

ARCHIVI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI, VIII (2018)

<http://www.archivindomed.altervista.org/>

ISSN 2279-8803

Iblis e Woland: un tentativo di confronto dialettico tra la prospettiva Sufi e il personaggio di Michael A. Bulgakov

di Dariya Trubyna

Indice Introduzione 1. La figura di Iblis e la sua disobbedienza nel Sufismo 2. Woland ne *Il Maestro e Margherita*: un Satana anticonformista? 3. Un tentativo di confronto tra Iblis nell'ottica Sufi (in particolare in al-Hallaj e seguaci) e la figura di Woland ne *Il Maestro e Margherita* di M. A. Bulgakov

Introduzione

La figura del diavolo, o del male, ha una genealogia antica ed è rintracciabile già tra i primi esempi di ritualità e credenze di tipo pagano prima e religioso poi. Infatti, i suoi nomi sono molteplici — Satana, Beelzebub, Astaroth, Mefistofele, Voland, etc.— ma l'idea che le credenze e tradizioni antiche non scompaiono facilmente dal nostro sostrato culturale, anzi, acquistano un nuovo valore, non fa che sottolineare l'attualità di questo argomento. La presenza di questa figura è trasversale a tutte le religioni monoteistiche e si ritrova in numerose testimonianze di tipo metafisico e teologico (il cosiddetto "problema del male" si trova in opere geograficamente e cronologicamente differenti tra loro); di tipo morale (il tema del libero arbitrio, del peccato, etc.); di tipo storico e letterario, diventando così uno stimolante elemento di meditazione inter-religiosa e interculturale. Ripercorrendo la storia delle figure

diaboliche spesso emerge il topos del angelo caduto il quale a sua volta ha avuto trattazioni diverse a seconda del contesto storico, religioso, culturale, incontrando a volte non poche e non sempre risolte contraddizioni. Così, ora è un avversario di Dio (e di conseguenza anche dell'uomo) e nemico da combattere, ora una forza maligna indipendente ed autoritaria, o addirittura diventa un vicario di Dio e un suo amante fedele. Insomma, a seconda della letteratura considerata e dei campi di analisi Satana può occupare ruoli assai diversi e altrettanto diverse e tra loro contraddittori possono essere le interpretazioni fornite. In questo articolo si vogliono considerare soprattutto l'elemento della Giustizia e il tema del Libero Arbitrio come elemento comune nel confronto tra le due figure considerate, quindi tra l'Iblis dell'immaginario diabolico all'interno del mondo islamico (in particolare la visione anticonvenzionale di al-Hallaj) e il ruolo di Woland nel romanzo *Il Maestro e Margherita* di M.Bulgakov.

I. La figura di Iblis e la sua disobbedienza nel Sufismo

Sine diabolo nullus Deus

Quando un empio maledice il satan, maledice se stesso. Siracide 21,27

Tanto il male quanto il bene per i saggi è sempre un sommo bene. Da Lui non viene il male. È meglio, quindi, che tutto ciò che tu vedi venire da lui, anche se è un male, lo guardi come un bene. Hakim Sina'i

Pity? Yes, for Heaven (To us what music,
we who trade in love) and for love's first story:
God and Satan—Iblis, first monotheist,
jealously guarding
God as only he could have known Him. "God's so
lonely . . . else would He," asks one fallen angel,
emphasizing *lonely*, "else would He, *would* He
punish man so? For
none of you can understand Him." Sorry,
now for God, and full of such longing myself
while on Earth he's missed in his ruined temples,
what can I do but
stare at sky-sized posters of God in mirrors?
(Agha Shahid Ali, *A History of Hell*)

Il mito è la natura simbolica della verità dell'esistenza umana. Quindi anche se in apparenza i miti non sono veri alla lettera o in senso scientifico, esprimono nondimeno una verità più profonda a un più profondo livello di coscienza umana. Questo è il caso, credo, del mito del Diavolo. (Richard Woods)

Di seguito si vuole illustrare la figura di Iblis, il Satana coranico, a partire dal suo ruolo e dalle interpretazioni tradizionali rinvenibili all'interno delle Sacre Scritture musulmane, per arrivare quindi alla trattazione che ne propongono alcuni dei mistici Sufi più celebri. In particolare, interessa la questione della disobbedienza di Iblis a Dio e come da questa alcuni autori arrivarono a elevarlo a loro sommo esempio nel perseguire la loro Via verso Allah, in quanto trattano Iblis come colui che viene messo alla prova da Dio. Infatti, rifiutando Iblis l'ordine di inchinarsi di fronte ad Adamo, e quindi disobbedendo, ha sottolineato la grandezza e unicità di Allah, pur al caro prezzo di allontanarsi da lui.

