

N. 3

Collana diretta da *Luigi Vero Tarca*, Università Ca' Foscari di Venezia

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam

Giorgio Brianese, Università Ca' Foscari di Venezia

Luc Brisson, CNRS Paris

Laura Candiotta, University of Edinburgh

Paul Clavier, École normale supérieure Paris

Felix Duque, Universidad Autonoma de Madrid

Luca Illetterati, Università degli studi di Padova

Salvatore Lavecchia, Università degli studi di Udine

Olga Lizzini, Universiteit van Amsterdam

Livio Rossetti, Università di Perugia

Fernando Santoro, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Davide Spanio, Università Ca' Foscari di Venezia

Gianluigi Paltrinieri, Università Ca' Foscari di Venezia

Giangiorgio Pasqualotto, Università degli studi di Padova

Collana sottoposta a *peer review*

I LINGUAGGI DELL'ASSOLUTO

a cura di
Massimo Raveri e Luigi Vero Tarca

Il testo è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Esperienze Filosofiche* n. 3
Isbn: 9788857542683

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Massimo Raveri e Luigi Vero Tarca</i>	7
<i>Isabella Adinolfi,</i> “ESPRIMERE ASSOLUTAMENTE IL SUBLIME CON IL PEDESTRE”. IL LINGUAGGIO DELL’ASSOLUTO IN <i>FRYGT OG BÆVEN</i> DI S. KIERKEGAARD E IN <i>THIS IS WATER</i> DI D.F. WALLACE	15
<i>Giuseppe Barzaghi</i> LA METAFORA: TRASPARENZA NELLA TRASPOSIZIONE	31
<i>Laura Candiotto</i> “DA CACCIATOR DIVENNE PREDÀ”. LA TRASFIGURAZIONE DEL SOGGETTO CONOSCENTE, TRA RICERCA APPASSIONATA E COGLIMENTO ESTATICO, NEL LIGNAGGIO PLATONICO	45
<i>Alessia Cavallaro</i> L’ICONA: L’ASSOLUTO RUSSO TRA “QUADRATI” E “TAVOLE NERE”	61
<i>Sabina Crippa</i> UNO E MULTIPO: LE VOCI DEL DIVINO	83
<i>Giovanni De Zorzi</i> IL SUONO LINGUAGGIO DELL’ASSOLUTO	97
<i>Sebastiano Galanti Grollo</i> DIRE L’ASSOLUTO. LEVINAS, L’INFINITO E IL LINGUAGGIO	123
<i>Gaetano Lettieri</i> ΣΚΙΑΓΡΑΦΕΙΝ / SCRIVERE OMBRA. LA TEOLOGIA CONGETTURALE DI GREGORIO DI NISSA E LA SUA EREDITÀ	143

<i>Tatsuma Padoan</i>	
PER UNA SEMIOTICA DELLA POSSESSIONE ORACOLARE: SENSI E DISCORSO SUL MONTE KISO ONTAKE	173
<i>Giangiorgio Pasqualotto</i>	
RELATIVITÀ DELL'ASSOLUTO	199
<i>Stefano Pellò</i>	
L'ELEMENTO PAROLA. APPUNTI INTORNO AGLI ASSOLUTI DEL LINGUAGGIO NEI CHAHĀR 'UNŞUR DI MĪRZĀ 'ABD AL-QĀDIR BĪDIL	205
<i>Massimo Raveri</i>	
CONTEMPLARE IL BUDDHA / PRONUNCIARE IL SUO NOME: I SENSI DELL'ASSOLUTO	227
<i>Antonio Rigopoulos</i>	
SILENZIO, GESTO, PAROLA: I LINGUAGGI DELL'ASSOLUTO DEL SAI BABA DI SHIRDI	255
<i>Federico Squarcini</i>	
L'ASSOLUTO ASSOLUTAMENTE ASSOLTO. RICOGNIZIONI SULLE LACUNE DEL LINGUAGGIO, FRA GLI SGUARDI DEI POETI VEDICI E LE ASTUZIE SEMIOTICHE DEI MADHYAMAKA	287
<i>Luigi Vero Tarca</i>	
ASSOLUTO E VERITÀ	315
<i>Aldo Tollini</i>	
DIRE L'INDICIBILE. DŌGEN ZENJI INSEGNA L'ILLUMINAZIONE	347
<i>Vincenzo Vitiello</i>	
I LINGUAGGI DELL'ASSOLUTO E IL LINGUAGGIO DEL DOVER-ESSERE	361
<i>Ida Zilio Grandi</i>	
"DIO È BELLO E AMA LA BELLEZZA". APPUNTI PER UN'ESTETICA ISLAMICA IN CHIAVE MORALE	371
SCHEDE DEGLI AUTORI	391

STEFANO PELLÒ

L'ELEMENTO PAROLA. APPUNTI INTORNO
AGLI ASSOLUTI DEL LINGUAGGIO NEI *CHAHĀR*
'UNŠUR DI MĪRZĀ 'ABD AL-QĀDIR BĪDIL

Sono un'ansia che polvere leva e vi cerca se stessa:
nella meta ho creato una strada, poi quella percorro¹

In un importante lavoro del 2011, significativamente intitolato *The Lost Age of Reason*, Jonardon Ganeri ha segnalato e magistralmente descritto vari aspetti di quella che si potrebbe definire, condensando in due parole le premesse storiche e le istanze teoriche del volume in oggetto, la “modernità globale” del pensiero filosofico indiano (che noi preferiremmo definire fin dall’inizio indo-persiano) tra il 1450 e il 1700.² Tra i numerosi pregi di questo studio risalta, non solo per chi si occupa della storia intellettuale dell’Islam sudasiatico e della cultura letteraria persiana d’India, la dimostrazione, perseguita in maniera non episodica, che solo attraverso una lettura in grado di mettere davvero in rete (filologica e concettuale) la produzione filosofica in sanscrito e in persiano della prima modernità è possibile pervenire a una visione adeguata delle linee di continuità e dei luoghi di rinnovamento in quel contesto speculativo. Si tratta, sia detto preliminarmente e una volta per tutte, di un ambito che, pur focalizzato nei centri dell’India settentrionale, tiene insieme, per l’evidente mobilità di persone e testi attraverso un medium espressivo transregionale, anche il resto del mondo che l’odierna egemonia linguistica chiama “Persianate”: non solo l’Iran, dove alcuni autori connessi alla cosiddetta “scuola di Isfahan”³ mostrano vivo interesse per le traduzioni interpretative sanscrito-persiane

-
- 1 Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil, *Kulliyāt*, vol. 4, da Pūhane wizārat, Kābul 1344 [1965-6], p. 157.
 - 2 J. Ganeri, *The Lost Age of Reason. Philosophy in Early Modern India*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011.
 - 3 Varie questioni critiche relative all’idea e alla denominazione della “scuola di Isfahan”, etichetta coniata da Henry Corbin e Seyyed Hoseyn Nasr per definire collettivamente la grande filosofia dell’Iran safavide, sono discusse autorevolmente

(ben noto è il caso di Mīr Findiriskī e del *Laghuyogavāsiṣṭha*⁴), ma anche, per esempio, l'Europa sud-orientale, dove negli ambienti sufi circolano abbondantemente le rese turco-ottomane di testi d'ambito yogico filtrati attraverso l'arabo e il persiano e i relativi paradigmi estetico-concettuali.⁵ L'Europa è, d'altra parte, a sua volta presente nel cuore dell'Hindustan filosofico del diciassettesimo secolo con alcuni dei suoi prodotti più rappresentativi, se è vero che il medico e pensatore francese François Bernier fa circolare nell'entourage del nobiluomo persiano Dānishmand Khān, tra il 1658 e il 1671, "la philosophie de Gassendi et de Descartes": è lo stesso Bernier a ricordarlo in una lettera da Shiraz datata 4 ottobre 1667.⁶ Anche in questo caso, il tramite è il persiano, e mentre il viaggiatore francese provvede a volgere in questa lingua Cartesio e Gassendi, nella stessa lingua legge le *Upaniṣad* fatte tradurre con il titolo collettivo di *Sirr-i Akbar* dal principe mughal Dārā Shukūh pochi anni prima — versione, quest'ultima, che sta notoriamente alla base della prima incarnazione europea del Vedanta, l'*Oup'nekhat sive secretum tegendum* di Anquetil Du Perron ben presto letta da Arthur Schopenhauer.

