; vi è invece scadimento, corruzione e sovversione nell'uomo che volontariamente si riduce alla propria animalità.

ge il mondo, la ricchezza, le ambizioni, la comodità, i piaceri, il cibo giudicato superfluo, perfino il sonno — tutto, fuorché la donna (19), la qual cosa non gli impedisce eventualmente di vilipenderla; usiamo tale verbo per specificare che, da buon dialettico arabo, dirà « le donne » e non « talune donne » — anche se gli può accadere di essere circospetto — sicché logicamente si comporta in modo ingiusto pur avendo mille volte ragione.

Ovviamente una mistica sessuale, che per definizione svela l'universalità e l'immanenza della Beatitudine e quindi della Misericordia, non è conciliabile con l'accentuazione del timore dell'inferno; ora né l'Islam in genere né il Sufismo in particolare si basano su questa prospettiva, ma ne consentono necessariamente l'affermazione sia accessoria che occasionale. Tuttavia, se l'inferno è un'alea concreta e pressoché imprevedibile per gli uomini piú santi — cosa che non è insegnata dall'Islam ma che è lasciata intendere da talune esagerazioni, e che getterebbe nella disperazione il restante degli uomini — tutti dovrebbero farsi eremiti, e non sarebbe né il caso di prender moglie, né di nutrirsi piú di quanto permetta di non morire di fame (20); il che può essere una verità ovvia, ma in realtà, gli scrittori sufi non sono sempre stati coerenti nel loro modo di presentare — esplicitamente o implicitamente — la compatibilità tra il timor di Dio e la vita sessuale (21).

(19) Senza dubbio vi sono alcune eccezioni che « confermano la regola ». — Rûmî stima, con finezza, profondità e non senza arguzia, che il savio è vinto dalla donna, mentre lo sciocco la vince: giacché questi è abbruttito dalla passione e ignora la *barakah* dell'amore e i sentimenti delicati, laddove il savio scorge nella donna gentile un raggio di Dio, e nel corpo femminile un'immagine della Potenza creatrice.

(20) Ciò fa pensare a una parvenza di contrasto tra san Giovanni della Croce e santa Teresa d'Avila: avendo ricevuto un grappolo d'uva, san Giovanni reputò che pensando alla Giustizia divina, non se ne mangerebbe mai; laddove santa Teresa giudicò che ricordando la Misericordia di Dio, se ne mangerebbe sempre.

(21) Giacché, infine, l'uomo che ha l'intenzione di rinunziare rigidamente al « mondo », e che « trema e suda » al solo pensiero del Giudizio, non può secondo logica svagarsi con le sue spose, come concede o racco-

Dopo aver detto del timore, occorre illustrare ora la visuale della fiducia, che da un lato compensa completamente quella del timore e dall'altro ne annulla le espressioni troppo assolute; d'altronde la legittima prospettiva del timore abolisce del pari le eventuali esagerazioni della visuale della fiducia. Questa non è né leggerezza né temerarietà, come il timore non è tendenza a drammatizzare né scoramento.

Iddio ha creato i peccatori per poterli perdonare, ci riferisce Ghazâlî; quand'anche la quantità dei peccati giungesse fino al cielo, Dio risparmierebbe il credente che insieme spera e chiede grazia; l'idea dell'inferno essendo « la frusta che spinge i credenti verso il Paradiso ». Secondo Alî, disperare della Misericordia è, da parte del peccatore, la colpa piú grande tra tutte quelle accumulate. Ma non esiste solamente l'argomento della contrizione, della fiducia e della Misericordia, vi è pure quello delle grazie insite nelle formule sacramentali: anzitutto la *Shahâdah*, che lava dai peccati e conduce in Paradiso; quindi le espressioni laudative che fanno condonare i peccati quantunque « numerosi come la schiuma del mare » (22). Indubbiamente, tale prospettiva ristabilisce l'equilibrio nella dottrina generale, ma non abolisce tuttavia gli eccessi della visuale contraria.

In sé, non vi è simmetria tra la Bontà e il Rigore, la prima essendo ontologicamente piú reale del secondo; ma vi è in pratica simmetria tra loro rispetto alla comune degli uomini pii, e anche asimmetria a favore del Rigore riguardo a determinati uomini o a un determinato aspetto della natura umana. L'Islam non insegna altro, ma fa questo mediante la

manda la Sunna; se lo fa, non ha diritto di ingiuriare eccessivamente questo mondo, né per altro il Paradiso e le uri. Neppure ha diritto di proclamare con troppo fragore che « Dio gli basta » — Dio solo nella sua esclusiva trascendenza — come se la creatura non avesse per definizione necessità dei doni di Dio, e come se il Corano non fosse il primo ad affermarlo.

(22) Nondimeno si insiste sull'importanza di uno spirito rivolto verso l'al di là e distaccato dal quaggiú; tale disposizione essendo nello stesso tempo condizione e conseguenza.

dialettica separante, insistente e discontinua che pare essergli propria a cagione di una certa qualità del carattere arabo.

L'incoerenza della morale sufica, invece, è talvolta piú apparente che reale, dacché può essere l'effetto di una propensione all'ellissi che dissimula particolari intenzioni; il Sufismo dispone in realtà di una casistica profonda che può ampiamente compensare, a seconda delle circostanze, la presenza di un moralismo sbrigativo, e che ci riconduce quasi furtivamente nell'ambito esoterico.

\* \* \*

Per le esagerazioni quali « Dio mi basta » che provengono da un poligamo — non è il caso di ritornare sulla conciliabilità teorica tra l'ascesi e la vita sessuale — vi è questa attenuante: va considerata una differenza di grandezza tra l'intenzione spirituale, che dipende dai principî, e la vita del mondo e tra le creature, che fa parte delle contingenze. L'asceta (*zâhid*), dal momento che si colloca nel *sacratum* dell'orazione o della contemplazione, può affermare un idealismo univoco, e indipendente dalle concessioni, combinazioni e sfumature umane, e può in seguito, fuori del *sacratum*, vivere in conformità alle leggi terrene, senza contraddizione né ipocrisia; gli effetti della contemplazione regoleranno e adegueranno da sé il suo comportamento nel mondo, proprio come un sasso caduto in acqua produce cerchi concentrici. Le dichiarazioni di propositi spirituali troppo assoluti sarebbero irreali e ipocrite se il contemplativo non fosse consapevole del *distinguo* da noi chiarito, e se interpretasse letteralmente le proprie parole, il che per l'appunto lo *zâhid* musulmano non fa, e non può fare.

Questo ci riporta al problema — su cui abbiamo detto altrove — delle due soggettività spirituali, l'una relativa all'individuo empirico, che non può desiderare sinceramente un'« unione » al di là del Paradiso, e l'altra concernente lo spirito, il quale tende alla propria fonte e rimane indipen-

dente da qualsiasi considerazione d'interesse individuale. Lo *Adwaita-Vedânta*, che non ha nulla di individualistico né per conseguenza di tormentato, considera unicamente la seconda soggettività e abbandona per così dire la prima al proprio destino, ponendola tra le mani della Madre (23) divina; mentre il Sufismo dà risalto alla prima soggettività pur senza ignorare la seconda, e mescolando talvolta le due in guisa da originare una tendenza alla drammaticità prossima a quella della mistica cristiana. E ciò è ancor più paradossale essendovi nell'Islam medesimo un elemento improntato di serenità, la cui epifania più generica è la rassegnazione alla Volontà di *Alláh*, e che si esprime liturgicamente con la coltre celeste — divinamente livellatrice — del richiamo alla preghiera dalla sommità dei minareti; ora tale serenità onnipresente s'appropinqua alla gnosi poiché deriva fundamentalmente dalla Verità prima, dunque dall'Uno che esclude tutto quanto non è Se stesso, e che include tutto quanto per suo mezzo è possibile.

\* \* \*

Riprendiamo, ancora una volta, il problema delle esagerazioni moralistiche o ascetiche: attenuante, si è detto, ma non giustificazione completa. Certamente, l'eccesso è accidentale e non sostanziale; ma è nondimeno riprovevole dacché lo *zâhid* non è solo, vive in una comunità umana che, essa pure, ha un certo diritto di comprendere, o per lo meno di non essere scandalizzata senza propria responsabilità; essa sarebbe responsabile se la sua mancanza di comprensione fosse originata dalla tiepidezza e dalla mondanità, ma questo non è il caso delle persone pie che consideriamo ora. Nonostante il pregiudizio di taluni esoterici, la diffidenza degli ulema — che hanno diritto all'esistenza come la stessa « lettera » — si giustifica ampiamente con l'inintelligibilità e il paradosso di alcune speculazioni o espressioni ascetico-mistiche.

(23) Quale *Pârvatî*, *Lakshmi*, *Tripurasundarî*, *Shâradâ*, *Saraswatî*.

Racconta Attâr, nella « Cronica de' santi » (*Tadhkirat el-awliyâ*), l'episodio della domestica della celebre Râbi'ah Adawiyah che si stava recando da una vicina per chiedere una cipolla, ma Râbi'ah glielo proibí, ella voleva infatti domandare ogni cosa unicamente a Dio; nulla desiderava ricevere dagli uomini. In quell'istante, sopravvenne un uccello che lasciò cadere una cipolla nella casseruola della santa; ma ella non l'accettò poichè, disse, avrebbe potuto venire dal demonio. L'aspetto dubbio della narrazione è già palese nella sua divulgazione in altra variante piú antica e piú semplice; ma quel che ora ci interessa è solo quanto comporta la versione che Attâr riferisce senza esitazione. In realtà si impongono due considerazioni: primamente, non è normale che l'uomo domandi a Dio ciò che gli possono o gli devono dare gli uomini; non è giusto aspettarsi un ausilio sovranaturale per cose che si ottengono solitamente in guisa naturale. Secondamente, non si ha il diritto di credere che una preghiera lecita possa essere esaudita dal demonio, o che costui possa rispondere alla nostra legittima fiducia in Dio; altrimenti Iddio non avrebbe piú alcun motivo per accondiscendere alle nostre preghiere o per ricompensare la nostra fiducia, giacché Egli non agisce invano (24). Si dirà che l'agiografia ha considerato solamente le virtù e il simbolismo; il che è evidente, ma non appaga compiutamente né il bisogno di causalità, né il senso delle proporzioni.

Quando si legge nella « Vita dei santi andalusi » (*Râh el-quds*) che l'eroe, avendo ricevuto in dono dal principe regnante (25) una sontuosa dimora, la regala al mendico primo

(24) Il demonio può esaudire una preghiera stravagante che non ha possibilità alcuna di venire accettata da Dio, come può rispondere a una fiducia abusiva e temeraria; era quindi possibile che Râbi'ah dubitasse a ragione del miracolo, ma in tal caso il suo dubbio equivarrebbe alla condanna del suo atteggiamento precedente, che tuttavia l'agiografo non pensa di riprovare.

(25) L'agiografo, che narra qui la propria avventura, ritiene utile precisare che la dimora costò 100.000 dirhem; e questo nel XII secolo.

venuto perché « null'altro ha da donargli », si è nella piú completa assurdità, e questo secondo differenti prospettive, cioè in quella dell'eroe, della dimora, del principe, del mendico, della Legge; l'intenzione del racconto è evidentemente di dare spicco soprattutto, e perisca pure ogni altra cosa, al disprezzo dei beni di quaggiú e alla sublimità del distacco e della generosità. Pare che i nostri pii autori, ai quali ripugna considerare qualcosa in sé, dunque « al di fuori di Dio », abbiano negletto che i fatti convincenti esaminati in sé, e la logica esercitata senza sottinteso moraleggiante, sono mallevadori di verità e giovano all'intenzione dottrinale o morale da esprimere; tali autori vanno letti pertanto con la pazienza dovuta senza dubbio ai loro eccellenti propositi e al loro amore di Dio e delle cose sacre (26).

Assai sovente, gli autori sufi, e religiosi in genere, danno l'impressione di non preoccuparsi sia dell'esattezza degli avvenimenti che degli imperativi della logica, come se si trattasse di mondanità; soltanto i riferimenti alla morale, alla via mistica, alla teologia paiono suscitare la loro attenzione, essi cercano cioè di renderli quanto mai straordinari, e credono di pervenire a questo unicamente a detrimento del particolare oggettivo o anche del senso comune. Nel loro spirito, la materialità dei fatti pare nuocere alla espressività del simbolo, mentre per l'Occidentale tale materialità sostiene invece la verosimiglianza dell'immagine e quindi il suo insegnamento;

(26) Potrebbero rimproverarci che indicando le manchevolezze di taluni scritti religiosi — e non si può contestare la natura religiosa delle opere sufiche — ragioniamo di cose che la maggior parte dei lettori occidentali ignora, e che comunque non è questo il modo migliore per prepararli alla comprensione dell'Islam e del Sufismo. Risponderemo che da un canto esiste oggidí un numero assai considerevole di buone traduzioni di opere islamiche, e dall'altro ci rivoliamo a lettori che hanno una certa conoscenza di tali opere e che si pensa vi provino interesse; essi hanno di necessità incontrato — o incontreranno — nelle loro letture gli scogli di cui diciamo nel capitolo. Quanto ai lettori che da tali scogli non sono affatto turbati — dacché *East is East and West is West* — non è ovviamente per loro che cerchiamo di spianare la via.

è pur vero che in questa sfera si tratta soltanto di un problema di opportunità e di gradazioni. Indubbiamente, in taluni casi il fine giustifica i mezzi; ma in talaltri i mezzi compromettono il fine, ed è quanto accade, a nostro giudizio, nel genere letterario cui ora pensiamo. Occorrerebbe, al proposito, additare innanzi tutto l'abuso degli apologhi e la confusione abituale tra reale e immaginario, nata dall'inclinazione all'esagerazione (27).

Potremmo sostenere nel contesto che l'Ariano, quale osservatore e filosofo, propende a descrivere le cose come sono, laddove il Semita, che è moralista, le presenta volentieri quali dovrebbero essere secondo il suo pio sentimento; egli le supera sublimandole prima di aver avuto l'opportunità di estrarne gli argomenti che la loro natura comporta. Tale propensione non gli impedisce evidentemente di essere filosofo quando vuole, ma si ragiona qui delle predisposizioni più immediate e generiche; l'abuso degli apologhi e delle immagini quantitative testimoniano incontestabilmente di ciò, soprattutto negli Arabi, sebbene simili eccessi possono accadere in ogni clima religioso, poiché le medesime cause psicologiche generano con facilità i medesimi effetti (28).

Si è testé paragonato il culto orientale del « simbolo » con quello occidentale del « fatto »; ora, se la prima tendenza può provocare abusi, è fin troppo ovvio — e la storia lo dimostra a iosa — che ugualmente accada, e *a fortiori*, per la seconda, e questo non soltanto a cagione di Aristotele e sul piano scientifico, ma pure nell'ambito religioso. I cattolici da sempre hanno avuto accessi di « pio scetticismo », che confondevano con il realismo, sia nella spiritualità privata che nella teologia (29); tale tentazione intermittente ha

(27) Nel XII secolo Ibn El-Jawzī ha biasimato tali stravaganze nel *Kitāb el-Quççaç*.

(28) I Buddhisti segnatamente non si privano della pia esagerazione, almeno in determinati aspetti o settori del *Mahāyāna*.

(29) Ciò accade in Teresa di Lisieux — nonostante la sua natura angelica — allorché sminuisce la Vergine per renderla più « vicina »; men-

permesso allo spirito profano di viepiù insinuarsi, fino al trionfo del modernismo e quindi del « mondo » e dell'« uomo ». Tutto ciò con il favore della mania creatrice e innovatrice degli Europei, di fronte alla quale la stabilità biblica e la santa monotonia dell'Islam appariscono quale avvertimento divino. L'Islam è stato accusato di aver resa « sterile » un'intera parte dell'umanità, di aver « fermato » la storia; è quanto di piú utile potesse fare.

\* \* \*

Taluni potrebbero far notare che l'ossatura teologica o filosofica di un'idea insieme vera e fondamentale — quale il monismo ontologico (*wahdat el-wujūd*) — ha poca importanza, anche se è imperfetta; è vero che nell'Islam — sebbene sia un mondo del dogma e della fede — l'importante è « quanto » si spiega e non « come » lo si spiega. Difatti

tre la tradizione agiografica dà contezza di cosa implichi il privilegio inaudito dell'« Immacolata Concezione » e della Maternità divina, Teresa non sa conciliare la maestà e le grazie eccezionali con la semplicità e la bontà; quando la tradizione dice che Maria, all'età di tre anni, andò al Tempio con un cuore « ardente d'amor di Dio », Teresa giudica piú verosimile — perché piú usuale — che la Vergine vi sia andata « semplicemente per obbedire ai propri genitori »; parimente, la vita della Vergine a Nazareth, secondo la medesima opinione, doveva essere « del tutto comune », come la presenta il Vangelo, a quel che sembra (*Novissima Verba*, raccolti da madre Agnese di Gesù); ma, a prescindere dal silenzio del Vangelo sulla vita quotidiana di Maria, la vita di una *Mater Dei* corredentrice non può comunque essere « comune » nell'accezione stoltamente convenzionale del termine. Per Teresa, la Vergine è « madre » piú che « regina », quasi che Maria non fosse grande e misteriosa prima di farsi piccola e semplice; e spetta alla regina, non ai suoi sudditi, decidere quando o come intenda essere madre, il pregio e il fascino dell'intimità materna essendo qui appunto nella sua unione con la maestà. D'altronde, se si ritiene di dover attribuire alla Vergine, a fine di « imitarla » e amarla in modo piú melensoso, una sorta di meschinità borghese sprovvista di doni straordinari che ci costringerebbero a una ammirazione eccessiva — è quanto vuole Teresa — si dovrebbe pretendere siffatta rassicurante mediocrità anche per Cristo, al quale non si possono pur tuttavia negare i doni umani piú sovremimenti; ma ciò che è assurdo per il Figlio lo è anche per la Madre, a cagione di motivi analoghi.

il « quanto » è divino, pertanto assoluto, mentre il « come » è umano, quindi contingente e transitorio; è l'opposizione tra fede e ragionamento, o tra Rivelazione e pensiero. In questa visuale, le spiegazioni deboli, perfino aberranti, di verità indiscutibili, non rappresentano altro che intenzioni apologetiche a favore della fede; non interessano esse, ma l'idea che si presume rendano accessibile; è vero ciò che serve la verità, secondo tale « morale intellettuale ».

Conformemente alle inclinazioni della pietà islamica in particolare e della prospettiva monoteistica semitica in genere, il Musulmano non vuole essere un « filosofo » — fatta eccezione per gli ellenizzati per vocazione — ovvero sia un uomo che « dubita » e pensa « al di fuori di Dio », della fede, della grazia; egli attende dunque tutto dall'ispirazione, come tutto gli è pervenuto dalla Rivelazione; non vuole essere un Prometeo. Accade così che uno zelo pressoché stereotipato domini la logica, essendo questa *ancilla theologiae*; donde talvolta l'esigenza esorbitante di trarre dall'assurdità l'elisir di verità che traduce una retta intenzione alimentata dai tesori della Rivelazione (30).

Per buona sorte, non esiste unicamente l'alternativa tra il linguaggio credulo e indisciplinato della « fede » e quello scettico e pedante della « ragione »; o tra un linguaggio assurdo ma efficace e uno logico ma non operante (31). Tuttavia, tra questi due poli o questi due eccessi pare che lo spirito umano vacilli, della qual cosa né la sana fede, che è lucida, né la sana inteliezione, che è pia, sono direttamente responsabili (32).

(30) Abbiamo trattato questi problemi — con taluni rilievi che non ripeteremo ora — nel libro *Logique et transcendance*, al capitolo *La dialectique orientale et son enracinement dans la foi*.

(31) L'Occidente nutrito di filosofia aveva necessità del linguaggio della fede, che gli fornì il Cristianesimo; ma questo a sua volta aveva l'esigenza del linguaggio della ragione offertogli dalla scolastica.

(32) « Lucida » in virtù del senso dell'ortodossia; « pia » in virtù del senso del sacro.

Di un genere tutto diverso dall'iconografia traboccante di un fideismo senza misura sono i fenomeni — descritti nei libri mistici — dipendenti da quel che si potrebbe denominare l'ispirazione simbolistica oggettivante, che attinge agli archetipi dello psichismo religioso collettivo e mercé il quale le intuizioni spirituali assumono forme oggettive e sensibili; ovverosia, le relazioni interiori con le realtà celesti divengono esperienze esteriori, in conseguenza di un processo proprio a ogni cosmo religioso, e paragonabile alla immaginazione individuale ma agente nel mondo psichico nel quale proietta fenomeni-simboli (33). Vi è in ciò sia una condizione oggettiva che una soggettiva: la prima è una sottile aura di grande potenza che avviluppa e nutre un mondo religioso, per lo meno fino a quando è sufficientemente omogeneo; la seconda è una appropriata recettività da parte degli uomini — una certa « ingenuità » nondimeno assai capace di « discernimento degli spiriti » — anch'essa inconciliabile con l'indebolimento e il « congelamento » di un mondo divenuto empio. L'ordine dei fenomeni che consideriamo non dipende propriamente dal miracoloso giacché l'intervento celeste è soltanto indiretto; ma neppure si tratta di fantasie personali dal momento che i fenomeni sono esteriori, quantunque le loro forme siano appunto determinate dallo stile dello psichismo religioso collettivo. Così si può spiegare la pioggia di prodigi un poco gratuiti, ma non leggendari, avvenuta nelle epoche di grande fervore mistico e in mondi religiosi privi di incrinature; il diaframma tra il materiale e il sottile si attenua, lo psichico diviene oggettivo; si potrebbe altresì dire che lo psichico-spirituale si fa esteriore in proporzione a come la mentalità credente si fa interiore (34).

\* \* \*

(33) Su un piano analogo, nelle visioni di Anna Caterina Emmerich, sono le immagini puramente simboliche che si mescolano con i fatti storici adeguati.

(34) Ciò evidenzia la relazione diretta esistente tra fede e « miracolo ».

Paragonato con il caso dei fideisti o ispirazionisti poco solleciti della coerenza, quello dei sofisti e scienziasti greci e dei loro continuatori presenta esattamente l'eccesso opposto: la logica da una parte e i fenomeni dall'altra bastano a se stessi, si usa quindi di essi come fossero tagliati dalle radici; ne derivano le mostruosità filosofiche, scientifiche e culturali che hanno costituito, e costituiscono, il mondo moderno. E siccome in ogni opera il contenuto essenziale, o la ragion d'essere, eccelle sull'espressione e sull'accidente, è d'uopo preferire evidentemente l'enunciazione incompleta della verità a una dialettica elegante ma aberrante per il contenuto; ci si perdoni la notazione.

Ovverosia, e non temiamo di ripeterci nel ricordarlo: come vi sono in pensatori profani ragionamenti espressi perfettamente, così, ma inversamente, possono esservi nello scritto di uno gnostico intellezioni male enunciate, anzi guastate da ragionamenti fiacchi il cui compito è tuttavia di sostenerle; ma si ha il dovere verso la verità soggiacente, proporzionalmente appunto a quanto essa è elevata e decisiva, di discernerla ancorché vi fossero nella sua esposizione contingente frammenti d'errore che la alterano senza nondimeno renderla inservibile, un po' come si deve essere ben disposti verso i propri genitori quand'anche si ingannino per troppo zelo.

L'uomo perfetto, ha scritto un Sufi — e ne abbiamo discorso all'inizio del capitolo — è l'estinto al mondo sí da non vedere che Dio; o il vedente solo Dio sí da non vedere piú il mondo. Quel Sufi non ha attuato ciò, poiché da un lato non è attuabile, e dall'altro, per il medesimo motivo, non va attuato; questo ideale testimonia tuttavia di una tensione eroica verso il divino, ed è quel che qui importa; e potrebbe anche essere che il Sufi non abbia voluto dire altro, la qual cosa ci riconduce al problema della propensione orientale (35)

(35) La quale consiste, come piú di una volta abbiamo spiegato, nell'isolare un'idea dal suo contesto seppure necessario, poi nel darle spicco fino a giungere a un rilievo quasi assoluto; e fino a guastare, logicamente

all'ellissi. Comunque sia, potrebbero opporci che la visione del solo Principio è perfettamente accessibile allo « pneumatico »; senza dubbio, ma essa non esclude la visione simultanea degli oggetti — come è provato dalla vita di qualsivoglia Sufi o *ġivan-mukta*, per tacere dei Profeti e degli *Avatâra* — come l'attuazione del « Sé » non esclude l'individualità sciolta dalla concupiscenza (36).

