

STUDI SULL'ISLAM

*Direttore*

Antonino Pellitteri  
Università degli Studi di Palermo

*Comitato scientifico*

Mohammed Hassen  
ENS Ecole Normale Supérieure de Tunis

Sebastian Günther  
Georg-August Universität Göttingen

Laurence Denooz  
Université de Lorraine

Georges Dorlian  
Université de Balamand

Kairieh Kasmieh (m. 2014)  
University of Damascus

Maria Grazia Sciortino  
Università degli Studi di Palermo

*Comitato redazionale*

Daniele Sicari  
Università degli Studi di Palermo

## STUDI SULL'ISLAM

La collana si propone di costituire una piattaforma di scambio di respiro internazionale tra studiosi italiani, arabi ed europei specialisti del settore degli studi arabo-islamici ed in particolare delle discipline di Storia dei Paesi arabi e islamici, Islamistica e Lingua e Letteratura araba al fine di condividere percorsi di studio e tendenze di ricerca degli studiosi del settore.

*Vai al contenuto multimediale*



Il presente volume è stato pubblicato con il contributo della Cattedra di Lingua e Cultura Araba Abdulaziz Saud al-Babtain.

# Viaggio e ansia del ritorno nell'Islam e nella letteratura araba

*a cura di*

Antonino Pellitteri  
Laurence Denooz

*Contributi di*

Carmela Baffioni, Cristiana Baldazzi, Laura Bottini  
Sobhi Boustani, Leonardo Capezzone, Luc-Willy Deheuvels  
Laurence Denooz, Nesma Elsakaan, Leila Karami, Costantino Paonessa  
Antonino Pellitteri, Daniela Potenza, Maria Grazia Sciortino  
Daniele Sicari, Elisabeth Vauthier, Talal Wehbe





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXIX  
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.giacchinoonoratieditore.it](http://www.giacchinoonoratieditore.it)  
[info@giacchinoonoratieditore.it](mailto:info@giacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-2693-6

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: agosto 2019

Che forza strana e ammaliante, e trascinante, e piena d'incantesimo in questa parola: viaggio! E com'è pieno esso stesso d'incantesimo, il viaggio!

Nikolai V. GOGOL



# Indice

- 11 Premessa  
*Antonino Pellitteri*
- 13 Le Voyage et l'angoisse du retour  
*Laurence Denooz*

## Parte I

### «In un giardino alto. . . » (Sura LXXXVIII, “dell'avvolgente”, 10)

- 17 Il sogno fonte del vero nell'enciclopedia degli Ikhwān al-Ṣafā'  
*Carmela Baffioni*
- 27 Il tempo del viaggio, il tempo della preghiera  
*Laura Bottini*
- 37 Sciismo in viaggio, dall'Iran a Medina e da Medina all'Iran. Il paradigma del viaggio e della conversione in Salmān al-Fārisī e 'Alī al-Riḍā  
*Leonardo Capezzone*
- 51 Retour en dystopie : *Faylasūf al-Karantīna* de Waḡdī al-Ahdal  
*Luc-Willy Deheuvels*
- 65 Cammino spirituale e percorsi di vita degli awliyā' naqshbandi: angoscia della morte e gioia del “ritorno a Dio”  
*Costantino Paonessa*
- 77 «From the Nile my water comes and Papyrus is my name». A way of representing a connection/ *nasab* between Palermo and Egypt  
*Antonino Pellitteri*
- 93 Going back to the sources to preserve the Islamic history of Palestine. Jerusalem's archival heritage as a case study  
*Daniele Sicari*

- 107    Sūrat Yūsuf. L'immigré « véridique » dans l'autobiographie de Dieu  
*Talal Wehbe*

Parte II

**«... c'è una fonte d'acqua corrente».**  
**(Sura LXXXVIII, "dell'avvolgente", 12)**

- 119    Gioie e dolori del viaggio. Il ritorno secondo alcune *riḥlāt* del XIX secolo  
*Cristiana Baldazzi*
- 131    Les surprises du retour dans *Nisā' al-basâtîn* de Habib Selmi  
*Sobhi Boustani*
- 145    Temps, attente et suspension chez Mahmoud Darwich. Du concept politique à la vision de l'individu  
*Laurence Denooz*
- 159    In partenza verso il *majhûl*: italiani ed egiziani in fuga per Alessandria d'Egitto  
*Nesma Elsakaan*
- 185    Le inquietudini dell'anima nel diario del pellegrinaggio di Ḥājīyeh Kānum 'Alaviyeh Kermāni  
*Leila Karami*
- 195    Le angosce di Adīb, il vero uomo di lettere egiziano  
*Daniela Potenza*
- 209    Ansie ed inquietudini di un ḥāḡḡ magribino del XVII secolo: Abū Sālīm al-'Ayyāšī (1628–1679)  
*Maria Grazia Sciortino*
- 225    Les portes de l'impossible retour : *Bawwābāt arḍ al-'adam* de Samar Yazbek  
*Elisabeth Vauthier*
- 239    Autori