1. Il tema di Iblis nella sua interpretazione tradizionale

I popoli primitivi, contraddistinti da una religiosità di tipo pagano, credevano in una moltitudine di divinità che incarnavano forze naturali o manifestazioni della psiche umana, dai vizi alle virtù. Per esempio, lo Zoroastrismo vede in Ahura Mazda l'origine della conoscenza, del buono, del vero e del sacro, mentre tutto ciò che è ascrivibile al male, all'oscurità, all'ignoranza fu chiamato Ahriman. Nelle religioni monoteistiche (ebraismo, cristianesimo, islam) si rinviene una figura, Satana o Diavolo, facente parte delle forze oscure, che prende le sue origini dalle credenze pagane, per poi radicarsi come elemento fortemente presente nelle Sacre Scritture di ognuna di queste religioni. Il tema della prova collegato a questa figura, come sottolinea C. Saccone¹, è trasversale a tutte e tre le tradizioni religiose e presenta non poche implicazioni di ordine teologico, metafisico, morale, e può contribuire ad alimentare un dialogo di tipo interculturale e inter-religioso. Tuttavia, in tutte e tre le religioni, si possono trovare aspetti anche assai diversi riguardanti Satana, pur condividendo l'immagine dell'angelo (de)caduto, cacciato da Dio per la sua ribellione e poi divenuto l'archetipo del male (almeno nella maggior parte delle immagini popolari) e l'instancabile tentatore dell'Uomo.

Nel Giudaismo Biblico non vi è un principio separato del male. Nel *Libro di Giobbe* Satana è solo un Avversario (ruolo che, tra l'altro, eredita etimologicamente e il termine continuò ad essere usato con il senso generico di "accusatore" nell'ebraico rabbinico), orgoglioso e cattivo, ma pur sempre parte di un Piano Divino e sicuramente sottomesso al Suo potere, quasi ne fosse uno degli aspetti. Un *satan*, infatti, è uno che sta di fronte come rivale o pubblico ministero, con un'idea di o un progetto contrapposto. Schöckel, nel suo commento al *Libro di Giobbe*, scrive: "Dio permette la tentazione come prova o dimostrazione dell'uomo, confidando in lui, aspettando preoccupato lo scioglimento. Satan tenta Dio nell'uomo, la sua migliore creatura, nell'uomo migliore e più felice. Dio tenta l'uomo lasciandolo alla sua libertà: prove d'amore. La libertà dell'uomo è una sfida di Dio a se stesso"². Il rivale personificato è una figura che cresce abbondantemente nella letteratura apocalittica e passa anche nel linguaggio teologico cristiano.

In reazione allo Gnosticismo ebraico, il Cristianesimo enfatizzò la bontà di Dio, fino al punto che, col tempo, Satana ottenne un'esistenza sempre più separata ed autonoma da Lui. Nella teodicea cristiana, il male non ha una sostanziale realtà, ma, nella pratica cristiana, il diavolo prende le vesti del "Signore del Male", opposto al principio del bene di Dio.

Nella sua disobbedienza a Dio e nel suo ruolo di "tentatore istituzionale", il Satana coranico assomiglia a quello della tradizione cristiana. Anche nel Corano vi è il rifiuto di inchinarsi davanti ad Adamo, creato da Dio. Ma, nel Corano, pur avendo Satana un ruolo assai reale, non è mai in pari opposizione a Dio. Questo permette di salvaguardare i principi coranici di onnipotenza, libertà e unicità di Dio. Allah, infatti, è caratterizzato, tradizionalmente, da novantanove appellativi e tra questi si trovano anche quello de "Il Tiranno" e "Colui che Devia", sottolineando quindi la duplicità degli attributi divini: un

¹ Saccone, 2016

² Schöckel in *Giobbe*, traduzione e commento di L.A. Schöckel e J.L. Sicre Diaz, Borla, 1985

dio, oltre che *fascinans, tremendus*. A tal proposito, si legge in numerosi passi coranici che Egli “guida chi vuole e svia chi vuole”. Da lui può derivare sia il bene sia il male, è “immensamente potente e tremendamente glorioso”³ (Allah è così più un Dio-Re che il Dio-Padre cristiano). In questo senso, il Satana coranico non può aspirare a una propria autonomia, in quanto il suo potere non può attuarsi in opposizione al volere divino.