Del tutto genericamente, deve essere ben compreso che non criticiamo l'incomprensibilità di parecchi testi sufi, inevitabile in mancanza di esegesi che diano spiegazione dei fondamenti di questo particolare linguaggio; da parte nostra non riteniamo di rimproverare a Hallâj o a Niffarî l'oscurità delle loro espressioni, né pensiamo di biasimare per tale oscurità il Cantico de' Cantici. Ci appaga *a priori*, mancandoci le chiavi, percepire la bellezza, la nobiltà, la profondità, la potenza del linguaggio, la sua fragranza di verità e di maestà, a prescindere che l'incomprensibilità non può essere totale e che vi sono d'altronde chiavi che finiscono per svelare i loro segreti, in conformità con la loro natura e con la nostra recettività. Che tali strumenti possano fondersi con le debolezze di cui si è detto, è tutt'altro problema, che non concerne le chiavi in sé né coloro che le usano correttamente e con il miglior diritto (37).

\* \* \*

Ci pare di aver più volte alluso alla diffidenza provata dai fideisti per l'indagine razionale in materia di fede; un esempio classico è il fideismo di Ibn Hanbal, refrattario fino all'assurdo a ogni interpretazione simbolistica delle immagini coraniche. Secondo l'opinione della sua scuola, è necessa-

parlando, l'idea proposta, la cui intenzione complessiva è pur tuttavia plausibile.

(36) E quel che indica in modo irrefutabile l'espressione teologica — riferita a Cristo — « vero Dio e vero uomo ».

(37) E, diciamolo una volta ancora, queste imperfezioni sono il prezzo inevitabile di quanto potremmo denominare la « moralizzazione della metafisica ».

rio prendere memoria delle immagini coraniche esprimenti qualità o atteggiamenti di Dio « senza chiedere come », quindi senza trasponimento, anche qualora il significato derivi dalla stessa immagine, ad esempio quando vien detto che Dio è la « Luce », o che è « assiso » in « Trono » o allorché il testo parla della « Mano » di Dio. I fideisti diranno che la stessa parola coranica coincide *ipso facto* con la sua interpretazione (*ta'wil*) e così implicitamente la costituisce, tanto da rendere superflua ogni spiegazione dell'immagine; risponderemo che in tal caso la nozione medesima di *ta'wil* si svilisce totalmente e ché in realtà la parola-simbolo suggerisce la propria intenzione per la sua stessa natura, la ragion sufficiente della metafora consistendo appunto nella sua capacità di trasmettere un significato che si sovrappone all'immagine bruta, e di trasmetterla senza possibilità di dubbio (38). Ciò non significa che la prospettiva fideistica non abbia in sé leggittimità alcuna; si adatta perfettamente qualora l'immagine sia misteriosa ed esiga di essere assimilata in modo quasi eucaristico, ma non quando essa non ha alcun senso fuorché il suo metaforismo manifesto (39).

Che Ibn Arabî sostenga occasionalmente il fideismo abusivo dei seguaci di Ibn Hanbal è ancor piú paradossale in quanto egli stesso attua un'interpretazione tra le piú audaci (40); pare che essa consista nel ridurre ogni versetto co-

(38) Conseguentemente, dire con i mutaziliti che il « Trono » è l'autorità o la potenza di Dio, non è neppure *ta'wil*, ma semplicemente semantica e buon senso. È noto l'episodio di Ibn Taimiyah scendente un gradino del pergamo (*minbar*) per mostrare che « cosí Iddio discende »; diremo che se tali fideisti non intendono far uso della loro intelligenza, che per lo meno non lo vietino agli altri. È dato che gli Arabi usano ampiamente le metafore, perché non lo farebbe Dio quando parla loro e si esprime nel loro stesso idioma (*lisánun 'arabiyun mubín*)?

(39) Ibn Hanbal aveva certamente un giusto presentimento escludendo, con il pensiero speculativo, quello aberrante, difatti è meglio limitarsi a credere che Dio ha creato il mondo « dal nulla », anziché sfociare in eresie insistendo a domandarsi come.

(40) Secondo un'opinione teologica, la verità esplicativa è valida unicamente se proviene dall'ispirazione e non dalla riflessione; tale opinione è,

ranico a un'enunciazione concernente piú o meno direttamente sia l'Essenza divina che l'Amore supremo, in opposizione non soltanto al senso immediato, ma anche a detrimento della coerenza del testo e dell'evidenza della sua intenzione; ci si può a ragione meravigliare di un procedimento inutile quanto paradossale, la verità ha infatti altri espedienti, a dir poco. Una spiegazione dell'enigma sembra essere l'idea che la Rivelazione offre anzitutto delle parole e che è compito dei sapienti darne spiegazione ricercando meticolosamente, all'occorrenza, l'etimologia piú remota, e con l'alea di contraddire il significato letterale, di contraddirlo almeno a livello esoterico o presunto tale; ora ci apparisce chiaro invece che la Rivelazione offre prima di tutto delle idee, e non delle parole isolate né delle immagini separate dal loro contesto necessario, e che è proprio questa la ragion d'essere del discorso divino. Tali idee determinano naturalmente interpretazioni diverse, ma non permettono tuttavia di separare ogni particolare sublimandolo fuori dal contesto con pregiudizio della logica e della coerenza, e principalmente delle intenzioni stesse del discorso.

Il *tafsír*, la « spiegazione », è l'esegesi « esteriore » (*zhabír*), semantica, storica e teologica del Corano; il *ta'wíl*, l'« interpretazione » (41), ne è il commento « interiore » (*bátin*), simbolistico, morale, mistico, mitologico, metafisico. Secondo il Corano, « nessuno conosce la sua interpretazione fuorché Iddio », ciò vuol dire che l'uomo può conoscerla unicamente per ispirazione divina, non con il solo ragionamento — ma ispirazione e ragionamento non si escludono dacché l'uno può originare o attuare l'altro — e questo conduce a un ispirazionismo in realtà sovente problematico poiché spregiatore dell'intelligenza. Il *ta'wíl* comporta dei gradi: per esempio,

o del tutto falsa — giacché la verità è sempre la verità — o del tutto vera, ma allora la nozione d'ispirazione racchiude quella d'intellezione o si confonde con essa.

(41) Letteralmente: « ritornare all'origine », ossia: trascorrere dalla forma all'essenza.

allorché il Corano rigetta il culto degli idoli, questi, oltre il senso letterale, possono significare le cose cui ci leghiamo in guisa illegittima, o i legami medesimi; ma possono altresì simboleggiare, piú profondamente, le forme in sé, compresi gli elementi costitutivi della religione e la religione stessa, e ci troviamo allora nel cuore dell'esoterismo, non « prolungante » ma « eccedente », quindi segreto per la sua natura paradossale e prorompente. Donde indubbiamente l'opinione — a nostro giudizio inaccettabile — che una parola o una frase possa avere « esotericamente » il significato contrario a quanto di per sé indica; o che esso possa imporsi quando si applica la parola o la frase alla divina natura movendo dall'idea che ogni espressione coranica debba avere un senso da riferire a Dio o all'amore di Dio, e positivo a cagione del riferimento medesimo (42).

\* \* \*

Un capitolo a parte, nel contesto di semi-esoterismo, conviene all'asimmetria frequente tra i mezzi e il fine: vi sono cioè provvedimenti ascetici o disciplinari che hanno valore solamente per uomini passionali, propensi all'ambizione e alla vanità, perfino all'orgoglio, e di conseguenza non dotati per la gnosi; ora proprio in considerazione della gnosi un certo « esoterismo » impone tali cautele a uomini che sono dotati e quindi non ne hanno bisogno, come a uomini che ne hanno

(42) Un esempio di un'interpretazione inadeguata per inavvedutezza è l'ammettere che l'interdizione coranica del culto degli idoli significhi « esotericamente » che il *faqir* deve obbedire soltanto a Dio, cosa assurda nella visuale umana o sociale come in quella spirituale; in realtà, questa idea non ha nulla a che vedere con l'idolatria, difatti l'idolatra non può « obbedire » all'idolo, al quale il Corano rimprovera per l'appunto di essere sordo e muto; e l'uomo che obbedisce lo fa necessariamente nei confronti di un essere dotato di coscienza, non a un idolo. — Ghazáli, che tuttavia fu ben lungi dall'essere ostile al Sufismo, ha riprovato le stravaganze (*támmát*) di taluni Sufi; egli opina che sia proibito e nocivo sviare parole o espressioni sacre dal loro significato manifesto, *dacché*, dice, ciò guasta la fiducia nella lettera del testo divino.

l'esigenza e che pertanto non sono dotati (43). Ciò dicendo, non trascuriamo che non esiste solo l'uomo profano, ma altresí l'uomo che reca nell'animo la tentazione della profanità, la quale esige o permette cautele disciplinari; ma queste cautele, precisamente, devono essere proporzionate alla sostanza dell'individuo, pur ammettendo che non vi sono qui limiti rigorosi.

Un Occidentale desideroso di seguire una via esoterica riterrebbe logico conoscere innanzi tutto la dottrina, poi informarsi sul metodo e infine sulle condizioni generali di esso; ma il Musulmano incline all'esoterismo — ed è senza dubbio analogo l'atteggiamento dei Cabalisti — ha decisamente la tendenza opposta: se gli si parla di metafisica, troverà del tutto naturale rispondere che occorre cominciare dal principio, cioè dagli esercizi di pietà e da ogni specie di osservanze religiose; la metafisica verrà solo in seguito. Pare non si capaci che nel giudizio dell'Occidentale, e anche dell'Indú (44), questo significa togliere alle pie pratiche la loro ragion sufficiente — non in sé naturalmente bensí in vista della conoscenza — e rendere la via quasi inintelligibile; e soprattutto, lo zelatore semita non vede che la comprensione della dottrina non può scaturire da uno zelo morale e individualistico, e che invece essa esiste per inaugurare una novella dimensione e per lumeggiarne la natura e la ragion d'essere. L'atteggiamento moralistico per altro è riprovevole esclusivamente per la sua ignoranza della prospettiva contraria o per la sua esagerazione, giacché, in realtà, la dottrina merita da parte nostra un elemento di timore reverenziale; anche il nostro proprio spi-

(43) L'Imám Abúl-Hassan Esh-Shádhili è uno tra i Sufi che hanno percepito assai bene tale contraddizione evitandola nel loro metodo; egli non riteneva fosse disdicevole che i discepoli esercitassero professioni lucrative e portassero vesti eleganti, e non pensava a mandare i patrizi a mendicare davanti alle moschee.

(44) Quindi dell'Ariano in genere, a prescindere da gruppi interamente semitizzati dall'Islam. Il Cristianesimo ha semitizzato l'Europa solo in modo parziale e secondo certe visuali.

rito non ci appartiene, e vi abbiamo pienamente accesso soltanto in proporzione a come lo sappiamo. Se è vero che la dottrina spiega il significato della devozione, è altrettanto vero che la devozione ha un certo qual diritto a introdurre la dottrina, e che questa lo merita.

Quanto alle discipline morali inferiori presentate come preparazioni verso risultati intellettuali e spirituali superiori, il problema fondamentale consiste nel sapere se, sí o no, le idee metafisiche agiscano sulla volontà di un determinato uomo, o se al contrario rimangano astrazioni inefficaci; ovverosia, se, sí o no, esse sommuovono volizioni rivolte all'interiore e ascendenti a disposizioni affettive dello stesso genere. Se è questo il caso, non è affatto necessario cercare di scorare l'interesse per un mondo che già non l'attira quasi piú, né di avvilitare un *ego* che non ha già piú illusioni o ambizioni, almeno non a uno stadio che giustifichi discipline rozze; inutile imporre a uno « pneumatico » atteggiamenti che non hanno per lui alcun senso e che, invece di umiliarlo in modo salutare, possono soltanto annoiarlo e distrarlo. Pensare diversamente — ma vi sono molteplici sfumature da considerare — significa porsi al di fuori dell'esoterismo e della sapienza, qualunque siano le teorie cui si reputa si possa o debba far riferimento; vuol dire segnatamente obliare che lo « pneumatico » è l'uomo nel quale il senso del sacro predomina sulle altre inclinazioni, laddove nello « psichico » prevalgono l'attrazione del mondo e il rilievo dato all'« io », per tacere dell'« ilico » o del « somatico » per il quale i piaceri dei sensi hanno in sé il proprio fine. Non è tanto una condizione particolarmente elevata dell'intelligenza a costituire l'attitudine iniziatica, quanto il senso del sacro — o la gradazione di esso — con tutte le conseguenze morali e intellettuali che questo comporta. Il senso del sacro allontana il mondo e in pari tempo lo trasfigura.

Il contemplatore della divina Maestà, assimila qualcosa di essa, e ciò parallelamente alla coscienza del proprio nulla; que-

sto dipende d'altronde dalla circostanza che, giusta un celebre *hadith*, Dio diviene « l'occhio mediante il quale egli (il contemplativo) vede la mano con la quale agisce »; dunque in conclusione il cuore mediante il quale è. Il senso del sacro, cioè, nonostante la relazione con il timore, non implica la servilità, come il senso della verità non comporta la grettezza; l'esoterismo non è né meschino né fanatico. « L'anima è tutto quanto conosce », diceva Aristotele, e il compito più eminente dell'uomo è la conoscenza di Dio, che dà la propria impronta a tutto quello che è legittimamente umano.

Concepire, meditare, concentrarsi, conformarsi; ovverosia: concetto dell'Unità con i suoi misteri interiori ed exteriori (45); meditazione assimilante, e concentrazione unitiva, sull'Unità e i suoi misteri; conformità morale all'Unità, ai suoi misteri e alle sue esigenze; sono questi, insieme con i sostegni tradizionali adeguati, gli elementi costitutivi della Via. Conformità morale, si è detto: certamente, ogni spiritualità esige le virtù intrinseche come la disciplina nel comportamento esteriore, ed eventualmente una determinata ascesi di purgazione; ciò deriva tanto dall'intelligenza quanto dal principio che « Dio è bello e ama la bellezza » (*hadith*); ma questo è privo di nesso con l'ambizione e la smania di perfezione, in breve con atteggiamenti che mancano appunto sia di bellezza che d'intelligenza.

\* \* \*

I Sufi sostengono che la filosofia è una cosa e l'ispirazione un'altra; la prima proviene dagli uomini e la seconda da Dio. In teoria, questo è chiarissimo; ma in pratica, perché un Sufi rivendica per un certo libro l'ispirazione sia di Dio che del Profeta? Prima di tutto, non è possibile attribuire a li-

(45) L'Assolutezza, l'Infinitudine, la Perfezione, la Trascendenza, l'Immanenza; poi da una parte le prefigurazioni del cosmo nel Principio, e dall'altra le proiezioni del Principio nel cosmo.

bri mistici il grado d'ispirazione del Corano o del Veda; ma è probabile che si collochino a un livello secondario d'ispirazione, che gli Indú designano con il termine *smṛiti* e che è quello dei *Purâna*, e vi sono ancora molti altri livelli da considerare, la cui importanza è viepiú relativa. La relatività dell'ispirazione si connette con il mistero di questa sentenza, che forse è un *hadîth*: « La discordanza tra i sapienti (di Dio) è una benedizione »; mistero che pure racchiude, a livello sommo, le differenze divinamente previste delle religioni, ma qui la relatività ha altro significato e altro valore. L'Ispiratore divino — o l'« angelo dell'ispirazione » (*malak el-ilhâm*) — soggettivandosi origina molteplici rifrazioni; « l'acqua assume la colorazione del recipiente », secondo la parola di Junayd; anche le grandi rivelazioni devono considerare le possibilità di una mentalità collettiva, esse non possono evitare un certo danno « apparendo nelle tenebre ». Benché ciò possa sembrare paradossale, una convinzione intrinsecamente assoluta può avere un rilievo estrinsecamente relativo, ma in tal caso vi è evidentemente diversità di relazione; « nessuno giunge al Padre se non per il mio tramite », ha detto Cristo in virtù di una verità interiore assoluta, il che tuttavia non impedisce ad altre religioni di essere anch'esse valide, indipendentemente da Cristo, ma in dipendenza della verità medesima, in quanto questa è essenziale e pertanto universale, non in quanto assume, in Cristo, un'importanza estrinseca particolare che è appunto personificata da Gesù.

Hallâj pretende, per le poche righe da lui vergate, un'ispirazione « simile a quella del Corano », e per questo Junayd non esitò a maledirlo; alcuni Sufi riprovarono o condannarono Hallâj per lo *Anal-Haqq* (« Io sono la Verità, ossia Dio »), e nondimeno la tradizione ha accettato alla fin fine sia Hallâj che Junayd e i Sufi testé ricordati. La circostanza che Ibn Arabî abbia scritto sotto ispirazione celeste non impegna l'ortodossia islamica, e neppure quella sufica, come è dimostrato dall'atteggiamento negativo dei Mawlawiyah nei confronti

dello *Shaykh el-akbar*; e questo è tanto piú plausibile in quanto il Sufismo non ammette un'autorità assoluta circa la metafisica, mentre la dottrina del *Vedânta* si riconosce in Gaudapâda, in Govinda e in Shankarâchârya. Le autorità indiscutibili del Sufismo — quelle dei primi secoli — si riferiscono unicamente al metodo ascetico e mistico, e non a rigor di termini a una dottrina sapienziale.

\* \* \*

Se appuriamo, molto a malincuore, la mancanza di senso critico e altri danni provocati dal sentimentalismo in piú di un libro religioso la cui elevatezza dovrebbe escludere tali debolezze, sia chiaro che non includiamo nella nozione di « sentimentalismo » né il senso della bellezza né l'amore in sé, e nemmeno per altro il dispregio di quanto è spregevole; il sentimentalismo non consiste nel possedere dei sentimenti, ma nel falsare a favore dei sentimenti la verità. Essere sentimentalista non significa sapere che due piú due fanno quattro pur amando qualcosa che merita il nostro amore, bensì persuadersi che due piú due fanno tre o cinque perché si desidera incensare quanto si ama a torto o a ragione; perché si crede cosí di avvalorare o di servire una particolare idea che si predilige, o perché si reputa che una determinata verità esiga di conseguenza un certo eccesso, sia positivo che negativo. Ciò equivale in conclusione a introdurre un elemento quantitativo e dinamico — e fautore d'irriflessione — nella sfera del qualitativo e dello statico, e ad ignorare che la verità è bella per se stessa e non per il nostro zelo; è che, invece, il nostro zelo è bello solo in virtù della verità.

Una spiegazione logica dell'incoerenza rintracciabile in alcuni scritti sufici è, in taluni casi, che gli autori scrivono mentre si trovano in uno « stato » (*hâl*) spirituale, e perché vi si trovano, vi abbiamo alluso poc'anzi. Tali stati posseggono empiricamente qualcosa di quasi assoluto; per conseguenza, un determinato stato si manifesta come se fosse senza re-

lazione con un altro ugualmente possibile. Ora gli autori vedono in questi stati fonti d'ispirazione, non a torto naturalmente; essi non pensano di rileggere né *a fortiori* di sottoporre i loro scritti al vaglio dell'intelligenza critica, che a parer loro è « profana » non essendo estatica, quindi estranea al soffio dello Spirito; essi lasciano al lettore il compito di pescare le perle nelle acque piú profonde e piú oscure. « Non appropinquatevi alla preghiera quando siete ebbri », recita nondimeno il Corano, e tale precetto ha significati molteplici, a seconda dei piani e delle analogie (46).

L'Islam nel complesso si è sottratto al temibile scoglio dell'abuso dell'intelligenza — che né l'antica Grecia né l'Occidente moderno sono riusciti a eludere — e ciò gli ha permesso di perpetuare il mondo della Bibbia; ma non ha evitato lo scoglio opposto, da noi sufficientemente descritto in questo libro e che è in un certo senso il prezzo della vittoria sull'atteggiamento luciferino dell'intelligenza. Secondo un dilemma artificiale ma psicologicamente reale per la mentalità semitico-occidentale, vi è antinomia tra scienza e fede: l'uomo che crede non pensa, e l'uomo che pensa non crede; l'Islam non ignora il dilemma, ma la fede ha tenuto a freno nel suo caso l'insaziabile curiosità della scienza.

In un ambito ardentemente religioso in cui la fede è tutto e il pensiero, considerato come congetturale per definizione, ben poca cosa, bisogna attendersi una logica da innamorati: tutto quel che si dice di bene — foss'anche assurdo — a favore di Dio, del Profeta, delle cose sacre, è vero, come se la verità fosse tutelata dalla sublimità dell'oggetto; riflettere

(46) Si è fatto notare che Ibn Arabí scriveva in una condizione di ispirazione estatica, e che disdegnava in simile stato le leggi della logica; ora occorre distinguere tra l'ispirazione in sé, oggettiva e priva di relazione con l'estasi, e un'ispirazione soggettiva che invece ne deriva, ma che sarebbe abusivo, per l'appunto, render simile all'ispirazione nel significato comune del termine. Ci si può comunque domandare se sia legittimo e utile scrivere in stato di « ebbrezza », a meno che non si tratti di testi la cui ragion d'essere è di trascrivere un tale stato.

è allora quasi un peccato giacché il pensiero apparisce come l'epifania di un dubbio e di una curiosità malsana, perfino luciferina. È la prospettiva della *bhakti* che ignora, sia per inesperienza che per principio, l'umile serenità della pura intelligenza; umile perché impersonale, e serenità perché conforme a Ciò che è. Tutto questo può sembrare indubbiamente un eccesso di semplificazione, ma talvolta è d'uopo scegliere tra il rischio di semplificare le cose e quello di non poter dire assolutamente nulla; i *distinguo* schematici esistono, hanno la loro ragion d'essere e non escludono affatto le compensazioni o le sfumature implicite, come la visione lontana di un paesaggio; necessaria per dare rilievo agli elementi principali, non esclude i particolari che si percepiscono percorrendoli.

Occorre non dimenticare, segnatamente, che il « candore » fideistico e dialettico (47) di cui si sta ragionando rimane interamente indipendente dall'eminente lucidità degli Arabi circa il diritto, la filosofia, la scienza, l'arte e la politica; in breve, indipendente da tutto quello che costituì il prestigio della loro civiltà durante tutta l'Età di mezzo (48). Infatti nell'anima araba, che può trascorrere dall'incredulità più ostinata alla credulità più semplicistica, un'acuta razionalità si oppone a un entusiasmo traboccante, sia cavalleresco ed erotico che religioso e mistico, e da questo dilemma scaturiscono cristallizzazioni contrastanti come differenti combinazioni.

Quando diciamo dell'« anima araba », non ignoriamo che essa fu relativamente diversa dall'età preislamica, nel senso che l'indifferentismo religioso era peculiare degli Arabi del

(47) Fideista: credere quel che si giudica dover credere con la protezione di dati dogmatici, senza domandarsi se ciò si imponga o « regga »; dialettica: trattare un punto particolare isolandolo e rendendolo più intenso, senza chiedersi se ciò sia proporzionato in sé, e compatibile con quanto detto prima, o con altri punti altrettanto validi.

(48) Al contrario, l'atteggiamento logico-critico degli Europei — ma tutto è relativo — non impedisce affatto le ideologie passionali, sia filosofiche che politiche, le quali sono palesemente più nocive delle assurdità flagranti e ingenui di un fideismo sbrigativo.

Centro e del Nord mentre quelli del Sud si distinguevano per un temperamento piú portato alla contemplazione; ma essi erano simili nella prospettiva delle qualità di nobiltà. Il « miracolo arabo » — la diffusione folgorante dell'Islam e le glorie della civiltà islamica medioevale — presuppone e include uno spirito di magnanimità le cui radici affondano nella mentalità beduina preislamica, e che — non se ne dispiacciono i falsari della storia — contribuì al fenomeno comparativamente inaudito della tolleranza manifestata dai conquistatori musulmani dei primi secoli, dunque nell'epoca in cui l'influsso arabo predominava nell'Islam. La magnanimità beduina consisteva sostanzialmente nella « virilità » (*murūwah*) — nell'accezione del latino *virtus* — e nella « cavalleria » (*futuwwah*), che comportavano anzitutto il coraggio, la generosità e l'ospitalità; la caratteristica piú preziosa, piú fragile e piú particolarmente araba — nel contesto del Medio Oriente — essendo la virtù di generosità.

Del tutto genericamente e indipendentemente da ogni problema razziale o etnico, va detto che esistono doni che si escludono, certo non in teoria né in circostanze privilegiate, ma nella maggioranza di coloro che beneficiano dell'uno o dell'altro; pare sia questo il caso del dono dell'intuizione mistica e di quello del ragionamento. Appurarli, occorre insistervi, non può significare che ciò debba essere considerato obbligatorio; ma tale incompatibilità *de facto* — che include evidentemente parecchie gradazioni — è una realtà che bisogna pur valutare, qualunque sia la spiegazione che le si voglia dare.