## Premessa

ANTONINO PELLITTERI\*

Questo volume sul Viaggio e l'angoscia del ritorno nasce da una iniziativa comune tra l'area degli Studi arabi e islamici del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università degli Studi di Palermo e il Département de Langues et Cultures Etrangères dell'Université de Lorraine (Nancy – Francia). Con il Département de Langues et Cultures Etrangères di Nancy, ed in particolare con la collega Laurence Denooz, è in atto da alcuni anni un importante accordo di Laurea Magistrale a doppio titolo che coinvolge gli studenti italiani e francesi dell'area degli studi arabi e islamici. Ma la collaborazione tra Palermo e Nancy va oltre ed investe anche le relazioni scientifiche tra le due parti, con particolare riguardo all'organizzazione di seminari internazionali, conferenze ed incontri culturali, attività editoriali comuni. È per celebrare tale sodalizio, che assieme alla collega Denooz ho voluto che si pubblicasse una raccolta di contributi sul tema del Viaggio e dell'angoscia del ritorno con riferimento all'Islam ed alla letteratura araba. Scriveva Nikolai V. Gogol: «Che forza strana e ammaliante, e trascinante e piena d'incantesimo in questa parola viaggio! E com'è pieno esso stesso d'incantesimo, il viaggio». È considerando ciò che gli autori dei diversi articoli qui presentati affrontano, in modo originale e con riguardo alla storia, alla letteratura ed alla cultura arabe e musulmane, cultura tangibile ed intangibile, il tema della narrazione del viaggio (*riḥla*, *sabīl*).

Non si tratta solo di un viaggio qualsiasi, bensì di un viaggio che è anche interiore, oltre che fisico, le cui forme e modi vengono considerati esemplari, attraverso tempi e spazi diversi, dall'avvento dell'Islam ad oggi. Il volume si divide in due parti che ho voluto titolare la prima “in un Giardino alto” e la seconda “c'è una fonte d'acqua corrente”, riportando due versetti coranici (10 e 12) della *Sura dell'Avvolgente* o *Surat al-Ghashiyya* (LXXXVIII). Sicché entrare nel deserto è facile, ma uscirne?

È l'angoscia del ritorno.

Il viaggio, anche quando figurato, porta con sé ansie da separazione ed inquietudine, tra le quali è quella del ritorno (*'awda / ruju'*). Essa è presente fin dal momento in cui si inizia a compiere un percorso. Partendo

\* Università degli Studi di Palermo.

da questa breve considerazione, gli autori che hanno accolto il nostro invito, e che ringrazio per la loro partecipazione, propongono le loro riflessioni sul viaggio e sull'angoscia del ritorno, intesi quindi come metafora della vita. Questa metafora, come è noto, trova particolare spazio nella storiografia e produzione islamiche, a cominciare dal Corano (in un Giardino alto), e nella letteratura araba classica, moderna e contemporanea, quest'ultima sempre meno islamica, nonostante le apparenze (c'è una fonte d'acqua corrente).

Per concludere questa breve premessa, mi preme ringraziare per la collaborazione i miei più giovani compagni di viaggio della scuola palermitana di studi arabi e islamici.

## Le Voyage et l'angoisse du retour

LAURENCE DENOZ\*

Si, en particulier en ces périodes de flux migratoires, les thématiques de l'angoisse du voyage, de ses périls ou des déchirures et traumatismes identitaires qu'il implique sont souvent évoquées, le retour, qu'il soit physique ou psychologique, réel ou fantasmé, individuel ou collectif, souhaité ou redouté, est un thème majeur en Islam et dans la culture arabe. En tant qu'itinéraire vers une étape antérieure, le retour apparaît tout aussi angoissant que le départ. Qu'il soit appréhendé comme un retour à un état précédent, considéré comme normal et idéal, conçu comme une deuxième chance, appréhendé comme une progression ou au contraire comme une régression, le retour entraîne nécessairement un changement, qui entraîne à la fois une rupture et des retrouvailles, et donc inévitablement un ajustement identitaire, un travail de dés-ancrage et de ré-ancrage, comme il s'en produit lors de toute transition de la vie.

