

Sarmad di Kashan (XVII sec.), poeta persiano emigrato in India, dalla multipla personalità etnica, linguistica, religiosa

Carlo Saccone

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Abstract (English) The article explores the intercultural and interreligious dimension of the Persian poet Sarmad of Kashan (c. 1590-1660), who was of Jewish-Armenian origin but born in Persia, later converted to Islam and finally emigrated to India. It was here, at the Mughal court, that he met the prince-philosopher Dârâ Shokuh (Shikoh), who promoted a policy of tolerance and Hindu-Muslim dialogue. And it was in Delhi that Sarmad and his protector met a tragic end in the power struggle between Dârâ Shokuh and his ambitious brother Awrangzeb, who was determined to crush any openness to Hinduism and non-Muslims. Sarmad led the life of a wandering and 'irregular' Sufi (though some say he converted to Hinduism), walking around naked in the manner of renunciate ascetics or *sannyasins*, accompanied only by his friend Abhay Chand, a Hindu youth to whom he addressed passionate verses. He composed magnificent quatrains - on human beauty as a revelation of the divine and on his status as an unrepentant sinner - which would form a corpus of some 350 poems. His verses are also imbued with deep reflections on a theology of beauty and the decidedly unsettling idea of 'finding God in sin'.

Abstract (Italiano) L'articolo esplora la dimensione interculturale e interreligiosa del poeta persiano Sarmad di Kashan (1590-1660 circa), di origine ebraico-armena, nato in Persia, poi convertitosi all'Islam e infine emigrato in India. Qui, alla corte dei Moghul, incontrò il principe-filosofo Dârâ Shokuh (Shikoh), che promosse una politica di tolleranza e di dialogo tra indù e musulmani. Ed è proprio a Delhi che Sarmad e il suo protettore conobbero una tragica fine nella lotta di potere tra Dârâ Shokuh e l'ambizioso fratello Awrangzeb, deciso a stroncare qualsiasi apertura all'induismo e ai non musulmani. Sarmad condusse una vita da sufi errante e "irregolare" (anche se alcuni dicono che si convertì all'induismo), andando in giro nudo alla maniera degli asceti rinuncianti o *sannyasin*, accompagnato solo dal suo amico Abhay Chand, un giovane indù a cui rivolse versi appassionati. Compose magnifiche quartine - sulla bellezza umana come rivelazione del divino e sulla sua condizione di peccatore impenitente - che andranno a formare un corpus di circa 350 poesie. I suoi versi sono anche intrisi di profonde riflessioni su una teologia della bellezza e sull'idea decisamente spiazzante di "trovare Dio nel peccato".

Keyword Persian poetry; Muslim India; Safavid Persia; Sufi mysticism; heresy; apostasy.

Premessa

Sarmad (ca.1590 - ca.1660), che nacque a Kashan in Persia in piena epoca safavide e visse in India negli ultimi trent'anni di vita,¹ è una figura di poeta e di mistico che potremmo dire sfugge come un'anguilla a qualsiasi tentativo di incasellarlo in una precisa categoria confessionale o di pensiero. Solo da un secolo a questa parte il suo lascito poetico è stato fatto oggetto di studio prima in India, dove il persiano ha costituito una delle lingue della classe intellettuale fino a metà del 900 e di recente anche in Persia e in Europa (Saccone 2022a: 54-58).

Come poeta, Sarmad matura proprio in India dove già esisteva una secolare tradizione di letteratura migrante di origini iraniche. Si legge nei manuali di storia della letteratura persiana che molti poeti persiani dell'era safavide già all'inizio del XVI sec. emigrarono verso l'India per sfuggire a una corte, quella dei Safavidi appunto, che aveva forzato la conversione della Persia allo sciismo mostrando una certa ostilità verso la vita intellettuale e in particolare verso i poeti di corte. Questa visione è stata ampiamente corretta da studi successivi che hanno mostrato come l'emigrazione verso l'India dei poeti persiani era iniziata in realtà molto prima e aveva essenzialmente motivi economici. Le corti indiane erano in generale più ricche e sfarzose di quelle persiane e potevano permettersi di mantenere numerosi poeti, tra i quali oltretutto quelli persiani godevano di un grande prestigio, essendo il persiano un po' la lingua dei dotti almeno dal XI-XII secolo (soprattutto alla corte di Lahore)² e in seguito anche nel resto dell'India settentrionale a partire dalla fondazione del Sultanato di Delhi agli inizi del 1200.³

Si tratta insomma di un caso di scrittori migranti con proprie caratteristiche, nel senso che non migravano solo i poeti ma migrava con loro anche una letteratura con la sua lingua.⁴ Infatti in India abbiamo la particolarità

¹ Le migliori bibliografie su Sarmad sono reperibili negli articoli di Prigarina 2012: 314-330, in Tortel 1997: 431-466 e in Saccone 2022a: 9-60.

² Una rassegna importante in italiano della letteratura persiana in India è in Bausani 1968a: 9-81; ma i suoi principali esponenti sono trattati anche nei relativi capitoli in Bausani 1968b: 133-563. In lingua inglese resta fondamentale l'opera in tre volumi di Ghani 1929-30 e IDEM 1941.

³ Cfr. in proposito l'ampia ricognizione di Aziz 1976: 117-132, a cui sono debitore per queste notizie e analisi.

⁴ Su questo fenomeno di "migrazione di una letteratura" riproposti anche recentemente nel XX sec. con la diaspora iraniana nel mondo, e ben distinto da quello più noto e universalmente diffuso degli scrittori migranti che adottano la lingua del paese che li ospita, si veda Saccone 2012: 39-50.

che il persiano continuò ad essere praticato da poeti e scrittori fino alla detronizzazione dell'ultimo sovrano moghul nel 1857 ad opera degli Inglesi che, con questo atto, fecero passare l'India sotto la diretta amministrazione della corona britannica. Ma la cultura persiana resterà vitale in India almeno fino alla fine della seconda guerra mondiale e alla dolorosa Partition nel 1948 dell'ex colonia tra India e Pakistan. Dovremmo ricordare infatti che ancora Muhammad Iqbâl,⁵ poeta e nazionalista considerato il padre del Pakistan moderno – che non fece in tempo a veder nascere essendo egli morto nel 1938 - scriveva e poetava anche in persiano ed è ricordato tra i maestri della letteratura persiana del 900. Il persiano diventò insomma una delle grandi lingue letterarie dell'India musulmana, venendovi coltivato dal XI-XII secolo fino si può dire alla metà del 900. Peraltro, è sufficiente leggere i più noti romanzi di un Salman Rushdie (Rushdie 1975; Idem 1981; Idem 1988) o di una Anita Desai (Desai 2000) per rendersi conto della importanza dell'eredità persiana anche nell'India di oggi, pur in mezzo a perniciosi nazionalismi e periodiche turbolenze settarie indù-musulmane.

1. Fu Sarmad un sufi o un *sannyasin*, o magari un “ebreo ateo”?

Tornando a Sarmad, la tradizione musulmana indo-persiana lo conosce come un Hallâj-e Thâni ovvero un “secondo Hallâj”, perché con il grande mistico eretico crocefisso a Baghdad nell'anno 922 il nostro Sarmad condivide non solo la fama di eretico “folle di Dio”, testimoniata da una serie di espressioni e dichiarazioni eterodosse, ma anche la tragica fine e la crescente inarrestabile fama postuma. E ciò a partire già dalla sua alquanto fluida identità etnica e religiosa che subito ci costringe a tentare di rispondere a una prima domanda: Sarmad fu un sufi musulmano oppure un asceta “rinunciante” alla maniera degli indiani *sannyasin*? O fu piuttosto un “libero pensatore” ante litteram, alquanto libertino di costumi, e in sostanza un ateo? Risposta non semplice come vedremo e oggetto di comprensibili curiosità da parte di studiosi e biografi.⁶

Sarmad apparteneva a una famiglia armena di Kashan, città della Persia centrale, ma non cristiana bensì di religione ebraica. Secondo le fonti avrebbe

⁵ Su questo autore si veda, oltre ai capitoli dedicati nelle più note storie letterarie (v. nota 2) anche la monografia di Mir 2010. Tra le traduzioni italiane si segnalano in particolare Iqbâl 1965 e IDEM 2012.

⁶ A titolo di esempio, citiamo l'emblematico titolo di un articolo, “The identity of a mystic: the case of Sa'id Sarmad, a jewish-yogi-sufi courtier of the Mughals”, di Katz 2000: 142-160.

manifestato sin da giovane un vivo interesse per le religioni, avrebbe anche studiato i testi biblici e più tardi ne avrebbe iniziato a tradurre qualche brano. Ma andiamo con ordine. Da giovane Sarmad si reca a Isfahan, qui studia filosofia con grandi maestri come Mir Dâmâd, Mollâ Sadrâ e Mir Fendereski, impara l'arabo e si converte all'Islam.⁷ Certamente è questo il momento fondamentale della sua formazione intellettuale e religiosa in cui troviamo un primo arricchimento della sua complessa identità, sia in senso religioso con la conversione all'Islam che linguistico con l'apprendimento dell'arabo, lingua fondamentale nel mondo musulmano per gli sudi di carattere scientifico e filosofico. Sarmad in effetti è un poliglotta, conosce e pratica tutte le lingue comprese nel suo composito background familiare: armeno, ebraico, persiano; apprende l'arabo studiando filosofia alla scuola di Isfahan, e in India si impadronisce sicuramente dell'urdu o indostano e forse anche di alcune lingue locali.