Ma vi è parimente, nel medesimo contesto, un altro argomento cruciale da considerare: la chiave di molti enigmi nell'ambito del pensiero spirituale è nella circostanza che Dio esige dagli uomini che essi siano pii e virtuosi, ma non che siano intelligenti; la qual cosa legittima una pia mancanza d'intelligenza, ma senza alcun nesso con la gnosi e l'esoterismo. Manifestamente, Dio interdice agli uomini di fare un

cattivo uso della loro intelligenza — l'errore ostinato essendo per altro piú nella volontà che nello spirito — ma non può rimproverarli di non possedere un'intelligenza che non è stata donata loro. Si è pure costretti ad ammettere, ancorché si esiti a farlo in talune circostanze per timore di essere poco rispettosi o scortesì, che l'intelligenza può essere in armonia con la pietà, e che può altresí entrare, accidentalmente e sporadicamente, nell'ambito peculiare della saggezza; del resto, troppo spesso si dimentica l'evidenza lampante secondo cui è meglio seguire stoltamente la verità anziché tener dietro intelligentemente all'errore, tanto piú che la verità rende neutra comunque la mancanza d'intelligenza almeno entro certi limiti, laddove l'errore invece può solo pervertire e corrompere lo spirito. In breve, il mondo delle passioni è necessariamente anche quello della stolidezza — l'intelligenza in accordo con questo mondo diviene essa pure stolta — sicché la religione, che si condanna a entrare in tale carcere, non può evitare qualche peccato veniale, se non « contro lo spirito », certamente, per lo meno contro l'intelligenza.

Contrariamente a taluni pregiudizi sentimentali, lo Spirito Santo non svolge l'ufficio di supplire alla mancanza di intelligenza né di abolire la stoltezza; può renderla innocua o limitarne i guasti; può anche ridurla al silenzio, cosa che farà innanzi tutto mediante l'umiltà. Il miracolo dell'umiltà è proprio che soltanto essa riesce a tramutare la stupidità in intelligenza, per quanto possibile; l'umile è intelligente per la sua stessa umiltà.

Dio esige da ogni uomo quanto ogni uomo deve e può dare; ma dall'intelligente esige inoltre l'intelligenza al servizio della verità, per la quale essa è fatta e per mezzo della quale vive (49). In taluni, d'altronde, l'intelligenza è meno nelle loro parole che nel loro essere, meno nella loro teologia che nella loro santità; ciò non toglie che la norma spirituale

(49) Ci si ricorderà della parabola dei talenti, che si riferisce a tutti i doni possibili e ai doveri che ne derivano.

è nell'equilibrio tra il pensiero e la virtù, tra lo spirito e la bellezza.

L'intelligenza è bella soltanto quando non distrugge la fede, e la fede è bella unicamente quando non si oppone all'intelligenza.



## PREMESSE UMANE DI UN DILEMMA RELIGIOSO

La ricerca eccessiva nel rendere accessibili le verità trascendenti, rischia di tradirle; la ricerca eccessiva nel non tradirle, rischia di renderle inaccessibili. Il dilemma, già presente nell'ambito della religione comune, apparisce viepiù nella sfera dell'esoterismo.

Nel ragionare di accessibilità, è evidentemente implicito un intendimento al quale essa si riferisce; ora le mentalità umane sono diverse e generano molteplici gradi di recettività.

Nell'Induismo, il sistema delle caste valuta tale diversità e ineguaglianza, almeno nella visuale della spiritualità; certamente, le funzioni sociali non sono indipendenti da questa visuale, ma non è tale aspetto delle caste che qui ci preme. La prerogativa del sistema indú consiste nel favorire ampiamente la purezza della spiritualità esoterica; in mancanza di un sistema analogo, l'esoterismo si lega troppo a una mentalità collettiva mediocre che non può essere adeguata alle esigenze di una prospettiva equanime, o in altre parole, che non può essere indenne da ogni narcisismo confessionale.

L'Islam, come il Cristianesimo, non si rivolge esclusivamente alle categorie umane superiori, il che è ovvio trattandosi di religioni; inoltre, non separa i « contemplativi » dagli « attivi », né gli « ilici » dagli « psichici », la qual cosa significa in pratica sostituire i *brâhmana* con gli *ksatriya* in-

clini alla contemplazione, e gli *shûdra* con i *vaishya* dallo spirito ilico (1). Stando così le cose, i Musulmani accentuano, nel loro linguaggio e nella loro psicologia, l'elemento *vaishya* rispetto all'elemento *kshatriya*, infatti il *vaishya* è l'uomo comune, pratico ragionevole, equilibrato; la sua via è naturalmente il *karma-mârga*, la via delle opere e dei meriti, quindi anche del timore, e pertanto il linguaggio e l'atmosfera generale del Sufismo — nondimeno per natura « brahmanico » o « pneumatico » — sono paradossalmente connessi con la mentalità del *vaishya* e con la via del *karma*, seppure si combinino, in questo ambito, con lo spirito *kshatriya* (2), dunque con un elemento di combattività e di *bhakti*. Nasce da un tale amalgama un linguaggio a un pari saggiamente moralizzatore e aspramente perfezionista, il quale a dir poco non ha nulla di connaturale con la contemplatività oggettiva; ma va pure detto che proprio l'unione tra il prudente realismo del mercante e l'idealismo generoso e intrepido del guerriero, nella prospettiva islamica apparisce come perfezione sintetica e pertanto finale (3); il che, qualunque siano le ragioni della Provvidenza, è privo di attinenze con l'esoterismo e le esigenze di principio della gnosi.

L'elemento « intellesione » o « contemplazione » si manifesta, nell'Islam, attraverso il dogma unitario e la metafisica

(1) Ricordiamo ad ogni modo che il *brâhmana* rappresenta la mentalità contemplativa e sacerdotale; lo *kshatriya*, quella attiva, combattiva, nobile, eroica; il *vaishya*, quella commerciale o artigianale, o contadina secondo i casi, dunque in un certo senso « orizzontale ». Quanto allo *shûdra*, è materialista per natura; la sua virtù è l'obbedienza.

(2) L'idea che l'uomo possa pervenire alla conoscenza (*jnâna*) mediante l'azione (*karma*) — idea ricusata dai Vedantici — è assai consueta nel Sufismo comune, giacché, nella circostanza, la conoscenza viene in realtà confusa con la salvezza vera e propria.

(3) La mentalità di Asharî o altresì di Ghazâlî è alla fin fine quella di un mercante cavalleresco, questa era la mentalità degli Arabi e ad essa gli altri popoli del Vicino Oriente erano per lo meno predisposti. « L'essenziale della città musulmana è il mercato », come diceva Massignon; si potrebbe anche affermare — e lo fece giustamente Ibn Khaldûn — che nell'Islam l'elemento mercantile è rappresentato principalmente dai cittadini, e l'elemento guerriero *a priori* dai nomadi.

ad esso congiunta, e psicologicamente mediante il rilievo dato agli elementi « certezza » e « serenità ». L'elemento « combattività » si appalesa a sua volta con la guerra santa e le sue applicazioni spirituali, e fundamentalmente per mezzo delle qualità beduine di nobiltà e di generosità; tale « verticalità » cavalleresca offre il piú delle volte lo sfondo all'eroicità contemplativa, come mostra il trasponimento interiore della guerra santa. L'elemento « orizzontale », di cui il mercante è forse il rappresentante piú agevolmente percepibile, determina, vi abbiamo testé alluso, lo stile generale o comune della teologia e della pietà; questa mentalità è austera, prudente e pratica, piú prossima all'onorabilità che alla grandezza; essa ha comunque il vantaggio della stabilità, come per altro la mentalità sacerdotale, ma con la gravezza propria dell'« orizzontalità » (4). Infine l'elemento « ilico » o « somatico » si manifesta nell'Islam come una forma di obbedienza opaca e mediocre, che incidentalmente — dacché esiste — penetra finanche nella teologia (5), ad esempio quando ci viene assicurato che il bene è il bene, e il male il male, perché questa è la decisione di Dio e per nessun altro motivo; o che Dio ricompensa i buoni e punisce i malvagi senza che possiamo conoscerne la ragione, considerato che sarebbe « libero » di

(4) Presso i Cristiani, la mentalità dello *kshatriya* domina nella teologia, laddove quella del *vaishya* gode di prestigio nella sfera della morale laica, che è condannata anticipatamente a una certa mediocrità. L'atmosfera *kshatriya* ha d'altronde contribuito a provocare, nella Cristianità, due reazioni divergenti, il Rinascimento e la Riforma; è stato un elemento insieme di idealismo e di non realismo, di slancio e di instabilità. L'*upāya* islamico ha voluto evitare questo scoglio, cosa che poteva fare solo correndo nuove alee.

(5) Nell'ambito cristiano, l'equivalente di tale pietà da *shūdra* è l'atteggiamento d'umiltà cieca, irrazionale, assurda; ma evidentemente nobilitato dall'intenzione. Qui non si tratta di condannare, ma di verificare e di definire; se la mentalità dello *shūdra* può essere autorevole nella religione, ciò accade perché anche le idee di « servitù » (Islam) e di « peccato » (Cristianesimo) le danno paradossalmente un diritto di cittadinanza del tutto naturale, tanto piú che l'uomo reca in sé ogni potenzialità; i moralisti livellatori e pessimisti vi insistono particolarmente.

fare il contrario; e che dobbiamo credere le cose per noi evidenti, non perché la loro perspicuità si afferma con autorevolezza del nostro spirito — giacché la perspicuità limiterebbe la « libertà » e la « sovranità » di Dio — ma per l'unica ragione che Dio ce ne ha informati senza nostro diritto a una sia pur minima esigenza di causalità; in breve, quando si fa dipendere tutto da un dispotismo divino inintelligibile per principio, al quale la nostra volontà, e perfino la nostra intelligenza, devono solo inchinarsi, come se in simili condizioni mettesse ancora conto d'essere uomo.

L'accento che l'Islam pone sulla mentalità orizzontale — la mentalità prudente e realistica dei mercanti e dei carovanieri se si vuole, con delle concomitanze guerriere naturalmente — si spiega con la preoccupazione di rivolgersi all'uomo comune e di volere salvare quante più anime sia possibile; esso è di conseguenza, alla fin fine, un'epifania di Misericordia. Attraverso l'uomo comune, necessariamente « orizzontale » sotto certi aspetti, l'*upāya* islamico vuole pervenire a ogni uomo in quanto tale.

Difatti ciò è ineluttabile: le folle, che la religione deve accattivarsi in virtù della propria missione, intendono riconoscersi nella religione, il che la costringe a prefigurarle in certa guisa, per non essere infedele al suo mandato. Iddio stesso condiscende nella sua Misericordia ad assumere le caratteristiche di coloro che vuole salvare, affinché essi si riconoscano in Lui; altrimenti non vi è dialogo possibile.

\* \* \*

È forse utile precisare ancor più i caratteri del *vaishya* (6), poiché essi si infiltrano nel *karma-mārga* moralistico e senti-

(6) Nel *vaishya* europeo, gli elementi « contadino » e « artigiano » predominano sull'elemento « mercante », mentre la relazione è invertita nell'uomo del Vicino Oriente. Soggiungiamo che nel grande artista — eccetto che sia per discendenza « nobile » o « sacerdote » — la qualità di artigiano è ormai del tutto esteriore ed egli consegue con la sua qualità interiore

mentale dell'Islam e quindi sono abusivamente mescolati con l'esoterismo dei Sufi; a meno di rinunciare a definire il Sufismo un esoterismo nel suo complesso e a collocarlo in un settore assai interiore e implicito. Pertanto, i caratteri del *vaishya grosso modo* sono: amore per il lavoro ben fatto — quanto al risultato e quanto al procedimento — e per il salario guadagnato onestamente; accento commotivo posto sul timor di Dio e sull'opera meritoria, coscienziosamente e piamente eseguita; donde anche, nella pietà, uno zelo da « primo della classe » con un'eventuale inclinazione alla mediocrità e alla pedanteria; intelligenza solida nel suo genere ma modesta, pratica e soprattutto circospetta (7). Nella sfera speculativa, che non gli è affatto peculiare, il *vaishya* manca di realismo, quasi volesse compensare la propria orizzontalità mediante un'evasione tra le nuvole; così confonde facilmente il sublime con il vero o con il reale, qualora si avventuri nel regno della speculazione religiosa, cosa che nessuno gli può impedire (8).

È logico che una religione o un metodo spirituale, in proporzione a come pone in risalto l'importanza delle osservanze esteriori (9), assuma nella sua sostanza umana una psi-

le mentalità cavalleresca e sacerdotale; la qual cosa ci dimostra chiaramente che il membro di un ceto inferiore può appartenere individualmente ad uno superiore, come il contrario, qualunque sia il compito esteriore dell'individuo.

(7) *Quidquid agis, prudenter agas, et respice finem*. La sentenza medievale, certamente suggerita dall'*Ecclesiastico*, riflette bene la mentalità « orizzontale », cauta e soverchiamente preoccupata della perfezione di cui diciamo.

(8) Un elemento attenuante ed eventualmente abolente tali generiche affermazioni è dato dalla circostanza che ogni casta contiene le altre in modo appropriato. Notiamo inoltre che ciascuna casta — ciascun tipo qualitativo — contiene i quattro temperamenti, infatti l'ordine delle caste è verticale, e quello dei temperamenti orizzontale; la qual cosa implica che ogni piano mentale comporti caratteristiche peculiari e nello stesso tempo divergenti.

(9) Occorre comprendere adeguatamente il significato dell'espressione « osservanze esteriori ». Allorché si segue la Sunna nei gesti più contingenti della vita d'ogni dì o si recitano formule adatte alle situazioni più usuali,

cologia conforme a quella appena descritta; poiché se il *vaishya* propende ad essere rigorosamente moralista per difetto di senso delle proporzioni, ogni moralista pedante si colloca *ipso facto* sul medesimo piano, qualunque siano per altro le sue possibilità latenti.

Il complemento della pia agitazione è la pia contrazione, lo sguardo timorosamente e pudicamente rivolto al suolo, nonostante — in un'altra dimensione — l'accettazione dei piaceri « legali » (10). Non contestiamo l'eventuale merito di tali atteggiamenti, giacché le diverse mentalità hanno esigenze proprie e parimente limiti propri, ma siamo costretti a riprovarli non appena divengono eccessivi o vengono presentati quali uniche perfezioni, o come la perfezione in sé. Tutto questo sia detto senza trascurare che ogni uomo reca in sé le possibilità inferiori alla sua possibilità totale, e che possono sempre esservi circostanze che egli deve ponderare in

si praticano osservanze « esteriori » o « secondarie »; ma quando si compie un rito il cui contenuto è « essenziale », questo rito non è « esteriore » solo perché compiuto fisicamente. Abbiamo letto in un certo passo — dovuto alla penna di Omar Suhrawardī — la storia di un Sufi che, sentendosi prossimo alla morte, volle fare un'ultima volta l'abluzione rituale per presentarsi a Dio in condizione di « purità legale »; non avendo avuto la forza di fare l'ultimo gesto, prese la mano di un astante per compiere con essa il gesto mancante. Non diciamo che ebbe torto nella sua visuale, ma piuttosto che essa non è tutto; e facciamo rilevare — indubbiamente in modo un poco schematico — che un Indú in un frangente analogo avrebbe pronunciato un *mantra* o un *nâma*, purificante ogni macula e costituente un sacramento centrale, quindi una pratica qualitativamente « interiore ». Râmakrishna narra la storia di un santo brahmano che accanto a un pozzo chiese a uno *shûdra* di attingergli un po' d'acqua, atto che l'uomo non osò compiere a motivo della sua impurità di casta. « Di' *Sbiya* », soggiunse il brahmano, « e sarai puro ». Ricordiamo altresì che la *Bhagavadgîtâ* specifica « non esservi acqua lustrale pari alla conoscenza ».

(10) Senza escludere casi piú sfumati e senza schematismi sgradevoli, è giustificata questa considerazione: è logico che l'uomo sia pudicamente timorato in proporzione a come il suo senso del piacere è opaco e quantitativo; alcuni *abâdith* sul Paradiso, e le notazioni che vi si accompagnano, favoriscono tale opacità. Forse ciò costituisce un'attenuante per i Sufi che non vogliono sentir discorrere del « Giardino » e di quanto esso contiene; malgrado quel che nella loro prospettiva appaie affrettato e disdicevole.

modo concreto; nessun uomo può comportarsi indifferentemente come un dio.

Un aspetto notevole della « orizzontalità » del *vaishya* è il convenzionalismo, che può sostituire una visione più o meno diretta delle cose. Il convenzionalismo è una difesa contro la mancanza di senso delle proporzioni per chi non è dotato a sufficienza di discernimento; di qui i vantaggi di praticare perfino alla cieca l'intera Sunna. Il gravame delle « convenzioni » è anche utile, se del caso, a quegli uomini di casta elevata che, pur essendo contemplativi possono mancare di discriminazione (11): la convenzione procurerà una cornice sicura per i loro fervori mistici eventualmente troppo permeati d'individualismo, evitando così stravaganti conseguenze nella sfera sociale; essa servirà allora quale àncora, quale criterio di norma, nei meandri delle ispirazioni difficilmente dominabili.

\* \* \*

Senza dubbio, non vi è unicamente l'interiore che conta, ma anche l'esteriore; non vi sono solo le grandi cose, vi sono altresì le piccole; i Musulmani insistono su ciò, giustamente finché essi non esagerano in favore di un *karma-mârğa* soverchio e importuno (12). Giustamente, abbiamo detto; ma non si affermi che la quantità e l'intensità affettiva delle osservanze costituiscano praticamente l'esoterismo e che esse conducano alla somma Conoscenza; o che una pia agitazione sia

(11) Parliamo sempre di caste di persone, non necessariamente sociali.

(12) Diamo all'espressione *karma-mârğa* un'accezione particolare e limitata, dacché nell'Induismo la « via delle opere » può essere assai più di questo; essa è anche prima di tutto — per gli *kshatriya* — l'adempimento del dovere che compete al proprio stato senza affezione al frutto delle opere (*nishkâma-karma*), la qual cosa dimostra d'altronde che il praticare osservanze esteriori e molteplici non costituisce di per sé un fenomeno d'esteriorità o di mentalità orizzontale. — Il culto delle minime pratiche esteriori è certamente rilevante anche nel Giudaismo, ma vi assume un carattere meno soggettivo e meno sentimentale che nell'Islam. Nessun Giudeo si chiederà come si comportasse Mosè nel mangiare l'uva.

elemento integrante della via sapienziale o addirittura costituisca in realtà la gnosi.

A prescindere dagli eccessi, il moralismo rivolto all'esteriore si fonda certamente sull'idea che dalla perdita del Paradiso il mondo intero reca in sé degli elementi inferiori; in effetto, tutti i credenti partecipano delle medesime osservanze — seppure queste sicuramente comportino un certo spazio d'azione — ma ciò non può significare che a cagione di tale perdita tutto il mondo sia *vaishya* o *shúdra*; spetta alla saggezza tradizionale, exoterica o esoterica, non tralasciare i giusti confini. Giacché l'enigma dell'anima arabo-musulmana è a un tempo una certa mescolanza e un certo conflitto tra la mentalità del « cavaliere » e quella del « mercante » — l'eroismo che si avventa e che all'occorrenza semplifica, e la prudenza che valuta e facilmente esagera i particolari — non stupisce che talune linee di separazione siano particolarmente oscillanti, e che la sfera esoterica ne sia lesa.

Si potrebbe obiettare: le prospettive esoteriche d'amore e di conoscenza devono essere protette contro ogni usurpazione dei loro privilegi di interiorità e di essenzialità; conseguentemente, l'esoterismo stesso è costretto a opporre un ostacolo fatto di pia exteriorità, escludendo in questa guisa qualsiasi tentazione di ambizione e di ipocrisia. Bene; ma il problema consiste nel sapere dove si voglia porre il confine tra tale ansia d'integrità e l'adulterazione dell'esoterismo. L'uomo dotato, si dirà, troverà pure la propria via; « Dio conosce i suoi »; e volesse Iddio che questa fosse una consolazione sufficiente tra tanta ambiguità.

Un'ulteriore obiezione potrebbe basarsi sull'influsso psicologico degli *ahádith*, quindi della Sunna; poiché da essi deriva per l'appunto il *karma-yoga* meticoloso e sollecito che ve-la così sovente, e talvolta così fittamente, l'esoterismo verace. Si oblia volentieri che dando delle regole di vita e determinandole, il Profeta non ha detto che in esse consiste la saggezza somma; dopo tutto, la responsabilità di tali compilazioni non è tanto del Profeta — che in più circostanze ha

soltanto agito a modo suo — ma dei Compagni, i quali volevano conservare il minimo gesto e la minima osservazione del Profeta e che fecero ciò con tutta la secchezza e tutta la meticolosità peculiari degli Arabi, sí da non potere sempre evitare una certa « meschinità », se il dirlo è lecito in siffatto argomento. Il Corano afferma che per essere amati da Dio occorre seguire il Profeta; i Compagni ne hanno dedotto che l'esempio integrale del Profeta è una specie di sacramento, di matrice santificante e salvifica nella quale è necessario calarsi senza occuparsi del perché delle cose (13). Se da un canto gli *abâdith* e le narrazioni a questi connesse possono frequentemente suscitare l'impressione di mediocrità a cagione del contenuto sia troppo modesto che troppo umano — pensiamo per esempio a talune vicende attinenti alle spose del Profeta — dall'altro l'esistenza stessa degli *abâdith* attesta una causa straordinaria; difatti la cura posta nell'adunare religiosamente i piú piccoli gesti di un uomo prova l'immensità del suo prestigio e l'eccellenza della sua natura. L'argomentazione che la via delle osservanze molteplici e della loro enfasi mistica sia la sola via del Profeta, è del tutto abusiva, posto che qualunque fondatore di religione dà necessariamente l'esempio di ogni sorta di atteggiamenti o di contegni senza che ciò costituisca il suo reale Messaggio, e se tali manifestazioni possono contraddirsi, questo prova proprio che esse rappresentano una scelta e che nessuna di esse vincola totalmente, o esclusivamente, l'autorità del Messaggero.

È pur vero che l'imitazione pedante dei minimi atti e gesti del Profeta, l'entrata scrupolosa ed istintiva nel modello della sua persona, è una specie di partecipazione eucaristica all'uomo-Logos; ciò non toglie che tale partecipazione

(13) Tutt'altra è la visuale cristiana; san Giovanni, in realtà, anziché compilare « informazioni » (*hadith*, *abâdith*), si limita all'essenziale: « Sono poi molte le altre cose che ha fatto Gesù, le quali, se si vergassero a una a una, non credo che il mondo conterrebbe i libri da comporre ».

si limiti alla sfera dell'individualità e divenga importante in proporzione a come la via è quella dell'individuo, la qual cosa è priva di nesso diretto con l'attuazione metafisica. Questa non esclude l'imitazione, certamente, ma da un lato la semplifica e dall'altro la traspone all'interiore; l'accento spirituale è allora oltre il meramente umano.

Comunque sia, se un'attività esteriore anche molteplice è in sé conciliabile con una contemplazione metodica dell'Essenza — del « Regno di Dio che è dentro di voi » — parimente non avviene per un'accentuazione volta all'individuale e all'esteriore di numerose osservanze, che è infatti una ricerca quantitativa di meriti personali; l'accento sull'individuale e sull'esteriore esclude necessariamente quello sull'universale e sull'interiore (14). Non va riprovata la pia grettezza e la sua mancanza di unità, ma la sua eventuale pretesa alla totalità e alla grandezza.

Ritorniamo ora a considerazioni più generiche. L'intenzione della Sunna è di conseguire la sicurezza, l'equilibrio, la sincerità dell'uomo che conosce la propria pochezza, laddove la visione cristiana tende innanzi tutto verso i valori interiori e verso i rischi dell'ideale e dell'eroismo. È ovvio che ciascuna prospettiva include *a posteriori* e parzialmente la visione dell'altra; i Cristiani hanno le proprie regole monastiche e la propria civiltà, come i Musulmani da parte loro posseggono il proprio idealismo antisociale e all'occorrenza antirituale; il secondo epiteto concerne almeno le pratiche facoltative. « E il ricordo di Dio è più grande », recita il Corano; più grande della preghiera canonica e di conseguenza, in teoria, più grande di ogni osservanza (15).

\* \* \*

(14) Naturalmente, non mancano nel Sufismo aneddoti originati da questo *distinguo*.

(15) Perciò il ricordo di Dio è la ragion d'essere di ogni rito e di ogni pratica, come ha osservato in un trattato lo Cheikh El-Alawî.

Vorremmo fornire qualche ulteriore chiarimento sulla gerarchia delle mentalità umane fondamentali, sempre usando — per maggior comodità — la terminologia indú nonostante il contesto islamico; e ciò senza scrupoli giacché la realtà delle cose non ha coloratura confessionale.

È comune alle due caste superiori — e ci riferiamo a caste di tipologia, non a caste sociali e tanto meno a classi — l'acume dell'intelligenza, la capacità di porsi spontaneamente al di sopra di se stessi; la prevalenza quindi della qualità sulla quantità e, nella spiritualità, l'accentuazione sull'interiorità e sulla verticalità, che si tratti di sapienza o di virtù eroica. Invece la caratteristica negativa della terza casta — prescindendo dunque dalle sue qualità — è una mentalità piú o meno mercantile, o diciamo una certa mediocrità intellettuale e morale dovuta all'esteriorità e all'orizzontalità (16); ma rispetto alla quarta casta, la terza ha in comune con le prime due un moto interiore verso il bene, laddove la quarta non può rimanere nel bene se non in virtù di una pressione proveniente dall'esterno e dall'alto, difatti questo tipo umano non sa dominarsi da sé e nemmeno lo vuole. Infine, è comune alla seconda e alla terza casta — e a maggior ragione alla quarta — una certa « mondanità », ma secondo prospettive estremamente differenti.