Iblis è il nome dato al Satana in Islam. Secondo numerosi studiosi, il termine deriva da una contrazione del greco *diabolos* (“diavolo”), conosciuto attraverso le comunità cristiane ed ebraiche dell’Arabia. Mentre secondo l’interpretazione strettamente musulmana, il termine deriva dalla radice *bls* (tra cui “colui che è disperato”).

Nel Corano viene chiamato a volte anche come Shaytan, termine usato più spesso per indicare un qualsiasi spirito maligno alleato di Iblis. Iblis viene menzionato undici volte nelle Sacre Scritture musulmane, contro le ottantasette di Shaytan. Il nome di Iblis nella Tradizione viene principalmente connesso con la sua natura malvagia e maledetta, derivante dal rifiuto di prostrarsi davanti ad Adamo, ed è assai più raro trovare questo nome rispetto al (quasi)sinonimico Shaytan, connesso maggiormente con il diavolo in relazione all’uomo (ovvero, il tradizionale diavolo-tentatore e malfattore). I due nomi, comunque, vengono separati nella coscienza islamica: la differenza più significativa sta nel fatto che Iblis gradualmente evolve in una “complessa personalità mitica” (Awn), mentre Shaytan rimane ancorato puramente all’immagine di una creatura malvagia.

Secondo i mistici Iblis come tentatore ha un’esistenza alquanto reale per l’uomo. Molte delle sue caratteristiche risultano però essere molto simili a quelle dell’ego dell’uomo, al nafs, come se Iblis fosse indistinguibile dalle inclinazioni negative dell’uomo, come a suggerire che il male sta dentro ognuno di noi. Tuttavia, solamente i profeti e i santi sono tra coloro che si confrontarono con Satana in maniera tangibile: dall’apparizione al profeta Muhammad a Mosè fino a Giobbe, forse indicando una necessità della prova della fermezza della loro fede e dell’amor dei. Inoltre, non mancano esempi di mistici stessi che si dovettero confrontare con l’incontro con Satana.

Molti teologi musulmani, come ci si può aspettare, interpretano la storia dell’angelo caduto seguendo un certo tema religioso (inoltre, un tema trasversale anche alle altre religioni monoteistiche), o meglio, seguono una visione che aderisce più o meno alla lettera (quella del Corano) di tale storia.

Nel Corano, Iblis è un essere che può essere trovato sia nelle vesti di un angelo caduto sia in quelle di *jinn*, una creatura inferiore agli angeli, nata dal fuoco al contrario degli umani, nati dalla terra, e degli angeli, nati dall’aria/luce. Ecco che emerge una certa ambiguità sulla sua natura originaria, che genera complessità e incertezza esegetiche sullo status da attribuirgli. Alcuni passi coranici (2,34; 7,11; 17,61; 18,50) suggeriscono che fu un angelo finché non rifiutò il comando divino. Tuttavia, altri studiosi sottolineano che per loro natura gli angeli non sono in grado di ribellarsi a Dio, suggerendo così la loro appartenenza all’ordine dei *jinn*. Questo sarebbe confermato anche nelle parole di Iblis stesso mentre afferma di essere una creatura di fuoco (55,15). Tuttavia, non vi è una grande accettazione, da parte della tradizione in primis, della visione di Iblis come *jinn*. Questo si giustifica con l’utilizzo antico del termine *jinn*, attribuito a qualsiasi creatura invisibile all’occhio umano, inclusi quindi gli angeli. Così, nel versetto 18,50 del Corano, linguisticamente si può riferire quel ‘jinn’ a *Jannah* (“Paradiso”).