2. Sarmad e India

Ecco, l'India. È l'India del '600 che conosce il primo secolo di massiva interferenza delle grandi potenze europee, il Portogallo (già presente dal secolo precedente) e soprattutto la Francia e l'Inghilterra che si servono abilmente delle rispettive "compagnie delle Indie" per espandere i commerci e soprattutto la propria influenza. Il viaggiatore, medico e scrittore veneziano Niccolò Manucci, che servirà come artigliere e poi come medico la corte dei Moghul e come diplomatico e "procacciatore d'affari" le suddette Compagnie delle Indie e i Portoghesi di Goa, ben rappresenta con la sua stessa avventurosa biografia i cambiamenti in atto nell'India del XVII secolo.

Se Isfahan fu il punto di svolta della vita intellettuale e religiosa di Sarmad, l'India sarà il punto di svolta della sua vicenda umana. Sarmad si trasferisce in India intorno al 1630-32 sbarcando a Thatta, vicino all'odierna Karachi e qui avviene il primo incontro fatale della sua esistenza: conosce un giovinetto indù, Abhay Chand. Tra i due si instaura presto una grande amicizia e insieme iniziano una vita di vagabondaggio. Forse tra i due ci fu qualcosa di più di una semplice amicizia, come si evince da alcuni versi del *Canzoniere* di Sarmad:

O Sarmad, nella tua fede hai portato un bello sconquasso
la tua santa fede hai immolato per un paio di occhi ebbri

⁷ Su queste figure importanti di filosofi-teologi di area sciita si rimanda ai capitoli relativi in Corbin 1986: 462-472.

Debole e smanioso, tutto il tuo contante
hai sacrificato a un bell'adoratore di idoli! (quartina 326)⁸

Dove l'espressione "bell'adoratore di idoli" alluderebbe al suo compagno Abhay Chand. Il quale secondo la vulgata, in un primo tempo, era stato rinchiuso in un luogo sicuro dal padre, forse un aristocratico indù, che lo aveva nascosto per sottrarlo alle attenzioni di Sarmad. Ma il nostro poeta non si era dato per vinto e, spogliatosi dei suoi beni e persino di tutti i vestiti, si era dato alla vita dell'asceta nudo, ricoperto di sole ceneri, rimanendo in attesa di poter rivedere il giovinetto amato. La tradizione vuole che il padre di Abhay Chand si sarebbe commosso e alla fine avrebbe "liberato" il figliolo che senza indugio si ricongiunse al poeta, divenendo da quel momento in poi il compagno inseparabile dei vagabondaggi di Sarmad per le vie dell'India. I loro spostamenti sono solo parzialmente documentabili: i due saranno a Lahore, dove Sarmad acquisterà una certa notorietà tanto da comparire in certe antologie poetiche locali come Sarmad-e Lâhori ossia Sarmad di Lahore; in seguito, i due soggiogneranno nel sud dell'India, soprattutto a Hyderabad alla corte di principi locali, per approdare infine alla corte dei Moghul a Delhi intorno al 1640.⁹

Sarmad ci ha lasciato un *Canzoniere* formato da poco più di trecento quartine, di grande intensità lirica e raro spessore filosofico. Avrebbe composto anche dei *ghazal*, di cui però rimane poco o nulla. In queste quartine l'amore di Sarmad per il menzionato compagno Abhay Chand non è mai esplicitamente trattato, ma è sottostante ai tantissimi versi in cui emerge il rapporto alquanto tormentato del poeta con la propria vita di "peccatore". A questo proposito in una quartina egli confessa candidamente le sue debolezze, in particolare per i bei giovinetti:

Quando mi feci vecchio ecco, ringiovanì il mio peccato
in me la rosa sbocciò della passione, nel tempo d'autunno
Questi ragazzi dai volti di tulipano m'han fatto rimbambire:
ora faccio il pio devoto, ora divento un peccatore sfacciato!
(quartina 244)

⁸ Tutti i testi di Sarmad qui citati in traduzione italiana sono tratti da Sarmad di Kashan 2022.

⁹ Sinteticamente, si veda Saccone 2022a: 9-60, saggio introduttivo alla edizione italiana di Sarmad di Kashan 2022. Inoltre, si veda il brillante saggio introduttivo all'edizione inglese delle quartine di Asiri 1950: I-XXXIV.

Sarmad, da Isfahan sino alla morte, si dichiarò sempre musulmano, e non v'è motivo a mio parere di credere che non fosse sincero, anche se c'è stato tra gli studiosi qualche sospetto che egli non avesse mai lasciato la sua prima fede ebraica (Fischel 1948: 137–177; Pirnazar 2016: 12-37). A questo proposito val la pena ricordare il commento del summenzionato Niccolò (Niccolao) Manucci, il veneziano che frequentava la corte dei Moghul ed ebbe modo di conoscere Sarmad, secondo cui il poeta vagabondo sarebbe stato un “ebreo ateo” (ma v. anche infra). Dal che si può dedurre che alla corte dei Moghul si conosceva qualcosa delle sue origini ebraiche, pur se il poeta doveva destare sconcerto per la sua condotta al punto da far dubitare che avesse ancora una fede qualsiasi. Ma la sua condotta complessiva nel lungo soggiorno in India, nonché certi versi che egli ci ha lasciato, hanno fatto sorgere altre ipotesi. In effetti in India Sarmad condusse come s'è detto una vita da asceta nudo e vagabondo, a somiglianza delle locali molto comuni figure di mistici erranti, i c.d. asceti rinuncianti o *sannyasin*. Alcuni studiosi, soprattutto indiani, avanzano l'ipotesi che Sarmad si sarebbe persino convertito all'induismo e portano a riprova una quartina, in realtà di non certissima attribuzione, in cui il poeta volgendosi a se stesso dice:

O Sarmad, nel mondo ti sei procurato una bella nomea
 dalla fede dei miscredenti sei giunto a quella dell'Islam
 Ma alla fine quale pecca trovasti in Allah e il suo Profeta
 per farti poi discepolo di Lakshman e del divino Rama?
 (quartina 334)

Dunque, Sarmad convertito all'induismo? Questi versi sono troppo poco in realtà, e forse neppure autentici. Inoltre, occorre tener presente che nella poesia persiana la conversione del poeta a un'altra religione per amore di qualcuno di fede diversa, una bella cristiana per esempio, è un topos frequente, canonizzato nel celebre racconto di “Sheykh San'ân e la bella cristiana” di Farid al-din 'Attâr.¹⁰ L'atteggiamento di Sarmad nei confronti delle altre religioni è in realtà complesso, e la sua visione si richiama piuttosto a quella di molti grandi sufi, da Mansur Hallâj a Ibn 'Arabî, che vedono nelle religioni umane altrettanti sentieri che portano a Lui, l'Amico Divino, come si evince per esempio da questi versi:

Amante e amore, idolo e fabbrica-idoli o brigante: sono una cosa sola
 nella Ka'ba, nel monastero, nei templi e ovunque: l'Amico è uno solo

¹⁰ Cfr. in proposito, il saggio di Saccone 2005: 279-311, l'ultimo capitolo “Il viaggio nella poesia persiana: egira, pellegrinaggio e iniziazione amorosa nel viaggio a Occidente di Sheykh San'ân”.

Se cammini sul prato, l'Unità sappi cogliere ch'è di un solo colore
 poiché in essa l'amante e l'amato, rosa e spina: sono una cosa sola
 (frammento 10)

Nel secondo emistichio, alquanto sfrontatamente Sarmad mette sullo stesso piano i monasteri cristiani, i templi pagani (probabilmente si allude a pagode buddiste o indù) e la santa Ka'ba che è per i musulmani la "casa di Dio" alla Mecca, meta dell'annuale pellegrinaggio rituale. Tra le righe si intuisce che per il poeta di Kashan le "case di Dio" di musulmani e non-musulmani si equivalgono. Persino negli unici versi del suo compagno e discepolo Abhay Chand, che ci sono stati riportati dalle fonti agiografiche, troviamo implicita conferma di questo atteggiamento: "Je me conforme au Coran, je suis un prêtre et un moine en même temps / un rabbin juif, un idolâtre et un musulman" (cit. in Tortel 1997: 446). E ancora, questa volta dal Canzoniere di Sarmad:

O Sarmad, non stare più a parlarci di Ka'ba o di monasteri [cristiani]
 come chi la via smarrì non viaggiare nella Valle del Dubbio [...]
 (quartina 249)

Confrontiamo questo verso con quelli di un altro poeta sufi, il turco Nasimi di Shirvan (m. 1418 ca), che scriveva anche in persiano, e proprio in versi persiani si esprimeva ancor più arditamente (Nasimi di Shirvan 2020: 60) allineando in un unico emistichio i luoghi di culto di ben quattro fedi diverse:

Liberàti noi siamo da Ka'ba e pagode e monasteri e sinagoghe
 il Regno dell'Unità [Divina] ci è patria [...] (ghazal 16, 4)

dove l'accento è piuttosto - come avviene in Sarmad, v. sopra quell'esplicito "l'Unità sappi cogliere ch'è di un solo colore" – proprio sulla Unità (*tawhîd*), un concetto teologico che ha, nella mistica musulmana, una declinazione non solo teorica: il mistico vede una unica religione d'amore là dove il teologo distingue tre, quattro o più fedi diverse.