"With Gassendi's work rendered into Persian even before it was properly available in French, and the monistic pantheism of the Upaniṣads and Dara Shukoh already in France and England years before Spinoza's *Ethics* were published, what more dramatic evidence could there be of intellectual globalization in the 1660s":⁷ la formula di Ganeri, indiscutibile nel suo riassumere senza reticenze una situazione di fatto, suona quasi ironica se messa a confronto con l'effettivo stato e l'effettiva diffusione delle conoscenze in materia nell'attuale panorama globalista più che globalizzato. Al di là di *The Lost Age of Reason* — che comunque si occupa poi soprattutto di fonti sanscrite tendenzialmente riducendo l'apporto in lingua persiana a

in S. H. Rizvi, *Isfahan School of Philosophy*, «Encyclopaedia Iranica», XIV, 2, 2007, pp. 119-125.

- 4 Il testo è stato preliminarmente studiato da F. Mujtabai, *Muntakhab-i Jug-basasht: or selections from the Yoga-vāsiṣṭha: critical edition of the Persian text and translation into English with introductory studies, notes, glossary and index*, PhD thesis, Harvard University, 1976. Lo stesso Mujtabai ne ha curato un'ottima edizione pubblicata in Iran: Mīr Findiriskī, *Muntakhab-i jūg basasht*, a cura di F. Mujtabā'ī, Mu'assasa-yi Pazhūhishī-yi Hikmat wa Falsafā-yi Irān, Tih-rān 1385 [2006].
- 5 Si vedano, in proposito, i lavori di Carl W. Ernst, a partire da C. W. Ernst, *The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations*, «JRAS», Series 3, 13, 2, 2003, pp. 199-226.
- 6 F. Bernier, *Voyage dans l'État du Gran Mogol*, a cura di F. Bhattacharya, Fayard, Paris 1981, p. 247.
- 7 Ganeri, *op. cit.*, p. 16.

quello del circolo di Dārā Shukūh — e di una serie, limitata ma fortunatamente crescente, di recenti contributi e progetti talora volti ancora necessariamente alla catalogazione e descrizione del vastissimo materiale a disposizione, lo spazio speculativo indo-persiano resta il più delle volte scarno di mappature e di scavi e, soprattutto, di una sua visibilità che vada oltre gli angusti confini degli studi areali. Sullo sfondo della paradossale retorica dell'ecumenismo entro cui viene letta una “confluenza dei due oceani” — il riferimento è, naturalmente, ancora a Dārā Shukūh e al suo *Majma' al-bahrayn* — che non di rado restano miracolosamente separati proprio negli stessi che la celebrano, il rischio è così quello di ricadere, magari con formulazioni più sofisticate, nell'adozione di costruzioni ermeneutiche inadeguate come la coppia dicotomica “Hindu”/“Musulmano”, nella pedagogia anacronistica della “scoperta dell'Altro” (già “scoperto”, in questo caso, almeno dalla conquista omayyade del Sindh nel 711), nella de-responsabilizzazione interpretativa fondata sulla “tolleranza” ecc.

In modo particolare, il “lungo diciottesimo secolo” che va dalla morte di Dārā Shukūh alla definitiva scissione tra lingua persiana e potere voluta dai britannici negli anni '30 dell'Ottocento, rimane, per quanto concerne le questioni speculative che si sollevano qui, terreno largamente inesplorato. Già Aziz Ahmad notava preliminarmente, negli anni sessanta del secolo scorso, che è proprio nel corso di questo lungo tempo di crisi che vengono prodotti il maggior numero di testi persiani legati alla sfera filosofica e devozionale “hindu” (specialmente krishnaita);⁸ e, aggiungiamo noi, è senz'altro questo il periodo che fornisce l'immediato humus intellettuale e testuale (persografo nella sua totalità significante) per la formazione della prima indologia britannica, spesso sofferente di gravi forme di amnesia nel ricordare e menzionare le proprie fonti. Si tratta, nel complesso, di un contesto dove il linguaggio poetico e i suoi protocolli metaforici e di genere esercitano ancora una netta egemonia che si estende ben oltre la scrittura in versi: non solo nella prosa — che costruisce il proprio “campo” attraverso il ricorso continuo al codice poetico, nella storiografia come nella trattatistica — ma anche, al di fuori del testo, nell'educazione linguistica delle nuove classi urbane di segretari e amministratori (soprattutto vaishnava appartenenti alle caste scribali dei kayastha e khatri) che si legano ai circoli

8 A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford University Press, Oxford, 1964, p. 235.

dei più importanti maestri di poesia persiana e vi apprendono i moduli espressivi dell'estetica concettuale dominante.⁹

In uno spazio dove la speculazione filosofica non fa eccezione quanto al ricorso strutturale al potente repertorio metaforico-poetico, la riflessione sul linguaggio (soprattutto linguaggio della poesia, in quanto grado zero del linguaggio stesso) diventa dunque un elemento decisivo per poter decodificare la semiosi sottostante: quando Dārā Shukūh scrive, nel *Majma' al-bahrayn*, che «la relazione tra l'acqua e le sue onde è la stessa che intercorre tra corpo (*badan*) e anima (*rūh*) o tra *śarīr* e *ātmā*»¹⁰ egli sta facendo riferimento, paradigmaticamente, alle meccaniche semantiche di una delle metafore concettuali più diffuse nella poesia persiana del suo tempo, studiata nei suoi minimi dettagli, per esempio, da Sā'ib-i Tabrīzī e ubiqua, con le sue infinite variazioni, nella letteratura indo-persiana del Seicento e del Settecento proprio come protocollo analogico per *mettere in scena* la relazione tra individualità/molteplicità e Uno/Assoluto.¹¹

A partire da questi assunti introduttivi, nelle pagine che seguono ci occuperemo proprio di alcuni modi di pensare la questione del linguaggio e della sua relazione con la postulata dimensione dell'ipseità assoluta (*zāt-i muṭlaq*) nell'autore di gran lunga più rappresentativo dell'epoca in oggetto, Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil (Patna 1644-Delhi 1720). Si tratterà di osservazioni necessariamente preparatorie: dopo qualche nota sullo sfondo intellettuale e stilistico di riferimento, presenteremo, dunque, alcuni passaggi salienti sul tema in oggetto tratti dall'autobiografia filosofica dell'autore, testo che privilegiamo qui proprio in quanto chiave di lettura concettuale per la vasta produzione poetica di Bīdil nel suo complesso.¹²

9 Cf. S. Pellò, *Ṭūṭiyān-i Hind. Specchi cosmopoliti e proiezioni identitarie indo-persiane (1680-1856)*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012. Un caso esemplare è la lettura di Krishna e del concetto dell'*avatāra* attraverso il filtro concettuale e poetico di Bīdil da parte di uno dei suoi allievi vishnuiti, Amānat Rāy, nella sua resa poetica persiana del *Bhāgavata Purāṇa* (si veda S. Pellò, *Reading the Bhāgavata Purāṇa in 18th c. Delhi: The Persian Krishna of Lāla Amānat Rāy Amānat's Jilva-yi zāt/ 'The Epiphany of the Essence' (1733)*, «International Journal of Hindu Studies», i.c.s.).

10 Dārā Shukūh, *Majma' -ul-bahrain*, ed. e trad. M. Mahfuz-ul-Haq, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1929, p. 88 (testo persiano), p. 45 (trad. inglese).

11 Sulle metafore marine e le loro stratificazioni semantiche nel contesto letterario di riferimento rimandiamo a S. Pellò, *Oceani persiani*, in F. Italiano, M. Mastrorunzio, *Geopoetische. Studi di geografia e letteratura*, Unicopli, Milano 2011, pp. 183-205 (soprattutto pp. 199-205).

12 Due lavori aggiornati che offrono una buona introduzione alla poetica di Bīdil sono P. Keshavmurthy, *Persian Authorship and Canonicity in Late Mughal Delhi*,

Per illustrare preliminarmente la centralità del discorso sul linguaggio, in chiave simultaneamente poetica e speculativa, nel contesto intellettuale indo-persiano della seconda metà del Seicento che fa da sfondo all'opera di Bīdil e della sua scuola, si può partire dalle note introduttive che il sufi della confraternita Naqshbandiyya e poeta di Delhi Afzal al-Dīn Sarkhwush antepone alla sua *taḏkira* (raccolta di notizie biografiche di poeti con annessa antologia dei loro versi) intitolata *Kalimāt al-shu'arā* "Le parole dei poeti", completata nel 1682-3:

Il Verbo (*sukhan*) non ha inizio ed è eterno, poiché la Parola (*kalām*) è uno dei sette attributi (*ṣifāt-i sab'a*) di Dio. Dal momento che l'essenza non ha inizio ed è eterna, i suoi attributi devono, di conseguenza, essere eterni e senza inizio.¹³