Gli Angeli sono servitori devoti di Dio, agiscono esclusivamente secondo la Sua volontà, in mancanza della propria, svolgendo così un ruolo di tipo ancillare. Essi agiscono da intermediari tra Dio e gli uomini, quindi sono in qualche misura superiori a questi. Tuttavia, gli angeli sono tenuti ad essere sottomessi agli umani a ricordo dell’ordine di inchinarsi ad Adamo. Infatti, Adamo fu nominato *khalifa* di Allah in terra, vicario e conoscitore dei nomi di tutte le cose create, tra cui gli Angeli, e sono facoltà

³ Saccone (179), 2016

che non furono date a questi ultimi. Si tratta perciò del potere della conoscenza occulta, nascosta, che individua il ruolo speciale attribuito ad Adamo. Gli angeli mancano di una loro volontà, cosa che gli permette di questionare l'operato divino senza per questo scadere nell'eresia o miscredenza. Gli uomini, invece, sono sottoposti al rischio del dubbio e del diventare *kafir* ed essendo in grado effettuare delle scelte provocano gelosia negli angeli. Allo stesso tempo, si legge come anche gli altri angeli avessero dubitato del comando di Dio e Iblis fu l'unico che seguì fino in fondo il dubbio.

Mentre altre proposte ancora vedono nella disobbedienza l'invidia di Satana per la conoscenza interiore (esclusiva) con cui Dio arricchì l'Uomo. Alcuni Sufi attribuiscono alla caduta di Iblis una sfrenata curiosità. 'Attar nel riportare l'episodio in cui Iblis osservando Adamo non riesce a penetrare il suo cuore, suggerisce che Iblis ha in verità avvertito l'enigma celantesi dietro alla figura di Adamo e quindi fu punito proprio per questa ragione. Dio avrebbe fatto inchinare gli angeli proprio per non farli scorgere il segreto che Egli poneva in Adamo (nel suo cuore) e Iblis violò tale mistero.

Questo si collega ad un altro argomento a favore della natura angelica, riguardante la predeterminazione: quando Iblis decise di non inchinarsi, secondo l'esegesi tradizionale, ha violato il suo ruolo di servo di Dio, mostrando il proprio orgoglio. Dio non poteva che cacciarlo via, maledicendolo in segno di punizione, e questo equivale alla destituzione di Iblis dalla "retta via" e dall'ordine degli angeli. Ma non inchinarsi a nessun altro fuorché a Dio costituisce l'essenza dell'Islam, pur pronunciando l'ordine contraddittorio davanti ad Adamo e sapendo già che solo Iblis non l'avrebbe seguito e che costui avrebbe assunto un nuovo ruolo nel Creato, conferma l'ordine predeterministico. In questa lettura sembra che Dio avesse voluto una giustificazione per far emergere l'apparente dualismo con la creazione di Satana (da notare, in parallelo con la creazione dell'Uomo, quasi Dio dubitasse, o sapesse già, che la stirpe di Adamo non avrebbe seguito un percorso di sola purezza ed elevazione spirituale). Una conseguenza più significativa del fatto che Dio avesse voluto la ribellione di Iblis, consiste nel fatto che la sua attività malvagia deve essere vista nell'ottica di un mandato divino voluto a proposito e perciò non può essere completamente cattivo/un male.

Ad ogni modo, le narrazioni mitologiche che riguardano Iblis e la sua ascendenza concordano sul fatto che il suo nome antecedente alla disobbedienza fu 'Azazil, che suggerirebbe la sua appartenenza all'ordine degli arcangeli. Questo è un nome di origini ebraiche col significato di "colui che è autorizzato da Dio", anche se alcuni autori arabi pensarono di collegarlo alla radice araba "azl" (destituzione, revoca), forse ad indicare il presentimento (o inesorabile destino) della caduta di Iblis.