3. Sarmad e il sufismo

Sarmad è ascritto generalmente al movimento del misticismo musulmano o sufismo. Ecco, a proposito di sufismo, sorge una ulteriore domanda: Sarmad fu davvero un sufi, magari un po' sui generis, come ritengono molti studiosi, simile se si vuole alla corrente "sregolata" dei Qalandar (De Bruijn 1992: 75-86) che

si tenevano alla larga dalle confraternite organizzate e i loro rituali? Non abbiamo evidenze in effetti che Sarmad appartenesse a congregazioni o a ordini sufi conosciuti, si può dire semmai che fosse per così dire un “irregolare”. Anzi, in generale, dai suoi versi risulta che non abbia avuto simpatia per sufi e asceti inquadrati negli ordini istituzionalizzati o *tariqa*, come si evince per esempio da queste quartine:

Ehi tu, asceta, ipocrita venditore di te stesso, arrogante mai
 devi essere, non sia mai che un giorno tu debba pentirtene
 Ti chiamano “asceta” ma sei solo un uomo corrotto...
 come se a un negro dicessero “bianco come canfora”
 (quartina 144)

dove l’ultima espressione ci rammenta vagamente quella evangelica di “sepolcri imbiancati”. E ancora:

Ehi asceta, beviti un poco di vino perché ti fa bene
 e togliti quel saio di dosso: cento rivolte vi allignano!
 Quel che senza dubbio è lecito, tu lo dichiari proibito
 L’essenza del vino, comunque ci appaia, è proprio Lui!
 (quartina 31)

Nella seconda quartina, di tono quasi blasfemo, affiora un certo antinomismo, che peraltro è tipico di tanta poesia sufi persiana ovunque prodotta, in Persia o in India o in territori turchi. Qui appare il motivo centrale del vino, ben noto a tutti i poeti sufi persiani ma anche a molti poeti arabi, da Abû Nuwâs (trad.it. Abû Nuwâs 2007 e Idem 1992) fino a Ibn al-Fârid, che al vino dedicò la *Tâ’iyya*, un celebre poema monorimico di ca. 750 versi (trad. parz. Nallino 1940: 191-243 e 344-386). Il “vino” nei versi di Sarmad appena citati diventa un simbolo della ebbrezza mistica, un motivo ben noto ai poeti persiani. Ma egli qui va molto oltre: ne fa un simbolo della stessa presenza divina nel mondo (v. ultimo emistichio citato), anzi “l’essenza del vino [...] è proprio Lui!”. La teologia di Sarmad come si vede prende una piega inopinatamente “enologica” ... Anche lo scettico Khayyâm (m. 1126 ca.), come sappiamo, tematizzava il vino quasi in ogni quartina del suo canzoniere, ma la sua enologia non fa voli mistici o teologici, resta sempre ben ancorata alla terra dei vitigni (Omar Khayyâm 1956).

Ma ecco ora altri versi di Sarmad, di più tipico sapore sufi:

Nel Mare dell’Essere tu sei meno di una bolla d’acqua

un'onda che si levi da questo Mare è pericolo [mortale]
 Prendi in mano uno specchio e guardati un istante
 un riflesso tu sei in questo Mare: quanto pensi di durare?
 (quartina 140)

È il tema della nullità esistenziale dell'uomo, paragonato a una bolla d'acqua, una immagine molto "indiana" (Pellò 2021: 291-313) anche se non ignota alla tradizione della poesia classica; ma nei versi successivi l'uomo viene paragonato anche a un'onda e infine a un riflesso: nulla di più transitorio e di più evanescente. Queste immagini sembrano tradurre in versi persiani l'idea del mondo e dell'esistenza terrena come pura maya, qualcosa che segnala in Sarmad quantomeno un echeggiamento di tematiche indiane (Khu'ini 2017).

4. Delhi: Sarmad e il principe-filosofo alla corte dei Moghul

La vita di vagabondaggio di Sarmad si conclude intorno al 1640 quando egli e l'amico Abhay Chand approdano a Delhi. Ben presto si sparge ovunque la fama di questo poeta venuto dalla Persia che è dotato di poteri miracolosi e di infinita saggezza. Egli attira così l'attenzione della corte di Shâh Jahân (reg. 1628-1658), l'imperatore dei Moghul. In breve tempo Sarmad diventa un intimo e sembra persino la guida spirituale dell'erede al trono, ossia del principe Dârâ Shokuh (o Shikoh nella pronuncia vigente in India). Era questi un principe-filosofo di grande spessore intellettuale e rappresentò il secondo grande incontro nella vita del nostro poeta persiano. Basti pensare che Dârâ Shokuh promosse la traduzione in persiano dei libri sacri dell'India scritti in sanscrito. Ma soprattutto Dârâ Shokuh era impegnato nell'ardua impresa di costruire un ponte tra Islam e Induismo, sulla scia degli insegnamenti di un altro tollerantissimo imperatore moghul, Akbar che aveva regnato sino al 1605 (reg. 1556-1605). Di tale impresa è testimonianza un celebre saggio dal titolo suggestivo *Majma' al-Bahrayn* (La confluenza dei due Mari), una citazione coranica (XVIII, 60) che elegantemente allude alla possibile conciliazione/convivenza tra le due grandi religioni dell'India (trad. it. Dârâ Shikoh 2011).¹¹

Qui sorge una nuova domanda: che cosa trovò il principe Dârâ Shokuh, aderente alla confraternita sufi dei Qâdiriyya, nel poeta Sarmad, che si

¹¹ Sulle interazioni tra mondo hindu e cultura persiana si intrattiene dottamente S. Pellò [2012] in un suo saggio che, seppure riferito al periodo successivo a quello della vita di Sarmad, illumina ampiamente sulle complessità del mondo indo-musulmano.

presentava come uno straccione che girovagava nudo per le strade polverose di Delhi, al più coprendosi solo di un perizoma quando veniva ricevuto a corte?¹² Forse fu attratto dalla crescente fama di santità del poeta, corroborata da presunti miracoli, di cui il popolino andava vociferando nei bazar di Delhi? O magari dalla sua fama di poeta capace di improvvisare su due piedi quartine affascinanti, intrise di pensiero tutt'altro che banale e di una intensa quantunque poco ortodossa spiritualità? Forse tutto questo, ma probabilmente anche altro. Per esempio, si potrebbe ipotizzare che Dârâ Shokuh considerasse Sarmad una preziosa fonte di informazione sulla religione ebraica, ma anche su quella cristiana, date le sue origini armene e il fatto su richiamato che Sarmad aveva studiato i libri sacri di ebrei e cristiani, oltre che la filosofia sciita della scuola di Isfahan.

Comunque sia, tra il poeta-sufi Sarmad e il principe-filosofo Dârâ Shokuh si strinse un fraterno sodalizio e il principe secondo la vulgata si fece discepolo dello straccione con fama di santo sufi. Questo sodalizio, tuttavia, fu sciolto da una serie di tragici eventi: entrambi, il poeta e il filosofo, cadranno vittime dell'ambizioso fratello minore di quest'ultimo, il principe Awrangzib (reg. 1659-1707). Sappiamo che Awrangzeb era di orientamento fortemente conservatore e ostile alle aperture di Dârâ Shokuh verso le altre religioni e in particolare verso gli indù, e in questa sua posizione Awrangzeb era spalleggiato dagli ulema più tradizionalisti che temevano la salita al trono di Dârâ Shokuh e la sua politica religiosa giudicata troppo aperturista. Fu così che nel 1659 Awrangzeb riuscì a scippare il trono a Dârâ Shokuh, scendendo in battaglia contro il fratello-filosofo e vincendolo. Awrangzeb, una volta sconfitto e catturato Dârâ Shokuh, lo fece uccidere in prigione, per eliminare subito colui che avrebbe potuto contestare la sua ambizione di salire al trono dei Moghul. Ma Awrangzeb, divenuto nuovo imperatore, non si ferma: vuole eliminare anche gli amici e sostenitori dello sfortunato principe Dârâ Shokuh, ossia sgominare quello che oggi chiameremmo il partito dell'apertura al dialogo interreligioso, riducendo al minimo necessario anche la tradizionale politica moghul di tolleranza verso l'induismo, la religione maggioritaria in India. Egli fa dunque arrestare Sarmad, lo mette sotto processo per eresia, in particolare per avere messo in dubbio la ascensione celeste (*mi'râj*) del profeta Maometto in una sua quartina:

¹² "This man went always naked, except when he appeared in the presence of the prince when he contented himself with a piece of cloth at his waist", in Manucci 1907: 223 (vol. I).