Paragonati ai fuoricasta, che a motivo dello psichismo eterogeneo e della mancanza di centro sono gli « squilibrati », i quattro tipi normali e che rappresentano la norma, sono gli « equilibrati »; di essi, i primi tre sono i « disciplinati », e tra questi, i due superiori sono i « nobili ». Non intendiamo qui la « nobiltà » nel significato sociologico del termine, bensí nell'accezione che lo spirito è « libero », quindi « sovrano », poiché naturalmente conforme alla Legge universale, e ciò sia nella modalità « eroica » che in quella « sacra »; l'uomo è

(16) Si può anche dire che tale mentalità esamina il tutto movendo dai particolari — donde il suo moralismo specifico — mentre quella superiore considera i particolari a principiare dal tutto. Nel primo caso, l'analisi prevale sulla sintesi; nel secondo, la sintesi prevale sull'analisi.

nobile in proporzione a come reca in sé la Legge; in altri casi, si nobilita proporzionalmente alla perfezione del suo obbedire, e in quanto da quantitativo diviene qualitativo.

Se da un lato il *brāhmana* e lo *kshatriya* sono prossimi per l'intelligenza superiore e per l'autorità che ne deriva, dall'altro vi è un incontro tra il *brāhmana* e il *vaishya* nella comune placidità, e nel possesso da parte del secondo di una certa qualità contemplativa che lo avvicina al primo. È assai facile discernere il carattere placido nel contadino, nell'artigiano, nel mercante; nessuno d'essi propende alla contesa, e ciascuna delle tre funzioni possiede un aspetto che collega o unisce i gruppi umani piú che contrapporli; la qualità contemplativa proviene al contadino dalla sua vita in mezzo alla natura, e all'artigiano dal suo occuparsi con il simbolismo e con il sacro; al mercante, dal permanente contatto con oggetti utili e belli dei quali deve conoscere il valore e in questo aspetto egli è disinteressato, e tale si manifesta con la sua perspicacia e la sua onestà (17). Tutto sommato, il *vaishya* placido e contemplativo è moralmente e spiritualmente al di sopra dello *kshatriya* unicamente ambizioso e risso (18); la qual cosa non esclude che lo *kshatriya* in sé sia a questi superiore per la vivacità dell'intelligenza, la determinazione, la vocazione eroica. L'ostacolo per lo spirito *kshatriya* è un'intelligenza povera di qualità contemplativa; quello del *vaishya*, una qualità contemplativa con poca intelligenza; ma ciò che importa è il contenuto oggettivo, non il comportamento soggettivo.

Nel medesimo ordine di fenomeni compensatori, va indi-

(17) L'importante funzione dello spirito *vaishya* nell'Islam — e non va dimenticato che l'Islam è una religione mondiale e non una confraternita di gnostici — è prefigurata dal matrimonio che il Profeta contrasse con una ricca negoziante, e dall'essersi occupato anch'egli di commerci prima della missione profetica.

(18) «Beati i pacifici, ché essi si chiameranno figli di Dio»: questo detto di Gesù, prescindendo dal significato generico, conviene contemporaneamente al *brāhmana* e al *vaishya* per quanto riguarda la loro affinità.

cata una possibile preminenza dello *kshatriya*, non sul *brâhmana* in sé e in quanto sapiente, naturalmente, ma sul sacerdote professore divenuto angusto e pedante, perfino farisaico, a furia di « specializzazione » (19). Il *brâhmana* in assoluto possiede invece in sommo grado tutte le capacità dello *kshatriya* (20), il che non accade per il *brâhmana* nella sua funzione e nell'ambito della socialità; in altri termini, il *brâhmana* intrinseco è *ativarna*, « privo di colore » (di casta), essendo pertanto identico allo *hamsa*, all'uomo primordiale (21).

Abbiamo testé detto del carattere placido comune alla prima e alla terza casta, e desideriamo soggiungere: se l'Islam è una dottrina da *brâhmana* il cui tramite è una pietà da *vaisbha* — l'elemento *kshatriya* non essendo complessivamente preponderante — è proprio a ragione del radicamento nel mistero della Pace (*Salâm*), il quale incorpora *a priori* il sapiente, ma paradossalmente anche il piccolo e il debole. L'Islam stesso è un invito alla « pacificazione », nel senso che la radice del vocabolo *islâm* è la medesima della parola *salâm*: « rassegnarsi » o « arrendersi » (*aslama*), significa rifluire nella « Pace », che è un aspetto di Dio. *Es-Salâm* è uno dei novantanove Nomi divini (22). « E Dio chiama alla dimora della Pace (*dâr es-Salâm*) e guida chi vuole sulla diritta via » (23).

(19) In Occidente, l'imperatore, e con lui gli altri principi, furono sovente piú realistici del clero, compreso il papa; ben lo sapeva Dante.

(20) Il faraone d'Egitto, come gli imperatori della Cina e del Giappone, intendeva attuare tale sintesi primordiale, seppure piuttosto tardivamente.

(21) Il santo separato dal mondo, il *sannyâsi*, è detto « al di là delle caste », *ativarna*; tale carattere equivale alla sapienza primeva, alla *sophia perennis*, quindi all'esoterismo. Se ogni santo è personalmente *brâhmana* soltanto a motivo della santità, fosse pure socialmente paria come Tiruvalluvar, ogni sapiente che partecipa alla *philosophia perennis* sarà *ativarna*, oltre le caste. Soggiungiamo che il *brâhmana* sacerdote può essere legato dalla forma e dalla funzione, invece l'*ativarnâsbrâmi*, in quanto tale e in teoria, non è limitato né legato da qualcosa a lui esterno.

(22) Perciò i beati in Paradiso non proferiscono alcuna parola « vana né nociva », ma dicono unicamente: *Salâman Salâmâ* (*Sura dell'Ineluttabile*, 25 e 26).

(23) *Sura di Giona*, 25.

\* \* \*

Secondo il Corano, l'uomo è essenzialmente due cose: « servo » (*abd*) e « vicario » (*khalīfah*); e non soltanto « servo » come vorrebbe una pietà « quantitativa » e male ispirata. Il Profeta è a un pari « servo » e « inviato » (*rasūl*), non l'uno senza l'altro, il che dovrebbe esser sufficiente per riconoscere al credente la dignità che possiede per definizione, e che procede dalla sua natura deiforme; diciamo « al credente », difatti la dignità di « vicario » dipende dal consenso dell'individuo alla specifica vocazione dell'uomo.

Poc'anzi abbiamo alluso al livellamento che l'exoterismo comporta. Il « ragionamento » exoterico consiste in definitiva in questo: è necessario poter salvare tutti gli uomini, anche i piú mediocri, e siccome questi sono i piú difficili da portare a salvamento, occorre adattarsi alle loro esigenze piuttosto che a quelle degli altri; e, conseguentemente, tutti gli uomini devono essere un poco *shūdra*. Ne deriva con troppa frequenza il paradosso di una spiritualità che destina a tutti una psicologia — e impone a tutti una morale — da *vaiṣhya* e da *shūdra*, mentre proprio in tale ambito è maggiormente opportuna una distinzione dei livelli umani; al proposito ricordiamo la distinzione gnostica tra *pneumatikos*, *psychikos* e *hylikos* (24).

Nella prospettiva della loro condizione di individui responsabili, liberi e deboli, gli uomini sono uguali davanti alla Legge salvifica; in quella della loro partecipazione sovraindividuale all'Intelletto immanente, anch'esso salvifico, sono diversi. Il primo caso concerne l'exoterismo, e il secondo, l'esoteri-

(24) Taluni potrebbero muoverci l'obiezione che dinanzi a Dio ogni uomo è *shūdra*, il che è vero e falso a un tempo; vero in un significato trasposto che toglie alla parola qualsiasi importanza psicologica, e falso appunto in relazione a questa riserva. — Ibn Arabī, riferendosi a un *hadīth* che condanna tutti i ricchi all'inferno, dichiara che la sentenza è diretta unicamente agli spiriti grossi legati alle ricchezze, e non ai sapienti i quali sanno da soli che il detto non va interpretato alla lettera.

smo; questo ammette perfettamente, ed esige perfino, una sottomissione dell'individuo alla Legge; dell'individuo, ma non di quel che in lui procede dall'Intelletto. L'Intelletto è la Legge del microcosmo, come la Legge è l'Intelletto del macrocosmo; vi è un parallelismo, conformemente a quanto esige la natura delle cose, ma non confusione (25).

In realtà, il denominatore « Sufismo » incorpora sia il fanatismo piú gretto che la speculazione piú profonda; ma nessuno dei due costituisce il *Taşawwuf* completo, il che è ovvio per il primo atteggiamento, mentre il secondo è integralmente esoterismo solo qualora si unisca a un metodo appropriato e non unicamente a pie osservanze, la cui accentuazione commotiva non è del resto affatto conciliabile con la visuale della gnosi. L'esoterismo autentico — va ripetuto di

Tale opinione indica che vi sono espressioni concernenti solamente una determinata sfera morale o intellettuale, e che non si tratta, in particolare nella visuale sufica, di ricondurre tutti gli uomini a un unico tipo rudimentale; ciò non esclude che questo errore sia ripetutamente compiuto, e proprio sulla base di enunciazioni canoniche.

(25) Nei *Brahma-Sûtra* (III, 4: 36-38) si legge che « l'uomo può acquisire la Conoscenza anche senza osservare i riti prescritti; e si trovano in effetto nel *Vêda* molti esempi di persone che hanno negletto il compimento di tali riti, o che sono stati impediti di compierli, e che tuttavia, in virtù della loro attenzione perpetuamente rivolta al supremo *Brahma*, hanno conseguito la Conoscenza verace che lo concerne ». — Parimente Shankara nell'*Atmâ-Bodha*: « Non vi è alcun altro mezzo per ottenere la Liberazione completa e definitiva fuorché la Conoscenza; soltanto questa scioglie dai legami delle passioni... L'azione (*karma*), non essendo opposta all'ignoranza (*avidyâ*), non può allontanarla; ma la Conoscenza dissipa l'ignoranza come la luce dissipa le tenebre ». — Simili propositi si riferiscono unicamente agli « pneumatici »; ora, anche se la maggior parte di questi ha compiuto determinati atti — rituali, morali o altri — ciò non può voler dire che essi abbiano ignorato il carattere relativo dell'azione né a maggior ragione che essi abbiano conseguito la Conoscenza attraverso l'azione; e se un *hadîth* sembra far dipendere l'Unione mistica dalle pratiche devozionali aggiuntive, questo avviene esclusivamente perché muove dalle tendenze dell'uomo posto nell'esteriore, per tacere che taluni riti possono avere l'ufficio di attuare la conoscenza. L'atto coadiuva l'intellezione e la contemplazione, ma non le sostituisce e non è una *conditio sine qua non*.

bel nuovo — è la via che si fonda sulla verità totale o essenziale, e non solo parziale o formale, e che usa operativamente l'intelligenza, e non soltanto la volontà o il sentimento. La totalità della verità esige la totalità dell'uomo.

Abbiamo veduto che il prezzo del livellamento provvidenziale attuato dall'Islam è una certa prevalenza dello spirito *vaishya* (26), la quale è certamente paradossale nell'ambito sufico ma ha contribuito a proteggere l'Islam da un'esperienza luciferina analoga al Rinascimento; ciò non toglie che tale mentalità incontestabilmente sommaria incoraggi nei Musulmani, a contatto con il mondo moderno, una reazione intellettualistica aberrante e in conclusione l'apostasia. Per noi questo è un motivo ulteriore per far conoscere senza eufemismi gli inconvenienti del livellamento testé trattato, a fine di poterne indicare le cause talvolta attenuanti o compensanti, e soprattutto di poterne mostrare la relatività rispetto ai valori essenziali e decisivi della Tradizione.

(26) « La fusione della parte eletta e di quella comune, l'aristo-democrazia islamita può avvenire senza violenza e senza promiscuità grazie all'istituzione peculiarmente islamica di un tipo di umanità convenzionale, che chiamerei, in mancanza di meglio, l'uomo comune o la regolarità umana... È appunto "l'uomo comune" l'oggetto della Shariah o Legge sacra dell'Islam... Talune prescrizioni della Shariah possono apparire assurde agli Europei. Hanno tuttavia una propria ragion d'essere. Una religione universale deve considerare tutte le sfumature intellettuali e morali. La semplicità, le debolezze e le caratteristiche altrui hanno diritto, entro certi limiti, a dei riguardi. Ma anche la cultura intellettuale ha i propri diritti e le proprie esigenze. L'uomo comune instaura intorno a ognuno una sorta di neutralità che garantisce tutte le individualità, pur obbligandole a operare per l'intera umanità (musulmana) » (Abdul-Hadi, *L'universalité en l'Islam*, in *Le Voile d'Isis*, janvier 1934).

## SULLE ORME DELLA NOZIONE DI FILOSOFIA

Furono filosofi Ibn Arabî, Jîlî e altri teorici del Sufismo? Sì e no, in relazione al significato dato al termine.

Secondo Pitagora, la sapienza è *a priori* la conoscenza del mondo stellare e di tutto quanto è al di sopra di noi; la *sophia* essendo la sapienza degli dèi, e la *philosophia* quella degli uomini. Per Eraclito, è filosofo chi si dedica alla conoscenza della natura profonda delle cose; mentre in Platone, la filosofia è la conoscenza dell'Immutabile e delle Idee; e in Aristotele, la scienza delle cause prime e dei principî, piú le scienze che ne derivano. Inoltre, per tutti gli Antichi la filosofia implica la conformità morale alla sapienza: è savio, *sophos*, solo colui che vive saviamente. In questo senso particolare e preciso, la sapienza di Salomone è filosofia; vuol dire sul fondamento della pietà — del « timor di Dio » — vivere secondo la natura delle cose, in vista di ciò che è essenziale e liberatore.

Tutto questo indica che il vocabolo « filosofia » non ha a dir poco nulla di limitativo in sé, e che non è possibile ascrivere con ragione a tale parola le spiacevoli associazioni di idee che essa evoca; è consuetudine attribuire il vocabolo a tutti i pensatori, compresi eminenti metafisici — alcuni Sufi vedono in Platone e in altri Greci dei profeti — tanto che si propenderebbe a riservarlo per i sapienti e a denomi-

nare semplicemente « razionalisti » i pensatori profani. È tuttavia lecito considerare un abuso di linguaggio ormai divenuto convenzionale, difatti incontestabilmente i termini « filosofia » e « filosofo » sono assai compromessi da ragionatori antichi e moderni; in realtà, il grande inconveniente di tali parole è di sottintendere per convenzione che la norma dello spirito non è altro che il ragionamento (1), non solo in assenza dell'intellezione ma anche degli elementi oggettivi indispensabili. Certamente, non si è ignoranti o razionalisti in quanto logici, ma lo si è in quanto logici e niente più (2).

Nell'opinione di tutti i pensatori profani, filosofia significa pensare « liberamente », senza idee preconcepite nei limiti del possibile, il che è per l'appunto impossibile; invece, la gnosi, o la filosofia nell'accezione propria e primeva del termine, equivale a pensare in funzione dell'Intelletto immanente e non unicamente mediante la ragione. La confusione risulta agevolata dalla circostanza che nei due casi l'intelligenza opera indipendentemente dalle prescrizioni esteriori, benché per motivi diametralmente opposti: se il razionalista per necessità si ispira a un sistema preesistente, ciò non gli impedisce di pensare in un modo che egli giudica « libero » — a torto, poiché la vera libertà coincide con la verità — e parimente, *mutatis mutandis*, se lo gnostico — nel significato ortodosso del termine — si fonda estrinsecamente su una Scrittura sacra o sull'autorità di un altro gnostico,

(1) Naturalmente, i modernisti più d'« avanguardia » si propongono di demolire i principi medesimi del ragionamento, ma son queste chimere *pro domo*, l'uomo è infatti condannato a ragionare da quando fa uso del linguaggio, a meno di non voler dimostrare proprio nulla. Comunque sia, non si può dimostrare l'impossibilità di dimostrare qualcosa, se le parole hanno ancora un significato.

(2) Un autore germanico (H. Türck) ha suggerito il termine « misosofo » — « nemico della sapienza » — per i pensatori che scalzano i fondamenti stessi della verità e dell'intelligenza. Specificheremo che la misosofia — tacendo di alcuni precedenti antichi — principia *grosso modo* con il « criticismo » per sfociare nel soggettivismo, relativismo, esistenzialismo, dinamismo, psicologismo e biologismo d'ogni tipo. L'antico vocabolo « misologia » designa in particolare l'avversione fideistica per l'uso della ragione.

questo non gli può impedire di pensare in guisa intrinsecamente libera mercé la libertà propria della Verità immanente, o propria dell'Essenza, che per definizione sfugge alle costrizioni formali. O ancora: che lo gnostico « pensi » quanto ha « visto » con l'« occhio del cuore » o che invece ottenga la sua « visione » in virtù dell'intervento preliminare e transitorio — e per nulla efficiente — di un pensiero che assume allora l'ufficio di causa occasionale, ciò è indifferente rispetto alla verità, o al suo zampillio pressoché sovrannaturale nello spirito.

\* \* \*

La riduzione della nozione d'intellettualità a quella di mera razionalità è cagionata frequentemente da un pregiudizio di scuola: san Tommaso è sensualista — riporta cioè la causa di ogni conoscenza non teologica alle percezioni sensibili — per poter sottovalutare lo spirito umano a favore della Scrittura; ovverosia, perché questo gli permette di lasciare unicamente alla Rivelazione la gloria della conoscenza « sovrannaturale ». E Ghazâlî avversa i « filosofi » poiché intende riservare ai Sufi il monopolio della conoscenza spirituale, come se la fede e la pietà, unite ai doni intellettuali e alla grazia — tutti i filosofi arabi furono credenti — non offerissero un fondamento sufficiente per la pura intelligenza.

Secondo Ibn Arabî, il « filosofo » — che considera praticamente identico allo scettico — è incapace di conoscere la causalità universale se non osservando gli atti causativi del mondo esteriore e deducendo dalle sue osservazioni le conclusioni che si impongono al suo senso logico. Nel pensiero di un altro Sufi, Ibn El-Arif, la conoscenza intellettuale non è che una « indicazione » verso Dio: il filosofo conosce Dio soltanto pervenendovi per « conclusione », la sua conoscenza ha contenuto unicamente « in vista di Dio », non « mediante Dio » come quella del mistico. Ma il *distinguo*, appunto, è

valido solo se si fa coincidere l'intera filosofia con il razionalismo caratterizzato, dimenticando inoltre che esiste nei mistici dottrinari una parte innegabile di razionalità. In definitiva, la parola « filosofo » non indica, nell'accezione usuale, che l'atto di esporre una dottrina nel rispetto delle leggi della logica, che sono quelle del linguaggio e del senso comune, senza le quali non saremmo esseri umani; fare della filosofia vuol dire anzitutto riflettere, qualunque siano i motivi che vi ci inducono a torto o a ragione. Ma equivale altresì, piú particolarmente e nell'intenzione dei migliori fra i Greci, a spiegare attraverso la ragione le certezze « viste » o « vissute » mediante l'Intelletto immanente, come poc'anzi abbiamo fatto notare; ora la spiegazione ha necessariamente l'andamento che le leggi del pensare e del dire le impongono.

Taluni obietteranno che il semplice credente, il quale nulla comprende di filosofia, può cavare dai simboli scritturali ben piú di quanto non faccia il filosofo con le sue definizioni, astrazioni, classificazioni e categorie; rimprovero ingiusto, giacché il pensiero teorico, primamente non esclude l'intenzione sovrarazionale — il che è fin troppo palese — e secondamente non pretende dare per se stesso piú di quanto non possa offrire per propria natura. Ciò può essere di immenso valore, altrimenti occorrerebbe sopprimere ogni dottrina; l'*anamnesis* platonica può avere quale causa occasionale concetti dottrinali come pure simboli proposti dall'arte o dalla natura vergine. Se nella speculazione intellettuale esiste un pericolo umano di razionalismo, quindi anche di scetticismo e di materialismo — per lo meno in teoria — la speculazione mistica comporta da parte sua, con la medesima riserva, un pericolo di esagerazione, perfino di divagazione e di incoerenza, checché ne possano dire gli zelatori « esoterizzanti », che si compiacciono delle petizioni di principio e degli eufemismi sublimanti.

\* \* \*

Qualche parola è qui d'uopo in favore dei filosofi arabi, accusati, tra l'altro, di confondere Platone, Aristotele e Plotino; reputiamo che essi invece hanno avuto il merito di incorporare i grandi Greci in una medesima sintesi, difatti ciò che li interessava non furono i sistemi, ma la verità in sé. Ci opporremo senza dubbio a taluni pregiudizi di esoterici col dire che la filosofia metafisicamente ortodossa — quella medioevale come quella dell'antichità — dipende dall'esoterismo sapienziale, sia intrinsecamente per la sua verità che estrinsecamente in relazione alle semplificazioni della teologia; è « pensiero » se si vuole, ma non vana raziocinazione. Se ci venisse obiettato che gli errori eventualmente coglibili in filosofi nell'insieme ortodossi dimostrano il carattere non esoterico e di conseguenza profano d'ogni filosofia, potremmo ritorcere l'argomento contro la teologia e le dottrine mistiche o gnostiche, giacché si ritrovano anche in questi settori speculazioni erronee in margine a ispirazioni autentiche.

Quale esempio concreto, faremo menzione d'un caso, che del resto ci interessa in sé e al di fuori d'ogni problema di terminologia: i filosofi arabi ammettono a ragione l'eternità del mondo, poiché, dicono, Dio non può creare in un determinato momento senza porsi in contraddizione con la propria natura, quindi senza assurdità (3); Ghazâlî replica assai ingegnosamente — e altri gli fanno eco — che non vi è un « prima » rispetto alla creazione, che il tempo « fu » creato con, per e nel mondo. Ora l'argomentazione è senza validità poiché unilaterale: se difende infatti la trascendenza, l'assoluta libertà e l'atemporalità del Creatore riguardo alla creazione, non spiega la temporalità di essa; non giustifica cioè la limitazione temporale di un mondo unico proiettato nel vuoto del non-tempo, limitazione che investe Dio dacché Egli

(3) In realtà, l'unicità di Dio esclude quella del mondo, tanto nella successione quanto nell'estensione; l'infinità di Dio esige la ripetizione del mondo, secondo le due visuali; la creazione non può essere un accadimento unico, e neppure è riducibile soltanto al mondo umano.

ne è la causa e dacché essa esiste in relazione alla sua eternità (4); la natura medesima della durata esige un inizio. La soluzione del problema è questa: la coeternità del mondo non è quella del nostro mondo « attuale » — che per forza ha avuto un'origine e avrà una fine — ma tale coeternità consiste nella necessità di mondi successivi: Iddio essendo ciò che è — con la sua assoluta Necessità e la sua assoluta Libertà — Egli non può non creare necessariamente, ma è libero nei modi della creazione, che mai si ripetono giacché Dio è infinito. I Semiti considerano, ed è questa la difficoltà sostanziale, un solo mondo, il nostro, laddove gli Ariani non semitizzati, o ammettono una serie indefinita di creazioni — come la dottrina indù dei cicli cosmici — o reputano il mondo come la necessaria manifestazione della Natura divina e non quale fenomeno contingente e particolare. In questa comparazione tra due tesi, la teologica e la filosofica, sono i filosofi, non i teologi — seppure Sufi come Ghazâlî — ad aver ragione; e se l'esoterismo dottrinale è la spiegazione di problemi posti ma non chiariti dalla fede, non vediamo perché i filosofi che danno tale spiegazione mercé l'intellezione — difatti il ragionamento vero e proprio non vi perverrebbe, ed è d'altronde la verità metafisica a dimostrare il valore dell'intuizione che le corrisponde — non avrebbero altrettanto merito degli esoterici accreditati; tanto più che, per dirla

(4) Vi è tuttavia per tale argomentazione, ripresa per altro da Ibn Arabî, l'attenuante di rappresentare il solo modo per conciliare la verità emanatistica con il dogma creazionistico senza dover attribuire a questo un'interpretazione troppo lontana dalla « lettera »; diciamo « verità emanatistica » per porre adeguatamente in risalto che si tratta dell'idea metafisica autentica e non di un certo emanatismo panteistico o deistico. Comunque sia, Ibn Arabî, parlando della creazione — all'inizio dei *Fuṣūṣ el-Hikam* — non può astenersi dall'esprimersi in guisa temporale: « Allorché il Reale divino volle vedere... la propria Essenza » (*lammâ shâ'a 'l-Haqqu subhânahu an yarâ... 'aynahu...*); è vero che nella lingua araba il passato ha in teoria un significato di eterno presente quando si tratta di Dio, ma questo conviene in particolare al verbo essere (*kâna*) e non può impedire che la creazione sia considerata come un « atto » e non come una « qualità ».

con san Paolo, le grandi verità possono essere attestate unicamente dallo Spirito Santo.