2. Il motivo delle divergenze interpretative e la possibilità della loro esistenza all'interno del mondo musulmano

Per comprendere le fonti delle divergenze nel mondo islamico bisogna anzitutto ricorrere alla gerarchia dell'Islam in sé e, come afferma S.H. Nasr, la religione in totale può dirsi composta da diversi livelli di *islam*, *iman*, *ihsan*. Per *islam* si intende tutto ciò che si aspetta da un musulmano nel praticare la propria fede, seguendo i cinque pilastri. *Iman* non comprende solo il concetto di fede in Dio e nelle sue creature in quanto tale, ma anche la conoscenza di questi temi (per questo furono sviluppate le discipline intellettuali tra cui la teologia tradizionale). Infine, secondo il concetto di *ihsan* è chiaro che le modalità di venerazione di Dio non possono essere uguali per ognuno: *ihsan*, riunendo in sé sia il significato di virtù sia quello di bellezza, è associato al cammino spirituale che conduce alla santità (in una certa misura definizione di Sufismo). Di conseguenza, seppur nel Corano si afferma che tutti i musulmani sono uguali davanti a Dio, non tutti lo sono sul piano della conoscenza della verità. Il grado del valore della condotta di un ottimo credente si misura nella perfezione della sua fede.

Una ulteriore trattazione di tipo gerarchico della fede è stata introdotta dai Sufi: *Shariah* (Legge Divina), *Tariqa* (cammino spirituale), *Haqiqa* (Divina Verità o Dio stesso). Quest'ultima viene vista come il centro del cerchio-Islam. I raggi di questa sono i *turuq* (da *Tariqa*, poi confraternite Sufi) e la circonferenza è la *Shariah*. Successivamente *ihsan* venne cristallizzato quasi esclusivamente nel Sufismo⁴.

A proposito del Sufismo bisogna ricordare l'enorme influenza che ebbe nel diffondere l'Islam, oltre che il suo importante ruolo nella preservazione e purificazione di una vita etica, nella creazione delle arti, nell'esposizione di una conoscenza unitaria (ma'rifah) e nella metafisica nella società musulmana.

Corbin⁵ parlando di Sufismo lo definisce "una clamorosa protesta, un'irriducibile testimonianza dell'Islam spirituale contro chiunque tenda a ridurre l'Islam alla religione legalitaria e letteralista". Esso è caratterizzato da un dettagliato percorso spirituale nel quale si congiungono i rami dell'essenziale "triade formata da *Shariat* (lettera della Rivelazione), *Tariqat* (Via Mistica), e *Haqiqat* (Verità Spirituale come realizzazione personale)".

Infine, cito di nuovo Nasr, "In Islam itself, Sufism has been over the centuries the hidden heart that has renewed the religion intellectually, spiritually, and ethically and has played the greatest role in its spread and in its relation with other religions".⁶

A proposito del Sufismo bisogna ricordare l'enorme influenza che ebbe nel diffondere l'Islam, oltre che il suo importante ruolo nella preservazione e purificazione di una vita etica, nella creazione delle arti, nell'esposizione di una conoscenza unitaria (ma'rifah) e nella metafisica nella società musulmana.

Corbin⁷ parlando di Sufismo lo definisce "una clamorosa protesta, un'irriducibile testimonianza dell'Islam spirituale contro chiunque tenda a ridurre l'Islam alla religione legalitaria e letteralista". Esso è caratterizzato da un dettagliato percorso spirituale nel quale si congiungono i rami dell'essenziale "triade formata da *Shariat* (lettera della Rivelazione), *Tariqat* (Via Mistica), e *Haqiqat* (Verità Spirituale come realizzazione personale)".

⁴ A proposito della nascita del Sufismo Virginia Vacca scrive nell'introduzione al volume da lei curato *Santi Musulmani* (1968): "Meno di un secolo dopo la morte di Maometto l'Islamismo aveva gettato le basi di un saldo sistema giuridico-teologico-morale-politico, capace di regolare la vita dei credenti in ogni loro grande, piccola e minima attività sacra e profana; le pratiche religiose e la moralità austera vi occupano il primo posto, lasciando ben poco spazio alla vita interiore, al sentimento e all'immaginazione. L'impero dei Califfi era nato con estrema rapidità, fra violente crisi legate a dilemmi religiosi e morali; nei paesi conquistati fuori d'Arabia, il lusso e la disonestà della classe dirigente offendevano le coscienze dei musulmani più puri, sensibili alle insufficienze dell'ortodossia e viventi a contatto con genti di religioni diverse. In questo clima, partendo da vari centri, ebbe origine, verso la metà del secondo secolo islamico, un movimento libero e spontaneo, animato da persone di svariate origini e aperto in qualche misura ad influenze straniere, anche cristiane. Nacque nella contrizione e nell'ascesi, raggiunse la mistica, animò la morale religiosa, diede origine nei secoli ad una vasta, multiforme letteratura in arabo, persiano, turco e molte altre lingue - e vive tuttora. Non fu un'eresia dell'Islamismo (ma talvolta sfiorò l'eresia), né una società segreta (ma ebbe i suoi segreti). In principio non portò nessun nome, ben presto fu chiamato Sufismo."