Chi venne a conoscenza del Segreto della Verità
 costui divenne più ampio del cielo immenso
 Il mullà dice che Ahmad il Profeta salì al cielo
 Sarmad dice che il cielo scese sino ad Ahmad (=Muhammad)!
 (quartina 126)

Altre accuse riguardavano comportamenti indecenti connessi alla sua amicizia per il giovane Abhay Chand, la nudità ostentata, il presunto consumo di droghe ecc., ma si trattava nel contesto dell'ambiente indiano di accuse minori. Qui sorge un problema, il ricordato avventuriero veneziano Nicolao Manucci, che ebbe vari incarichi a corte tra cui quello di medico, parlando del principe Dârâ e di Sarmad testimonia nella sua *Storia do Mogor* che

“Dârâ held to no religion, when with Mahommedans, he praised the tenets of Muhammad, when with Jews, the Jewish religion; in the same way, when with Hindus he praised Hinduism. This is why Aurungzeb styled him a *kafir* (infidel). At the same time, he had great delight in talking to the Jesuit fathers on religion, and making them dispute with his learned Mahommedans, or with Cermad [Sarmad], an atheist much liked by the prince” (Manucci 1907: 223).

Un ateo: qualcosa che contrasta con la decisione dell'imperatore di portare a processo Sarmad per eresia. Questa accusa di eresia è certamente significativa, anche per dirimere i dubbi sulla adesione di Sarmad all'Islam o quantomeno sul fatto che egli fosse considerato un musulmano: il tribunale lo processa in effetti come un musulmano eretico. Ma nel corso del processo l'accusa per così dire evolve in qualcosa di peggio. Richiesto di recitare la testimonianza di fede o *shahâda* - che suona nella sua formula canonica: “Non v'è dio, se non Allah e Muhammad è il suo profeta” - Sarmad recitò soltanto: “Non v'è dio” e lì si fermò. Richiesto di spiegare perché non proseguiva, rispose all'incirca: “Il resto non l'ho capito”. Quanto bastò ai giudici per vedervi una dichiarazione esplicita di apostasia dall'Islam, e per emettere senza ulteriori indagini una sentenza capitale, che peraltro era già stata decisa a priori e a prescindere da tutto dall'imperatore Awrangzeb. In sostanza, se Sarmad fosse stato considerato un ebreo o un indù, evidentemente l'accusa di eresia/apostasia non avrebbe avuto senso, anche se sicuramente ne sarebbe stata trovata un'altra pur di condannarlo a morte perché, ancora sostiene il Manucci, la condanna di Sarmad fu eminentemente politica e derivò dal desiderio di Awrangzeb di eliminare non solo il fratello rivale Dârâ Shokuh, ma anche tutta la sua cerchia, avvertita come una minaccia intollerabile alla nuova autorità (Manucci 1907: 228). Dopo un

breve processo, l'imperatore ottiene dunque dai giudici la condanna a morte per decapitazione di Sarmad il poeta, condanna che verrà eseguita sulla pubblica piazza a Dehli intorno al 1659-60.

5. Sarmad: l'opera poetica e le sue tematiche

Sarmad come poeta, dicevamo, ci lascia un canzoniere di poco più di trecento quartine che ho avuto l'onore e l'onere di tradurre in italiano (trad.it. Sarmad di Kashan 2022); compose anche un epistolario, di dubbia autenticità, che avrebbe scambiato con lo sfortunato principe indiano.

Ora, quali sono i grandi temi della poesia di Sarmad? Potremmo dire diversi, ma due in particolare assorbono le sue energie creative e intellettuali, sui quali vorremmo qui brevemente soffermarci: la bellezza rivelatrice del Divino e lo statuto del peccato. Due temi sui quali Sarmad si produce a volte in "fulminanti" riflessioni in versi, tanto sintetiche nella relativamente stretta "forma quartina", quanto capaci di provocare il pensiero, la coscienza e la sensibilità dei lettori del suo tempo come pure di quelli di oggi. In questo senso Sarmad ha un solo poeta di quartine nella tradizione persiana in grado di stargli alla pari, ugualmente intenso e provocatorio ma certamente assai più noto di lui al pubblico occidentale, anche grazie alle molteplici traduzioni eseguite in ogni lingua del mondo, ovvero 'Omar Khayyâm, di cui pure è dato cogliere l'eco come vedremo in qualche verso del poeta di Kashan.

5.1 La bellezza rivelatrice del Divino

A una domanda su chi fosse il suo Dio, Sarmad avrebbe candidamente risposto con un distico:

Nell'antico monastero di questo mondo non so
se il mio Dio sia Abhay Chand o qualcun altro (frammento 17)

Qui è evidente che il giovane discepolo Abhay Chand, un indù si noti bene, di cui le fonti celebrano la bellezza, è assurto nella poesia di Sarmad a un simbolo della stessa bellezza divina. Né mancano precedenti nelle letterature dell'area islamica e anche nei testi sacri. Ma prima vale la pena vedere che si dice della bellezza nelle sacre scritture dell'Islam. Per esempio, nel Corano (XCV, 4) si legge: "Dio creò l'uomo nella più bella delle forme". E nel *Hadîth* (il corpus dei

testi attribuiti a Maometto) è riportato un detto molto citato dai mistici musulmani: “Dio è bello e ama la bellezza” (*Inna Allâha jamîlun wa yuhibbu al-jamâl*). Ora si potrebbe dire che il corollario dei due “postulati” scritturali appena citati è immediato: nella bellezza delle creature c’è quantomeno un riflesso potente della bellezza di Dio. A questi passi si attaglia la bellissima esegesi di Ahmad Ghazâli (m. 1126, fratello minore del famoso teologo Abu Hâmid al- Ghazâli), che nel cap. LV di un suo celebre trattato sull’amore così magnificamente chiosa:

Occorre essere amanti di quella Bellezza, ovvero amanti di quanto Egli ama, e questo è mistero grandioso! Essi (gli amanti) vedranno dunque e conosceranno e desidereranno (1) il luogo della manifestazione e i segni della Sua Bellezza e (2) il luogo della manifestazione del Suo Amore.
(trad. it. Ghazâli 2007: 178)

Quanto a dire, rispettivamente, il cuore (1) e le bellezze create (2), intese come il “luogo” (*mahall*) di una amorosa e tutta divina operazione.¹³

Ma c’è di più. Secondo la tradizione musulmana, al ritorno dalla sua ascensione celeste (*mi’râj*) (Saccone 2022b), Maometto avrebbe raccontato: “Ho visto Dio in forma di un bel giovinetto imberbe (*amrad*)”, un detto celebre tra i sufi e che circola anche in varie versioni (Ritter 2004: 382-385). E ancora a Maometto è attribuito un *hadîth* che dice: “Tre cose conferiscono splendore all’occhio: la visione del verde, la visione dell’acqua e la visione di un volto mirabile” (cit. in Ritter 2004: 394). Sono dei testi di sapore quasi “antropomorfizzante” – una vera eresia nell’Islam teologico che aborre qualsiasi idea di accostamento della forma divina a quella umana – ma che, nella lettura di tanti mistici musulmani, fanno precisamente di quest’ultima il luogo d’elezione, si direbbe, della epifania della stessa eterna bellezza divina.

C’è in questi testi quanto basta per aver dato origine a una ricca speculazione sul potere teofanico della bellezza e sul valore salvifico dell’amore per “un être de beauté”, come direbbe Henry Corbin. Citiamo solo a caso alcuni mistici persiani che si sono espressi sul rapporto tra bellezza e amore con parole che rivelano grande profondità di pensiero. Per esempio, in ‘Ayn al-

¹³ Sulla affascinante concezione dell’eros mistico in Ahmad Ghazâli, si veda di C. Saccone, “La “Via degli Amanti”: l’erotologia di Ahmad Ghazâli nel trattato mistico *Savâneh al-‘Oshshâq*”, in Ghazâli 2007: 9-87; per un inquadramento più ampio si veda Bürgel 2014: 1-28 e Bürgel 2013.

Qudât di Hamadan (m. 1131) le umane bellezze di cui ci si innamora sono definite “veli” della bellezza divina, per cui secondo Ritter:

i soggetti terreni dell’amore sono veli della bellezza assoluta di Dio, che servono allo scopo di abituare l’occhio dell’innamorato allo splendore della bellezza, affinché poi [nell’aldilà] possa reggere l’incontro con Dio. (Ritter 2004: 377)

Un altro grande mistico persiano Rûzbehân Baqlî di Shiraz (m. 1209) ha degli splendidi fulminanti “aforismi”, mostrando per altro aspetto di avere interamente assimilato la platonica dottrina dell’eros:

Nel giardino d’Amore si tratta di un solo unico amore: occorre nel libro dell’amore umano apprendere le regole dell’amore divino.
L’amore provato per un essere umano è la scala dell’amore per l’Essere Divino.
L’amore comincia con la visione di Grazia e Bellezza.¹⁴

Ancora Henry Corbin, studiando un celebre trattato proprio di Rûzbehân Baqlî di Shiraz ossia “Il gelsomino del Fedeli d’Amore” (*‘Abhar al-‘Ashiqîn*) osservava:

egli distingue tra i pii asceti o sufi che non hanno mai incontrato, sulla loro via, l’esperienza dell’amore umano, e i Fedeli d’Amore per i quali l’esperienza di un culto d’amore votato a un essere di bellezza (*être de beauté*) è l’iniziazione necessaria all’amore divino, ne è inscindibile. (Corbin 2005: 90).