Si tratta, com'è evidente, di notazioni generiche che fanno propria senza elaborazione la tradizionale posizione ash'arita e non aggiungono nulla di nuovo all'ormai millenario, nel decimo secolo dell'Egira, dibattito teologico sulla coeternità degli attributi divini — tra i quali, appunto, il *kalām-logos* il cui corrispettivo persiano *sukhan*-parola inaugura il discorso di Sarkhwush, che proprio alla parola-*kalima* dedica il titolo del suo lavoro. Immediatamente dopo, però, le riflessioni introduttive della *taḏkira* prendono una direzione precisa nel definire quale sia il campo linguistico di riferimento:

Fino a quando fiorirà la primavera della facoltà del linguaggio (*nutq*), ogni lingua sarà un venditore di fiori, con le sue espressioni variopinte; e nell'insieme delle bocche e delle lingue, la dignità delle parole dotate di metro e della poesia saranno sempre superiori alle parole prive di metro e alla prosa. [...] La relazione tra i munifici poeti e i profeti — su di loro la pace — è di estrema vicinanza. Sia gli uni sia gli altri, infatti, sono costantemente in contatto con la fonte originaria d'ogni grazia (*mabda'-i fayyāz*) e con il mondo dell'assenza (*ālam-i ḡhayb*).¹⁴

Routledge, London & New York 2016 e H. Kovacs, *The tavern of the manifestation of realities. The 'Masnavi Muḥit-i a'zam' by Mirza Abd al-Qadir Bedil (1644-1720)*, University of Chicago, tesi di dottorato, 2013. Per quanto ideologicamente fuori moda, filologicamente molto validi restano gli studi sovietici sull'autore, come S. Aini, *Mirzo Abdulqodiri Bedil*, Nashrioti davlatii Tojikiston, Stalinobod 1954 e I. M. Muminov, *Filosofskie vzgljady Mirzy Bedilja*, Akad., Tashkent 1957. Un'eccellente monografia sui *Chahār 'unṣur* è A. Ḥabīb, *Bīdil wa Chahār 'unṣur*, Intishārāt-i Pūhantūn-i Kābul, Kābul 1367 [1988-9].

13 Muḥammad Afzal Sarkhwush, *Kalimāt al-shu'arā*, a cura di M. Ḥ. Maḥwī Lakhnawī, [Madras University], Madras, 1951, p. 1.

14 *Ivi*, pp. 1, 2.

In formale contraddizione con il dettato coranico secondo cui i poeti, ossessionati dai demoni della parola, «errano per ogni valle e dicono quello che non fanno»¹⁵ (cioè dicono come *non* stanno le cose), Sarkhwush avvicina i poeti (*shu'arā*) ai profeti (*anbiyā*) proprio in nome della loro particolare relazione di contiguità con lo specifico attributo divino del linguaggio e, specularmente, per la loro capacità di “riferire” del divino stesso, o più precisamente, di riferire dell'agire del divino nella sua unica manifestazione accessibile, ossia il variopinto caleidoscopio del mondo fenomenico. Nello specifico, egli fa qui degli autori di versi una sorta di estensione sinonimica della categoria antropologico-sociale degli *awliyā* (gli “amici” di Dio, termine spesso reso in maniera insoddisfacente con “santi” o “mistici”), con i quali Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār di Nishapur aveva inaugurato il genere stesso della *tazkira* alla fine del XII secolo e ai quali proprio il succitato Dārā Shukūh aveva dedicato due raccolte agiografiche, la *Safīnat al-awliyā* (1640) e la *Sakīnat al-awliyā* (1643). Anche in questo caso, la tradizione è antica, sia per quanto concerne la concezione del linguaggio metaforico-poetico e della connessa ontologia dell’“immaginazione” (*khiyāl, takhayyul*) come mezzo cognitivo e creativo privilegiato (penso naturalmente in primo luogo a Ibn ‘Arabī di Murcia (1165-1240),¹⁶ ma anche, per menzionare un esempio tanto banale quanto icastico, alla diffusa descrizione di un poeta canonico come Ḥāfiẓ di Shiraz quale *lisān al-ghayb*, “lingua dell’occulto/dell’assenza”), sia per quanto riguarda la saldatura semiotica tra il codice dominante della letteratura poetica persiana e i fondamenti delle concezioni estetiche di quel vasto fenomeno speculativo e sociale che va sotto il nome di sufismo, è già pienamente classica nell’età timuride (dove, per esempio, già il *Majālis al-‘ushshāq* del grande poeta persiano e *shaykh* della Naqshbandiyya ‘Abd al-Raḥmān Jāmī (m. 1492) non traccia alcuna netta distinzione, tra, appunto, *awliyā* e *shu'arā*). Un elemento di novità, tuttavia, c’è: si trova, da un lato, nell’esplicita *dichiarazione* dell’analogia tra l’operare poetico e quello profetico, entrambi fenomeni linguistici per eccellenza, come modi ermeneutici dell’attività divina e, dall’altro, della presa di coscienza, anche questa dichiarata proprio nell’introduzione di Sarkhwush, dell’effettiva trasformazione di una temperie estetica — dove estetica, come fa notare Gianroberto Scarcia, va

15 *Corano* 26: 221-227.

16 «Chi non conosce lo statuto dell’immaginazione è completamente privo di conoscenza» (Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. 2, Dār Ṣādir, Bayrūt s.d., p. 313).

intesa essenzialmente come discorso sulla *verità* del bello¹⁷ — sentita come innovativa e chiamata dagli stessi autori coinvolti, appunto, *tāzagūyī* “fresca dizione” ma anche “parlar contemporaneo”. Se, infatti, per Ibn ‘Arabī, i poeti che si riferiscono a figure di bellezza come le classiche “donne amate” Zaynab o Layla «consumano le proprie parole scrivendo su tutte queste cose esistenti senza sapere, mentre gli gnostici (‘*urafā*) non sentono mai nessun verso, nessun indovinello metrico, nessun panegirico né nessuna poesia d’amore che non sia a proposito di Lui, nascosto sotto il velo delle forme»,¹⁸ per Sarkhwush non solo i poeti agiscono in modo analogo agli ‘*urafā* ma sono essi stessi gli ‘*urafā* per eccellenza e addirittura i rappresentanti per eccellenza del genere umano, se è vero che la facoltà del linguaggio (*nuṭq*) spetta solo alla specie umana¹⁹ e la capacità poetica (*shī‘r*) è una delle «meraviglie» (‘*ajāyib*) propriamente biologiche del corpo umano;²⁰ e se, fino al momento della composizione della *Kalimāt al-shu‘arā* le *tazkira* avevano marcato la continuità della tradizione poetica occupandosi di *tutta* la storia letteraria persiana dai Samanidi in poi, Sarkhwush dichiara programmaticamente di volersi occupare solo ed esclusivamente degli autori a lui contemporanei.²¹ In entrambi i casi, l’elemento discriminante fondamentale per Sarkhwush è la facoltà creativa dell’immaginazione linguistica, in un periodo nel quale la produzione poetica è caratterizzata proprio dalla diffusione senza precedenti dei «discorsi di coloro che hanno immaginazione variopinta (*rangīnkhīyālān*) e che inventano concetti inediti (*ma‘nīyitāzayābān*)».²² È un’immaginazione linguistica che, in nome della sopra ricordata contiguità con il piano della rivelazione, si fa addirittura carne agiografica, dal momento che «meditare sulle vicende terrene e prestare ascolto ai versi di queste nobili nature»

17 G. Scarcia, *Il contagio della fantasia*, in Mirzā ‘Abdolqāder Bidel, *Il canzoniere dell'alba*, a cura di G. Scarcia e R. Zipoli, Ariete, Milano 1997, p. 92.

18 Ibn ‘Arabī, da W. C. Chittick, *The Sufi path of knowledge: Ibn al-‘Arabi’s metaphysics of imagination*, SUNY Press, Albany 1989, p. 116.

19 Sarkhwush, *op. cit.*, p. 1.

20 La predisposizione naturale dell’uomo all’espressione poetica è considerata caratteristica biologica semioticamente marcata alla pari del battito del polso (*Ivi*, p. 2).

21 Sulla generale questione del rinnovamento culturale e dei nuovi intellettuali nell’ambiente persianizzato dell’India del nord sono ben note le osservazioni di Sheldon Pollock (*New intellectuals in seventeenth-century India*, «The Indian Economic and Social History Review», 38, 1, 2001, pp. 3-31). Per quanto riguarda, in modo particolare, l’ambito del pensiero filosofico, qualche spunto critico si trova nello stesso Ganeri (*op. cit.*, pp. 3-5).