Per i teologi, definire il mondo « senza inizio » significa concludere che esso è eterno *a se* — per questo ricusano tale idea — mentre per i filosofi ciò vuol dire che è eterno *ab alio*, prestandogli Dio l'eternità; ma una eternità prestata è tutt'altro che l'eternità in sé, e proprio per tale motivo il mondo è in pari tempo eterno e temporale: eterno perché serie di creazioni o ritmo creatore, e temporale in quanto ogni anello di questo flusso ha un inizio e una fine. La Manifestazione universale in sé, invece, è coeterna a Dio essendo un'espressione necessaria della sua eterna Natura — il sole non può esimersi dall'irradiare — ma l'eternità non può ridursi a una fase contingente della divina Manifestazione. La Manifestazione è « coeterna », ossia: non eterna com'è soltanto l'Essenza; e a cagione di ciò essa periodicamente si interrompe e viene riassorbita interamente nel Principio, sí da essere esistente e non esistente a un pari, e non beneficia di una realtà completa e per così dire « continua » come l'Eterno medesimo. Affermare che il mondo è « coeterno » significa nondimeno che è necessario quale aspetto del Principio, che è quindi « qualcosa di Dio », come indica già il termine « Manifestazione »; ma i teologi si rifiutano di ammettere proprio questa verità, per ovvie ragioni dato che essa abolisce ai loro occhi la differenza tra creatura e Creatore (5).

La « coeternità » del mondo a Dio evoca la *Materia* universale di Empedocle e di Ibn Masarrah, la quale non è al-

(5) È possibile paragonare l'Universo totale sia a un cerchio che a una croce, il centro rappresentando in ambedue i casi il Principio; ma mentre nel primo schema la relazione tra la periferia e il centro è discontinua, e corrisponde alla prospettiva dogmatica della teologia, analogicamente parlando, la medesima relazione sarà continua nel secondo schema, ed è la prospettiva gnostica. La prima rappresentazione è valida per esaminare i fenomeni in sé — il che la gnosi non può contestare — laddove la seconda giustifica adeguatamente la realtà essenziale delle cose e dell'Universo.

tro che il Logos in quanto Sostanza (*amâ*, « nube », o *habâ*, « pulviscolo ») (6): non la creazione in sé è coeterna al Creatore, ma la virtualità creatrice, comportante — secondo tali dottrine — quattro principî formativi fondamentali. Essi sono, simbolicamente parlando, il « Fuoco », l'« Aria », l'« Acqua », la « Terra » (7), che ricordano le tre determinazioni principali (*guna*) incluse in *Prakriti*: *Sattwa*, *Rajas*, *Tamas*; la differenza numerica rivela una diversità prospettica secondaria (8).

\* \* \*

Circa il confronto tra Sufi e filosofi, si rende necessario questo rilievo: se Ghazâlî si fosse limitato a osservare che non vi è attuazione esoterica possibile senza un'iniziazione e un metodo corrispondente, e che i filosofi in genere non esigono né l'una né l'altro (9), non avremmo alcun motivo di censurarlo; ma la sua critica concerne la filosofia in sé, si colloca cioè innanzi tutto nell'ambito dottrinale ed episte-

(6) Idea appartenente all'Islam, come i termini che la esprimono, a prescindere dalle analogie greche verificate successivamente; la qual cosa non stupisce affatto, la verità essendo una.

(7) La quaternità di Empedocle si ritrova in un'altra forma nella cosmologia degli Indiani dell'America settentrionale, fors'anche del Messico e di altre regioni piú meridionali: lo Spazio simboleggia qui la Sostanza, l'« Etere » universale, mentre i Punti cardinali rappresentano le quattro determinazioni principali e donanti l'esistenza.

(8) *Sattwa* — analogicamente parlando — è il « Fuoco », che ascende e illumina; *Tamas* è allora la « Terra », grave e oscura. *Rajas* — a cagione della sua posizione intermedia — comporta un aspetto di leggerezza e uno di gravazza, cioè l'« Aria » e l'« Acqua », ma ambedue considerati in modo violento: sono da un lato la furia dei venti e dall'altro quella dei flutti.

(9) Comunque sia, questo eventuale silenzio non dimostra nulla contro la giustezza di una certa filosofia; Platone dice del resto in una lettera che i suoi scritti non contengono tutto il suo insegnamento. Osserviamo che, per Sinesio, il fine dei monaci e dei filosofi è il medesimo, ossia la contemplazione di Dio.

mologico. In realtà, la filosofia ellenizzante di cui si ragiona è neutra secondo la visuale iniziatica, posto che intende offrire un'esposizione della verità, e null'altro; le opinioni particolari — quali il razionalismo propriamente detto — non rientrano nella definizione dellā filosofia (10). In ogni modo, l'ostracismo di Ghazālī ci fa pensare agli antichi teologi che volevano opporre alla « vana sapienza del mondo » le « lacrime del pentimento », ma che in sostanza non si astenevano dal costruire a loro volta dei sistemi, e questo senza poter trascurare l'ausilio dei Greci, ai quali pur tuttavia negavano l'aiuto dello « Spirito Santo » e quindi la qualità sovranaturale.

I Sufi non intendono essere filosofi, è ovvio; e hanno ragione se con ciò vogliono dire che il loro punto d'avvio non è il dubbio e che le loro certezze non sono conclusioni razionali. Ma non ci è chiaro perché, quando delirano, lo farebbero diversamente dai filosofi; né perché un filosofo, quando concepisce una verità alla quale riconosce la natura trascendente e assiomatica, lo farebbe altrimenti dai Sufi.

Ibn Arabī non ha trattato il problema del male in quanto gnostico, ma come « pensatore », spiegandolo mediante la soggettività e la relatività, con una logica propriamente pirronistica. Abolendo, e questo è grave, in sostanza il male — giacché lo si riduce a un'ottica soggettiva — si sopprime, volenti o nolenti, simultaneamente il bene; e si abolisce soprattutto la bellezza, vuotando parimente l'amore del suo contenuto, mentre la dottrina d'Ibn Arabī insiste proprio sulla loro realtà e sulla loro connessione necessaria. Ora la bellezza

(10) Nel nostro primo libro — « *De l'unité transcendante des religions* » (tr. it.: « *Unità trascendente delle religioni* », Edizioni Mediterranee, Roma 1980 - n.d.t.) abbiamo adottato la visuale di Ghazālī per quanto concerne la « filosofia »; impressionati, cioè, della grande miseria dei filosofi moderni, abbiamo, come altri prima di noi, semplificato il problema facendo della « filosofia » un sinonimo di « razionalismo ». Secondo Ghazālī, filosofare equivale a operare per sillogismi — egli non vi rinuncia — quindi a fare uso della logica; rimane da sapere se la si usa *a priori* o *a posteriori*.

determina l'amore, e non viceversa: è bello, non quello che amiamo e perché l'amiamo, bensì ciò che per sua virtù oggettiva ci obbliga ad amarlo; amiamo il bello in quanto è bello, anche se di fatto può accadere che falliamo nel giudicare: la qual cosa non può infirmare il principio della normale relazione tra oggetto e soggetto. Parimente, che si possa amare a cagione di una bellezza interiore e nonostante una bruttezza esteriore, o che l'amore possa mescolarsi alla compassione o ad altri motivi indiretti, questo non può invalidare né la natura della bellezza né quella dell'amore.

Invece Ibn Arabî ha risposto quale gnostico al problema della libertà: ogni creatura fa ciò che vuole perché essa è, alla fin fine, quel che vuole essere; in altre parole, dato che una possibilità è se stessa e non altro. La libertà coincide in conclusione con la possibilità, il che per altro è enunciato dalla narrazione coranica del patto iniziale delle anime umane con Dio; il destino, conseguentemente, è quanto la creatura vuole per sua natura, quindi per la sua possibilità. Ci si può chiedere chi si debba maggiormente ammirare: lo gnostico che ha penetrato il mistero o il filosofo che ha saputo spiegarlo.

Ma se l'uomo fa ciò che è, o se è ciò che fa, a che fine adoprarsi per divenire migliori e per qual motivo pregare a tale proposito? Perché vi è distinzione tra sostanza e accidente: i demeriti come i meriti provengono sia dall'una che dall'altro, senza che l'uomo possa sapere donde vengano, salvo che non sia uno « pneumatico » consapevole della propria realtà sostanziale, e ascendente giacché conforme allo Spirito (*Pneuma*). « Chi conosce la sua anima, conosce il suo Signore »; ma, anche in tal caso, l'impegno compete all'uomo e la scienza a Dio, ossia è sufficiente che siamo zelanti sapendo che Iddio ci conosce. Ci basta sapere di essere liberi nel e per il nostro moto verso Dio; il nostro moto verso il nostro « Sé ».

\* \* \*

Secondo una certa visuale, la differenza tra filosofia, teologia e gnosi è assoluta; secondo un'altra, è relativa. È assoluta quando si intende con « filosofia » soltanto il razionalismo; con « teologia », unicamente la spiegazione degli elementi religiosi; con « gnosi », solamente la conoscenza intuitiva e intellettuale, pertanto sovrarazionale; ma la diversità è relativa se si intende con « filosofia » il pensare, con « teologia » il parlare dogmaticamente di Dio e delle cose religiose,<sup>1</sup> con « gnosi », il definire la pura metafisica, allora infatti i generi si compenetrano. È impossibile negare che i Sufi piú illustri, pur essendo per definizione « gnostici », furono in pari tempo in parte teologi e in parte filosofi, o che i grandi teologi furono insieme un po' filosofi e un po' gnostici, attribuendo al secondo termine la sua giusta accezione e non quella settaria.

Se si desidera che il vocabolo filosofo mantenga il significato limitativo, anzi peggiorativo, si potrebbe dire che la gnosi o la pura metafisica muove dalla certezza, laddove la filosofia muove dal dubbio e serve solo a superarlo, con i mezzi di cui dispone e che vogliono essere puramente razionali. Ma siccome né il termine « filosofia » in sé, né l'uso che da sempre ne vien fatto ci costringono ad ammettere unicamente la sua accezione restrittiva, non incolperemo comunque chi l'adopra in un significato piú ampio di quanto ci pare opportuno (11).

La teoria, per definizione, non è fine a se stessa, essa è soltanto — e non vuol essere altro — una chiave per una

(11) Anche Ananda Coomaraswamy non esita a parlare di « filosofia indú », il che ha almeno il pregio di precisare il « genere letterario », tanto piú che si ritiene il lettore edotto sull'essenza dello spirito indú in particolare e dello spirito tradizionale in generale. Analogamente, quando si parla di « religione indú », si sa benissimo che non si tratta — e non può trattarsi — di una religione semitica e occidentale, quindi refrattaria a ogni differenziazione di prospettiva; cosí si parla tradizionalmente della « religione » romana, greca, egizia, e il Corano non esita a dire ai pagani arabi: « A voi la vostra religione e a me la mia », quando la religione dei pagani non aveva alcuna caratteristica del monoteismo giudeo-cristiano.

consapevolezza mediante il « cuore ». Se alla nozione di « filosofia » viene accostato il sospetto di superficialità, di insufficienza e di pretesione, ciò accade perché si presenta troppo spesso — anzi sempre nei moderni — come autosufficiente. « È solo filosofia »: vogliamo anche ammettere che si faccia uso di tale espressione, purché non si dica che « Platone è solamente un filosofo », lui che ben sapeva « esser la bellezza lo splendore del vero »; la bellezza che riunisce in sé o esige tutto ciò che siamo o possiamo essere.

Quando Platone intende che il *philosophos* pensa indipendentemente dalle opinioni ricevute, si riferisce all'intellezione e non esclusivamente alla logica; mentre Cartesio, che ha fatto di tutto per limitare e compromettere la nozione di filosofia, l'intende movendo dal dubbio sistematico, sicché per lui la filosofia è sinonimo non solo di razionalismo, ma pure di scetticismo; il che costituisce un primo suicidio dell'intelligenza, inaugurato d'altronde da Pirrone e da altri, quale reazione a quanto credevano fosse il « dogmatismo » metafisico. Il « miracolo greco » è in realtà la sostituzione dell'Intelletto con la ragione, del Principio con l'accadimento, dell'Idea con il fenomeno, della Sostanza con l'accidente, dell'Essenza con la forma, di Dio con l'uomo; e ciò tanto nell'arte quanto nel pensiero. L'autentico miracolo greco, se vi è miracolo — e in tal caso sarebbe prossimo al « miracolo indù » — consiste nella metafisica dottrinale e nella logica metodica, delle quali hanno fatto provvidenzialmente uso i Semiti monoteisti.

\* \* \*

La nozione di filosofia, con il suo afrore di fallibilità umana, evoca *ipso facto* il problema dell'infallibilità, e di conseguenza il quesito se l'uomo sia condannato per propria natura a ingannarsi. Si sarà notato nello svolgimento del libro che di fatto lo spirito umano, anche disciplinato da una tradizione sacrale, rimane esposto in realtà a molte fallanze; ora

che queste siano possibili non può significare che siano di norma inevitabili; sono dovute invece a cause le quali non hanno nulla di misterioso. L'infallibilità dottrinale dipende dalla sfera dell'ortodossia e dell'autorità, il primo elemento essendo oggettivo e il secondo soggettivo, e avendo i due un'importanza formale o aformale, estrinseca o intrinseca, tradizionale o universale, a seconda dei casi; stando così le cose, non è neppure difficile essere infallibili quando si conoscono i propri limiti; è bastevole tacere sugli argomenti che si ignorano, la qual cosa presuppone che si sappia di ignorarli. Ciò equivale a dire che l'infallibilità non è unicamente un problema d'informazione e d'intellezione, ma che comporta altresì, ed essenzialmente, una condizione morale o psicologica, in mancanza della quale anche uomini in teoria infallibili divengono accidentalmente fallibili. Soggiungiamo che non è riprovevole emettere un'ipotesi plausibile, purché non la si presenti come una certezza *ex cathedra*.

Non esiste, comunque, un'infallibilità che includa *a priori* tutti i possibili ordini contingenti; l'onniscienza non è una possibilità umana. Nessuno può essere infallibile in relazione a fenomeni sconosciuti, o conosciuti insufficientemente; si può essere dotati d'intuizione per i principî puri senza averne per un determinato piano fenomenico, cioè senza potere applicare spontaneamente i principî a un certo ordine di cose. L'importanza di tale eventuale incapacità scema in proporzione a come è secondario il piano fenomenico considerato, e dove invece i principî enunciati infallibilmente sono essenziali: si devono perdonare gli errori di poco conto a chi offre grandi verità — e sono queste a decidere della pochezza o della gravità degli errori — mentre evidentemente sarebbe iniquo assolvere i grandi falli quando si uniscono a numerose piccole verità (12).

(12) Non vi è certo motivo d'ammirare una scienza che enumera insetti e atomi e ignora Dio; che fa professione di ignorarlo pur pretendendo un'onniscienza di massima. Va notato che lo scienziata, come ogni

L'infallibilità, per definizione in certo qual modo, dipende secondo gradi diversi dallo Spirito Santo, cioè in modo straordinario o normale, propriamente sovranaturale o pressoché naturale; ora lo Spirito Santo, nell'ambito religioso, si conforma alla natura dell'uomo nel senso che si limita a impedire la vittoria delle eresie intrinseche, che falsificherebbe la « forma divina » della religione; giacché l'*upāya*, il « miraggio salvifico », è voluto dal Cielo, non dagli uomini (13).

altro razionalista, non si fonda sulla ragione in sé; chiama « ragione » la sua carenza di immaginazione e di scienza, e le sue ignoranze sono per lui « dati » della ragione.

(13) Sempre rispettoso di tale forma, lo Spirito Santo non insegnerà a un teologo musulmano le sottigliezze della teologia trinitaria e neppure quelle del *Vedānta*; d'altra parte, non muterà la mentalità razziale o etnica: né quella dei Romani per il Cattolicesimo, né quella degli Arabi per l'Islam. È ben necessario che l'umanità abbia la propria storia, e i propri storici.

## L'ESOTERISMO QUINTESSENZIALE DELL'ISLAM

La religione islamica è costituita da tre parti: l'*Imân*, la Fede, che contiene tutto quanto è necessario credere; l'*Islâm*, la Legge, che contiene tutto quanto occorre fare; l'*Ihsân* (1), la Virtù operativa, che conferisce al credere e all'agire le qualità che li rendono perfetti, o in altri termini, che fortifica o approfondisce e la fede e le opere. L'*Ihsân* è in definitiva la sincerità dell'intelligenza e della volontà: è la nostra adesione totale alla Verità e la nostra completa conformità alla Legge, e ciò vuol dire che dobbiamo, da un canto conoscere interamente la Verità, non solo in parte, e dall'altro conformarci ad essa con il nostro essere profondo e non soltanto con una volontà parziale e superficiale. In tal guisa l'*Ihsân* sfocia nell'esoterismo — scienza dell'essenziale e del totale — anzi diviene ad esso identico; difatti essere sincero equivale a trarre dalla Verità le massime conseguenze nella duplice prospettiva dell'intelligenza e della volontà; ovvero sia, significa pensare e volere con il cuore, quindi con l'intero nostro essere, con tutto ciò che siamo.

L'*Ihsân* è il ben credere e il ben fare, e in pari tempo è la loro quintessenza: quella del ben credere è la verità me-

(1) Alla lettera, *Ihsân* corrisponde a: «ornamento», «bella attività», «agir bene», «pia attività»; e ricordiamo il nesso che esiste in arabo tra le nozioni di bellezza e di virtù.

tafisica, la *Haqîqab*, e quella del ben fare è la pratica invocatoria, il *Dhikr*. L'*Ihsân* comporta per così dire due modi, a seconda della sua applicazione: lo speculativo e l'operativo, cioè il discernimento intellettuale e la concentrazione unitiva; è proprio quanto esprimono, in linguaggio sufico, i termini *Haqîqab* (2) e *Dhikr*, o ancora *Tawhîd*, « Unificazione », e *Ittibâd*, « Unione ». Per i Sufi, l'« ipocrita » (*munâfiq*) non è solo colui che assume un atteggiamento di pietà per provocare impressione sul prossimo, ma genericamente il profano, colui che non deduce le conseguenze implicite nel Dogma e nella Legge, dunque l'insincero in quanto non è né conseguente né completo; ora il Sufismo (*taçawwuf*) non è che la sincerità (*çidq*), e i « sinceri » (*çiddîqûn*) non sono che i Sufi.

L'*Ihsân*, essendo di necessità anche una nozione esoterica, può essere interpretato a differenti livelli e in modi diversi. Exotericamente, è la fede dei fideisti e lo zelo dei ritualisti; in tal caso è intensità e non profondità, ha pertanto qualcosa di quantitativo o di orizzontale rispetto alla sapienza. Esotericamente, si possono distinguere nell'*Ihsân* due accentuazioni: la gnosi, che implica l'intellettualità dottrinale, e l'amore, che esige la totalità dell'anima volitiva e commotiva; la prima operando con mezzi intellettuali — senza tuttavia tralasciare i sostegni che possono abbisognare alla debolezza umana —, e il secondo, con mezzi umani e sentimentali. È naturale che questo amore possa escludere ogni elemento d'intellezione, e che lo faccia anche facilmente se non sempre — appunto in proporzione a come costituisce una via — mentre la gnosi reca seco sempre un elemento d'amore, indubbiamente non violento, ma connesso alla Bellezza e alla Pace.

\* \* \*

(2) Facciamo notare che nella parola *baqîqab*, come nel quasi sinonimo *baqq*, vengono a coincidere i significati di « verità » e di « realtà ».

L'*Ihsân* implica propaggini molteplici, ma è certamente costituito in modo piú diretto dall'esoterismo quintessenziale. Sulle prime, l'espressione « esoterismo quintessenziale » apparisce pleonastica; l'esoterismo non è quintessenziale per definizione? Lo è *de jure*, ovviamente, ma non per necessità *de facto*, proprio come testimonia il fenomeno disuguale e sovente sconcertante del Sufismo comune. L'ostacolo principale di tale spiritualità — lo ripetiamo di bel nuovo — consiste nell'esporre la metafisica secondo le categorie di una teologia antropomorfa e volontaristica e di una pietà individualistica con un carattere soprattutto incline all'obbedienza; un altro scoglio, unito al precedente, è l'insistere su una certa « mitologia » agiografica e su altre preoccupazioni che rinchiudono l'intelligenza e la sensibilità nell'ambito fenomenico; infine, vi è l'abuso delle interpretazioni scritturali e delle speculazioni metafisico-mistiche, in funzione di un moto d'ispirazione mal definito e mal disciplinato, o di un esoterismo in realtà non adeguatamente consapevole della sua vera natura.

Un esempio di « metafisica moraleggiante » è la confusione tra il decreto divino rivolto a creature dotate di libero arbitrio, e la possibilità ontologica determinante la natura di una cosa; e a causa di tale confusione, l'affermazione che Satana disobbedendo a Dio — o Faraone resistendo a Mosè — obbedirono a Dio, dato che disobbedendo, obbedirono al loro archetipo, dunque alla « volontà » divina attuante l'esistenza, e che essi sono stati — o saranno — a motivo di ciò perdonati. Ma si fa uso qui delle idee di « volontà divina » e di « obbedienza » in modo abusivo, affinché infatti una possibilità ontologica sia una « volontà » o un « ordine », occorre che essa emani dal Logos legiferante in quanto tale, e in questo caso concerne espressamente determinate creature libere e pertanto responsabili; e acciocché una sottomissione, da parte di una cosa o di un essere, sia « obbedienza », bisogna precisamente che vi sia coscienza discernente e libertà, quin-

di possibilità di non obbedire. In mancanza di tale *distinguo* basilare, vi è soltanto confusione dottrinale e abuso di linguaggio, ed eresia secondo la legittima prospettiva dei teologi.

L'impressione di mediocrità che riceviamo dalla letteratura sufica non deve farci dimenticare che molti Sufi non hanno lasciato alcuno scritto e che furono estranei agli ostacoli da noi indicati; il loro irradiazione ha potuto rimanere praticamente anonimo o confondersi con quello di personalità note. È possibile in effetto che taluni spiriti, istruiti per via « verticale » — il che si riferisce alla misteriosa filiazione di El-Khidr — e al di fuori delle esigenze di una tradizione « orizzontale » composta di teologia sottintesa e di abitudini dialettiche, si siano volontariamente astenuti dall'esprimere il proprio pensiero in un simile ambito, senza impedire malgrado ciò l'irradiazione proprio di ogni presenza spirituale.

Occorrerebbe un volume per descrivere il Sufismo conosciuto, e per così dire letterario, in tutta la sua complessità *de facto* con tutti i suoi paradossi, mentre poche righe bastano per spiegarne il carattere necessario e pertanto conciso. « La Dottrina (e la Via) dell'Unità è unica » (*et-Tawhîdu wâhid*): questa formula classica enuncia in succinto l'essenzialità, la primordialità e l'universalità dell'esoterismo islamico come del semplice esoterismo, e diremo altresì che l'intera sapienza — l'intero *Adwaita-Vedânta* se si vuole — è contenuta, per l'Islam, nella sola *Shahâdah*, la duplice Testimonianza di fede.

Prima di entrare in argomento, e per collocare l'Islam nell'insieme del Monoteismo, vogliamo porre questo in rilievo: nella prospettiva dell'Islam, religione del primordiale e dell'universale — analogicamente e principalmente parlando — il Mosaismo appare come una sorta di « pietrificazione », e il Cristianesimo invece come una sorta di « squilibrio ». In realtà — prescindendo da ogni problema di esagerazione o di rappresentazione stilistica — il Mosaismo ha la vocazione di essere l'arca preservatrice del retaggio a un

tempo di Abramo e del Sinai, il ghetto del Dio Uno e Invisibile che parla e agisce, ma soltanto per un Israele impenetrabile e chiuso in se stesso, e che pone interamente l'accento sul Patto e l'obbedienza; mentre la ragion sufficiente del Cristianesimo, almeno secondo l'aspetto del modo specifico, è di essere l'eccezione inaudita ed esplosiva che interrompe la continuità del fiume orizzontale e volto all'esteriore dell'umano con una irruzione verticale e volta all'interiore del Divino; mettendo in rilievo soprattutto la vita sacramentale e la penitenza. L'Islam, che vuol essere abramico, pertanto primevo, intende riconciliare in sé le opposizioni, come la sostanza assorbe gli accidenti senza abolirne pur tuttavia le qualità; riferendosi ad Abramo e quindi a Noè e ad Adamo, intende rivalutare l'immenso tesoro del puro Monoteismo, da qui la preminenza data all'Unità e alla fede; esso libera e fa rivivere quel Monoteismo le cui interpretazioni israelitica e cristiana avevano reso effettive particolari potenzialità, ma oscurato la luce sostanziale. L'incrollabile certezza e la potenza propulsoria dell'Islam si spiegano in tal guisa, né possono essere spiegate diversamente.