E con riguardo ai versi di Hâfez (m. 1390), che canta le grazie di una innominata umana bellezza, sempre Corbin osservava:

al suo canzoniere i sufi, ancora oggi, si rivolgono come a una bibbia della religione d’amore, mentre in Occidente si discute accanitamente per stabilire se i suoi versi abbiano o meno un significato mistico. Questa religione fu e rimane quella di tutti i menestrelli dell’Iran. (Corbin 2005: *ibidem*)

¹⁴ Segnaliamo l’importante traduzione francese de *Le Jasmin des Fidèles d’Amour* [Kitâb ‘Abhar al-‘Ashiqîn], a cura di Henry Corbin (Rûzbehân Baqlî 1991, uscito postumo), da cui sono tratti questi e altri aforismi, e l’illuminante *Prologue* del curatore (Corbin 1991: 9-41).

Potremmo concludere questa rassegna, puramente esemplificativa di tutta una visione teologica e di una *Stimmung* profondamente condivisa, con il distico di un poeta persiano di epoca safavide, Helâli (m. 1512):

Oh, la luce di Dio al mio sguardo giunge dal tuo volto
 permetti dunque che nel tuo volto contempliamo Iddio!
 (Helâli 1989: 1, v. 14)

Tornando ora a Sarmad, ecco come egli si esprime parlando della bellezza di Abhay Chand paragonato qui a un idolo, il bel giovinetto indù in cui egli credette di vedere la sua personale epifania del divino:

Sarmad che della Coppa d'Amore fu reso ebbro
 prima fu innalzato e poi abietto fu reso e umiliato
 Desiderava adorare Iddio e rimanere sobrio
 invece ebbro fu reso, e adoratore di idoli belli (quartina 127)

Dove la “apostasia” del poeta che si fa adoratore di idoli - un topos della lirica classica dove l'amato è spesso chiamato “idolo” - inopinatamente si tramuta nella scoperta di una via “umiliante” per arrivare a Dio. Questa identificazione in Abhay Chand di un simbolo del divino è adombrata anche in alcuni versi densissimi, in cui pare che Sarmad rivolto a sé stesso rievochi un momento di rottura con l'amato:

O Sarmad, se lui possiede fedeltà verrà da solo
 se è cosa giusta che egli venga, verrà da solo
 Perché dunque correre dietro a lui invano?
 Siediti una volta: se lui è Dio, verrà da solo (quartina 75)

E ancora:

Nella Ka'ba e nella Pagoda le pietre son Lui, e pure gli idoli:
 da una parte diventò Pietra Nera e dall'altra, un idolo indù
 (frammento 7)

In questo distico invece, si osservi nel primo emistichio il “blasfemo” accostamento tra la Ka'ba e la pagoda (*bot-khâné*, alla lettera: casa degli idoli). Ma nel secondo emistichio si aggiunge l'ulteriore elemento blasfemo della ardita equiparazione tra la sacra Pietra Nera (incastonata in una parete esterna della

Ka'ba e particolarmente venerata dai pellegrini musulmani) e l'idolo indù (*bot-e hendu*) in cui non è difficile scorgere una trasparente allusione del poeta al suo compagno Abhay Chand, con una sottintesa se possibile ancor più blasfema "avatarizzazione" di Dio nell'amato giovinetto-idolo. C'è qualcosa qui che richiama la "teologia della bellezza" del summenzionato poeta Nasimi di Shirvan il quale giungeva ad affermare esplicitamente: "Con gli occhi del cuore puoi vedere Iddio nel volto dei belli" (Saccone 2020).

Certo Dio, agli occhi di Sarmad, non è riflesso soltanto nelle sembianze del suo inseparabile compagno Abhay Chand, bensì tutta la natura si direbbe rifletta la bellezza di Dio:

Ora cipresso, ora giacinto, ora gelsomino Tu sei
 ora montagna ora deserto ora prato fiorito Tu sei
 Ora sei la luce di una lampada ora profumo di rosa
 ora in verde radura, ora in umano consesso Tu sei! (quartina 324)

E qui pare quasi di sentire un'eco dei versi di un altro grande poeta persiano, Rumi (m. 1273) che vide nel suo giovane maestro e mistico compagno Shams di Tabriz un riflesso della luce di Dio, ma la vide anche in ogni angolo della natura:

O Compagno mio, o mia Caverna, o Amore che il cuore mi divori [...] //
 Noè tu sei, Spirito tu sei, Vincitore e Vinto tu sei / petto squarciato tu sei,
 e io sto davanti alla porta del Tuo mistero! // Luce tu sei, gioia tu sei,
 fortuna trionfale tu sei / L'uccello del Sinai tu sei, e io ferito dal tuo becco!
 // Goccia tu sei, mare tu sei, grazia tu sei, ira tu sei / zucchero tu sei, e sei
 veleno: più dunque non tormentarmi! // Tu sei la dimora del sole, tu il
 palazzo di Venere / tu il giardino della speranza: mostrami la via, o
 Compagno! // Tu sei il giorno, tu sei il digiuno, tu l'elemosina / tu sei
 l'acqua, tu sei l'anfora, dammi da bere! (Rûmî 1980: 65-66)

Nella visione di Sarmad, quell'Amico divino che egli adora nelle belle fattezze terrene del giovinetto indù Abhay Chand è in realtà onnipresente, come si deduce da questa splendida quartina, in cui le forme classiche sono ravvivate dalla profondità di pensiero:

Guarda a noi e a Lui come alla parola e al significato guardi
 come all'occhio e allo sguardo, distinti sì, ma insieme li guardi
 Un istante separato da chiunque non Lo troverai mai
 come la rosa e il profumo: ovunque insieme li guardi!

(quartina 157)

Su questa intrigante situazione, e gli equivoci possibili, ci pare utile riportare qualche illuminante riflessione tratta dalla bella introduzione di Fazl Mahmud Asiri alla sua edizione del 1950 delle *Quartine*, in cui lo studioso indiano diceva:

The idea of loving a youth appears to be repugnant to the moralists of the modern age. This is probably due to its later developments and practices in various parts of the world, transgressing the ethical limitations. But with the sufis of the medieval ages, beauty in any form was just a manifestation of the Lord – the Creator of all things. They believed that the beauty of the youth, as that of any other thing, was a symbol for the attributes of the Creator, and they considered the worship of it as the only way to reach Him. And there actually comes a stage where the sufi finds no distinction between the Creator and the object of his love. (*Asiri 1950: VI*)¹⁵

5.2 La questione dello statuto del peccato

Ma veniamo ora alla seconda grande questione che emerge dai versi di Sarmad, che potremmo definire come quella dello ‘statuto del peccato’, con annessi e connessi (misericordia e perdono di Dio, pentimento del peccatore ecc.). Cristiani e musulmani – come sappiamo - credono nella infinita misericordia di Dio che è sempre disposto ad accogliere le parole di pentimento del peccatore e a perdonarlo (cfr. Saccone 2014: 111-122). Del resto i due epiteti coranici più noti, fino ad essere considerati i più importanti dei “99 bei nomi di Allah” (Saccone 2010: 77-92), sono non a caso il Clemente e il Misericordioso (*al-Rahmân* e *al-Rahîm*), che compaiono in testa a ciascuna delle 114 sure del Corano, meno una. E nel testo rivelato a Maometto si legge non a caso più volte: “Chiedete perdono al vostro Signore e ritornate pentiti a Lui!” (XI, 90 e *passim*). Lo stesso Profeta dell’Islam esorta i suoi a pentirsi d’ogni peccato, senza timore: “O uomini ritornate pentiti a Dio, io torno pentito a Dio cento volte al giorno!” (al-Nawawî 1990: 9, in altra versione “settanta volte al giorno”). Al-Nawawî, un raccoglitore di *hadîth*, ricorda alcune condizioni che,

¹⁵ In generale sul tema dell’omoerotismo nelle letterature dei paesi musulmani si veda il brillante articolo di Bürgel 2016: 1-12 e, sullo stesso tema ma solo nella letteratura persiana, Saccone 2008: 251-270.

dal punto di vista giuridico, rendono valido e autentico il pentimento, per esempio si legga questo passo:

Gli ulamâ' dicono: il pentimento è necessario per ogni peccato... e vi sono tre condizioni perché esso sia autentico: a. che il ribelle (=il peccatore) cessi l'infrazione b. che provi rimorso per la sua azione c. che abbia la ferma intenzione di non ricaderci più. Se manca una delle tre condizioni, il pentimento non è autentico (= valido). (al-Nawawî 1990: 8)

Il Dio coranico e della Tradizione (*hadîth*) ci tiene a mostrare la propria indulgenza verso i peccatori pentiti, ma si direbbe a certe condizioni, che peraltro non sono quelle del giurista or ora ricordate da al-Nawawî. Per esempio, si sottolinea nella Tradizione che l'indulgenza di Dio verso la creatura è in qualche modo proporzionale alla indulgenza che essa avrà con il suo prossimo, come si evince dalla conclusione di questo passo:

Non invidiatevi l'un l'altro... non odiatevi l'un l'altro; non voltate le spalle l'uno all'altro... ma siate fratelli, o servi di Allah. Il credente è fratello del credente: non lo opprime né lo abbandona, non lo inganna né lo disprezza... Chi è indulgente verso un credente, Dio sarà indulgente con lui in questo mondo e in quell'altro. Dio viene in aiuto del suo servo nella misura in cui questi viene in aiuto del fratello. (al-Nawawî 1982: 120-121)

E ancora, questa volta dal Corano:

O credenti, nelle mogli e nei figli vostri c'è per voi [talvolta] un nemico, statene in guardia: ma se avrete indulgenza e perdono, Iddio vi perdonerà e avrà pietà di voi. (LXIV, 14)

La stessa idea è ribadita in altro contesto in cui il perdono appare come nient'affatto scontato, ma quasi un "premio" di non facile ottenimento:

E garegiate verso il perdono del vostro Signore e un giardino (=il paradiso) ampio come i cieli e la terra, apparecchiato ai timorati di Dio, i quali ... reprimono l'ira e perdonano agli offensori. (III, 133-134)

Allah si attende dunque, per poter più agevolmente perdonare, che le sue stesse creature esercitino il perdono, anche a preferenza della vendetta (lecita entro i limiti della "legge del taglione") come si evince da quest'altro passo:

Quando i musulmani ricevono un'ingiuria si vendicano, se il contraccambio di un danno deve essere un danno pari; tuttavia chi perdona e si riconcilia, il suo premio sarà a carico di Dio che non ama gli oppressori. (XLII, 39-40)

Il tema del perdono è ampiamente riflesso nella letteratura persiana, sia nella trattatistica sia nella poesia. Per fare solo un paio di esempi e limitatamente alla poesia, citeremo due autori ben noti come 'Attâr (m. 1230 ca.) e Khayyâm (m. 1126), interessanti anche per il diverso approccio che hanno rispetto alla questione del rapporto tra Dio e il peccatore: più ortodosso quello del primo e decisamente originale e al limite del blasfemo quello del secondo. In "Il verbo degli uccelli" (*Mantiq al-Tayr*) di 'Attâr si legge un aneddoto eloquente, in cui un peccatore definito "schiavo dei sensi" che "s'era macchiato d'ogni colpa", dopo essersi pentito e aver ottenuto da Dio il perdono, torna nuovamente a peccare. Dopo di che egli non ha più l'ardire di chiedere nuovamente perdono a Dio e si macera giorno e notte piangendo e disperandosi, finché:

Un giorno all'alba una Voce lo chiamò per aiutarlo ad agire con maggiore determinazione: "Il Signore del mondo ti dice questo: 'Quando ti pentisti la prima volta, ti perdonai e accolsi il tuo pentimento. Avrei potuto punirti ma non volli farlo. E quando nuovamente rinnegasti il tuo pentimento, fui indulgente con te, non M'adirai. Se ora desideri bussare ancora una volta alla Mia porta, ebbene fallo o ignaro, è già aperta! Ti sei emendato e Io sono qui ad aspettarti!'" ('Attâr 2016: 120-121)

'Omar Khayyâm, come dicevamo ha un approccio completamente diverso, decisamente eterodosso, per noi interessante perché come vedremo anticipa in un certo senso quello di Sarmad di Kashan. Nel suo Canzoniere - che raccoglie a seconda dei manoscritti da un centinaio a oltre un migliaio di quartine¹⁶ - il tema del peccatore e della sua crisi esistenziale è spesso in primo piano e, particolare importante perché ha certamente fatto la fortuna dell'opera di Khayyâm, l'autore stesso si presenta con un atteggiamento fortemente polemico nei confronti di Dio, colui che stando a un altro dei "99 bei nomi di Allah" è il Perdonatore (*al-Ghafûr*) per antonomasia. In estrema sintesi Khayyâm, un poeta-scienziato, dotto di matematica geometria e astronomia, non riesce a trattenersi dal denunciare la "illogicità" del piano di Dio il quale, prima, in

¹⁶ Per una sintetica informazione sulla questione del corpus khayyamiano, si veda la ricca e profonda *Introduzione* di Alessandro Bausani alla sua edizione italiana (Bausani 1956: VII-XXVIII), da cui sono anche prese le citazioni delle quartine che seguono ('Omar Khayyâm 1956).

quanto Creatore, sarebbe in fondo responsabile di avere fatto dell'uomo una creatura imperfetta, incapace di resistere alle tentazioni; e poi, in quanto Giudice, lo condanna senza appello all'inferno nell'aldilà per avere ceduto alle sue grandi debolezze, principalmente il vino e l'amore.¹⁷

Ma vediamo qualche quartina, in cui Khayyâm senza nominarli mette sotto accusa per primi gli ulema ovvero i dottori della legge o *sharî'a*:

Mi dice la gente: "Gli ubriachi andranno all'inferno!"
 ma son parole queste prive di senso pel cuore:
 Se dunque andranno all'inferno i bevitori e gli amanti
 vedrai il paradiso domani nudo come palmo di mano
 (Khayyâm, quartina n. 42)

O si vedano ancora questi versi, che – si è spesso osservato - ci ricordano il senso della scommessa pascaliana:

Ci saranno allora [nell'aldilà] e *Kawthar* e urî e paradiso
 ruscelli di miele e di vino e zucchero e latte
 Riempi però qui la coppa di vino e dammela in mano
 più bella è moneta sonante che mille cambiali
 (Khayyâm, quartina 88)

Khayyâm giunge a mettere in dubbio la razionalità dell'azione divina in un serrato colloquio a tu per tu con il Dio coranico:

Tu sei il creatore e me così Tu creasti
 così follemente amante del vino e di belle canzoni
 Poi che così mi formasti fin da prima del tempo
 per qual ragione poi nell'inferno mi getti? (Khayyâm, quartina n.
 271)

E sia pure implicitamente Khayyâm arriva quasi a pronunciare, in un teso "interrogatorio" cui sottopone Dio, una blasfema sentenza:

¹⁷ Per farsi un'idea più articolata della posizione di 'Omar Khayyâm, rimando oltre che alla introduzione di Bausani di cui alla nota precedente, anche alla particolarissima "enologia" del celebre poeta (Saccone 2001: 107-132), riproposto con qualche modifica e integrazione anche in Saccone 2005: 243-277.

Chi mai nel mondo è vissuto senza peccato? Dimmi!
 e quel ch'è senza peccato come è vissuto? Dimmi!
 Io faccio il male e Tu [o Dio] mi compensi col male:
 or v'è fra me e Te differenza? Dimmi! (Khayyâm, quartina n. 270)

Ma veniamo ora a Sarmad di Kashan. Il quale apre il suo canzoniere con alcune quartine che battono su un solo tasto: la sua condizione di peccatore “seriale”, lacerato dalla consapevolezza di non essere capace di mantenere la promessa implicita in ogni atto di pentimento, ossia di non tornare più a peccare.

Nel peccato più ancora ho conosciuto la Tua Grazia (*fazl*)
 questa fu la causa vera dell'aumento delle mie colpe!
 Quanto più io peccai, tanto più la Tua Liberalità (*karam*)
 vidi in ogni luogo, sperimentai fino in fondo (quartina 1)

Ed ecco come Khayyâm si esprimeva sullo stesso tema, cinque secoli prima:

Perché macerarsi nel lutto, o Khayyâm, pel peccato?
 e qual profitto v'è, in più o in meno, in tanto dolore?
 Se non ci fosse il peccato, dove sarebbe il perdono [divino]?
 pel peccato venne il perdono nel mondo, a che tanto dolore?
 (Khayyâm, quartina n. 257)

Si noti la differenza d'approccio. Khayyâm, ironizza sul suo status di peccatore incallito e, portando il ragionamento fino al paradosso, sembra quasi sfacciatamente suggerire che se non fosse per gli infiniti peccati dell'uomo, Dio non potrebbe fregiarsi del nome di Perdonatore, anzi rischierebbe perfino di restare... disoccupato. Sarmad, parte dalla stessa considerazione sulla propria inemendabilità di peccatore, ma giunge a una conclusione molto diversa nel tono e nel contenuto, si direbbe quasi di sapore “luterano”: solo la Grazia divina ci salva. Peraltro Sarmad non è da meno di Khayyâm nel gusto del paradosso, ne troviamo due nella sua quartina, appena citata: nel primo verso (corrispondente ai primi due emistichi), con una ardita e alquanto spiritosa “eziologia” egli fa derivare l'aumento delle sue colpe dalla “scoperta” che attraverso di esse egli avrebbe conosciuto meglio la Grazia divina; nel secondo verso (terzo e quarto emistichio) egli sembra voler dire che non potrà cessare di peccare, altrimenti come conoscerebbe la divina liberalità? Ma Sarmad è ben

lontano dallo spirito irridente e dissacratorio di Khayyâm, come si vede in queste altre confessioni:

Quando mai vorrà considerare la sozzura di certe azioni
 colui (Dio) in cui la Liberalità sopravanza sempre la furia e l'ira?
 (quartina 21, emist. 3- 4)

Quando mai dei miei delitti e degli atti della Tua Grazia si terrà il conto?
 [...]

 quel che non ha limite o confine, come può entrare nel conto?
 (quartina 22, emist. 1 e 4)

Delle mie colpe assai più grande è la Tua Grazia
 ad ogni istante, ovunque, ne faccio in me il conto
 Benché io, dalla testa sino ai piedi, Ti sia ribelle
 il mio peccato non è più grande del Tuo perdono (quartina 16)

Ma a quali colpe/peccati si riferisce Sarmad? Dalla sua biografia emerge senz'altro la centralità dei "peccati" d'amore, che egli ammette senza remore, ma anche senza il tono scopertamente autoassolutorio di Khayyâm. Attraverso il peccato Sarmad ha avuto potremmo dire una sorta di intima "illuminazione". Innamorarsi in particolare della bellezza di Abhay Chand, il peccaminoso rapporto con lui, gli ha rivelato un sapiente disegno di Dio, si direbbe quasi una divina "astuzia", al punto che come s'è visto egli finisce per confessare candidamente: "Io non so se Dio sia Abhay Chand, o qualcun altro!"