22 Sarkhwush, *op. cit.*, p. 3.

scrive ancora Sarkhwush conferendo un carattere performativo al suo lavoro «non sarà cosa priva di utilità generale e di perfetto giovamento».²³

Proprio nel 1683, anno in cui come abbiamo visto la *Kalimāt al-shu'arā* viene completata a Delhi, Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil inizia a lavorare alla prima redazione della sua opera autobiografica, i *Chahār 'unṣur* “Quattro elementi”, che sarà completata soltanto nel 1704. Impresa inaugurata da un Bīdil quarantenne che di lì a poco sarebbe diventato un acclamato maestro nella Delhi dei giorni di Awrangzeb, Shāh 'Ālam e Farrukhsiyar — in diretto contatto, tra gli altri, proprio con Sarkhwush che gli dedica una voce nella sua *taḏkīra* — i *Chahār 'unṣur* sono, più che l'organica narrazione teologica di una vita, una raccolta di memorie e di eventi vissuti in prima persona giustapposti a riflessioni di carattere filosofico, privi di un vero ordine cronologico ed esposti in una prosa ritmica e rimata ad alta intensità metaforica, inframmezzata da versi esplicativi e adoperati in funzione di commento. Si tratta di un'opera complessa, quasi una decostruzione del sé-mondo in una serie infinita di emersioni fenomenologiche, legate a un'altrettanto vasta varietà tematica di rispecchiamenti e, in ultima analisi, ai quattro elementi “classici” della natura cui le quattro grandi sezioni del libro sono singolarmente connesse, nell'ordine fuoco, aria, acqua, terra, in un progressivo riprendersi della materia vivente verso il raffreddamento e la consunzione. Scritti da un autore nato e cresciuto in un ambiente familiare strettamente legato ai maestri della confraternita sufi della Qadiriyya nella provincia indiana del Bihar ma che ha frequentato gli ambienti intellettuali più disparati, dall'Orissa a Delhi al Panjab, inclusi quelli vaishnava e vedantici della regione di Vrindavana-Mathura (dove ha anche vissuto da rinunciante per qualche tempo), i *Chahār 'unṣur* mettono a tema la totalità dei problemi speculativi dell'“India globale” di Ganeri con riferimenti che vanno dalla ricezione delle tematiche atomistiche e neoplatoniche nella teoria biologica proposta da Bīdil²⁴ all'interpretazione del discorso brahmanico classico sui *kalpa* nella sua riflessione a proposito del tempo.²⁵ Il metodo espositivo è basato proprio su quella “immaginazione variopinta” e su quella continua reinvenzione di “concetti inediti” di cui parlava Sarkhwush nelle note sopra ricordate: si tratta, in effetti, di ripercorrere linguisticamente la caleidoscopica manifestazione dell'ineffabile ipseità assoluta nella molteplicità infinita dei fenomeni, attraverso l'impiego strutturale del procedimento detto *tamsīl*, ossia il mettere in scena, visualizzandole, le

23 *Ivi*, p. 2.

24 Bīdil, *op. cit.*, pp. 256-265.

25 *Ivi*, pp. 41-45.

analogie tra i fenomeni “di pensiero” e quelli “di natura” — dimostrandone quindi il sostanziale isomorfismo e la sostanziale non-distinzione ontologica ma solo di grado, di “densità” e, come per il Leibniz di Deleuze, di *point de vue*.²⁶ Si può dire, in questo senso, che i *Chahār ‘unṣur* siano, *nella loro totalità*, una riflessione proprio sul rapporto tra linguaggio (che fa il mondo e lo ripercorre, come vedremo) e esistenza. Com’è stato osservato da Scarcia, in una temperie filosofica dominata da quella “scuola di Isfahan” che pone proprio l’esistenza (*wujūd*) al centro del proprio interesse, le dimensioni speculative dell’Islam cosmopolita non possono che trovarsi alle prese, «a fronte dell’ineffabilità assoluta dell’Essere, con un mondo di sole creature, tutto ‘nostro’, tutto transeunte e tutto oniricamente intessuto, e pur non solo fonte unica di sensazione estetica [...] ma anche unica ‘Verità’ esperibile»:²⁷ esperibile, aggiungiamo noi anticipando le riflessioni di Bīdil, proprio attraverso la dimensione linguistica, ossia attraverso quel rispecchiamento autoreferenziale nel linguaggio-immaginazione — quello che Scarcia chiama il tessuto onirico — di cui i *Chahār ‘unṣur* sono esperimento testuale.

Su questo sfondo, la questione del linguaggio è affrontata programmaticamente, nei *Chahār ‘unṣur*, in diverse occasioni. Alcune osservazioni generali si trovano già nell’introduzione, che si apre proprio con la descrizione dell’inadeguatezza del linguaggio per parlare di Dio come essere assoluto:

Signore! La lingua (*zabān*) è costretta a modulare parole vuote: tu accetta le scuse di chi, come noi, blatera invano. L’espressione (*bayān*) è obbligata a intonare motivi sconvolti: non biasimare chi, come noi, ignaro discorre. Il respiro, che incessante scioglie le sue redini, non ha altra scelta che mandare al ga-

26 Cf. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, nuova edizione a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, pp. 31-38. Si noti il parallelo semantico di *tamṣīl* con il termine teologico *tashbīḥ* (che indica l’immanenza ubiqua di Dio ed esso stesso, peraltro, usato anche in retorica con il significato di “paragone”), entrambi derivati da radici che indicano la somiglianza. A proposito delle teorie sull’immaginazione come strumento cognitivo cruciale in ambito poetico rimandiamo al classico studio di K. Abu Deeb, *Al-Jurjānī’s Theory of Poetic Imagery*, Aris & Phillips, Warminster 1979 e al più recente G.J. van Gelder e M. Hammond (a cura di), *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, Gibb Memorial Trust, Cambridge 2008.

27 Scarcia, *op. cit.*, p. 92. Fazlur Rahman, pensando al valore cognitivo dell’esperienza, paragona giustamente Mullā Ṣadrā a filosofi come Bergson, con argomenti che possono ben essere estesi a Bīdil (Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, State University of New York Press, Albany 1975, p. 4).

loppo l'immaginazione: è lo spiegare le ali d'una colomba sull'altare del sacrificio.²⁸

La natura autoreferenziale e necessaria del linguaggio-immaginazione che è *obbligato* (*ma 'zūr, majbūr, nāguzīr*) a percorrere le strade ricorsive di descrizioni tanto fallaci quanto ineluttabili è chiaramente espressa, e immediatamente messa in relazione con la natura, altrettanto necessaria e incondizionata, del respiro-movimento che la pre-implica, come per Sarkhwush il battito del polso pre-implicava il ritmo della forma metrica nell'introduzione al *Kalimāt al-shu 'arā*. Qualche riga dopo, Bīdil ricorre a una serie di metafore in negativo:

Non sei il mare, che con l'immersione del pensiero si possa riportare su dal fondo la tua perla; non sei il cielo, che con la potenza dello sguardo si possano contare le tue stelle. Non hai preso colore, sì da poterti conoscere come primavera; non emani raggi, sì da poterti chiamare sole.²⁹

La capacità semiotica della metafora si dispiega proprio nella simultanea negazione della sua referenzialità: valida nel pensare l'emersione della "bellezza" fenomenica — unica "verità" esperibile — secondo il ben noto portato del sufismo e, al contempo, palesemente vana nel riferirsi all'Uno in sé (non solo e non tanto, per quanto ci concerne qui, in quanto trascendente ma, come vedremo, soprattutto in quanto precedente la semi-osi linguistica). Che ogni correlazione sia un fatto interno alla produzione di significato implicata dal pensiero-immaginazione sembra già suggerito nel proseguimento del discorso:

Passeggiamo nel roseto degli attributi (*ṣifāt*), con lo sguardo già arrossato di immaginazioni; galoppiamo nell'arena della realizzazione dell'essenza (*tahqīq-i zāt*), avendo già sollevato una coltre di polvere nella riflessione. [...] Tutto quanto abbiamo capito degli attributi non è altro che enunciato contingente da noi stessi prodotto; tutto quanto abbiamo capito dell'essenza non è altro che supposizione di significato da noi stessi immaginata.

A noi non è dato venir da noi stessi al di fuori:
per noi, ardua impresa è raggiungere il tuo Vero.

28 Bīdil, *op. cit.*, p. 1.

29 *Ibid.*

Siamo lacrima e perla, noi, sangue e rubino:
 su noi stessi soltanto possiamo gocciare.³⁰

Tanto l'“enunciato” linguistico (il termine impiegato in persiano è *'ibārat*, che può fare riferimento sia al tropo sia alla proposizione tecnicamente intesa) quanto il “contenuto” semantico (*ma'nī*, il “significato”, da altri tradotto tecnicamente con “contenuto mentale”³¹), messi in parallelo, rispettivamente, con il piano degli attributi divini e con quello dell'Essere in sé, sono prodotti della potenzialità immaginativa, e fanno riferimento soltanto a se stessi, come la perla e il suo tropo “lacrima” e il rubino e il suo tropo “sangue”. In questo contesto, parola e silenzio sono le facce complementari di una medesima medaglia:

Se tacciamo, rimaniamo sospesi nell'ineffabilità; se parliamo, siamo un grido di impotenza. Qui, tacere non è altro che riavvolgere quel tappeto ove si fa mostra di una merce di enunciati; e parlare altro non è che il palpitare infinito del silenzio che viene immolato.