\* \* \*

La prima Testimonianza di fede (*Shahâdah*) è costituita da due parti, ciascuna delle quali si compone di due parole: *lâ ilaha* e *illâ 'Llâh*, « non v'è divinità — fuorché la (sola) Divinità ». La prima parte, la « negazione » (*nafy*), corrisponde alla Manifestazione universale, che rispetto al Principio è illusoria, mentre la seconda, l'« affermazione » (*ithbât*), corrisponde al Principio, che è la Realtà e che nei confronti della Manifestazione è il solo reale.

E nondimeno, la Manifestazione possiede una realtà relativa, in caso contrario sarebbe puro nulla; completivamente, è necessario vi sia nell'ordine principale un elemento di relatività, altrimenti tale ordine non può essere causa della Manifestazione, dunque del relativo per definizione; è quan-

to esprime graficamente il simbolo taoista dello *Yin-Yang*, immagine della reciprocità compensatrice. Il Principio implica, cioè, al di qua della sua Essenza una prefigurazione della Manifestazione, che la rende possibile; e la Manifestazione da parte sua racchiude nel proprio centro un riflesso del Principio, diversamente sarebbe indipendente da questo, il che è inconcepibile, la relatività non avendo di per sé consistenza alcuna.

Ora la prefigurazione della Manifestazione nel Principio — il Logos principale — è rappresentata nella *Shahādah* dalla parola *illā* (« fuorché » o « se non è »), mentre il nome *Allāh* esprime il Principio in sé; e il riflesso del Principio — il Logos manifestato — è simboleggiato a sua volta dal vocabolo *ilaha* (« divinità »), laddove la parola *lā* (« non v'è » o « nessuna ») si riferisce alla Manifestazione in sé, che è illusoria rispetto al Principio e che non si può di conseguenza esaminare al di fuori o separatamente da esso.

È questa la dottrina metafisica e cosmologica della prima Testimonianza, quella relativa a Dio (*lā ilaha illā 'Llāh*). La dottrina della seconda Testimonianza, quella concernente il Profeta (*Muhammadun Rasūlu 'Llāh*), si riferisce all'Unità, stavolta non esclusiva, ma inclusiva; enuncia, non la distinzione, ma l'identità; non il discernimento, ma l'unione; non la trascendenza, ma l'immanenza; non la discontinuità oggettiva e macrocosmica dei gradi della Realtà, ma la continuità soggettiva e microcosmica della Coscienza una. La seconda Testimonianza non è statica e separativa come la prima, ma dinamica e unitiva.

La seconda Testimonianza considera a rigor di termini — nell'interpretazione quintessenziale — unicamente il Principio in tre aspetti ipostatici, ossia: il Principio manifestato (*Muhammad*), il Principio manifestante (*Rasūl*) e il Principio in sé (*Allāh*). In rilievo è soltanto l'elemento intermedio, *Rasūl*, « Inviato »; questo elemento, il Logos, connette il Principio manifestato al Principio in sé. Il Logos è « lo Spi-

rito » (*Rûb*) che è stato detto né creato né increato, o ancora, manifestato riguardo al Principio e non manifestato o principale rispetto alla Manifestazione.

Il vocabolo *Rasûl*, « Inviato », indica una discesa di Dio verso il mondo; implica parimente una « ascesa » dell'uomo verso Dio. Nel caso del fenomeno mohammediano, la discesa è quella della Rivelazione coranica (*laylat el-qadr*), e l'ascesa è quella del Profeta al tempo del « viaggio notturno » (*laylat el-mi'raj*); nel microcosmo umano la discesa è l'inspirazione, e l'ascesa l'aspirazione; la discesa è la grazia divina, mentre l'ascesa è lo sforzo umano, il contenuto del quale è il « ricordo di Dio » (*dhikru 'Llâb*); donde il nome *Dhikru 'Llâb* dato al Profeta (3).

I tre termini *dhâkir*, *dhiker*, *madhkûr* — ternario classico nel Sufismo — corrispondono esattamente al ternario *Muhammad*, *Rasûl*, *Allâb*: Muhammad è l'invocante, *Rasûl* l'invocazione, *Allâb* l'invocato. Nell'invocazione, l'invocante e l'invocato s'incontrano, come s'incontrano *Muhammad* e *Allâb* nel *Rasûl*, o nella *Risâlah*, il Messaggio (4).

L'aspetto microcosmico del *Rasûl* spiega il significato esoterico della « Benedizione del Profeta » (*çalât 'alan-Nabî*), che contiene da un lato la « Benedizione » propriamente detta (*Çalat*) e dall'altro la « Pace » (*Salâm*), questa riferendosi alle grazie largenti stabilità, pacificanti e « orizzontali », e quella alle grazie trasformanti, vivificanti e « verticali ». Ora il « Profeta » è l'Intelletto universale immanente; e il significato della formula consiste nel destare in noi il Cuore-Intelletto nella duplice relazione della ricettività e dell'illuminazione; della Pace che estingue e della Vita che rigenera, attraverso Dio e in Dio.

(3) La scala di Giacobbe è una immagine del Logos, con gli angeli che scendono e salgono; Iddio apparendo sulla sommità della scala, e Giacobbe stando in basso.

(4) Un altro ternario ascendente è *makhâfah*, *mahabbah*, *ma'rifah*: timore, amore, conoscenza. Modalità a un pari simultanee e successive; riprenderemo l'argomento piú oltre.

\* \* \*

La prima Testimonianza di fede, che concerne *a priori* la trascendenza, comporta accessoriamente e necessariamente un senso secondo l'immanenza; in tal caso, la parola *illá*, « fuorché » o « se non è », esprime che ogni qualità positiva, ogni perfezione, ogni bellezza, appartiene a Dio o anche, in un certo senso, « è » Dio; da qui il Nome divino « l'Esteriore » (*ezb-Zhâhir*) opposto completivamente a « l'Interiore » (*el-Bâtin*) (5).

In guisa analoga ma inversa, la seconda Testimonianza, che si riferisce *a priori* all'immanenza, reca seco accessoriamente e necessariamente un significato secondo la trascendenza: allora, la parola *Rasûl*, « Inviato », enuncia che la Manifestazione — *Mubammad* — non è che il vestigio del Principio, *Allâb*; essa non è dunque il Principio.

Tali sensi impliciti devono accompagnare i significati principali, in virtù del principio della reciprocità compensativa ricordato a proposito della prima Testimonianza, ed evocando al riguardo il noto simbolo dello *Yin-Yang*. Difatti la Manifestazione non è il Principio, pur essendolo per partecipazione, nella visuale della « non inesistenza »; e la Manifestazione — come suggerisce il termine — è il Principio manifestato, ma senza poter essere il Principio in sé. La verità unitiva della seconda Testimonianza non può essere assente dalla prima Testimonianza, del pari nemmeno la verità separativa della prima può essere assente dalla seconda.

E come la prima Testimonianza, che ha innanzi tutto un significato macrocosmico e oggettivo, ne comporta pure, necessariamente, uno microcosmico e soggettivo (6), anche la

(5) Questa interpretazione ha generato l'accusa di panteismo, naturalmente a torto giacché Dio non si riduce all'esteriorità; vale a dire dal momento che l'esteriorità non esclude l'interiorità, come l'immanenza non esclude la trascendenza.

(6) Significato iniziatico, nello spirito dell'*Adwaita* se si vuole: « Non vi è soggetto (l'« ego ») fuorché il solo Soggetto (il « Sé »). — Da notare

seconda Testimonianza, che possiede prima di tutto un significato microcosmico e soggettivo, ne comporta altresì, e indispensabilmente, uno macrocosmico e oggettivo.

Le due Testimonianze culminano nel Nome *Allâh*, che essendo la loro essenza le contiene e di conseguenza le trascende. Nel Nome *Allâh*, la prima sillaba è breve, contratta, assoluta, la seconda invece è lunga, dilatata, infinita; così il supremo Nome racchiude due misteri, l'Assolutezza e l'Infinità, e quindi l'effetto estrinseco della loro complementarità, la Manifestazione, come indica l'*hadîth qudsî*: « Ero un tesoro celato e ho voluto essere conosciuto, per questo ho creato il mondo ». Giacché l'assoluta Realtà include intrinsecamente la Bontà, la Bellezza, la Beatitudine (*Rahmah*), o dato che è il Sommo Bene, essa implica *ipso facto* la propensione a comunicarsi, dunque a irradiare; è questo l'aspetto d'Infinità dell'Assoluto; ed è esso a proiettare la Possibilità, l'Esse-re, dal quale scaturiscono il mondo, le cose, le creature.

Il Nome *Muhammad* è quello del Logos, che si pone tra il Principio e la Manifestazione, o tra Dio e il mondo. Ora il Logos è da un canto prefigurato nel Principio, come esprime la parola *illâ* nella prima *Shahâdah*, e dall'altro si proietta nella Manifestazione, come esprime la parola *ilaha* nella medesima formula. Nel Nome *Muhammad*, l'accento e la folgorante potenza sono posti al centro, tra due sillabe brevi, una iniziale e una finale, senza di esse tale accentuazione non sarebbe possibile; è l'immagine sonora della Manifestazione vittoriosa dell'Uno.

\* \* \*

Per la scuola *Wujûdiyyah* (7), dire che « non v'è divinità (*ilaha*) fuorché la (sola) Divinità (*Allâh*) » significa che vi è

che sia Râmana Maharshi, sia Râmâkrishna, sembrano aver disconosciuto nel loro insegnamento l'importanza vitale della cornice rituale e liturgica della via, laddove né i grandi Vedantici né i Sufi l'hanno mai negletta.

(7) Il monismo ontologico di Ibn Arabî. Va osservato che anche nel-

solo Dio, di conseguenza tutto è Dio, e siamo noi, creature, a vedere un mondo molteplice dove vi è esclusivamente la Realtà una; bisognerebbe però sapere perché le creature vedano l'Uno in modo molteplice, e perché Dio medesimo, in quanto crea, legifera e giudica, veda il molteplice e non l'Uno. Questa è la risposta giusta: la molteplicità è sia oggettiva che soggettiva — la causa della contingenza diversificante essendo in ciascuno dei due poli della percezione — e la molteplicità o la diversità è in realtà una suddivisione, non del Principio divino ovviamente, ma della proiezione manifestante, che è la Sostanza esistenziale e universale; la diversità o la pluralità non si contrappone pertanto all'Unità, è in essa e non accanto ad essa. La molteplicità in sé è l'aspetto esteriore del mondo; ora è necessario contemplare i fenomeni nella loro realtà interiore, quindi come proiezione diversificata e diversificante dell'Uno. La causa metacosmica del fenomeno della molteplicità è l'Onnipossibilità, che per definizione coincide con l'Infinito; il quale è un carattere intrinseco dell'Assoluto. Il Principio divino, essendo il Sommo Bene, propende proprio per questo a irradiare, dunque a comunicarsi; a proiettare o a rendere esplicite le « possibilità del Possibile ».

Irradiazione equivale ad allontanamento, pertanto debilitamento progressivo o offuscamento, il che spiega il fenomeno privativo — e in definitiva sovversivo — che chiamiamo il male; da noi denominato così a ragione e conformemente alla sua natura, e non a motivo di una prospettiva particolare, perfino arbitraria. Ma il male, altrimenti non sarebbe possibile, deve avere una funzione positiva nell'economia dell'universo, e tale ufficio è duplice: vi è anzitutto la manifestazione contrastante, cioè porre in risalto il bene attraverso il suo opposto, distinguere un bene da un male è infatti un modo per comprendere meglio la natura del be-

*l'Islam questa scuola non può avere il monopolio della metafisica unitiva, nonostante il prestigio del suo fondatore.*

ne (8); vi è poi la cooperazione transitoria, ovverosia il compito del male è anche quello di concorrere all'attuazione del bene (9). È comunque assurdo affermare che il male è un bene in quanto « voluto da Dio » e in quanto Dio non può volere che il bene; il male rimane sempre il male secondo la prospettiva del carattere privativo e sovversore che lo definisce, ma è indirettamente un bene per questi fattori: per l'esistenza, che lo separa per così dire dal nulla e lo fa partecipare, con tutto ciò che esiste, alla Realtà divina, la sola che sia; per le qualità o facoltà sovrapposte, che come tali conservano sempre il loro carattere positivo; e quindi, si è già detto, per l'ufficio contrastante rispetto al bene e il concorso indiretto fornito per l'attuazione del bene.

Considerare il male nella visuale della Causalità cosmogonica, equivale a esaminarlo in pari tempo e *a priori* in quella della Possibilità universale: se l'Irradiazione manifestante è necessariamente prefigurato nell'Essere divino, anche le conseguenze privative dell'Irradiazione devono esserlo in certa guisa; non in quanto tali, naturalmente, ma come funzioni « punitive » — moralmente parlando — derivanti essenzialmente dalla Potenza e dal Rigore, e manifestanti di conseguenza la « negazione » (*nafy*) della *Shahâdah*, ossia l'esclusività dell'Assoluto. Queste funzioni sono espresse dai Nomi divini terribili, quali « Colui che contrae, restringe, strappa (*El-Qâbid*) », « ...che vendica (*El-Muntaqim*) », « ...che dà

(8) A tutta prima, si potrebbe pensare che il porre in rilievo sia soltanto un elemento secondario in quanto occasionale, ma non è così poiché si tratta qui dell'opposizione pressoché principale dei fenomeni — o di categorie di fenomeni — e non di comparazioni accidentali. Il « contrasto » qualitativo è in effetto un principio cosmico e non un problema di scontri e di comparazioni.

(9) Il male sotto forma di sofferenza partecipa all'effusione della Misericordia che, per essere completa, deve poter salvare in tutta l'ampiezza della parola; ossia, l'Amore divino nella sua dimensione di compassione illimitata implica il male nella dimensione di miseria abissale; del che testimoniano i Salmi e il Libro di Giacobbe, e la cui soluzione ultima e quasi assoluta è l'Apocatastasi, che reintegra tutto nel Sommo Bene.

il male (*El-Dârr*) », e molti altri (10); funzioni del tutto estrinseche, giacché: « In verità, la Mia Clemenza (*Rahmah*) precede la Mia Collera (*Ghadab*) », come afferma l'iscrizione sul Trono di *Allâh*; « precede », quindi « domina », e in definitiva « annulla ». Le funzioni divine terribili si riflettono d'altronde, come le generose, nelle creature, sia positivamente per analogia che negativamente per opposizione; difatti la santa collera è diversa dall'odio, come l'amore nobile è dissimile dalla passione cieca.

Soggiungeremo che il compito del male è di permettere o d'introdurre la manifestazione della Collera divina, la qual cosa significa che quest'ultima crea in un certo senso il male per la propria manifestazione ontologicamente necessaria: se vi è Irradiamento universale, vi è, per la medesima necessità, insieme fenomeno del male e manifestazione del Rigore; indi vittoria del Bene, dunque manifestazione eminentemente compensativa della Clemenza. Parimente potremmo dire, assai ellitticamente, che il male è « l'esistenza dell'inesistente » o la « possibilità dell'impossibile »; tale possibilità paradossale essendo in certa guisa pretesa dalla illimitatezza dell'Onnipossibilità, che non può escludere nemmeno il niente, sebbene nullo in sé, ma « concepibile » tanto esistenzialmente quanto intellettualmente.

Chiunque discerne e contempla Iddio, prima in modo concettuale e quindi nel Cuore, da ultimo lo vedrà pure nelle creature, come la loro natura permette e non altrimenti. Di qui deriva, da una parte la carità verso il prossimo e dall'altra il rispetto anche per gli oggetti inanimati, sempre in proporzione a quanto esigono o permettono le loro qualità e i loro difetti, poiché non si tratta di illudersi, ma di com-

(10) La dottrina del *Vedânta* discerne nel polo sostanziale o femminile (*Prakriti*) dell'Essere tre tendenze: una ascendente e luminosa (*Sattwa*), un'altra dilatante e ignea (*Rajas*) e una terza discendente e oscura (*Tamas*); questa non può essere in sé il male, ma lo prefigura indirettamente e lo genera a certi livelli o in determinate condizioni.

prendere la vera natura delle creature e delle cose (11); vale a dire che occorre essere giusti e, secondo le circostanze, essere piú caritatevoli che giusti, e pure, che bisogna trattare le cose conformemente alla loro natura e non con un'inavvedutezza profanatrice. È questo il modo piú elementare di vedere Iddio ovunque, ed è anche sentire che siamo dovunque visti da Dio; e siccome non vi sono nella carità confini rigorosi, diremo che è preferibile essere un po' troppo caritatevoli piuttosto che non esserlo a sufficienza (12).

\* \* \*

Ogni versetto del Corano, se non è metafisico o mistico di per sé, comporta accanto al senso immediato un significato derivante da uno o dall'altro di questi due ambiti; ciò non giustifica certo il mettere invece di una significazione soggiacente un'interpretazione arbitraria e forzata, poiché né lo zelo né l'ingegnosità possono sostituire le reali intenzioni del Testo, siano esse dirette o indirette, essenziali o secondarie. « Guidaci sulla diritta via »: il versetto si riferisce innanzi tutto alla rettitudine dogmatica, rituale e morale, ma non può non concernere ugualmente, e piú particolarmente, la via di gnosi; al contrario, quando il Corano istituisce una qualsiasi regola o narra un certo evento, non si impone necessariamente alcun significato superiore, il che non vuol dire che sia escluso *a priori*, purché il simbolismo sia plausibile. È ovvio che la scienza esegetica (*ilm el-uçûl*) dei teologi, con la sua classificazione delle categorie esplicative, non considera — ed è suo diritto — le libertà della lettura esoterica.

Un argomento che dobbiamo affrontare qui, se non altro

(11) In questo contesto si collocano altresí l'amore della bellezza e il senso del sacro.

(12) Come si legge nel Corano, Dio ricompensa i meriti assai piú che non punisca i falli, e li perdona piú facilmente a cagione di un piccolo merito, di quanto non diminuisca una ricompensa a motivo di una piccola colpa: sempre secondo la misura di Dio, non secondo la nostra.

citandolo, è il carattere discontinuo, allusivo ed ellittico del Corano: è discontinuo come il suo modo di rivelazione o di « discesa » (*tanzil*), allusivo e quindi ellittico per il suo allegorismo che si insinua in particolari secondari, e tanto più paradossali in quanto la loro intenzione rimane indipendente dal contesto. Del resto, di norma gli Arabi, e con essi gli arabizzati, ostentano la discontinuità isolante e accentuante, l'allusione, l'ellissi, la tautologia e l'iperbole; pare che tutto ciò sia radicato in taluni elementi della vita nomade con le sue alternazioni, i suoi misteri e le sue nostalgie (13).

(13) Ecco alcuni esempi d'espressione ellittica allusiva: Salomone arriva con il suo esercito nella « valle delle formiche », e una di queste dice alle altre: « O formiche, rientrate nelle vostre abitazioni, affinché Salomone con le sue milizie non vi calpesti senza avvedersene ». Il significato è, primamente, che anche il migliore dei monarchi, nonostante la sua potenza, non può impedire che vengano commesse ingiustizie in suo nome; e secondamente, che i minimi di fronte ai grandi devono vigilare sulla propria sicurezza rimanendo in un anonimato modesto e discreto, e ciò non certo per una volontaria malizia da parte dei grandi, ma per una situazione inevitabile. La successiva preghiera di Salomone esprime la gratitudine verso Dio, che elargisce ogni potenza, e l'intenzione di essere giusto, di « compiere il bene ». Quindi Salomone, avendo fatta un'ispezione al proprio esercito, si accorge che l'upupa, la cui importante mansione è di scoprire le polle d'acqua, era assente, e dice: « In verità, la punirò di durissima pena o la ucciderò, a meno che non mi adduca una giustificazione valida ». L'insegnamento che s'insinua nella narrazione generale consiste nella gravità di omettere senza un serio motivo i doveri di un ufficio, i gradi della gravità essendo commensurati a quelli della pena. Infine, avendo l'upupa riferito di aver visto la regina di Saba, adoratrice del sole, Salomone le dice: « Vedremo se dici il vero o se menti »; perché questa diffidenza? Per far risaltare che chi comanda deve verificare il dire dei subalterni, non perché siano mentitori, ma perché possono esserlo; ma la diffidenza del re si spiega altresì con il carattere straordinario della relazione e comporta per questo un ossequio indiretto allo splendore del regno di Saba. Altrettanti insegnamenti psicologici, sociali e politici sono inseriti nella storia dell'incontro tra Salomone e la regina Bilqis (*Sura delle Formiche*, 18, 21, 27); non abbiamo alcun motivo di dubitare che tali episodi possano avere anche significati profondi, senza tuttavia voler abolire la distinzione tra le interpretazioni necessarie e quelle soltanto possibili. Soggiungiamo, per quanto concerne le nostre citazioni, che è proprio dello spirito dell'Islam menzionare — esplicitamente o implicitamente — particolari di ordine pratico che sulle prime appaiono evidenti, e offrire così

Consideriamo ora i « segni » coranici in sé. I versetti che seguono, e molti altri ancora, hanno un'importanza esoterica se non sempre diretta, almeno certa e pertanto legittima; o piú precisamente, ogni versetto ha svariati significati di tal genere, non foss'altro per la diversità tra la prospettiva d'amore e quella di gnosi, o tra la dottrina e il metodo.

« Dio è la Luce dei cieli e della terra (l'Intelletto a un tempo « celeste » e « terrestre », ossia principiale o manifestato, macrocosmico o microcosmico, il Sé trascendente o immanente) » (*Sura della Luce*, 35); « E a Dio appartengono l'Oriente e l'Occidente; ovunque vi volgiate, ivi è il Volto di Dio » (*Sura della Giovenca*, 115); « Egli è il Primo e l'Ultimo e l'Esteriore (l'Apparente) e l'Interiore (l'Occulto), ed Egli conosce infinitamente ogni cosa » (*Sura del Ferro*, 3); « È Lui che ha fatto discendere la profonda Pace (*Sakīnah*, cioè la Tranquillità mediante la Presenza divina) nei cuori (il cuore essendo e l'anima profonda e l'intelletto) dei credenti, acciocché si aggiunga fede alla loro fede (allusione all'illuminazione sovrappoentesi alla comune credenza) » (*Sura della Vittoria*, 4); « Invero, a Dio apparteniamo e invero, a Dio ritorneremo » (*Sura della Giovenca*, 152); « E Dio chiama alla dimora della Pace e guida chi vuole (chi è atto) sulla diritta (ascendente) Via » (*Sura di Giona*, 25); « Coloro che credono e i cuori dei quali acquistano pace nel ricordo (la menzione, ossia l'invocazione) di Dio; non è nel ricordo di Dio che si placano i cuori? » (*Sura del Tuono*, 28); « Di': *Allāh*; poi lasciali ai loro vani discorsi » (*Sura del Gregge*, 91); « O uomini, voi siete i poveri (*fugarā'*, da *faqīr*) verso Dio, e Dio è il Ricco (*El-Ghaniy*, l'Indipendente), l'universalmente Lodato (ogni qualità cosmica è infatti riferita a Lui e di Lui testimonia) » (*Sura del Creatore*, 15); « E l'al di là (la notte principiale) è per te migliore del quaggiú (il mondo fenomenico) » (*Sura dell'Aurora*, 4); « E adora Dio finché

orientamenti per le situazioni piú differenti della vita individuale e collettiva; la Sunna ne fa copiosamente fede.

non giunga a te la Certezza (metafisica, la gnosi) » (*Sura della Roccia*, 99).

Abbiamo citato questi versetti a mo' d'esempio, senza mirare a spiegare i sottintesi propriamente esoterici corrispondenti ai loro simbolismi. Ma non sono unicamente i versetti del Corano che hanno rilievo nell'Islam, vi sono pure le parole (*ahâdîth*) del Profeta, che obbediscono alle stesse leggi e nelle quali Iddio parla talvolta in prima persona; una di tali sentenze, da noi riferita poc'anzi per la sua importanza dottrinale, recita: « Ero un tesoro celato e ho voluto essere conosciuto, per questo ho creato il mondo ». O quest'altra, nella quale il Profeta parla per se stesso, e che del pari abbiamo citato: « La virtù spirituale (*ibsan*, l'agir bene) consiste nell'adorare Dio come se tu Lo vedessi, e se tu non Lo vedi, nondimeno Egli vede te ».