La représentation littéraire du retour varie entre désillusion, nouvelle rupture identitaire, errances mémorielles et nostalgiques, et impossibilité de raviver un passé imaginé comme l'âge d'or. Ce nouveau départ, qu'il soit concret ou abstrait, représente un futur à la fois abandon d'un présent et recommencement d'un passé, auquel sont liés des souvenirs personnels, réels ou reconstruits, adulés ou abhorrés, idéalisés ou dénaturés, magnifiés ou dépréciés. Ainsi, exploitant les interactions entre la nostalgie et la mémoire, le présent et le passé, « l'ici » et le « là-bas », le retour peut s'effectuer, selon les auteurs, dans l'espace ou dans le temps, avec souvent la vision nostalgique que l'exilé porte sur un état antérieur qui, par essence, n'est plus et ne peut donc être restauré. Il s'ensuit une rupture entre ce passé chimérique qu'il est illusoire d'espérer et ce présent qui fuit irrémédiablement et que l'on tente de fuir, parfois. Ainsi, entre écarts temporels et culturels, difficultés de réadaptation ou sentiment de l'impossibilité de recouvrer le passé, le retour s'apparente ainsi à un double deuil psychologique : deuil de ce que l'on abandonne mais deuil aussi de ce que l'on espère retrouver et qu'il est impossible de retrouver.

\* Université de Lorraine.



PARTE I

«IN UN GIARDINO ALTO...»  
(Sura LXXXVIII, “dell’avvolgente”, 10)



## Il sogno fonte del vero nell'enciclopedia degli Ikhwān al-Ṣafā'

CARMELA BAFFIONI\*

Il racconto — apologhi e storie varie, anche avventurose e meravigliose, non senza concessioni al raccapricciante o all'osceno, e talora incastrate le une nelle altre secondo un tipico schema narrativo — svolge nell'enciclopedia degli Ikhwān al-Ṣafā' un ruolo di primo piano. Una parte cospicua di tali racconti è costituita da sogni.

In arabo profeta (*nabī*) è chi sa vedere un evento presente ma nascosto ai sensi, o un evento futuro. Alcuni profeti sono divinamente ispirati, e quando divengono depositari di una rivelazione si chiamano 'messaggeri' (*rusul*). Uno dei mezzi in cui si trasmette all'uomo l'ispirazione divina è il sogno. Perciò l'interpretazione dei sogni — di cui parla a più riprese anche il Corano<sup>1</sup> — ha sortito grande interesse sin dai primi secoli dell'Islam<sup>2</sup>, ben al di là della diffusione dei primi tre libri degli *Oneirocritica* di Artemidoro di Daldis (II secolo d.C.)<sup>3</sup> nella traduzione di Ḥunayn ibn Ishāq (m. 873)<sup>4</sup>. Anche i filosofi, compreso al-Kindī che, data la cronologia degli Ikhwān, è il solo che potremmo considerare, si dedicarono all'argomento, mediando tra le concezioni aristoteliche (*De anima*) e galeniche e il pensiero neoplatonico, grazie al quale (ma anche grazie al Libro sacro) poterono formulare la teoria di una conoscenza profetica divinamente ispirata, trasmessa attraverso i sogni.

L'Islam distinse tre tipi di sogni<sup>5</sup>: 1) sogni veritieri di carattere profetico, la cui origine è Dio; 2) falsi sogni provenienti da Satana; 3) sogni connessi con i sovvertimenti dell'equilibrio naturale che, perciò, non sono atti a predire alcun evento futuro. Il sogno divino e/o profetico è detto *ru'ya*. Anche *manām* può indicare il sogno ispirato; in filosofia e mistica descrive sia il sogno che offre informazioni su una realtà più alta, originata da Dio o da

\* Institute of Ismaili Studies, London.

1. Cfr. ad es. 8:43–45, 12:43, 37:102–103.

2. Cfr. ad es. IBN SİRĪN, *Il libro del sogno veritiero*, ZILIO–GRANDI I. (a cura di), Torino 1997.

3. Rimando alla versione italiana di DEL CORNO D., *Il libro dei sogni*, Milano 2002.

4. Cfr. FAHD T. (ed.), *Le Livre des Songes*, Damasco 1964.

5. Cfr. DAIBER H., s.v. *ru'ya*, *El2*, vol. 8, pp. 648 ss.

profeti e santi, sia il sogno che può descrivere dati fittizi. *Ru'ya* è tradizionalmente distinto da *ḥulm*, che indica invece un sogno fallace, risultante da passioni e preoccupazioni dell'anima, quando non è addirittura ispirato da Satana<sup>6</sup>.

Negli Ikhwān al-Ṣafā' funzione primaria della narrazione di sogni è ovviamente contribuire alla crescita spirituale dell'iniziato. Di *ta'wīl al-manāmāt* si parla in Ep. 3, I, 154.7<sup>7</sup> e Ep. 7, I, 267.7 e 11; di *ru'ya al-manāmāt* in Ep. 9, I, 316.9; e di *ru'ya al-manāmāt wa-ta'wīluhā* in Ep. 42, IV, 421.14-15. I sogni sono considerati sia come mezzo per predire il futuro (Ep. 48, IV, 190.17-18) sia come veicolo del messaggio divino (Ep. 35, III, 246.14). Nella stessa direzione vanno gli stati allucinatori che esamineremo in quanto richiamano da vicino alcune situazioni descritte nei sogni.