[...]

Il silenzio non mostra, su questa soglia, alcuna credenziale di autorità; il linguaggio non vanta, in questa corte, nessun onore di relazione. Il silenzio è l'anello poggiato immobile là fuori sulla porta; il linguaggio è la polvere inconsistente che si leva all'esterno della soglia.³²

Altrove nei *Chahār 'unṣur*, come si vedrà, al silenzio (*khamūshī*) verrà conferito, nel contesto della prassi esistenziale, un valore performativo anche superiore a quello del linguaggio (*sukhan*); e alla parola stessa verrà attribuita, in certe condizioni, una capacità di intervento trasformativo sul reale materiale e fenomenico, oltre al fondamentale valore *creativo* di semantizzazione dell'immanenza. Per quanto riguarda l'analisi del rapporto con l'ipseità dell'Essere, tuttavia, come si vede da questo passaggio, i due aspetti sono simmetrici ed equivalenti. Bīdil sembra linguisticizzare qui, per quanto solo allusivamente, alcune argomentazioni che sono già dello *shaykh al-akbar* Ibn 'Arabī: come osserva Kars nel suo studio comparati-

30 *Ivi*, pp. 1-2.

31 Per esempio in P. Adamson e A. Key, *Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition*, in *Linguistic Content. New Essays on the History of Philosophy of Language*, a cura di M. Cameron e R.J. Stainton, Oxford University Press, Oxford, pp. 74-98, che è anche una buona introduzione sulla questione.

32 Bīdil, *op. cit.*, p. 3.

vo dell'apofatismo in Maimonide e Ibn 'Arabī, per quest'ultimo «[f]rom the lens of transcendence [...] the Absolute remains infinitely hidden in those very appearances (not as the invisible veiled behind the visible, but as the invisible of the visible)».³³ Simmetricamente, dal punto di vista dell'immanenza assoluta, non c'è altro che la manifestazione di Dio, in continuità con la visione ermetico-neoplatonica rielaborata dalla filosofia illuminativa (*ishrāqī*) di Shihāb al-Dīn Suhrawardī (m. 1191), poi integrata, appunto, con la metafisica sufi di Ibn 'Arabī, la tradizione peripatetica e le principali correnti teologiche dalla grande filosofia del Seicento safavide. Kars propone, per comprendere il discorso di Ibn 'Arabī, la soluzione di una doppia semantica dove la funzione razionale del *tanzīh* (la dottrina della trascendenza che parla di Dio attraverso la negazione/silenzio) e quella intuitiva del *tashbīh* (la dottrina dell'immanenza che parla di Dio attraverso la parola/immaginazione) vengono unificate secondo la logica binoculare del paradosso, che le rende complementari l'una all'altra: in un mondo esperibile che è la manifestazione temporalmente e spazialmente finita (*tajallī*) di un Dio trascendente e infinito, «who veils Himself through His manifestation and manifests Himself through His veil»³⁴, come scrive William Chittick, «all things are neither/nor, both/and, but never either/or».³⁵ Né la parola né il silenzio, né l'affermazione né la negazione, hanno valore dal punto di vista del *tanzīh*, sembra ribadire qui Bīdil a partire dalla prospettiva linguistica, di fatto inserendosi nel solco di quella "liberazione" Ibn 'Arabiana dell'Assoluto dalla delimitazione della stessa concezione umana di non-delimitazione: soluzione formale, si potrebbe dire, ma che nella logica immanentista dei *Chahār 'unşur* serve ad aggirare il problema dell'Essere trascendente — in quanto soglia assente (*ghayb*, appunto "assenza", è uno dei termini chiave di tutta la poetica bideliana). Ma quali sono, una volta integrate *apophasis* e *kataphasis* in questa doppia lente, le modalità del *tashbīh*, del manifestarsi linguistico e immaginativo, positivo o negativo che sia? Qual è, in altri termini, il rapporto tra linguaggio (e silenzio) e immanenza fenomenica? La questione, che informa di sé, come abbiamo visto, la totalità dei *Chahār 'unşur* in quanto esperimento di *svolgimento* linguistico proprio della facoltà immaginativa (*takhayyul*) è affrontata da Bīdil in modo diretto in un lungo passaggio di cui già Alessandro Bausani

33 A. Kars, *Two modes of unsaying in the early thirteenth century Islamic lands: theorizing apophasis through Maimonides and Ibn 'Arabī*, «International Journal for Philosophy of Religion», 74, 3, 2013, pp. 261-278, p. 273.

34 Cf. W.C. Chittick, *Ibn 'Arabī. Heir to the Prophets*, Oneworld, Oxford 2005, p. 96.

35 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 29.

aveva notato, *en passant*, la crucialità teorica.³⁶ Si tratta di pagine particolarmente impegnative sia dal punto di vista speculativo sia da quello linguistico e stilistico, che si trovano collocate all'inizio della terza parte o terzo "elemento" (corrispondente all'elemento fisico dell'acqua) del lavoro bideliano, come prima delle sei composizioni in prosa frammista a versi che costituiscono l'insieme dell'*'unşur* in oggetto. Nei paragrafi seguenti forniremo, per la prima volta in una lingua occidentale, la traduzione di alcuni passi salienti della discussione di Bîdil, per poi volgerci a qualche considerazione conclusiva. In attesa di uno studio sistematico soddisfacente sul lessico teorico e filosofico specificamente impiegato nei *Chahâr 'unşur* si tratterà, necessariamente, di una traduzione provvisoria; per gli stessi motivi, anche le proposte interpretative saranno qui limitate all'essenziale, pur senza rinunciare a qualche spunto di lettura comparativa.

Il pezzo, che come di regola nel testo svolge il ragionamento attraverso enunciati metaforici formati da proposizioni coordinate parallele che forniscono punti di vista complementari sui contenuti e si susseguono come una spirale ascendente (si ritorna via via sul punto precedente, ogni volta con una nozione, teorica o descrittiva, in più), utilizzando i versi a mo' di commento esplicativo, inizia con un "Ricordo dei trapassati" (*yād-i raftagān*). Si tratta di un pretesto compositivo occasionale che ha, nondimeno, la funzione di indicare la non-distinzione della forma di vita linguistica rispetto al piano del vissuto etico, emotivo, biologico:

Nel ricordare i trapassati, dalle fondamenta della riflessione si levava una volta sui compagni una polvere di malinconia, e la ricerca delle orme perdute dei defunti adornava quei volti, intenti a mordersi le mani. Un dito non poteva spuntare da una manica senza cadere nel pensiero di lacerarsi le vesti, né uno sguardo poteva lasciare l'abbraccio delle ciglia senza gettare fuoco nella casa dell'immaginazione. Alcuni, nel rimembrare gli amati snelli come cipressi, affidavano le redini dell'arbitrio alla delicatezza dei sospiri; altri, rimpiangendo le maniere eleganti del loro incedere, muovevano simili a lacrime i passi. Il serrarsi delle palpebre, d'un tratto, era come di mani che si uniscano nello sconforto, all'estinguersi d'ogni possibile occasione di vedere, e il pulsare dei respiri aveva all'improvviso i tratti sconvolti di una capigliatura sciolta nel lutto d'una speranza ormai perduta. [...] Fu così che sul volto dell'immaginazione di costoro, che vagavano perduti nell'angoscia, gli abbracci del rimpianto presero dovunque il sopravvento, e la casa di specchi del pensiero aprì le gabbie al volo immaginario di questi pappagalli. Vagabondi sulla scia di carovane passate ac-

36 A. Bausani, *Note su Mirzā Bedil (1644-1721)*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli (nuova serie)», 6, 1954-56, pp. 163-199, a p. 173.

cendevano focolari di disperazione e bruciavano, marchiati dal rimpianto per le perdute candele dei simposi ormai trascorsi.³⁷

Un gruppo di sodali del poeta sta dunque ricordando, rimpiangendolo, chi non c'è più. Rivolgendosi a uno di loro, Bīdil interviene, come racconta egli stesso, postulando l'identità tra forma e parola: «“Ogni immagine (*naqsh*) che vedi” gli dissi “è una parola (*sukhan*) che ascolti”». ³⁸ L'involuta equazione bideliana, continua l'autobiografia, suscita l'entusiasmo dell'amico che si illumina pervenendo «alla pienezza dell'estasi»: la reazione positiva del compagno spinge allora Bīdil a «svolgere un rotolo di spiegazioni» a partire da questo «condensato di vera certezza». ³⁹ Viene introdotto così il denso passaggio teorico che Bīdil intitola significativamente *naghma-yi wahdat* “Il canto dell'Unità” — risuonano qui, per restare nel contesto indo-persiano del Seicento, le osservazioni di Aḥmad Sirhindī sull'Assoluto come “unica parola imm modificata” nella dimensione dell'eternità che necessariamente pare modificarsi, coniugarsi, declinarsi nell'inevitabile infinità sintattica nel prima e dopo del tempo linguistico e fenomenico. ⁴⁰ Che Bīdil intenda ripercorrere analiticamente la topologia linguistica dell'esistenza è d'altra parte dichiarato espressamente nella chiusa di questa introduzione: «il canto dell'Unità» intonato dallo «strumento della natura» (*sāz-i fiṭrat*), infatti, si fa mappa ritmica leggibile grazie alla «molteplicità delle variazioni melodiche delle argomentazioni» (*kaṣratāhangī-yi tamhīdāt*). ⁴¹

Il canto dell'unità

Questo grande clamore che ovunque s'effonde nel mondo
risuona dall'ebbra cantina ove il come e il perché non ci sono.