Ma Sarmad, che abbiamo visto confidare non tanto nel pentimento quanto nella Grazia divina, arriva a delineare attraverso i suoi versi una straordinaria "teologia del peccato", che non ha eguali a mia conoscenza nella letteratura persiana (e forse nella letteratura mondiale) di ispirazione religiosa. Seguiamo un po' il suo ragionamento, passo dopo passo. Egli parte dal noto adagio coranico che dice "Dio guida chi vuole e svia chi vuole", che sottintende una chiara visione predestinazionista, del resto storicamente dominante nella teologia musulmana.¹⁸ Vediamo come egli reinterpreta in versi questo adagio:

¹⁸ Per approfondire queste immense tematiche, che esulano dalle mie più limitate competenze, solo qualche suggerimento: Gimaret 1978; Van Ess 1975; Bouamrane 1978; Gardet 1967; Montgomery-Watt 1948.

Ogni bene o male che venga è per mano di Dio
 questa Realtà, celata o palese, è in ogni luogo
 E se proprio non ci credi, guarda qui allora, presso di me:
 la mia debolezza, il potere di Satana: da dove vengono?
 (quartina 47)

Sottostante a questa visione v'è il dominio assoluto di quello che i teologi musulmani chiamano il Decreto (*qadar, taqdir*) divino sui piani (*tadbir*) o progetti delle sue creature, come ben si evidenzia nella quartina seguente:

Ahinoi, siccome non cercammo rifugio nel Divino Decreto (*taqdir*)
 la situazione precipitò perché ci affidammo ai nostri piani (*tadbir*)
 Oh, non andare fiero del tuo potere o della tua forza
 “non v'è potenza né forza se non nel Signore Iddio!” (quartina 285)

dove, nell'ultimo emistichio, è riproposta una nota pia formula recitata dai musulmani in ogni situazione di pericolo o disgrazia, a segnalare la infinita onnipotenza del Dio coranico e l'insensatezza di colui che non “cerca rifugio” in lui affidandosi ai suoi imperscrutabili Decreti. Donde una lucida e coerente conclusione:

L'ansia di provvedere a te stesso: qui il piede inciampa nel sasso
 tra le selve del pensiero è pronta una feroce pantera all'agguato
 Stima più forte il Decreto Divino (*taqdir*), più debole il tuo piano (*tadbir*)
 questa forza e questa debolezza non indurle a farsi la guerra!
 (quartina 175)

Ma ecco l'esito finale della “teologia del peccato” di Sarmad, stupefacente per la visione che sottende in cui Dio – è la tesi del nostro poeta – in fondo amerebbe... “la bellezza del peccato” delle sue creature! Sempre partendo dalla fiducia totale nella Grazie e Liberalità divine, Sarmad così si esprime:

La mia colpa e la Grazia dell'Amico sono al di là di ogni computo
 è un conto questo che io ben conosco, e conosce pure l'Amico
 Il Suo occhio generoso è innamorato della bellezza del peccato
 per questo, dei tuoi maliziosi atti, non avere troppo timore!
 (quartina 154)

Un Dio che fa l'“esteta”, innamorato della bellezza del peccato delle sue creature... dove pare quasi di intuire il sornione divino sorriso e lo sguardo

indulgente per il suo poeta “peccatore” e appassionato amante. Qui, si può osservare che all’occhio “clemente e misericordioso” del Dio coranico si sovrappone, in filigrana, l’immagine dell’occhio dell’“amato”, proveniente dalla tradizione lirica persiana, un occhio ebbro e dispensatore di ebbrezze e spesso “sdegnoso”, ma che in fondo non può non gradire i “peccati di pensiero e di desiderio” dei suoi spasimanti, anche se apparentemente li maltratta. Quest’idea della bellezza del peccato è ribadita anche in un’altra quartina di Sarmad, a dimostrazione che si tratta di un punto centrale della sua “teologia del peccato”:

Il significato di Favore e Generosità di Dio ho compreso
 mi feci bilancia della meditazione e [tutto] ho soppesato
 L’occhio Suo generoso ama la bellezza del mio peccato
 su questo non c’è discussione: più volte io l’ho veduto!
 (quartina 186)

Sarmad giunge a intravedere persino una ulteriore “astuzia” della pedagogia divina nei confronti del peccatore:

Ad ogni peccato aumentò Grazia e Generosità [di Dio]
 in questo modo Egli fece vergognare [il peccatore] dei suoi atti
 (quartina 82)

Consequente risulta una soteriologia che, paradossalmente, fa del “peccato” stesso il perno della salvezza. A questo proposito Sarmad ricicla (brillantemente quanto “scandalosamente”) un personaggio sacro, al-Khidr,¹⁹ il profeta invisibile che nella tradizione musulmana è immaginato come guida di Mosè in un misterioso viaggio iniziatico verso una non meno criptica “Confluenza dei due mari”; ma al-Khidr è anche invocato da alcune confraternite sufi come mitico fondatore e venerato da milioni di musulmani come il santo invisibile, capace però di materializzarsi in ogni luogo e in ogni tempo. Ebbene, ecco come Sarmad arditamente lo ricicla in questo verso con cui concludiamo questa breve presentazione:

¹⁹ Su questa affascinante figura cfr. l’esauriente vasta monografia di Franke 2000. Più sinteticamente si vedano anche L. Massignon 2008: 33-58 e Saccone 2004, pp. 103-143.

Il Khidr, guida sulla mia via, fu alla fine il Peccato (*gonâb*)
 cosa non fu la Sua Grazia e Generosità, cosa non fu il mio Peccato
 (*jorm*)!
 (quartina 82)

E Sarmad, a torto o ragione, vivrà sino all'ultimo istante nell'intima convinzione che è proprio il suo "peccato d'amore" che gli aveva fatto conoscere Dio, e che in fondo proprio quel peccato lo aveva salvato.

Riferimenti bibliografici

Abâ Nuwâs. 2007. *Così rossa è la rosa. Scenari d'amore pre-cortese, a Baghdad*, a cura di L. Capezzone. Roma: Carocci.

IDEM. 1992. *La vergine nella coppa*, a cura di Michele Vallaro. Roma: Istituto per l'Oriente.

Ahmad Ghazâli. 2007. *Delle occasioni amorose (Savâneh al-'Oshshâq)*, a cura di C. Saccone. Roma: Carocci.

al-Nawawî. 1990. *Il Giardino dei Devoti. Detti e fatti del Profeta*, a cura di A. Scarabel. Trieste: SITI (Società Italiana di Testi Islamici).

IDEM. 1982. *Quaranta hadith*, a cura di M. A. Sabri. Roma: CESI (Centro Editoriale Studi Islamici).

Asiri, Fazl Mahmud. 1950. "Introduction". In IDEM (ed.), *Rubâ'iyât-i Sarmad*, I-XXXIV. Shantiniketan: Prabhat Kumar Mukherjee Shantiniketan Press.

'Attâr, Farîd al-dîn. 2016. *Il Verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)*, a cura di C. Saccone. Charleston: Centro Essad Bey-CreateSpace.

Aziz, Ahmad. 1976. "Safawid poets and India". *Iran. Journal of Persian Studies* 14, 117-132.

Bausani, Alessandro. "Introduzione". In 'Omar Khayyâm. 1956. *Quartine (Robâ'iyât)*, a cura di A. Bausani, VII-XXVIII. Torino: Einaudi.

IDEM. 1968a. *Le letterature del Pakistan e dell'Afghanistan*, Firenze-Milano: Sansoni-Accademia.

IDEM. 1968b. "Letteratura neopersiana". In A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana*, 133-563. Firenze-Milano: Sansoni Accademia.

Bouamrane, Chikh. 1978. *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*. Paris: Vrin.

Bürgel, Johann Christoph. 2013. *Liebesrausch und Liebestod in der Islamischen Dichtung des 7.-15. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer.

IDEM. 2014. "Amore, sensualità e desiderio: l'erotismo nell'antico Islam nel riflesso delle fonti letterarie". *Rivista di Studi Indo-Mediterranei* 4, 1-28 (trad. it. a cura di S. Zoppellaro).