La trattazione più estesa sui sogni è nell'Ep. 46, appartenente al vol. IV. A p. 101.7-12 leggiamo che Dio, che ha posto l'uomo come re e suo califfo sulla terra, non poteva lasciarlo senza consiglio su ciò che doveva e non doveva fare; in ciò le visioni giocano un ruolo fondamentale. A p. 84.7-4 gli autori presentano i tre modi in cui l'anima può accogliere rivelazioni: 1) nel sonno, quando l'uso dei sensi è abbandonato; 2) nella veglia, quando le membra e i sensi sono in riposo e senza che si veda chi parla, si ode una voce che si limita ad allusioni (*ishārāt*); e 3) sempre nella veglia, quando si ode un discorso senza vedere chi parla, conformemente a Cor. 42:51.

“Sogno” e “visione” sono poi definiti:

Il sonno è l'abbandono [da parte] dell'anima dell'uso dei sensi, e la visione il rappresentarsi [da parte] dell'anima delle connotazioni dei sensibili nella sua essenza nonché il suo immaginare le cose esistenti prima che esistano grazie alla sua facoltà cogitativa nello stato di sonno e di quiete dei sensi. (84.16-18)

Il capitolo si conclude con l'enunciato della preliminare necessità di chiarire la natura dell'anima, della quale molti negano l'esistenza.

Nei casi che esamineremo la funzione di ammonimento divino è spesso chiaramente enunciata, come in Ep. 52, IV, 315.18-327.7. Il protagonista è un re persiano tutto dedito ai piaceri mondani, mentre il suo visir si addossa l'onere del governo<sup>8</sup>. A un certo momento il re si ammala al punto che non riesce più a soddisfare i suoi desideri carnali, e non meno disturbato è il visir nella conduzione degli affari di stato. Vista l'incapacità dei medici di trovare una cura, non resta al visir che convocare i sapienti e gli “*shaykh* degli antichi”. Quando, superando i vincoli dell'etichetta che lo proibirebbero, il

6. Cfr. FAHD T., s.v. *ru'ya*, *El*<sub>2</sub>, vol. 8, pp. 645-647.

7. Cito dall'ed. di Beirut 1957. La cifra romana indica il volume, quelle arabe pagina/e e riga/e di riferimento.

8. Per una storia simile vd. Ep. 48, pp. 152 ss.

sapiente più dotto riesce a interrogare il sovrano per stabilire una diagnosi, questi gli apre il cuore e comincia col ricordare che, qualche giorno prima, se ne stava in beata contemplazione dei suoi tesori e della sua potenza. Quindi si era addormentato, e aveva fatto un sogno che da principio aveva riprodotto quello stato di potenza e perfezione. Ma poi

vidi un uomo giovane, bello di forma, magnificamente vestito [...] che mi guardava come con derisione e senza timore, [...] ritenendo poca cosa il mio stato, come se regnasse su ciò su cui io non regnavo [...] e fosse arrivato là dove io non arrivavo. Ciò [...] mi irritò [...] ma lui restava sempre ritto al suo posto e rideva di me! [...]

Questo suo [comportamento] mi allarmò e mi atterri; così mi alzai dal [...] trono [...] e gli chiesi: Chi sei? [...] Quello mi rispose: O povero illuso dal potere terreno! [...] che re sei tu, quando sei dominato e non domini? Perché pretendi l'assurdo e ti contenti del falso, e tutto ciò che hai passa e scompare? [...] Il re [vero è] quello celeste e il signore divino, e se [...] diventerai re per davvero, e otterrai un regno che non si distrugge e un piacere che non si annienta, allora sarai re per davvero, come se la tua anima fosse casta e il tuo spirito puro [...], e giungerai al luogo a cui noi siamo giunti.

Poi si sollevò da terra e avanzò camminando nell'aria [...] finché lo vidi arrivare al cielo e nascondersi a me [...], e udii una voce invisibile che diceva: Per ottenere tal cosa, operino gli operanti!<sup>9</sup> E [...] divenni certo che non dominavo ma ero dominato [...], che non ero dotto ma ignorante, e che non ero uomo ma animale. Poi mi svegliai e riflettei [...], e continuai a pensare a quell'individuo [...] e provai il desiderio di conoscere [ciò] a cui era arrivato. Mi sono dedicato a questa faccenda tralasciando tutti quei piaceri cui ero dedito prima [...]. Ma non ho visto [...] nessuno cui fosse bene svelare questo segreto, dato che erano tutti presi dallo stato per cui quell'individuo aveva rimproverato me [...] dunque mi sono finto pazzo [...] e mi sono trasformato [...] come mi vedi. (320.II–321.20)