Sono canti, le singole essenze, intonati ove regna l'assenza di tinte:
sono tutte le cose illusorie soltanto uno specchio privato del velo.

37 Bīdil, *op. cit.*, p. 193.

38 *Ibid.*

39 *Ivi*, p. 194.

40 «[L]e nozioni di passato e di futuro hanno gettato molti nella confusione: il precedere o il seguire del significante (*dāll*) spingono a considerare come precedente o successivo anche il significato (*madlūl*). Ma la confusione in realtà non esiste, poiché passato e futuro sono attributi specifici di una durata solo apparente dovuta al dispiegamento di quell'unico istante. Al livello del significato, laddove quell'istante sussiste così com'è in realtà, non essendovi alcun dispiegamento, passato e futuro non hanno luogo» (Šāh Aḥmad Sirhindī, *L'inizio e il ritorno (Mabdā' o Ma'ād)*, a cura di D. Giordani, Mimesis, Milano 2003, p. 87).

41 Bīdil, *op. cit.*, p. 194.

L'Esistenza reale (*wujūd-i haqīqī*) è una materia (*māda*) insieme di percezione uditiva (*sam'*) e di articolazione linguistica (*nuṭq*), che non può che modularsi in perpetuo il sussurro della propria unità, e non può che ascoltare in eterno i canti della propria immensità. La realizzazione (*taḥqīq*) della sostanza (*jawhar*) dell'articolazione linguistica (*nuṭq*) non si attualizza senza lo specchio della percezione uditiva (*sam'*) e la certezza (*yaqīn*) della qualità (*kayfiyat*) della percezione uditiva non trova realizzazione senza la manifestazione dell'articolazione linguistica.⁴²

Bīdil si fonda qui sul discorso akbariano sull'Essere/Esistenza che, in quanto *wujūd*, “si trova” (“trovare/trovarsi” è, notoriamente, il campo semantico della radice W-J-D), sia in senso oggettivo, locativo, sia in senso soggettivo, di essere a sé stesso.⁴³ Questo “trovarsi” cosciente è, in principio, materia (*māda*) linguistico-percettiva, un *logos* autoreferenziale che si ascolta, “accertandosi” nel proprio stato di perfetta realizzazione (anche in questo caso, il termine chiave impiegato, *taḥqīq*, è tanto il dispiegarsi quanto l'accertarsi del reale; l'insistenza sulla “verifica” è marcata dalla presenza, nella proposizione complementare parallela, del termine *yaqīn*, appunto la “certezza”, nella medesima posizione sintattica). Come sottolineerà ripetutamente, Bīdil postula dunque il linguaggio come *jawhar* (la “perla”, cioè la sostanza fondamentale, il nucleo) del tutto-esistente, utilizzando un termine fortemente codificato nel canone poetico persiano, *jawhar* appunto, che nella poetica del Seicento persiano ha però anche un significato tecnico riferito alla materialità metallica sottostante alla superficie riflettente dello specchio. In un'ottica immanentista, Bīdil sta parlando del linguaggio come “struttura profonda” del reale, come si vedrà meglio in seguito. Basti ricordare, per ora, che anche nel discorso sulla sostanza binaria di *nuṭq/sam'*, Bīdil si appoggia alla tradizione dello *shaykh al-akbar*, nella cui cosmogonia parola e ascolto sono i due principi fondamentali dell'esistenziazione (*tjād*: il termine è il nome verbale della forma causativa della radice di *wujūd*).⁴⁴ Dopo aver brevemente accennato al processo dell'*tjād* come dispiegarsi (*'arṣ*) dei nomi di Dio e della natura (*asmā-yi ilāhī wa kiyānī*),⁴⁵ Bīdil continua:

42 *Ibid.*

43 La questione è riassunta in modo chiaro in Chittick, *Ibn 'Arabi*, cit., pp. 36-37.

44 Cf. Ibn 'Arabi, *op. cit.*, p. 486 ff.

45 Bīdil chiama in causa, in questo contesto, il concetto cosmogonico del “respiro del misericordioso” (*naḥās-i raḥmānī*) come mezzo fondamentale di emanazione: si ricordi che, per Bīdil, questo “respiro” è da identificarsi con l'elemento “aria” nel quale l'autore riconosce l'*ἀρχή* naturale (cf. Bausani, *op. cit.*, p. 180). Le reminiscenze contenute in questo passo sono innumerevoli: anche nel *Majma' al-*

Per quanto i codici (*rumūz*) di questa perfezione si mostrino in un modo peculiare da dietro il velo di ciascun ente individuato e si manifestino in una guida particolare da dietro la cortina di ciascun oggetto specificato, dallo specchio dell'ipseità umana (*zāt-i insānī*), luogo dell'epifania del nome "Colui che riunisce" (*jāmi*'), si palesano compiutamente nel silenzio assoluto, strappando ci-vettuoli il loro velo.

Che tu ascolti parola sicura o soltanto la voce del dubbio
da quel mondo che è privo di lingua e discorsi ti giunge.

Taci e vedrai che pur senza scambiare parola
tu dici una cosa e la cosa medesima ascolti.⁴⁶

Già Alessandro Bausani, secondo la cui lettura psicologica Bīdil sta descrivendo la creazione come «il discorso di un Io», aveva notato l'importanza dei due versi posti a commento del passaggio, dove viene introdotta la questione della natura verbale del pensiero umano e della coscienza.⁴⁷ Pensando linguisticamente, l'uomo ripercorre la creazione in un processo dichiaratamente speculativo (l'ipseità dell'uomo, *zāt-i insānī*, è infatti uno specchio, *āyīna*): è in questo senso che dell'uomo può dirsi che sia la manifestazione del nome divino *al-jāmi*', "il Riunente", ovvero il culmine della creazione stessa nell'ottica neoplatonica che fa da sfondo al discorso bideliano.⁴⁸ L'analisi di questa ontologia linguistico-coscienziale continua nel paragrafo seguente:

bahrayn, per esempio, Dārā Shukūh ricorda l'identificazione del *nafas-i rahmānī* con l'elemento "aria" (Dārā Shukūh, *op. cit.*, p. 39, 82); non vanno dimenticate, per la loro diffusione in ambiti socio-testuali non di corte, le teorie esposte nel trattato *Jām-i jahānnumā* del poeta e sufì persiano Maghribī (1385), recepito in modo particolare dalla tradizione sudasiatica della Shattariya e negli spazi letterari anche vernacolari dell'India del nord (cf. A. Behl, *Love's Subtle Magic. An Indian Islamic Literary Tradition, 1379-1545*, a cura di W. Doniger, Oxford University Press, New York 2012, pp. 237 ff.).

46 Bīdil, *op. cit.*, p. 194.

47 A. Bausani, *op. cit.*, pp. 173-174.

48 La teoria emanativa di Bīdil, che include l'identificazione delle varie costituenti cosmiche con la manifestazione di altrettanti nomi divini, si trova esposta nella prima parte del suo lungo poema in distici '*Irfān*' (su cui è ancora valido Kh. Ayini, *Bedil i ego poema 'Irfon'*, Stalinobod, 1956). In termini simili si esprime un altro personaggio chiave del Seicento indo-persiano, Aḥmad Sirhindī (in generale su posizioni alquanto distanti da quelle bideliane) che parla dell'uomo come "copia onnicomprensiva" e del cuore — lo "specchio" per eccellenza della tradizione poetica persiana — come "realità onnicomprensiva" (*haqīqat-i jāmi'a*) (Sirhindī, *op. cit.*, p. 111).