⁵ Corbin, 2005

⁶ "In Islam stesso il Sufismo è stato per secoli il cuore nascosto che ha rinnovato la religione intellettualmente, spiritualmente ed eticamente, e ha giocato un ruolo fondamentale nella sua diffusione e nella sua relazione con altre religioni" (Nasr, 2004)

⁷ Corbin, 2005

Infine, cito di nuovo Nasr, “In Islam itself, Sufism has been over the centuries the hidden heart that has renewed the religion intellectually, spiritually, and ethically and has played the greatest role in its spread and in its relation with other religions”.⁸

3. *Iblis nell’ottica del Sufismo*

Più di ogni altro gruppo religioso musulmano sono stati i Sufi a considerare con maggior attenzione la figura di Iblis, domandandosi qual è il ruolo a lui attribuito nella riflessione teologico-filosofico-spirituale, probabilmente per la sua personalità che riflette l’ambiguità della natura umana e la complessità dell’esistenza.

Paragonando le azioni di Iblis agli sforzi connessi alla Fede di ogni uomo sinceramente devoto, in particolare agli “illuminati” mistici e santi e profeti, la meditazione mistica tocca il punto per cui accanto ai buoni propositi di servire Dio, l’uomo non è privo di impulsi impuri, provenienti dalle insinuazioni di Satana. I Sufi si domandarono allora se l’operato di Satana fosse davvero da reputare così malvagio e indipendente all’operato di Dio. Inoltre, vi era anche la questione del ruolo svolto da Iblis nell’ottenere la visione di Dio. Tali argomenti portarono alcuni Sufi a discutere a fondo sul destino di Iblis in quanto un grande amante di Dio, contrassegnato da un destino tragico, un dilemma irrisolvibile se non in modo fatale. O disonorare l’Amato, prostrandosi davanti a un qualcosa da meno di Lui, o disobbedire a Lui e accettare la condanna.

Il contributo di Awn è importante anche per ciò che riguarda non solo la poliedricità della personalità di Iblis, ma anche il problema della *coincidentia oppositorum* che tale figura suscita. Di fondamentale importanza a tale proposito risulta essere anche il testo di Carlo Saccone⁹, in cui si riflette molto sulla trasversalità del tema diabolico presente nelle religioni abramiche e sulla conseguente iscrizione a pieno titolo dell’Islam all’interno della storia mediterranea. Ma l’aspetto più interessante riguardante strettamente il motivo di Iblis risulta quello connesso alla ‘prova’ e agli aspetti “negativi” (termine relativo, forse piuttosto semplicistico, ma ascrivibile al limite della razionalità umana) del Dio coranico, un Dio tremendus, un aspetto questo assente nella prospettiva cristiana. Saccone sottolinea come questa capacità di sviare l’uomo e guidarlo al male venga “inglobata nella sfera divina e ci mostra una concezione che, portata alle estreme conseguenze, finisce per riecheggiare qualcosa delle teologie di matrice indiana; [...] questa dialettica dei contrari così cara ai mistici Sufi li porta in modo affatto consequenziale a vedere in Iblis non solo il Tentatore o il Maligno, [...] ma quasi il primo dei santi e il prototipo insuperato dell’amore mistico”¹⁰. Questo aspetto originale dell’Islam costituisce un terreno fertile per vedere come questa religione sia in grado di assorbire insegnamenti provenienti da altri territori e culture e per riflettere sull’aspetto vivido e altro rispetto a una comune eredità.