Una formula fondamentale per il Sufismo è il celebre *hadîth*, nel quale Dio parla per bocca dell'Inviato: « Il mio servo cerca senza posa di appropinquarsi a Me mediante devozioni liberamente compiute (14), finché Io l'amo; e quando l'amo, sono l'Udito con cui ode e la Vista con cui vede, la Mano con cui combatte e il Piede su cui cammina ». Così il Soggetto assoluto, il Sé, penetra nel soggetto contingente, l'ego, e questo si reintegra in quello: è il tema principale dell'esoterismo. Le « devozioni liberamente compiute » culminano nel « Ricordo di Dio » o divengono subito identiche ad esso, tanto più che la ragion d'essere ultima di ogni atto religioso è tale ricordo, che in definitiva è la stessa ragion d'essere dell'uomo.

Ritorniamo al Corano: l'elemento pressoché « eucaristi-

(14) Il Sufismo dell'esteriore, che prolunga e rende più intensa la *Shari'ah*, deduce dal passo la moltiplicazione delle pratiche pie, mentre il Sufismo fondato sulla gnosi ne deduce la frequenza del rito quintessenziale, del *Dhikr*, dando risalto alla sua qualità contemplativa anziché al carattere d'atto meritorio. Ricordiamo tuttavia che *de facto* non vi è un rigoroso confine tra le due concezioni, seppure questo esista *de jure* e possa sempre imporsi.

co » nell'Islam — ovvero l'elemento « nutrimento celeste » — è la lettura salmodiata del Libro; la Preghiera canonica ne è il minimo obbligatorio, ma contiene, come per compensazione, un testo che è considerato l'equivalente dell'intero Corano, cioè la *Fâtihah*, la « Sura aprente ». Nel rito della lettura o della recitazione del Libro rivelato, non è importante soltanto la comprensione della lettera, bensì, e quasi indipendentemente dalla comprensione, l'assimilazione della « magia » del Libro, sia attraverso l'elocuzione, sia attraverso l'ascolto, con l'intenzione di essere penetrati dalla Parola divina (*Kalâmu 'Liâh*) in sé, e obliando conseguentemente il mondo e l'ego (15). La giaculatoria — il *Dhikr* — ha in teoria il valore e la virtù di una sintesi della recitazione coranica, nella duplice prospettiva del contenuto dottrinale e della « Presenza reale ».

\* \* \*

Le sentenze mohammediane comportano talvolta giudizi che possono parere eccessivi, il che ci induce a una precisazione. È stato rimproverato a Ibn Arabî di aver posto i Sapianti al di sopra dei Profeti; ingiustamente, difatti egli reputava che tutti i Profeti fossero anche Sapianti, ma che la loro qualità di sapienza superasse quella di profezia. Il Sapiante, in realtà, trasmette le verità come le percepisce, laddove il Profeta in quanto tale comunica una Volontà divina che non percepisce spontaneamente e che lo determina in un modo morale e quasi esistenziale; il Profeta è pertanto passivo nella sua funzione recettiva, mentre il Sapiante è attivo in virtù del discernimento, benché secondo un'altra visuale la verità sia ricevuta passivamente, come viceversa e compensativamente il Volere divino conferisce al Profeta un atteggiamento

(15) Accade che Musulmani non arabi, i quali ignorano pressoché la lingua del Corano, recitino o leggano brani del Libro per beneficiare della sua *barakab*, la qual cosa è considerata perfettamente valida.

attivo. Ed ecco dove volevamo pervenire: quando un Profeta proclama una prospettiva di cui si comprende senza difficoltà il limite movendo sia da un altro sistema religioso che da una percezione della natura delle cose, egli fa ciò perché incarna allora un particolare Volere divino: ad esempio, vi è un Volere divino che, relativamente a una certa mentalità, ispira la creazione di immagini sacre, come ve ne è un altro che, rispetto a una diversa mentalità, proscrive le immagini; allorché il Profeta arabo, determinato dal secondo Volere, condanna le arti plastiche e anatemia gli artisti, lo fa, non a motivo di un'opinione ricevuta né di una inteliezione personale, bensì per effetto di un Volere divino che si appropria di lui facendolo suo strumento o suo interprete.

Tutto questo per chiarire l'« angustia » di taluni atteggiamenti assunti dai fondatori di religione. Il Profeta in quanto Sapiente ha accesso a tutte le verità, ma ve ne sono alcune che non si attuano concretamente nel suo spirito o che egli pone tra parentesi, salvo che una causa occasionale non gli faccia mutare atteggiamento, la qual cosa dipende dalla Provvidenza e non dal caso. Il Profeta, per sua natura, non smentisce in quanto Sapiente quel che deve personificare come Profeta, eccetto in qualche situazione eccezionale che i credenti possono comprendere o no, e della quale non devono giudicare.

\* \* \*

La duplice Testimonianza è il primo e il piú importante dei cinque « Pilastrini della Religione » (*arkân ed-Dîn*). Gli altri hanno significato solo in relazione ad essa, e sono: la Preghiera canonica (*Çalât*); il Digiuno del Ramadan (*Çiyâm*); l'Elemosina (*Zakât*); il Pellegrinaggio (*Hajj*). L'esoterismo di tali pratiche non risiede unicamente nel loro palese simbolismo iniziatico, ma anche nella circostanza che le nostre pratiche sono esoteriche in proporzione a quanto lo siamo noi, anzitutto per la nostra comprensione della Dottrina e quindi

per la nostra assimilazione del Metodo (16); questi due elementi sono contenuti, per l'appunto, nella duplice Testimonianza. La Preghiera indica la sottomissione della Manifestazione al Principio; il Digiuno è la rinuncia ai desideri, dunque all'*ego*; l'Elemosina è il distacco dalle cose, pertanto dal mondo; il Pellegrinaggio infine è il ritorno al Centro, al Cuore: al Sé. Talvolta viene aggiunto un sesto Pilastro, la Guerra santa: è la pugna contro l'anima profana mediante l'arma spirituale; non è, quindi, la Guerra santa esteriore e « minore » (*açghar*), ma quella interiore e « maggiore » (*akbar*), come dice un *hadith*. L'iniziazione islamica è in effetto un patto con Dio per la Guerra santa « maggiore »; la pugna è condotta per mezzo del *Dhikr* e sul fondamento del *Faqr*, della « Povertà » interiore; donde il nome *faqir* dato all'iniziato.

Tra i « Pilastri della Religione », la Preghiera ha la peculiarità di una forma precisa e comporta posture corporali che, essendo simboli, hanno necessariamente i significati propri dell'esoterismo; ma essi sono unicamente esplicativi, non penetrano consapevolmente e operativamente nell'esecuzione del rito, che esige soltanto la coscienza sincera delle formule e la pia intenzione dei movimenti. La ragion d'essere della Preghiera canonica è che l'uomo rimane sempre un interlocutore individuale innante a Dio e che non deve essere altro; allorché Iddio vuole che gli parliamo, Egli non accetta da noi una meditazione metafisica. Circa i significati dei movimenti della preghiera, diremo solamente che le posture verticali esprimono la nostra dignità di vicario (*khalifah*) del-forme e libero e che le inclinazioni invece manifestano la nostra pochezza di « servo » (*abd*), di creatura dipendente e limitata (17); l'uomo deve essere consapevole dei due aspetti del suo essere, composto di terra e di spirito.

(16) Il quale comporta essenzialmente le virtù, non esiste infatti una via che si limiti a uno *yoga* astratto e in certa guisa disumano; il Sufismo, precisamente, ne è una prova tra le più manifeste.

(17) I gesti dell'abluzione rituale (*wudû'*), senza la quale l'uomo non è nella condizione di pregare, costituiscono diverse purificazioni in certo

\* \* \*

Per evidenti motivi, il Nome *Alláh* è la quintessenza della Preghiera, come lo è del Corano; contenendo in un certo senso l'intero Corano, esso contiene proprio perciò la Preghiera canonica, che è la prima sura del Corano, « l'apprenta » (*El-Fâtihah*). In teoria, il Nome supremo (*el-Ism el-azham*) contiene anzi l'intera religione e tutte le pratiche che questa esige, e potrebbe di conseguenza surrogarle (18), ma di fatto, tali pratiche contribuiscono all'equilibrio dell'anima e della società, o meglio le determinano.

In vari passi, il Corano ingiunge ai fedeli di ricordarsi di Dio, quindi d'invocarlo, e di ripetere frequentemente il suo Nome. Similmente, il Profeta ha detto: « A voi incombe di ricordarvi del vostro Signore (di invocarlo) ». Ha detto pure: « Vi è un mezzo per lustrare ogni cosa, e che toglie la ruggine; e ciò che lustra il cuore è l'invocazione di *Alláh*; e non vi è atto che allontani di piú il castigo di Dio di tale

modo psicosomatiche. L'uomo pecca con le membra del corpo, ma la radice del peccato è nell'anima.

(18) « Il ricordo (*dhikr*) è la regola piú importante della religione. La legge ci è stata imposta e i riti del culto ordinati unicamente affinché sia reso stabile il ricordo di Dio (*dhikru 'Lláh*). Il Profeta ha detto: Il circumambulare (*sawáf*) la Dimora Sacra, l'andare e venire tra (le colline) Çafâ e Marwah e il lancio delle pietruzze (su tre cippi che simboleggiano il diavolo) furono comandati solo in considerazione del ricordo di Dio. — E Dio stesso ha detto (nel Corano): Ricordatevi di me appo il Monumento sacro. — Sappiamo cosí che il rito consistente nel sostare là, fu ingiunto in vista del ricordo e non specificamente per il monumento in sé, come la stazione a Mina venne ordinata per il ricordo e non per la valle... Inoltre, Egli (Dio) ha detto a proposito della preghiera rituale: Fate la preghiera in ricordo di Me. — Concisamente, il nostro compimento dei riti è considerato ardente o tiepido a seconda dell'intensità del nostro ricordo di Dio mentre li eseguiamo. Perciò, quando fu chiesto al Profeta quali zelatori riceveranno piú ampia mercede, rispose: Coloro che si saranno maggiormente ricordati di Dio. — Poi, allorché gli venne domandato quali digiunatori avranno piú grande ricompensa, rispose: Coloro che piú spesso si saranno ricordati di Dio. — E quando fu fatta menzione della preghiera, dell'elemosina, del pellegrinaggio e delle donazioni caritatevoli, ogni volta disse: Il piú ricco nel ricordo di Dio è il piú ricco nella remunerazione ». (Cheikh Ahmed El-Alawí nel trattato *Al-Qawl el-Ma'rûf*).

invocazione ». I Compagni (del Profeta) chiesero: « La pugna contro gli infedeli è simile ad essa? ». Egli rispose: « No, quand'anche si combattesse finché si infranga la spada ». E in altra occasione, disse ancora: « Non devo io insegnarvi un atto migliore per voi della pugna contro gli infedeli? ». I Compagni risposero: « Sì, insegnacela ». E il Profeta: « Questo atto è l'invocazione di *Allâh* ».

Il *Dhikr*, che implica il certame spirituale poiché l'anima inclina naturalmente al mondo e alle passioni, coincide con il *Jihâd*, la Guerra santa; l'iniziazione islamica — lo abbiamo testé detto — è un patto in vista di tale Guerra; un patto con il Profeta e con Dio. Il Profeta, di ritorno da una battaglia, dichiarò: « Siamo ritornati dalla Guerra santa minore (compiuta con la spada) alla Guerra santa maggiore (compiuta con l'invocazione) ».

Il *Dhikr* contiene l'intera Legge (*Shari'ah*) ed è la ragion d'essere dell'intera Legge (19); questo enuncia il versetto del Corano: « In verità, la preghiera (la pratica esoterica) impedisce l'uomo dal compiere l'atto turpe (degradante) e riprovevole; e certamente il ricordo di Dio (la sua invocazione, la pratica esoterica) è piú grande » (*Sura del Ragno*, 45) (20). L'espressione « il ricordo di Dio è piú grande » o « la cosa piú grande » (*wa la-dhikru 'Llâhi akbar*) evoca e parafrasa quella della Preghiera canonica: « Dio è piú grande » o « il piú grande » (*Allâhu akbar*) e indica cosí una misteriosa relazione tra Dio e il suo Nome; suggerisce parimente una certa relatività — nella visione gnostica — dei riti esteriori, nondimeno indispensabili in teoria e nella maggior parte dei casi. In tale contesto potremmo pure citare questo *hadîth*: uno dei Compagni disse al Profeta: « O Inviato di Dio, le pre-

(19) È la prospettiva di tutte le discipline fondate sull'invocazione, quali lo *japa-yoga* indú o il *nembutsu* (*buddhânusmriti*) amidista. Tale *yoga* è presente tanto nello *jnana* che nella *bhakti*: « Ripeti il Nome sacro della Divinità », dice Shankarâchârya in un inno.

(20) « Dio e il suo Nome sono identici », come diceva Râmâkrishna; e non fu certo il solo e il primo a dirlo.

scrizioni dell'Islam per me sono troppo numerose; dimmi perciò qualcosa a cui mi possa attenere ». Il Profeta rispose: « Fa' che la tua lingua sia ognora docile (in movimento) per la menzione (il ricordo) di Dio ». L'*hadīth*, come il versetto or ora riportato, enuncia allusivamente (*ishârah*) il principio di inerenza dell'intera *Shari'ah* unicamente nel *Dhikr*.

« Di certo, avete nell'Inviato di Dio un esempio preclaro per chi spera in Dio e nel Giorno finale e molto menziona Iddio ». (*Sura dei Confederati*, 21). « Chi spera in Dio »: è l'accettatore della Testimonianza, la *Shahâdah*, non soltanto con il pensiero, ma pure con il cuore; è quanto esprime la parola « spera ». Ora la fede in Dio implica quale corollario altresì quella dei nostri fini ultimi; e agire di conseguenza, significa quintessenzialmente « ricordarsi di Dio », affissare lo spirito sul Reale anziché dissiparlo nell'illusorio e trovare la pace in questa immobilità, secondo il versetto poc'anzi citato: « Non è nel ricordo di Dio che si placano i cuori? ».

« Iddio conferma con la Parola ferma coloro che credono, in questa vita e nell'altra » (*Sura di Abramo*, 27). La « Parola ferma » (*el-qawl eth-thâbit*) è sia la *Shahâdah*, la Testimonianza, sia l'*Ism*, il Nome, dato che il carattere della *Shahâdah* è *a priori* intellettuale o dottrinale, e quello dell'*Ism*, esistenziale o alchimico; ma non in guisa esclusiva, ciascuna delle due Parole divine partecipa infatti dell'altra, essendo la Testimonianza a modo suo un Nome divino e il Nome implicitamente una Testimonianza dottrinale. Mediante tali Parole, l'uomo si radica nell'Immutabile, quaggiù come nell'al di là. La « fermezza » della Parola divina si riferisce quintessenzialmente all'Assoluto, che nel linguaggio islamico è l'Uno; anche la parte affermativa della *Shahâdah* — le parole *illâ 'Llâh* — è detta « stabilità » (*ithbât*), il che indica la reintegrazione nell'immutabile Unità.

La dottrina del *Dhikr* deriva nella sua interezza dalle parole: « E ricordatevi di Me (*Allâh*), Io mi ricorderò di voi (*Fadhkurûni adhkurkum*) » (*Sura della Giovenca*, 152). È la

dottrina della reciprocità mistica, come apparisce nella formula della Chiesa primeva: « Dio è divenuto uomo affinché l'uomo divenga Dio »; l'Essenza è divenuta forma affinché la forma divenga Essenza. La qual cosa presuppone nell'Essenza la potenzialità formale, e nella forma l'immanenza misteriosa della Realtà essenziale; l'Essenza unisce perché è una.

\* \* \*

Ogni via implica momenti successivi che possono essere in pari tempo modalità simultanee; sono le « stazioni » (*maqâmat*, al singolare *maqâm*) del Sufismo. Le stazioni basilari sono tre: il « Timore » (*Makhâfab*), l'« Amore » (*Mahabbah*) e la « Conoscenza » (*Ma'rifah*); il numero in teoria indeterminato delle altre stazioni si ottiene dalla suddivisione di quelle fondamentali, sia che il ternario si rifletta in ciascuna di esse, sia che ciascuna si polarizzi in due stazioni complete, ognuna delle quali può comportare a sua volta diversi aspetti, e così via. Del resto, le stazioni si manifestano anche quali « stati » (*ahwâl*, al singolare *hâl*) temporanei che ne sono anticipazioni, o che fanno partecipare una determinata stazione già acquisita a un'altra ancora inesplorata.

Ci pare evidente e facile immaginare che ciascuno dei tre modi basilari della perfezione o della via si ripeta o si rifletta negli altri due; non cercheremo dunque di descrivere le reciproche riverberazioni. Dobbiamo, bensì, dar contezza di una suddivisione che non si chiarisce da sé, e deriva dalla bipolarizzazione di ciascun modo a cagione della legge universale di complementarità; questa è espressa ad esempio, e fondamentalmente, dai Nomi divini « l'Immutabile » (*El-Qayyum*) e « il Vivente » (*El-Hayy*). Distingueremo, così, nella *Makhâfab* un polo statico, l'Astensione o la Rinunzia (*Zuhd*), e un polo dinamico, il Compimento o lo Sforzo (*Jahd*); il primo attuante la « Povertà » (*Faqr*), senza la quale non vi è opera valida, e il secondo il « Ricordo » (*Dbîkr*), che è l'*opus* per antonomasia e che contiene in sommo grado ogni opera;

non nella prospettiva della necessità o opportunità terrena, ma in quella dell'esigenza divina basilare.

Anche nella *Mahabbah* è possibile distinguere tra un polo statico o passivo e uno dinamico o attivo: il primo è il Contentamento (*Riddâ*) o la Gratitudine (*Shukr*), e il secondo, la Speranza (*Rajâ'*) o la Fiducia (*Tawakkul*). Questa si accompagna per altro alla Generosità (*Karam*), come il Contentamento da parte sua comporta o esige la Pazienza (*Çabr*): tali virtù sono necessariamente relative, quindi ipotetiche, fuorché nei confronti di Dio (21).

La *Ma'rifah*, invece, implica un polo oggettivo riferito alla trascendenza e uno soggettivo relativo all'immanenza: da un lato vi è la « Verità » (*Haqq*) o il Discernimento dell'Uno (*Tawhîd*), e dall'altro il « Cuore » (*Qalb*) o l'Unione con l'Uno (*Ittibâd*).

Le tre formule del rosario sufico tracciano i tre gradi o piani fondamentali: la « Richiesta di perdono » (*Istighfâr*) corrisponde al « Timore »; la « Benedizione del Profeta » (*Çalât 'alan-Nabî*), all'« Amore »; la « Testimonianza di fede » (*Shahâdab*), alla « Conoscenza ». I piani superiori includono sempre gli inferiori, mentre questi prefigurano o anticipano quelli, se non altro aprendosi su di essi; difatti la Realtà è una, nell'anima come nell'Universo. D'altronde, l'Azione raggiunge l'Amore in proporzione al suo disinteresse; e consegue la Conoscenza in proporzione al suo accompagnarsi con la consapevolezza che Dio è l'Agente reale; e così avviene per l'Astensione, il *Vacare Deo*, che del pari può avere la propria fonte soltanto in Dio, nel senso che la vacuità mistica prolunga il Vuoto principiale.

Invero, il Sufismo classico inclina a voler ottenere risul-

(21) Indichiamo qui unicamente gli « archetipi » o le « chiavi » delle virtù — o delle « stazioni » — che epitomano le loro molteplici derivazioni. La *Risâlah* di Qushairî o i *Mabâsin el-Majdlis* di Ibn El-Arif, e altri trattati analoghi, contengono enumerazioni e analisi di tali suddivisioni, che sono state studiate da diversi arabisti.

tati conoscitivi con ausili volitivi, piuttosto che a voler conseguire risultati volitivi con mezzi conoscitivi, cioè con evidenze intellettuali (22); i due atteggiamenti devono in realtà combinarsi, tanto più che nell'Islam il merito sommo e determinante è l'accettazione di una verità e non un atteggiamento morale. Incontestabilmente, le virtù profonde predispongono alla Conoscenza e possono anche, nei casi di eroicità, promuoverne lo sboccio, ma è altrettanto vero, a dir poco, che la Verità bene assimilata produce le virtù, nella medesima proporzione di tale assimilazione o, il che è lo stesso, di tale qualificazione.

\* \* \*

Il Corano cita più volte i nomi dei Profeti anteriori e narra le loro vicende; la qual cosa deve avere un significato per la vita spirituale, come per altro è indicato dal Corano. Accade infatti che un Sufi si riferisca, nell'ambito della Via mohammediana — che per definizione è la sua — a un Profeta preislamico; ossia il Sufi si colloca sotto il simbolo, l'influsso, la direzione affettiva, di un Profeta che personifica una vocazione a lui consentanea. L'Islam vede in Cristo — Seyyidnâ Aissâ — la personificazione della rinuncia, dell'interiorità, della santità contemplativa e solitaria, dell'Unione; e più di un Sufi ha invocato questa filiazione spirituale.

La teoria dei grandi Profeti semitici comprende un'unica donna, Seyyidatnâ Maryam; la sua dignità profetica — ma non legiferante — emerge da come il Corano la presenta, anche perché ella è menzionata, nella *Sura dei Profeti*, con altri Inviati. Maryam incarna la purità inviolabile alla quale si unisce la fecondazione divina (23); impersona parimente

(22) Il termine « filosofia » implica — e così lo intendevano i migliori fra i Greci — la virtù attraverso la sapienza.

(23) « E Maryam figlia di Imrân, che custodì la propria verginità; e Noi (*Allâh*) insufflammo in lei il nostro Spirito (*Rûb*) ». (*Sura dell'Interdizione*, 12).

il ritiro spirituale e la dovizia di grazie (24); e assai genericamente e *a priori*, la Femminilità celeste, la Purity, la Bellezza, la Misericordia. Il Messaggio della Vergine fu Gesù; non il Gesù fondatore di religione, ma Gesù Bambino (25); non un determinato *Rasûl*, ma il *Rasûl* in sé, che contiene ogni possibile forma profetica nell'indistinzione universale e originaria. E così alcuni Sufi e alcuni autori cristiani considerano la Vergine come Sapienza-Madre, o come Madre della Profezia e di tutti i Profeti; perciò l'Islam la chiama *Çiddiqah*, la « Verace » — la veracità non essendo che la conformità totale alla Verità — e questo indica l'identificazione di Maria con la Sapienza o la Santità in sé.

\* \* \*

Il Sufi chiama volentieri se stesso « figlio del Momento » (*ibn el-Waqt*); si pone cioè nel Presente di Dio senza occuparsi di ieri o di domani, e tale Presente non è che un riflesso dell'Unità; l'Uno proiettato nel tempo diviene il *Nunc* di Dio, che coincide con l'Eternità. Il Sufi non può denominarsi « figlio dell'Uno », difatti tale espressione evocherebbe la terminologia cristiana, che l'Islam deve escludere dalla propria prospettiva; ma potrebbe dirsi « figlio del Centro » — questa volta secondo il simbolismo dello spazio — e lo fa indirettamente con la sua insistenza sui misteri del Cuore.

(24) Secondo il Corano, Maria trascorse la sua prima giovinezza nella « nicchia di preghiera » (*mibrâb*) nel Tempio; ivi fu nutrita da angeli. Avendole chiesto Zaccaria donde le venisse il cibo, la Vergine rispose: « Da Dio; invero, Dio provvede a chi vuole, senza alcuna misura ». (*Sura della Famiglia di Imrân*, 37). L'immagine della « nicchia di preghiera » — o del ritiro spirituale (*khalwah*) — si ritrova nel versetto: « E ricorda (o Profeta), nel Libro, Maryam: quando si ritirò dalla sua famiglia (dal mondo) verso un luogo rivolto a Oriente (verso la Luce); ed ella fece cadere tra sé e i suoi un velo... » (*Sura Maryam* (di Maria), 16 e 17).

(25) « E Noi (*Allâb*) abbiamo fatto del Figlio di Maryam e di sua Madre un segno (*âyah*) » (*Sura dei Credenti*, 50). Si noti che il « segno » non è soltanto Gesù, ma egli e sua Madre.

Ci pare che il Sufismo possa venir racchiuso in quattro parole: *Haqq*, *Qalb*, *Dhikr*, *Faqr*: « Verità », « Cuore », « Ricordo », « Povertà ». *Haqq* coincide con la *Shahâdah*, la duplice Testimonianza: la Verità metafisica, cosmologica, mistica ed escatologica. *Qalb* significa che tale Verità deve essere accettata, non esclusivamente dal pensiero, ma con il Cuore; pertanto con tutto ciò che siamo. Si sa che il *Dhikr* è l'attuazione permanente, mediante la parola sacramentale, di questa Fede o di questa Gnosi, mentre il *Faqr* è la semplicità e la purezza dell'anima, che rendono possibile tale attuazione conferendole la sincerità in assenza della quale nessun atto è valido (26).