Nel grado (*martaba*) dell'assenza la concezione (*fahm*) di questi due attributi dipende solo dalla pura volontà (*irāda-ye maḥẓ*), e non fa capolino dal colletto della separazione e della distinzione; quando invece si mostrano all'esterno, il filo della realizzazione (*taḥqīq*) è legato al Suo ascolto e alla Sua parola esteriori, e la catena dell'attualizzazione (*wuqū'*) è legata alla Sua lingua e al Suo udito sensibili. In verità il mondo sottile che dicono (*'ālam-i latīf*) è un cenno al significato dei Suoi cenni, e il mondo impuro (*jahān-i kasīf*) che nominano è un enunciato dello sbocciare dei Suoi enunciati.⁴⁹

Ogni soluzione di continuità tra la dimensione detta "sottile" (quella che si vuole via via noetica, spirituale, mentale, psicologica eccetera) e quella detta "materiale" è dunque spazzata via: al di fuori del paradosso necessario dell'Assenza, un cenno corrisponde a un cenno, un enunciato a un enunciato, un significante a un significante, e qualsivoglia "dimensione" ontologica consiste nel proprio indicarsi, denominarsi. La fenomenologia del *logos* bideliano è un *continuum* di segni discorsivi pensati nel silenzio, espressi nella *phonè*, testimoniati nell'icona:

Per quanto la veste della sua inattingibilità (*tanazzuh*), nel ripostiglio di strumenti del silenzio (*ta'alluḡkada-yi sāz-i khamushī*), sia al riparo, pur con tutti i bagagli del dire e dell'ascoltare (*guft u shinud*), dalla polvere di esplicitazioni e gesti (*imā*), nel luogo ove si sussurrano (*zamzamaābād*) le melodie dell'espressione alza veli variopinti di suoni e di voci, e nel sito di testimonianze della scrittura si mostra nel tessuto di innumerevoli immagini e tratti (*nuqūsh u ṣutūr*). Per esplicitare questi segreti non si può concepire nessuna immagine nella mente che non si mostri, nello stesso momento, all'esterno, e non si può far balenare nessuna qualità nell'immaginazione (*khiyāl*) che, nello stesso momento, non si riversi fuori dalla coppa dell'enunciato (*'ibārat*).

Quella cifra che voce ha trovato ed ascolto
non puoi dire non mostri sé stessa nei suoni.

La candela che abita il lume silente in ritiro
è tutta chiarore, se guardi, brillato al di fuori.⁵⁰

Sembra ipotizzabile, ricorrendo al linguaggio del Wittgenstein del *Tractatus Logicus-Philosophicus*, che per Bīdil il mondo sia qui l'*immagine* dei fatti nelle proposizioni; di certo, poco dopo, egli stesso insisterà sulla semi-osi come fatto eminentemente riflessivo, interno al linguaggio: «è nell'espressione (*bayān*) che quella stessa parola trova la propria comprensione

49 Bīdil, *op. cit.*, p. 194.

50 *Ivi*, pp 194-195.

integrale (*ijmālī*)». ⁵¹ Il processo di formazione linguistica della realtà è descritto, di seguito, così:

Volgendosi alla realizzazione (*tahqīq*) della propria qualità, quel soffio puro polisce la potenza riflettente dello specchio delle rappresentazioni (*āyīna-yi miṣāl*), e quel volgersi alle rappresentazioni, compiendosi nella stabilità, produce il disegno d'acqua e tinte delle forme: come la sostanza (*jawhar*) dell'aria, che muovendosi accumula umidità e ammassando le particelle d'umidità produce l'acqua. Quindi il mondo delle rappresentazioni (*'ālam-i miṣāl*) è il nome della riflessione degli spiriti (*ta'ammul-i arwāh*) in quanto acquisizione di immaginazione consapevole (*taṣawwur-i āgahī*), e il mondo delle forme e dei corpi è la stabilizzazione di quella riflessione in quanto comprensione oggettivata (*fahm-i kamāhī*).

Lo spirito, siamo, assoluto: l'immagine, il corpo che cosa mai sono?
Noi siamo l'assenza di tinte al di là del concetto di specie e di parte.

L'usignolo che canta è per noi primavera: noi siamo un profumo di rosa
e un gran talismano, con questo colore, noi abbiamo legato nell'aria.

Non siamo che assenza, ma il mondo si riempie del nostro vociare:
l'apparire del nome può forse mostrare un incanto più grande di questo?⁵²

Quel *'ālam-i miṣāl* che qui traduciamo come “mondo delle rappresentazioni” e che Henry Corbin notoriamente definiva *mundus imaginalis* — nozione decisiva in Ibn 'Arabī e poi in in Mullā Ṣadrā, e che si può far risalire in ultima analisi a Porfirio⁵³ — è abbastanza chiaramente, per Bīdil, innanzitutto un modo di descrivere (“è il nome di...”) la dimensione dei procedimenti figurativo-analogici interni al linguaggio come produttore di senso (*āgahī* “consapevolezza” è, in quest'ottica, un concetto-chiave), al di qua di qualunque teosofia. Di conseguenza, la “realtà” percepita dai sensi («il disegno d'acqua e di tinte delle forme») ne è l'oggettivazione stabilizzata: non troppo diversamente dai *Prolegomena* di Louis Trolle Hjelmslev, dove la sostanza di espressione e contenuto appare «per il fatto che la forma è proiettata sulla materia, come una rete aperta getta la sua ombra su una materia indivisa sottostante». ⁵⁴ In questo senso, l'analogia con il fenomeno fisico della condensazione del vapore acqueo che si materializza

51 *Ivi*, p. 195.

52 *Ibid.*

53 Cf. Fazlur Rahman, *op. cit.*, pp. 11-13.

54 L. T. Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, trad. di F.J. Whitfield, “IJAL”, 19, 1, 1953 Suppl., p. 36.

come “acqua” dall’impalpabilità dell’aria attraverso lo stato intermedio di “umidità” va inteso come indice dell’isomorfismo di fondo che caratterizza la visione bideliana: ritorna infatti qui, applicato all’elemento aereo, lo stesso termine *jawhar* (“perla”, “nucleo” ma anche, appunto, “sostanza”, “struttura sottostante”) già applicato sopra, come abbiamo visto, alla nozione base di articolazione linguistica (*nuṭq*). Il paragrafo successivo definisce, quindi, gli stati estatici codificati nel sufismo con i termini *fanā* “estinzione” e *baqā* “permanenza [nell’estinzione]” come indebolirsi di quel processo di riflessione (*ta’ammul*) alla base della produzione linguistica delle forme. Dopo aver evidenziato il carattere autoreferenziale, “immaginario” (*khiyālī*), in relazione all’Essere assoluto, di questi stati d’assenza — che sono identici, isomorficamente, al venir meno del soggetto nella morte, il tema che fa da pretesto alle riflessioni in oggetto («per quanto l’agitazione del mare cresca con il moto delle onde» dice per esempio il testo «il quietarsi d’un onda non turba minimamente il ribollire dell’oceano»)⁵⁵ — Bīdil tira le fila del discorso con alcuni corollari illuminanti. Premesso, riferendosi alla creazione come a un discorso originato dal *kun* “Sī” divino (cfr. per esempio *Cor.* 36:82), che «tutti gli enti (*mawjūdāt*) intellettuali e sensibili sono gli intellegibili (*ma’lūmāt*) dei gradi del *kun*» e che «tutte le cose interiori (*zihnī*) ed esteriori sono le concezioni (*mafhumāt*) di quella melodia d’incantata potenza», Bīdil passa a commentare le sue stesse parole come segue:

Questo significa che tutto ciò che emerge nel processo intellettuale (*ta’aqqul*) si distingue tramite l’indicazione di un nome, e tutto ciò che viene percepito coi sensi si specifica tramite l’enunciazione di un appellativo: se è il cielo, è tramite l’onore del nome che si eleva; se è il sole, è tramite la luce del nome che fiammeggia.⁵⁶

Il passaggio, relativamente piano rispetto alla lingua traboccante dei *Chahār ‘unṣur*, sembra impostare, sulla base dei ragionamenti precedenti, una semiotica speculativa dove il mondo non solo si pensa con le parole, ma con le parole si percepisce: il cielo è alto perché lo chiamo cielo, il sole fiammeggia perché lo chiamo sole, dove “alto” e “fiammeggia” sono signi-

55 Bīdil, *op. cit.*, p. 195. È ben noto che l’unione estatica con l’Assoluto non è definibile, per Ibn ‘Arabī, come un’esperienza, in quanto non riconoscibile e coincidente con il disgregarsi della ragione — cioè dell’organismo percettivo e rappresentativo, aggiungiamo noi (cf. Kars, *op. cit.*, p. 274; lo stesso Bīdil lo testimonia nella sua autobiografia come accenneremo tra breve).