Il sapiente dichiara che, per guarire, il re dovrà raggiungere perfetta conoscenza dell'unità di Dio, procedere alla Sua adorazione e staccarsi completamente dai beni terreni. Quello acconsente, ma il sapiente gli comunica che questa scienza si trova solo presso un saggio che vive in India, sul monte Sarandīb sotto l'equatore (323.I–4)<sup>10</sup>. Il re teme di affrontare un viaggio pericoloso e di perdere tutto quanto ha nel mondo senza avere certezza di ciò che troverà. Allora lo *shaykh* scrive al saggio, che invia due suoi allievi perché insegnino al re le scienze — le “propedeutiche” e le “divine”, come due delle quattro branche dell'enciclopedia — senza chiedere in cambio alcuna ricompensa o ringraziamento, e li invita preventivamente a mantenere il distacco dai beni del mondo. Essi istruiscono il re, che propone loro di assumere il potere al suo posto. Dei due, ormai preda delle seduzioni del mondo, quello che possedeva le scienze divine assume il regno e quello che

9. Cor. 37:61 (trad. it. BAUSANI A.).

10. A tale contesto è forse da collegare la storia narrata in Ep. 48, pp. 149 ss., del figlio del re indiano che desidera indagare la natura dell'anima ed è istruito da un sapiente di Sarandīb.

possedeva le scienze propedeutiche l'ufficio di visir. Poco tempo dopo, il re e il suo visir muoiono e guadagnano il Paradiso. Infine gli Ikhwān chiariscono che dietro i due allievi che hanno abbandonato lo studio e l'agire corretto si nascondono gli angeli Hārūt e Mārūt, la cui storia è presentata come un esempio di magia illecita.

Questo testo descrive anche un viaggio extra-corporeo dell'anima. Un analogo stato si ritrova anche, assieme all'idea della correzione per ammonimento divino, nel terzo dei sogni narrati in Ep. 46, il primo fine dei quali è però dimostrare l'esistenza dell'anima. È la storia di un uomo interamente dedito a ogni sorta di piaceri fisici e del tutto incurante della questione dell'anima. «Allora Dio Altissimo volle svegliarlo dal sonno della sua trascuratezza e dal torpore della sua ignoranza, mostrare ai Suoi servi la Sua onnipotenza, e porlo a esempio per gli altri» (91.1-2). Così, mentre una notte dorme abbracciato all'amata — a portoni serrati, tende chiuse, candele che brillano attorno al suo letto, servi di guardia — si vede in sogno da solo, in un deserto disabitato, nudo, assetato, tutto nero, lordo di escrementi, i capelli lunghi e un peso gravoso sulla schiena. Ed ecco due esseri pure neri, di aspetto orribile, alti e con occhi luccicanti, fumo che esce dalle narici e fuoco dalle bocche, lance taglienti tra le mani, che vorrebbero afferrarlo. Per evitarli, l'uomo si inerpica a fatica su una stretta strada pietrosa verso la cima di una montagna, ma di lì precipita a testa in giù in una vallata, e cade in un pozzo profondo da cui escono fumo torbido e asfissiante e fiamme brucianti; e i due ancora sulle sue tracce. Terrorizzato, l'uomo grida nel sonno e cade dal letto, svegliando famigli e vicinato. Interrogato, non è in grado di spiegare cosa gli sia successo. Sono convocati indovini e maghi che ipotizzano sia stato colto da follia o sia vittima di un sortilegio o di una tentazione diabolica. Quanto alla visione, alcuni la considerano sogni confusi, altri una conseguenza dell'umor nero e di una mistione densa, altri una fantasia corrotta, altri ancora una possessione dei jinn. Giunta la notte, l'uomo prende sonno fra recitazioni di formule magiche, scongiuri e fumigazioni, ma ha la medesima visione, più grande e spaventosa di prima. Stavolta vengono riuniti per lui medici che gli prescrivono diete, purganti ed emetici, ma senza risultati. La settimana dopo, la visione si ripresenta ancor più spaventosa. È la volta del consiglio di astrologi, indovini e maghi, ugualmente senza risultato.

Un giorno, mentre alcuni vicini stanno chiacchierando in strada, passa un uomo noto per il suo ascetismo, che dichiara di conoscere sia il significato della visione che il rimedio per la malattia; ma temendo che l'uomo non ascolti la sua ammonizione, propone ai vicini di informarlo al suo posto. È facile indovinare che la visione preannuncia il destino di dannazione del protagonista, tormentato dagli angeli Munkar e Nakīr. L'uomo accoglie il messaggio, si informa sul pentimento sincero, la comprensione della

religione, la via per l'aldilà, la questione del ritorno, la natura del Paradiso, il premio dei buoni e il destino dei cattivi, ed esegue le prescrizioni del sapiente. Colto dal sonno nel corso della sua preghiera notturna, ha una nuova visione, come se si trovasse