Le quattro formule piú importanti dell'Islam, che corrispondono in certo qual modo ai quattro fiumi del Paradiso zampillanti sotto al Trono di *Allâh* — il riflesso terrestre del Trono è la Kaabah — sono la prima e la seconda *Shahâdah*, poi la Consacrazione e la Lode: la *Basmalah* e la *Hamdalah*. La prima *Shahâdah*: « Non v'è divinità fuorché la (sola) Divinità »; la seconda *Shahâdah*: « Mohammed è l'Inviato di Dio (della sola Divinità) »; la *Basmalah*: « Nel Nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso » (27); la *Hamdalah*: « Sia Lode a Dio, il Signore dei mondi ».

(26) « Beati i puri di cuore, giacché vedranno Iddio ». (*Mt.*, V, 8).

(27) Iddio è clemente o benevolo in sé, ossia la Bontà, la Bellezza e l'Amore sono inclusi nella sua stessa Essenza (*Dhât*) ed Egli li manifesta quindi necessariamente attraverso e nel mondo; è quanto esprime il Nome *Rahmân*, quasi sinonimo del Nome *Allâh*. Inoltre Dio è buono verso il mondo, cioè fa palese la sua Bontà nei confronti delle creature accordando loro la sussistenza e ogni dono possibile, compresa eminentemente la salvezza; è il significato del Nome *Rahîm*.



## 7.

### DIMENSIONI IPOSTATICHE DELL'UNITÀ

Torniamo ora, a mo' di conclusione giacché le nostre intenzioni convergono sulla quintessenza, alla sintesi metafisica delineata facendo riferimento al simbolismo esoterico della *Shahâdah*. L'idea basilare dell'Islam, l'Unità divina, contiene inevitabilmente quella della diversità, o quella delle relazioni tra l'Uno e quanto pare infirmarlo e contraddirlo; tratteremo per necessità il problema concisamente e senza dimenticare, è ovvio, che uno schema dottrinale può proporre soltanto riferimenti, se non altro per la semplice ragione che un'espressione è forzatamente diversa dalla realtà espressa. L'identità tra lo schema e la realtà è d'altronde tanto inutile quanto impossibile, proprio perché lo schema può offrire riferimenti del tutto sufficienti, altrimenti non vi sarebbe alcun simbolismo adeguato ed efficace, né di conseguenza alcuna dottrina.

Il problema della creazione, o della manifestazione universale, è radicato nella natura stessa del Principio divino. Il Reale assoluto proietta il mondo dacché la sua natura infinita esige che sia conosciuto anche movendo dalla relatività e in essa; dire che Dio « ha creato » e non che « crea », è un modo di esprimere la contingenza o la relatività del mondo e di disgiungere questo, in certa guisa, dalla sua Causa trascendente. Dio « vuole essere visto » non soltanto « mo-

vendo » dal mondo, ma pure « nel » mondo e altresì « in quanto » mondo: sia direttamente nelle qualità, sia indirettamente e per antitesi in mancanza di esse; ed Egli non vuole essere visto esclusivamente dall'uomo, ma anche dalle creature inferiori, che lo contemplanò in certo senso con la loro stessa forma specifica, o almeno con quanto vi è di positivo nella loro forma o nella loro condizione, a seconda delle circostanze.

Assoluto, Infinito, Perfezione: sono queste, potremmo dire, le definizioni principali della natura divina. Geometricamente parlando, l'Assoluto è come il punto, che esclude tutto quanto è diverso da sé; l'Infinito è simile alla croce, o alla stella, o alla spirale, che prolunga il punto e lo rende in certo qual modo inclusivo; e la Perfezione è come il cerchio, o il sistema di cerchi concentrici, che riflette o traspone il punto nello spazio. L'Assoluto è l'ultima Realtà in sé; l'Infinito è la sua Possibilità, quindi anche la sua Onnipotenza; la Perfezione è la Possibilità in quanto questa attua una determinata potenzialità del Reale assoluto, o in quanto attua tutte le virtualità. La creazione, o la manifestazione, è un effetto della natura divina: Dio non può impedirsi d'irradiare, pertanto di manifestarsi o di creare, poiché non può impedire a se stesso di essere infinito.

La divina Perfezione è la somma o la quintessenza di ogni possibile perfezione, che noi conosciamo in definitiva per esperienza; tali perfezioni si manifestano in virtù dell'Infinito, che dona loro lo spazio esistenziale, o la sostanza, se si vuole, e che le attua e le proietta; e grazie all'Assoluto le cose esistono, o non sono « inesistenti ». L'Assoluto, impercettibile in sé, si rende visibile attraverso l'esistenza e la logica delle cose; analogamente, l'Infinito si rivela mediante la loro inesauribile diversità; del pari, la Perfezione si appalesa con le loro qualità, e ciò facendo, comunica nello stesso tempo il rigore dell'Assoluto e l'irradiazione dell'Infinito, difatti le cose hanno e la propria musicalità e la propria geometria.

In altre parole: allorché la naturale esperienza quotidiana si unisce all'intuizione metafisica o alla fede — e questa attua sempre quella a un qualsiasi grado — la verifica delle qualità positive nelle cose e negli esseri ci costringe ad ammettere i loro archetipi o le loro essenze nell'Ordine divino; così, l'inconcepibilità di limiti dello spazio-tempo ci costringe ad ammettere l'Infinito in sé; ancora, che la minima esistenza sia assoluta rispetto alla sua assenza — o che le leggi fisiche, matematiche e logiche siano ineluttabili — tutto ciò testimonia in conclusione l'Assoluto e non ci lascia che la scelta di ammetterlo (1).

\* \* \*

Il ternario « Assoluto-Infinito-Perfezione » si riflette nella progressione numerica: il numero corrisponde all'Assoluto, la progressione all'Infinito, e il particolare carattere — la forma — di ciascun numero, alla Perfezione (2). La progressione numerica non è esattamente comparabile a una serie indefinita di punti dei quali l'uno è per necessità il primo, come se vi potesse essere una progressione con un inizio ma senza una fine; in realtà, occorre paragonare il numero uno al punto centrale e la progressione a una serie indefinita di cerchi concentrici; il centro ha un valore d'assolutezza per definizione, non è quindi a rigore un principiamiento; esso è per così dire al di fuori del numero, ma questo non è immaginabile senza quello. Parimente per l'illimitata diversità delle forme: la forma centrale è circolare o sferica, e non vi è alcuna comparazione possibile tra essa e il quadrato o il cubo; la rotondità ha un che d'assoluto rispetto a ogni altra

(1) Indubbiamente, tale modo di pensare non ha per i razionalisti significato alcuno, ma l'importante è che essi non possono assolutamente provare il contrario, né nella prospettiva oggettiva del Reale, né in quella soggettiva della conoscenza.

(2) Come manifestano le figure geometriche in quanto esprimono numeri, che in questa visuale sono qualità e non quantità.

forma possibile. Un altro esempio di progressione esistenziale ci viene offerto dalla materia, dove i quattro elementi sensibili e tutte le sostanze e aggregati chimici emergono a principiare dall'etere, che essendo semplice — e insito in ogni sostanza sensibile — è il centro di questo svolgimento. Neppure qui l'elemento centrale può essere un inizio per dir così quantitativo; anzi, esso è quasi trascendente a paragone delle sue modalità o proiezioni. Dato che le modalità sono in numero « infinito », l'unità o il centro deve avere un carattere « assoluto ».

Il ternario « Assoluto-Infinito-Perfezione » ha la sua espressione piú diretta, nel linguaggio islamico, nei termini *Jalál*, *Jamál* e *Kamál*: « Maestà », « Bellezza » e « Perfezione ». Tradizionalmente il Rigore o la Giustizia è attribuito alla Maestà, e la Dolcezza o la Misericordia alla Bellezza; ora la Bellezza come la Misericordia emanano dall'Infinito; e la Maestà come la Giustizia, dall'Assoluto.

\* \* \*

Vi è un significato profondo nella circostanza a tutta prima paradossale che l'Islam, pur così geloso dell'Unità di Dio e così scrupoloso nelle sue locuzioni fondamentali, abbia posto quale inizio di ciascuna sura la formula in un certo senso trinitaria « Nel Nome di Dio il Clemente, il Misericordioso », e che usi tale frase in ogni occasione con valore di benedizione consacratrice. Riteniamo di aver dato la soluzione dell'enigma: cioè, quando ragioniamo dell'Assoluto, diciamo in pari tempo dell'Infinito e del Perfetto (3). La *Rahmah* — ter-

(3) Nel Cristianesimo l'elemento « Assoluto » è simboleggiato sia analogicamente, sia direttamente, dal « Padre »; lo Spirito Santo è l'elemento « Infinito » o « Irradiazione », e il « Figlio » o il Verbo, che è la « Sapienza del Padre », l'elemento « Perfezione ». Nel Buddhismo, il Buddha rappresenta la Perfezione, mentre, sulle prime paradossalmente, l'Irradiazione si manifesta come il *Bodhisattva*, che infatti reca il messaggio del *Nirvāna* — dell'Assoluto — fino alle estremità del *Samsāra*.

mine che per lo piú si traduce con « Clemenza » — implica piú profondamente, come il vocabolo sanscrito *Ananda*, tutti gli aspetti dell'Armonia (4): la Bontà, la Bellezza e la Beatitude; ed essa viene a integrarsi nella stessa Essenza divina, non essendo in conclusione che l'irradiante Infinitudine del Principio; identità cosí espressa dal Corano: « Chiamatelo *Alláh* o chiamatelo *Rahmán*, a Lui appartengono i Nomi piú belli... » (5).

Non è infatti possibile ricorrere all'Uno senza che risponda la Misericordia.

\* \* \*

Abbiamo detto che Dio si manifesta nel mondo con il miracolo dell'esistenza, difatti è assoluto il divario tra l'infimo granello di polvere e il nulla; Egli mostra la sua Infinità *a priori* con il contenente cosmico spazio-tempo, che non ha limiti immaginabili, come la molteplicità e la diversità dei suoi contenuti; ed Egli rende palese la sua Perfezione attraverso la qualità delle cose e degli esseri, che testimoniano i loro archetipi divini e in tal guisa la divina Perfezione.

Questa triplice manifestazione costituisce l'« Esteriorità » divina, espressa dal Nome « l'Esteriore » (*Ezb-Zhâbir*). Stando ai Sufi, la *Shahâdah* comporta due significati, secondo che si consideri la trascendenza o l'immanenza: anzitutto la ve-

(4) Riferendosi *Sat* all'Assoluto, e *Chit*, alla Coscienza che *Atmâ* ha della propria inesauribile Perfezione, dunque delle proprie Qualità.

(5) Una postilla: la Trinità attribuita dal Corano al Cristianesimo — « Dio, Gesù, Maria » — trova giustificazione nell'idea che la Vergine è per sua natura, e non per adozione, il ricettacolo umano dello Spirito Santo (dove *gratia plena* e *Dominus tecum*); « Immacolata Concezione », ella lo porta *a priori* in sé e pertanto lo personifica. Da ciò consegue che un'invocazione di Maria, quale l'*Ave*, è in pratica, in modo implicito e quintessenziale, un'invocazione dello Spirito Santo, che nell'Islam procede dal mistero ipostatico della *Rahmâniyah*, dalla divina « Generosità », che è Vita, Irradimento, Luce; la Vergine, come lo Spirito, è la « matrice » (*rahim*) a un pari inviolabile e generosa di ogni grazia.

rità che solo Dio è reale, al contrario del mondo che, essendo contingente, è illusorio; quindi la verità che nessuna esistenza può porsi al di fuori di Dio: che tutto quanto esiste « non è altro che Lui » (*lâ ghayrubu*), altrimenti non esisterebbe propriamente il mondo. Il primo significato corrisponde al mistero de « l'Interiore » (*El-Bâtin*), e il secondo, a quello de « l'Esteriore ».

Non è vero che non si possa sapere cos'è Dio e che si possa unicamente sapere cosa non è; ma è vero che non possiamo immaginare Dio, come non possiamo udire la luce o vedere il tuono. Da un canto, lo spazio con il tempo, poi l'esistenza delle cose, indi le loro qualità, « provano » Dio; dall'altro, essi « sono » Dio, ma visto attraverso il velo dell'« Esteriorità » o dell'« Allontanamento » (*bu'd*), dunque della contingenza. Questo velo genera per definizione il fenomeno privativo o sovvertitore del male, che è il prezzo della proiezione fuori dal Principio; proiezione pur tuttavia necessaria e in definitiva benefica giacché « Ero un tesoro celato e ho voluto essere conosciuto »: infatti l'Irradiazione universale è la conseguenza stessa del « Sommo Bene ».

L'Assoluto, o l'Essenza, comporta intrinsecamente l'Infinitudine; e irradia in quanto Infinito. L'Irradiazione divina proietta l'Essenza nel « vuoto », ma senza esservi assolutamente « uscita »; dacché il Principio è immutabile e indivisibile, nulla può essergli tolto; attraverso siffatta proiezione sulla superficie di un « nulla » in sé non esistente, l'Essenza si riflette secondo le modalità delle « forme » o degli « accidenti ». Ma la « vita » dell'Infinito non è solo centrifuga, è altresì centripeta; è alternativamente o simultaneamente — in dipendenza delle relazioni considerate — Irradiazione e Reintegrazione; questa è il « ritorno » apocatastatico nell'Essenza delle forme o degli accidenti, senza che nondimeno nulla possa essere aggiunto ad essa, dato che è assoluta Plenitudine. Inoltre, anzi principalmente, l'Infinitudine — come la Perfezione — è un carattere intrinseco dell'Asso-

luto: essa ne è come la vita interiore, o come il suo amore che, traboccando per così dire, si prolunga e crea il mondo.

\* \* \*

Certezza e serenità: l'intenzione sostanziale dell'Islam è contenuta in queste due parole. Difatti tutto principia con la certezza: quella dell'Assoluto (*Wujūd el-mutlaq*), dell'Essere « necessario », che proietta e determina le esistenze « possibili ». Certezza di ciò che, essendo necessario, non può non essere, laddove le contingenze possono essere o no; e serenità per il radicamento in ciò che è.

La certezza è salvifica in proporzione a come è oggettivamente elevata e soggettivamente sincera; ossia: in proporzione a come il suo oggetto è l'Assoluto, non la mera contingenza, e il suo oggetto è il cuore, e non soltanto il pensiero. Tale certezza è l'essenza stessa dell'uomo, essa racchiude l'intero suo essere e tutta la sua attività; l'uomo è stato creato per essa, è uomo per essa.

La certezza genera la serenità; questa penetra l'anima, è l'irradiamento della certezza liberatrice. Essa è per la certezza quello che l'Infinito è per l'Assoluto, o quello che la Possibilità è per la Realtà, o la Totalità per l'Unità. La certezza e la serenità si prolungano nella fede.

Certezza, serenità e fede: mercé questo Essere necessario e libero che unicamente dà un significato a tutto quanto è, nel mondo o nell'uomo, e che è Luce, Pace e Vita.

*Orizzonti dello spirito*

*Collana fondata da Julius Evola*

### Opere di Frithjof Schuon

#### **UNITÀ TRASCENDENTE DELLE RELIGIONI**

Tutte le religioni, in realtà, adorano sotto diverse forme lo stesso Principio Divino Universale, e tutte conducono l'uomo alla fonte divina.

#### **L'OCCHIO DEL CUORE**

La verità deve essere vista, e non solo pensata, eliminando attraverso una operazione mentale gli ostacoli che si frappongono a questa visione e velano l'"Occhio del cuore".

#### **LE STAZIONI DELLA SAGGEZZA**

Una serie di saggi che danno una valida risposta all'inconciliabile scissione tra religione e scienza.

#### **FORMA E SOSTANZA NELLE RELIGIONI**

Questa raccolta di saggi, tendente ad esporre diverse interpretazioni della verità di ogni dove e di sempre, offre una dottrina ai confini tra fede e filosofia.

#### **SUFISMO: VELO E QUINTESSENZA**

Le espressioni dottrinali esteriori del Sufismo non sono che il "velo" necessario a coprire e offrire i riferimenti per una verità più complessa.

#### **L'ESOTERISMO COME PRINCIPIO E COME VIA**

Una esposizione profonda dell'approccio esoterico al pensiero religioso.

#### **DAL DIVINO ALL'UMANO**

*Panorama di metafisica e di epistemologia*

Nella concezione metafisica dell'Autore l'archetipo trascendente e quello immanente si identificano, per cui credere in Dio comporta ridiventare coscientemente divini.

#### **SULLE TRACCE DELLA RELIGIONE PERENNE**

Tornando sul tema della religione perenne, l'Autore propone nuove riflessioni ed espone in maniera rinnovata le sue precedenti considerazioni sull'argomento.

---

*Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109*

*Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277*

*e-mail: [info@ediz-mediterranee.com](mailto:info@ediz-mediterranee.com) - <http://www.ediz-mediterranee.com>*

*Orizzonti dello spirito*

*Collana fondata da Julius Evola*

- A. Avalon - IL POTERE DEL SERPENTE  
A. Avalon - IL MONDO COME POTENZA (2 volumi)  
A. Avalon - SHAKTI E SHAKTA  
A. Avalon - INNI ALLA DEA MADRE  
A. Avalon - TANTRA DELLA GRANDE LIBERAZIONE  
J.G. Bennett - I MAESTRI DI SAGGEZZA  
T. Burckhardt - INTRODUZIONE ALLE DOTTRINE ESOTERICHE DELL'ISLAM  
T. Burckhardt - L'UOMO UNIVERSALE  
T. Burckhardt (Muhyi-d-din Ibn 'Arabi') - LA SAPIENZA DEI PROFETI  
Chao Pi Ch'en - TRATTATO DI ALCHEMIA E DI FISIOLOGIA TAOISTA  
E. Conze - IL PENSIERO DEL BUDDHISMO INDIANO  
H. Corbin - L'UOMO DI LUCE NEL SUFISMO IRANIANO  
S.N. Dasgupta - IL MISTICISMO INDIANO  
A. David Neel - VITA SOVRUMANA DI GESAR DI LING  
M.M. Davy - IL SIMBOLISMO MEDIEVALE  
G. De Giorgio - LA TRADIZIONE ROMANA  
A. Desjardins - ALLA RICERCA DEL SÉ - *Adhyatma Yoga*  
G. De Turrís - TESTIMONIANZE SU EVOLA (2a ed.)  
K. von Durckheim - HARA, *centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*  
K. von Durckheim - LO ZEN E NOI  
M. Eliade - MEFISTOFELE E L'ANDROGINE  
M. Eliade - LO SCIAMANISMO E LE TECNICHE DELL'ESTASI  
J. Evola - L'UOMO COME POTENZA  
J. Evola - LO YOGA DELLA POTENZA, *Saggio sui Tantra*

---

*Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109*

*Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277*

*e-mail: info@ediz-mediterranee.com - http://www.ediz-mediterranee.com*

Orizzonti dello spirito

Collana fondata da Julius Evola

- J. Evola - METAFISICA DEL SESSO  
J. Evola - LA TRADIZIONE ERMETICA  
J. Evola - IL MISTERO DEL GRAAL  
J. Evola - RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO  
J. Evola - TEORIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO  
J. Evola - FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO  
J. Evola - RICOGNIZIONI: UOMINI E PROBLEMI  
J. Evola - MASCHERA E VOLTO DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO  
F. Gonzàles - I SIMBOLI PRECOLOMBIANI - *Mitologia, Cosmogonia, Teogonia*  
R. Guénon - LA CRISI DEL MONDO MODERNO, *a cura di J. Evola*  
R. Guénon - FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI  
J. Herbert - L'INDUISMO VIVENTE  
E. Herrigel - LA VIA DELLO ZEN  
Huang-Ti - NEI-CHING, *Canone di medicina interna dell'Imperatore Giallo*  
Lama A. Govinda - RIFLESSIONI SUL BUDDHISMO  
Lao Tze - IL LIBRO DEL PRINCIPIO E DELLA SUA AZIONE (Tao-te-ching), *a cura di Julius Evola*  
J. Lindsay - LE ORIGINI DELL'ALCHIMIA NELL'EGITTO GRECO-ROMANO  
Lu K'uan Yü - LO YOGA DEL TAO - *Alchimia e Immortalità*  
Lu K'uan Yü - CH'AN E ZEN  
Lu K'uan Yü - BUDDHISMO PRATICO  
Lü Tzu - IL MISTERO DEL FIORE D'ORO, *a cura di J. Evola*  
J. Markale - IL DRUIDISMO - *Religione e divinità dei Celti*

---

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277

e-mail: [info@ediz-mediterranee.com](mailto:info@ediz-mediterranee.com) - <http://www.ediz-mediterranee.com>

G. Marquès-Rivière - KALACHAKRA - *Iniziazione tantrica del Dalai Lama*

G. Orofino - INSEGNAMENTI TIBETANI SU MORTE E LIBERAZIONE

P.D. Ouspensky - COSCIENZA, LA RICERCA DELLA VERITÀ

P.D. Ouspensky - COLLOQUI CON UN DIAVOLO

P.D. Ouspensky - L'EVOLUZIONE INTERIORE DELL'UOMO - *Introduzione alla psicologia di Gurdjieff*

P.D. Ouspensky - UN NUOVO MODELLO DELL'UNIVERSO

J.M. Rivière - KALACHAKRA - *Iniziazione tantrica del Dalai Lama*

G. Scholem - LA CABALA

R.A. Schwaller De Lubicz - LA SCIENZA SACRA DEI FARAONI

R.A. Schwaller De Lubicz - LA TEOCRAZIA FARAONICA

D.T. Suzuki - SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN (3 volumi) - *Una spiegazione chiara e precisa dello Zen*

D. T. Suzuki - VIVERE ZEN - *Sintesi degli aspetti teorici e pratici del Buddhismo Zen*

M. Thengavila - AMBEDKAR E IL NEOBUDDHISMO

G. Tucci - LE RELIGIONI DEL TIBET

O. Weininger - SESSO E CARATTERE

O. Wirth - IL SIMBOLISMO ERMETICO, NEI SUOI RAPPORTI CON L'ALCHIMIA E LA MASSONERIA

---

*Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109*

*Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277*

*e-mail: info@ediz-mediterranee.com - http://www.ediz-mediterranee.com*

**Finito di stampare  
nel mese di marzo 2000  
presso la Tipografia S.T.A.R.  
Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma**



FRITHJOF SCHUON è nato a Basilea nel 1907 da padre originario del Wüttemberg e da madre alsaziana. Dal 1930 al 1932 lavorò come disegnatore d'arte a Parigi, senza tuttavia trascurare gli studi orientalistici, compreso quello dell'arabo, e poco dopo si recò nell'Africa settentrionale per studiarvi il Sufismo; in questo periodo conobbe lo Cheikh El-Allaoui. Il seguito della sua vita è caratterizzato da una serie di viaggi in vari paesi orientali; fece visita due volte a Guénon al Cairo; il suo soggiorno in India fu interrotto dalla Seconda Guerra Mondiale. Più tardi, nel 1959 e nel 1963, Schuon soggiornò piuttosto a lungo presso gli Indiani d'America del Nord; strinse amicizia con personaggi eminenti e fu adottato dalla tribù dei Sioux. Fin dalla prima giovinezza Schuon s'interessò alle civiltà orientali ed in particolare anche alla loro arte; collaborò per due decenni con Guénon a *Etudes Traditionnelles*. Dopo aver vissuto per quarant'anni sulle rive del lago Lemano, si è ritirato negli Stati Uniti. In questa collana sono già state pubblicate le sue opere: *UNITÀ TRASCENDENTE DELLE RELIGIONI, LE STAZIONI DELLA SAGGEZZA, L'OCCHIO DEL CUORE, L'ESOTERISMO COME PRINCIPIO E COME VIA, FORMA E SOSTANZA DELLE RELIGIONI, SULLE TRACCE DELLA RELIGIONE PERENNE, DAL DIVINO ALL'UMANO, SGUARDI SUI MONDI ANTICHI*.

---

## FRITHJOF SCHUON SUFISMO: VELO E QUINTESSENZA

SCH 09002170 «Velo» (**hijâb**) e «quintessenza» (**lubâb**): due termini che indicano un'opposizione nella sfera simbolistica e dottrinale e che si riferiscono rispettivamente all'esteriore e all'interiore, ovvero alla contingenza e alla necessità...

Taluni hanno creduto giovare alla reputazione del Sufismo, o custodirne il mistero, asserendo che non è un sistema come le filosofie, bensì un insieme di espressioni e di simbolismi liberamente scaturiti dall'intelletto e dall'ispirazione...

Del resto, non si ritiene che le espressioni dottrinali siano esaurienti, poiché il loro compito è unicamente quello di offrire i riferimenti per una verità complessa e in considerazione dell'Ineffabile. La qual cosa i moderni non hanno mai compreso, anzi accusano le dottrine antiche di essere insieme dogmatiste e insufficienti...

Ritroviamo in noi stessi tutti questi principi, che conferiscono all'Islam il suo carattere incontestabile e la sua universalità; le loro manifestazioni esteriori traggono ogni significato – nella prospettiva metafisica e contemplativa – dai loro archetipi a un pari trascendenti e immanenti.

(Dalla **Prefazione** dell'Autore)

---

L. 25.000  
€ 12,91

ISBN 88-272-0908-5



9 788827 120908 0