56 Bīdil, *op. cit.*, p. 196.

ficanti sintagmaticamente interrelati ai significanti “cielo” e “sole”, etichette apposte ad altre etichette. «Quando si apre il velo del nome» continua Bīdil «si ottiene una voce dalla verità del “Sii!”», e le cose sono le forme (*ashkāl*) di quella voce»; in questo contesto, il linguaggio/parola (*sukhan*) è «scrittura di forme» (*khaṭṭ-i ashkāl*) che viene dalla pagina esemplare (*nuskha*) dell'Assoluto (*zāt-i muṭlaq*), e si dispiega come fenomeno onnipervasivo:

Una cosa chiama “edificio” e con quel nome dà forma alla costruzione, una cosa chiama “rovina” e con quel nome trasforma la proclamazione. È così che lo statuto (*hukm*) di quella indicazione (*ishārat*) si dirama in tutti gli enti individuati, così come l'articolazione del significato nelle membra delle espressioni e degli enunciati.⁵⁷

Anche in questo caso il parallelo con il *Tractatus* e la proposizione come immagine dei fatti atomici la quale, nella sua struttura logica, rispecchia la loro forma logica, sembra una suggestione promettente. Ci limitiamo a dedurre, per ora, che per Bīdil il processo di denominazione pervada e determini la realtà (“tutti gli enti individuati” sono individuati proprio in quanto pervasi capillarmente dallo “statuto” del cenno/indicazione) organizzandola analogamente agli enunciati, che in questo passaggio vengono paradossalmente usati come termine di paragone metalinguistico. Dopo una quartina esplicativa che riporta al centro dell'attenzione la nozione del *kun* creativo, Bīdil trae le sue conclusioni riassuntive:

Abbiamo così certificato che il linguaggio è lo spirito (*rūh*) di tutto ciò che è, e il fondamento (*aṣl*) della realtà di tutto ciò che esiste. Ogni qual volta si volge a occultare un significato, taglia il respiro a un mondo, e quando ribolle a esprimere un enunciato eleva su di sé un cosmo. La sua assenza (*ghayb*) è l'indice (*ishārat*) della necessità e dell'unità assoluta (*aḥadiyat*), la sua testimonianza è l'enunciato della potenzialità e dell'unità immanente (*wāhidiyat*). Se è possibile, non è possibile negarlo senza la testimonianza del linguaggio, e se è necessario, la sua affermazione non è accertabile senza la testimonianza del linguaggio. Per l'intelletto, metter piede fuori dai suoi stadi significa non andare da nessuna parte, e per il pensiero, provare a riflettere al di fuori dei suoi gradi significa volgere le redini a muto stupore.⁵⁸

«Quindi» conclude Bīdil dopo aver commentato le sue stesse parole con un poema in distici di ventuno versi «ogni immagine che vedi è una parola

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*

che ascolti».⁵⁹ La frase consolatoria rivolta all'amico con la quale l'autore aveva aperto il proprio discorso viene ripetuta alla fine, ormai chiarita: in un cosmo semiotico — “impero dei segni”, si potrebbe dire, evocando Roland Barthes — il linguaggio dell'Assoluto è la struttura ideogrammatica del reale, e viceversa. Dal punto di vista fenomenologico — come e più che per Giambattista Vico, è proprio la topica che sta al centro del mondo linguistico di Bīdil⁶⁰ — si tratta di un paesaggio infinito, uno svolgersi e riavvolgersi di di “favelle” che rimandano ad altre “favelle”, di significanti che rimandano ad altri significanti:⁶¹ in una fonte biografica del 1690, redatta da un testimone oculare dei saloni letterari di Delhi, Bīdil risponde al rivale Nāṣir 'Alī Sirhindī, che aveva sostenuto la preminenza del significante (*lafẓ*) sul significato (*ma' nī*), affermando che «il significato, che voi ritenete seguire il significante, non è altro che un significante esso stesso: quanto a ciò da cui viene la cosa [in arabo nel testo], ecco, quello è il significato, che non entra in nessun significante».⁶² Ritorna, qui, il problema già visto sopra di come interpretare l'ineffabilità dell'Essere assoluto; sta di fatto che, anche qui, la sostanza del significato compare solo in quanto assenza che accenna, allude a, indica (*ishārat*) l'Essere assoluto stesso (o, applicando la logica ferrea dell'isomorfismo bideliano, l'Assoluto nulla). Non è un caso che, ogni qual volta nei *Chahār 'unṣur* si profila l'ingresso epifanico del piano del significato — senza esoterismi e in termini sadriani, potremmo dire qui l'esistenza pura⁶³ — il risultato non è né l'entusiasmo mistico né l'a-

59 *Ivi*, p. 197.

60 Il riferimento vichiano si basa sulle osservazioni di G.A. Gualtieri, *Giambattista Vico: dalla metafisica della natura alla “Scienza dell'umanità”*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia sibi suis amicisque*, Clueb, Bologna 2013, pp. 252-253.

61 Molto significativamente, da questo punto di vista, in un celebre episodio dei *Chahār 'unṣur* Bīdil mette in evidenza la non distinzione tra il “vero” Bīdil e la propria riproduzione pittorica, entrambi icone *in sostanza*. A proposito della tematica del ritratto in Bīdil e negli autori a lui contemporanei cf. S. Pellò, *Il ritratto e il suo doppio nel masnavī indo-persiano di Nāṣir 'Alī Sirhindī*, in *La mandorla e il mirabolano. Esoterismi, contaminazioni, pittura e Oriente*, a cura di R. Favaro, Cafoscari, Venezia 2007, pp. 85-119, Prashant Keshavmurthy, *Bīdil's Portrait: Asceticism and Autobiography*, “Philological Encounters”, 1, 2015, 1-34 e S. Pellò, *Living Images in Nāṣir 'Alī Sirhindī and Mīrẓā Bīdil, in Mughal and Rajput Portraiture. Art, Representation and History*, a cura di C. Branfoot, Tauris, London i.c.s.

62 Shīr 'Alī Khān Lūdī, *Taẓkira-yi mir 'āt al-khiyāl*, a cura di H. Ḥasanī e B. Ṣafarzāda, Rūzana, Tihṙān 1377 [1998], p. 250.

63 «[E]xistence, which is the sole reality, is never captured by the mind which can only capture essences and general notions [...]. [T]he general notion of existence that arises in the mind cannot know or capture the nature of existence,

pofatismo, né affermazione né negazione, ma letteralmente il disgregarsi organico della rappresentazione: l'organismo-Bīdil si ammala, si stinge, si spegne quando incontra lo sguardo del rinunciante di Akbarabad, quando frequenta il suo maestro-specchio Shāh-i Kābulī, quando si accorge della sua identità *sostanziale* con il proprio ritratto. Di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere, sembra suggerire il testo. Dando ascolto alle osservazioni bideliane sulla pragmatica del silenzio e sul valore primario dell'esperienza percettiva concludiamo, quindi, questi nostri appunti preliminari:

L'ampio spazio accidentato ove si dipana il confuso commercio del linguaggio è il tumultuoso concerto del rendersi noto della manifestazione; il centro sereno della cella senza frastuono del silenzio è il ritiro solitario dell'innominabilità dell'assenza d'attributi. Le nature non possono che tendere a preservarsi dalla sventura della dispersione e non hanno altra scelta che volgersi alla conservazione di uno stato di raccoglimento: per questo, coloro che soppesano le differenze al simposio del discernimento, ogni qual volta fanno ricorso alla bilancia che misura i gradi di peso e leggerezza, con la lingua della parola testimoniano la potenza del piatto della bilancia del silenzio. Quella lode che è il silenzio, dunque, proviene dai ripetuti atti di riconoscimento del valore del raccoglimento interiore, mentre quel lamento che è il linguaggio dagli imbarazzi recati da un bagaglio di incertezze. Le onde di questo oceano considerano lo stato di goccia come uno stato di grazia; le rose di questa primavera ritengono occasione preziosa lo stato di bocciolo.

[...]

Coloro che si mettono alla prova, in quel luogo deputato all'esperienza che è lo spazio delle percezioni, concordano sul fatto che il linguaggio è contingenza del silenzio, e il silenzio interrompe il frastuono del parlare a vanvera. Dunque, non si deve parlare che nella misura in cui sia necessario, né bisogna infilare perle più del dovuto, poiché parlare a sproposito vuol dire dilapidare vanamente il capitale delle percezioni.⁶⁴

tence is the objective reality and its transformation into an abstract mental concept necessarily falsities it» (Fazlur Rahman, *op. cit.*, p. 28).

64 Bīdil, *op. cit.*, pp. 246, 252.