in quel deserto, [ora] verdeggiante di erba e pastura [...] [Sta] in cima a una vetta su cui era una sorgente d'acqua fresca, e se ne lava, e [...] la sporcizia di cui era coperto si disperde [...]; indossa indumenti nuovi, dai quali si diffonde un profumo fragrante. Ecco che [si trova] fra due individui ritti in piedi davanti a lui, come due forme di luce con corpi trasparenti [...] gli sorridono [...] e gli fanno cenno [...] di precederli. [...] Ed eccolo in uno spazio aperto [...] e [...] vi sono giardini verdi come coperti da un tessuto di seta con fiori, boccioli e piante di zafferano, e al loro centro fiumi [...] i cui sassolini sono come perle, rubino e coralli; e sulle sponde [...] alberi le cui foglie sono come seta, broccato e porpora; s'alza un venticello [...] come [...] la melodia [...] dei liuti [...] E in mezzo a tutto ciò alti castelli [...] e appartamenti [...] in cui sono collocati letti con cuscini [...] e sdraiati su di essi nobili signori [...] giovinetti, servitori e giovani schiave si affrettano fra loro [...] Cos'è questo? Risposero: Il giardino del Paradiso [...] Se continui a [fare ciò] che stai facendo fino alla morte, arriverai qui [...]. Nella felicità di ciò che aveva udito [...] si destò [...] ma desiderava dormire [ancora] per rivedere quella seconda visione, dopo esser stato riluttante a dormire per la paura di rivedere la visione precedente. (95.20–96.21)

Destatosi, l'uomo dà in elemosina tutte le sue ricchezze, si libera dei servi, veste il saio, e passa tutto il giorno digiunando e la notte pregando, e parimenti consigliando tutti coloro che lo avvicinano, incluso l'asceta. Avvicinatasi l'ora della sua morte, egli vede in sogno

come se il suo spirito fosse già uscito dal corpo, [...] in una forma simile alla figura del corpo [...] ma questa figura era corporea e quella forma spirituale e diafana, intangibile e non soggetta a sensazione, stabile nell'aria [...] Il suo corpo giace al suolo immobile, e lui ne ha nostalgia [...] Quando gli si avvicina [...] è come se già fossero passati tre giorni dalla morte; è gonfio e manda cattivo odore, ne scorrono sangue, pus e liquido infetto, e vermi si muovono fra la carne e il sangue [...] dalle narici e dalle orecchie. Quando vide quella scena spaventosa, se ne disgustò [...] cominciò ad esultare del suo stato [...] ed ecco aprirsi le porte del cielo [...]. Allora si svegliò [...] raccontò ciò che aveva visto, fece testamento, e non restò in vita che pochi giorni [...]. (98.3–20)

Nel primo dei sogni narrati in Ep. 46 l'ammonimento divino si traduce ancora in una rappresentazione del Paradiso.

Il nemico del figlio di un re era stato ridotto in schiavitù e sottoposto a ogni sorta di abusi. Divenuto vecchio, fu rinchiuso in un angusto sotterraneo. Mentre riflette sullo stato miserevole in cui si trova, rivede in sogno i giorni in cui aveva potere e giovinezza:

Ed ecco che si trova in uno dei suoi giardini; sotto la maggior parte degli alberi scorrono fiumi, e sulle loro sponde ci sono piante aromatiche, fiori e boccioli dai quali emana un odore piacevole come la brezza del Paradiso. Ed eccolo con ragazzi giovani [...] suoi amici [...] tutto lieto. Quando li vide ed essi lo videro, li riconobbe ed essi lo riconobbero, e furono felici di [veder]lo [...] ed egli godette [di vedere] loro [...], fu fatto salire nel mezzo del consesso [...] ed egli provò una felicità, una gioia e un piacere indescrivibili [...]. (86.15–22)

Ora: è meglio per quell'uomo restare a dormire più che può, provando piacere, o svegliarsi e sentire i dolori del corpo? E se l'essere umano non fosse che corpo, perché quegli non avverte dolori durante il sogno? È dunque l'anima che prova gioia e dolore, com'è dimostrato dalla gioia e la felicità provate nel sogno.

Il nuovo sogno segue subito dopo. Si tratta stavolta di un Iracheno che invita gli amici a una festa. Dopo cena essi bevono ascoltando musica. Un invitato si addormenta e sogna di trovarsi in una magnifica casa riccamente arredata, tra profumi di piante e di incenso, illuminata dalle luci delle candele, in compagnia di giovani bellissimi. A questo punto, il sogno nel sogno. L'uomo immagina di trovarsi a Bisanzio, in una chiesa cristiana dove si sta svolgendo una cerimonia, e prova piacere partecipando alla sacra agape. Più tardi però, si chiede come, data la distanza, potrà tornare in Iraq dai suoi amici, e brama di lasciare quel posto con usi tanto diversi dai propri. Allora gli si stringe il petto, si agita nel sonno e si sveglia; ed eccolo in Iraq nella sua compagnia, tra le voci e gli odori che sentiva prima di addormentarsi.