IDEM. 2016. "Riflesso di Dio o tranello di Satana? L'elemento omoerotico nella poesia del medioevo islamico". *Rivista di Studi Indo-Mediterranei* 6, 1-12 (trad. it. di G. Panno).

Corbin, Henry. 1986. *Histoire de la Philosophie islamique*. Paris: Gallimard.

IDEM. 1991. "Prologue". In Rûzbehân Baqlî. *Le Jasmin des Fidèles d'Amour* [Kitâb 'Abhar al-Âshiqîn], 9-41, a cura di Henry Corbin. Paris: Verdier.

Dârâ Shikoh. 2011. *La congiunzione dei due oceani*, a cura di S. D'Onofrio e F. Speziale. Milano: Adelphi.

De Bruijn, Johannes.T.P. 1992. "The Qalandariyyât. Persian mystical poetry, from Sanâ'i onwards", 75-86. In L. Lewisohn (ed.), *The legacy of medieval Persian Sufism*, forward by J. Nurbakhsh and Introduction by S.H. Nasr. London-New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications.

Desai, Anita. 1984. *In Custody*. London: Heinemann (trad.it. Torino: Einaudi, 2000).

Fischel, Walter J. 1948. "Jews and the Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India". In *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 18, 137-177. New York: American Academy for Jewish Research.

Franke, Patrick. 2000. *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Gardet, Louis. 1967. *Les grands problèmes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme*. Paris: Vrin.

Ghani, Muhammad Abdul. 1929-30. *A history of Persian language and literature at the Mughal Court. I Part: Babur; II part: Humayun; III Part: Akbar*. Allahabad: The Indian Press.

IDEM. 1941. *Pre-Mughal Persian in Hindustan. A critical survey of the growth of Persian language and literature in India from the earliest times to the advent of the Mughal rule*. Allahabad: The Allahabad Law Journal Press.

Gimaret, Daniel. 1980. *Théories de l'acte hutnain en théologie musulmane*. Paris: Vrin.

- Helâli Joghtâ'i. 1989. *Divân-e Helâli Joghtâ'i*, a cura di S. Nafisi. Tehran: Sanâ'i.
- Iqbâl, Muhammad. 1965. *Il poema celeste* [e altri scritti], a cura di A. Bausani. Bari: Leonardo da Vinci.
- IDEM. 2012. *Bâl-i Jibrîl (L'ala di Gabriele)*, a cura di V. Salierno. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.
- Katz, Nathan. 2000. "The identity of a mystic: the case of Sa'id Sarmad, a jewish-yogi-sufi courtier of the Mughals". *Numen* 47 (2), 142-160.
- Khayyâm 1956. *Quartine (Robâ'iyât)*, a cura di A. Bausani, Torino: Einaudi.
- Khu'ini, Gh. Mosta'li Parsa-Meytham. 2017. "Sufi-ye shahid, pezhvâk-e boland-e 'Eshq'. Tahlil-i bar ab'âd-e shakhsiyati-ye Sarmad-e Kâshâni bâ negâh-e tatbiqi bar makâteb-e Hend" ["Il sufi martire, eco altissima dell'Amore". Analisi delle dimensioni biografiche di Sarmad di Kashan con uno sguardo comparativo sulle scuole indiane]. In *Proceedings of the 2nd International Conference on Oriental Studies, Iranian Studies & Commemoration of Bidel Dehlavi, march 2017, Aligarh University* (testo online, consultato il 30 dicembre 2024).
- Manucci, Niccolò (Niccolao). 1907. *Storia do Mogor, or Mogul India*, vol. 1, Engl. transl. by William Irvine. London: Murray (Indian Texts Series).
- Massignon, Louis. 2008. "Elia e il suo ruolo transtorico nell'Islam", in IDEM, *Il soffio dell'Islam. La mistica araba e la letteratura occidentale*, 33-58, a cura di A. Celli. Milano: Medusa.
- Mir, Mustansir. 2010. *Iqbâl*, trad. it. di V. Salierno. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.
- Montgomery-Watt, William. 1948. *Free Will and predestination in early Islam*. London: Luzac.
- Nallino, Carlo Alfonso. 1940. "Ibn al-Fârid, *Tâ'iyya*". Trad. parziale in *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. II, 191-243 e 344-86. Roma: IPO - Istituto per l'Oriente.
- Nasimi di Shirvân. 2020. "Nel tuo volto è scritta la parola di Dio". *Il canzoniere persiano del poeta-martire dell'Hurufismo*. Seattle: Centro Essad Bey-Amazon IP.
- 'Omar Khayyâm. 1956. *Quartine (Robâ'iyât)*, a cura di A. Bausani. Torino: Einaudi.
- Pellò, Stefano. 2021. "Atmosfere indo-persiane: cumulonembi, bolle e avatara monsonici in Mirzâ 'Abd al-Qâdir Bedil (1644-1720) e nella sua scuola", 291-313. In N. Norozi (a cura), *Come la freccia di Arash. Il lungo viaggio della narrazione in Iran*:

forme e motivi dalle origini all'epoca contemporanea. Sesto S. Giovanni (MI): Mimesis (Collana Indo-Iranica et Orientalia).

IDEM. 2012. *Tutiyân-i Hind. Specchi identitari e proiezioni cosmopolite indo-persiane (1680-1856)*. Firenze: Società Editrice Fiorentina.

Pirnazar, Nahid. 2016. "Sarmad of Kashan: Jewish saint Persian poet". *Iran Namag* 1 (3), 12-37.

Prigarina, Natalia. 2012. "Life and death of Sarmad". In Y. Esots (ed.), *Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3 [Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 3]*, 314-330. Moscow: Russian Academy of Sciences.

Ritter, Hellmut. 2005. *Il mare dell'anima. Uomo, mondo e Dio in Farîduddîn 'Attâr*, a cura di D. Roso. Milano: Ariele.

Rûmî. 1980. *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani. Milano: Rizzoli-BUR.

Rushdie, Salman. 1975. *Grimus*. London: Gollancz (trad.it. Milano: Mondadori, 2004).

IDEM. 1981. *Midnight's children*. London: Johnathan Cape (trad. it. Milano: Garzanti, 1984).

IDEM. 1988. *Satanic verses*. London: Viking Penguin (trad.it. Milano: Mondadori, 1988).

Rûzbehân Baqlî. 1991. *Le Jasmin des Fidèles d'Amour [Kitâb 'Abhar al-'Âshiqîn]*, a cura di Henry Corbin. Paris: Verdier.

Saccone, Carlo. 2001. "Vino d'uva o vino dell'estasi mistica? Riflessioni sull'enologia di 'Omar Khayyâm, 'blasfemo' poeta persiano dell'XI secolo". *Studia Patavina. Rivista di Scienze Religiose* 48 (1), 107-132. Riproposto con qualche modifica e integrazione anche in Saccone 2005: 243-277.

IDEM. 2004. "Elia/Al Khidr nella tradizione musulmana". In A. Grossato (a cura), *Elia e al-Khidr. L'archetipo del maestro invisibile*, 103-143. Milano: Medusa (Collana Viridarium).

IDEM. 2005. *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica, vol. II*. Roma: Carocci.

IDEM. 2008. "L'omoerotismo nella letteratura persiana". In P. Odorico, N. Pasero, *Corrispondenza d'amorosi sensi. L'omoerotismo nella letteratura medievale*, 251-270. Atti del convegno di Genova 27-28 maggio 2005. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

IDEM. 2012. “Scrittori migranti o migrazione di scritture? Poesia persiana in Italia: Ayené”. *Scritture Migranti. Rivista di scambi interculturali* 6, 39-50.

IDEM. 2014. “L’uomo è ingrato...’ (XVII, 66). La misericordia (*rahma*) di Allah nel Corano e nella tradizione islamica”. *Credere Oggi* 34 (4), 111-122.

IDEM. 2020. “ ‘Con gli occhi del cuore puoi vedere Iddio nel volto dei belli’. Introduzione alla teologia della bellezza di Nasimi di Shirvân, poeta hurufi del XIV-XV sec.”, 1-30. In Nasimi di Shirvân 2020.

IDEM. 2022a. “Trovare Dio nel peccato. Introduzione alle quartine (*robâ’îyyât*) di Sarmad di Kashan (1590-1660 ca.)”, 9-60. In Sarmad di Kashan 2022.

IDEM. 2022b. *Così il Profeta scalò i cieli. Dalle rielaborazioni arabe e persiane del mi’râj di Muḥammad al Libro della Scala e la Commedia di Dante*. Roma: Aseq Edizioni (Collana Didattica, IPO – Istituto per l’Oriente).

Sarmad di Kashan 2022. “Dio ama la bellezza del mio peccato”. *Le quartine di un poeta mistico della tradizione indo-persiana*, a cura di C. Saccone. Seattle: Centro Essad Bey – Amazon IP.

Tortel, Christiane. 1997. “Loi islamique et haine impériale. Sarmad Shahid Kashani, poète mystique et martyr (m. 1659)”. *Revue de l’histoire des religions* 214 (4), 431-466.

Van Ess, Josef. 1975. *Zwischen Hadith und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*. Berlin: De Gruyter.