È allora confermata l'esistenza dell'anima, che è quella che davvero conosce tutto quanto accade — nella chiesa bizantina e nella festa irachena — mentre durante il sogno il corpo non avverte nulla.

A tale contesto si può riportare la prima delle due allucinazioni che presento, spiegata come dovuta all'estasi e descritta in Ep. 48, pp. 154 ss. Un re, che per esaltare la propria grandezza aveva scelto di mostrarsi ai propri sudditi solo una volta l'anno (153.24–154.2) ma girava di notte col suo visir per informarsi di quanto accadeva nel regno, scorge a un certo momento, di lontano, una luce. Si avvicina, e vede un grosso letamaio sopra il quale si trova un cadavere. In esso è scavata una sorta di caverna; all'ingresso sta un uomo deforme, seduto su un mucchio di sterco e cenere, ricoperto di cenci; sotto di lui, un tappeto di stracci. Ha di fronte una donna, ugualmente deforme e come lui coperta di cenci. Dinanzi a loro una lampada di fortuna sopra un mattone, e al lato una giara rotta con una rimanenza di aceto misto ad acqua; vicino, un cesto di foglie di palma pieno di sedani e porri. I due hanno in mano bicchieri rotti da cui bevono il liquido della giara. L'uomo tiene sulla gamba una canna, su cui ha steso un filo di cotone, che pizzica con un bastoncino cantando versi stonati nei quali esalta le meravigliose fattezze della donna e il suo amore per lei. La

donna ha in mano l'intelaiatura di un setaccio, su cui ha steso un pezzo di pelle non conciata, secca e maleodorante, facendone un tamburello su cui batte mentre il compagno canta, e danza davanti a lui. Dopo aver bevuto, ella saluta l'uomo agitando le verdure nel cesto, lodandolo per la bellezza pari a quella di Giuseppe il Veritiero, e chiamandolo "re dei re", mentre quegli chiama lei Kadyānūyā, la "signora delle donne" alla cui bellezza non è paragonabile neppure quella delle huri. Bevendo, i due chiedono a Dio di farli restare per sempre nel loro stato di grazia. Il re dichiara di non aver mai provato nella vita una felicità pari a quella dei due miseri; ma certo, se essi venissero ammessi alla sua casa anche solo per un'ora, e poi restituiti alla loro condizione, mai più sarebbero felici! No, obietta il visir: piuttosto, i due disprezzerebbero lo stato del re; si tratta infatti di 'eremiti', sparsi nelle città ma accomunati da una sola religione, pochi «come il sale nel cibo» (156.16–17).

Una vera e propria patologia delle passioni è descritta in Ep. 46, pp. 114.15 ss. L'esempio è quello di un uomo talmente dedito alla soddisfazione della carne, che oltre a disturbi della digestione accusa ormai una totale impotenza. Mentre cerca di curare i malesseri fisici, per recuperare la potenza sessuale arriva a far raffigurare immagini erotiche in una dimora isolata, dove entra con servi e serve dando sfogo ai propri piaceri:

Ciò divenne sua usanza e abitudine, al punto che veniva eccitato più volte e strillava come i gatti, e ragliava come gli asini. Poi i servi smisero di fargli ciò per la sua bruttezza, rozzezza e deformità di aspetto, e lo abbandonarono. Egli fu distrutto da quella abitudine [...] e spesso vedeva qualche suo servitore in sogno in quella posizione a cui l'aveva chiamato a sé, e strillava e ragliava. (115.4–8)

A questa tematica si può affiancare la seconda allucinazione, dovuta stavolta a ubriachezza, e descritta ancora in Ep. 48, pp. 162 ss. Il protagonista è il figlio di un re che sposa una principessa. Durante la lunga e lieta festa di nozze, di notte, mentre i più fra gli invitati dormono, egli lascia la stanza con l'intenzione di appartarsi con la sposa. Ma a causa dell'ubriachezza comincia a vagare per la dimora, finché giunge in strada e esce dalla città. All'improvviso si trova in mezzo al nulla. Ma vede una luce di lontano, le si avvicina, ed ecco! è di nuovo alla porta di casa, illuminata da dentro. Spinge la porta, e si trova in mezzo a gente che dorme per terra, avvolta in panni di lino. Crede che sia la stanza della sposa, e che i dormienti siano le ancelle e i servi; li chiama, ma nessuno risponde. Pensando che la causa sia la diffusa ubriachezza, comincia a cercare la sposa, finché tocca una donna tutta profumata, avvolta in morbide vesti. Certo è la sposa! Giace con lei e trascorre l'intera notte abbracciandola e baciandola, convinto di non aver mai provato un piacere uguale. Quando, al mattino, torna sobrio, chiama ancora i servi: nessuno risponde. Cerca di smuovere la sposa: non

si sveglia. Dopo un bel po' apre gli occhi, e... si trova in un sarcofago in rovina, i dormienti sono cadaveri, e lui sta accanto a una vecchia morta da poco, avvolta in un sudario e balsami profumati, mentre sangue e pus le fuoriescono dal corpo e i suoi vestiti, e il corpo, e il viso sono sozzi di quel marciume!

Il giovane inorridisce spaventato, infila la porta e scappa travestito per timore che qualcuno lo riconosca. Giunto presso un fiume, si mette a lavarsi i vestiti e a riflettere sulla sua situazione. Passa qualcuno e gli chiede cosa gli sia accaduto. Il principe risponde di essersi sporcato scivolando su un letamaio, e di essere in attesa di abiti puliti dai familiari. Aspetti un pezzol!, fa l'altro. Quando il giovane domanda perché, spiega che jinn cattivi hanno rapito il figlio del re, e che tutti sono desolati per la sua perdita. Il giovane allora dichiara di avere lui notizie del figlio del re; con l'aiuto dell'uomo si reca alla reggia e, una volta giuntovi, tutti si rallegrano e lo tempestano di domande. «La storia è lunga e ve la racconterò un'altra volta», risponde lui, e li invita a tornare alle loro occupazioni.

Il saggio chiede al figlio del re se secondo lui, dopo che Dio l'ha salvato dalla notte trascorsa nel sarcofago, quel giovane desideri tornarvi e riabbracciare la vecchia morta. — No, certo! — Ebbene, è la stessa situazione dei sapienti quando riflettono sulla condizione delle anime separate dai corpi e tornate al cielo: mai desidererebbero tornare nel corpo!

Oltre ad avere valore di esortazione morale, questi esempi rafforzano dottrine fondamentali dell'enciclopedia e confermano l'attenzione degli autori per le scienze di origine greca, soprattutto la medicina. Ho tuttavia preferito diffondermi sui racconti in quanto tali per offrire un'antologia di passi che diano dell'enciclopedia un'immagine un po' diversa dal consueto.

Il valore teoretico del sogno è asserito anche nella celebre “parabola delle due isole”, in Ep. 44, IV, 37 ss.<sup>11</sup> Il sogno vi ha un ruolo limitatissimo ma emblematico. La funzione platonica del ‘ricordo’ vi echeggia il ‘paradiso perduto’ e spinge i protagonisti a farvi ritorno, mentre il mondo ‘reale’ altro non è che immagine ingannevole e addirittura dannosa. I messaggi divini attraverso i sogni tentano di distogliere da quella realtà fallace le anime che, grazie al sonno del corpo, sono quasi disincarnate<sup>12</sup>.

11. Per i dettagli della storia si vedano le interpretazioni di DE CALLATAÏ G., *The Two Islands Allegory in the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā': a walk through philosophical metaphors and literary motifs*, *Israq* 4, 2013, 71–81 e di NETTON I.R., *Private Caves and Public Islands: Islam, Plato and the Ikhwān al-Ṣafā'*, in ELKAISY-FRIEMUTH M., DILLON J.M. (ed.), *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Leiden–Boston 2009, pp. 107–120.

12. La vicenda di un altro principe che passa dall'estrema gloria all'estrema decadenza, e il suo sogno ambientato in un letamaio mostrano elementi comuni con le storie e i sogni qui presentati. Cfr. Ep. 30, III, 82.13–83.18.

## Riferimenti bibliografici

- AL-BUSTĀNĪ B. (ed.), *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, 4 voll., Beirut 1957.
- ARTEMIDORO, *Il libro dei sogni*, DEL CORNO D. (a cura di), Milano 2002.
- ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *Le Livre des Songes*, FAHD T. (ed.), Damasco 1964.
- DAIBER H., s.v. *ru'ya*, *EI*<sub>2</sub>, vol. 8, pp. 648 ss.
- DE CALLATAÏ G., *The Two Islands Allegory in the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā': a walk through philosophical metaphors and literary motifs*, *Ishraq*, 4, 2013, pp. 71–81.
- FAHD T., s.v. *ru'ya*, *EI*<sub>2</sub>, vol. 8, pp. 645–647.
- Il Corano*, Introduzione, traduzione e commento di BAUSANI A., Milano 1988.
- IBN SĪRĪN, *Il libro del sogno veritiero*, ZILIO-GRANDI I. (a cura di), Torino 1997.
- NETTON I.R., *Private Caves and Public Islands: Islam, Plato and the Ikhwān al-Ṣafā'*, in ELKAISY-FRIEMUTH M., DILLON J.M. (ed.), *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Leiden–Boston 2009, pp. 107–120.