Alcuni dei grandi maestri Sufi concordavano con la visione che rientra nei canoni tradizionali della disobbedienza e le relative conseguenze. Molti degli autori Sufi videro proprio nell’egoismo e nell’orgoglio di Iblis la causa della sua caduta, e in al-Ghazali si può trovare un ammonimento sulle conseguenze dell’alterigia quando riporta le parole di Satana mentre questo afferma di essere migliore di Adamo. Anche Rumi avverte tale principio e dice che si trova in ogni essere umano. Ansari afferma che ogni devozione nei confronti di Dio viene invalidata nel momento in cui non si onorano i suoi amici, e Adamo fu uno di questi.

⁸ “In Islam stesso il Sufismo è stato per secoli il cuore nascosto che ha rinnovato la religione intellettualmente, spiritualmente ed eticamente, e ha giocato un ruolo fondamentale nella sua diffusione e nella sua relazione con altre religioni” (Nasr, 2004)

⁹ in particolare, è utilissimo il suo *Iblis, il Satana del Terzo testamento*, nel quale propone un approfondito studio su questa figura nel Corano e, più in generale, una trattazione dettagliata ed affascinante del male in Islam.

¹⁰ Saccone (218-219), 2016

Ma ci furono dei maestri che affermarono l'inconciliabilità di una figura diabolica potente, in rispetto del principio *waḥdat al-wujūd* (Unicità dell'Essere). Si rigettò così l'idea di un male assoluto e si affermò di conseguenza che in Allah confluiscono aspetti diversi. Egli è infatti bello (*jalal*) e maestoso (*jamal*), un dio fascinans e tremendus, che “guida chi vuole e svia chi vuole” e Iblis diventa in questo modo una delle manifestazioni di una tale magnificenza divina. Riflettendo a fondo sul comando divino, alcuni conclusero che non si poteva trattare di un vero invito a prostrarsi di fronte a una sua creatura. Piuttosto, si introduce il concetto di ‘prova’ di Iblis. Ma che cosa il Supremo ha voluto mettere alla prova? In aggiunta, vi è un'altra tematica che si sviluppa in parallelo rispetto a questa e che considera Iblis un vero amante di Dio e devoto mono-teista. Sostenitori di questa visione, primo fra tutti al-Hallaj, elevarono il ribelle addirittura a un esempio da seguire nella via spirituale. Un altro esempio si rinviene nell'episodio del dialogo tra Iblis e Mosè, che si trova tra le pagine di Ahmad Ghazali, si legge come la prova riguarda l'Amore di Iblis nei confronti di Dio. Più tardi, un altro mistico, 'Attar, descriverà attraverso un'analogia la preoccupazione dei teologi sul tema dell'amore nei confronti di Dio. “Se tra il ricevere una gemma o una pietra dal Re uno vi vede una differenza, allora costui non si trova sulla via giusta, poiché non gli interessa davvero il Re”. Con queste parole 'Attar esplica la prova dell'Amore di Iblis: davanti a questo, infatti, si poneva la scelta tra il rimanere fedele a Dio (Re) nonostante le sofferenze causate dalla disobbedienza (pietra) e il rigettare Dio decidendo di onorare Adamo ricevendo i premi dell'obbedienza (gemma). Un altro mistico del XII secolo, Hamadani, espresse la stessa idea ma ascrivendo le parole a Iblis stesso, in cui è chiaro come si sottolinei la devozione in sé.

Continuando sulla scia delle motivazioni della ribellione ascrivibili all'ego di Iblis, si trova quella che vede nel distinguere tra fuoco e argilla (fango) un motivo razziale o comunque di discriminazione.

C'è un altro punto su cui è doveroso soffermarsi, ovvero l'accordo tra Dio e Iblis in seguito al suo rifiuto di inchinarsi. Iblis *accetta* di venire cacciato dal Paradiso ma chiede di *prorogare* la discesa negli Inferi e di creare una stirpe demoniaca per testare gli uomini (ecco ripresentarsi il tema della rivalità Iblis-Adamo) sulla loro fede e sull'aderenza all'eticità musulmana. E Dio in risposta *accetta* sia la proroga sia il ruolo del tentatore.

La trattazione più originale e affascinante di Iblis nel Sufismo si riferisce ai tentativi di ritrarlo in vesti “meno sataniche” e questo significa giustificarlo e perfino glorificarlo, cosa che avviene in autori come Hallaj, Ahmad Gazali, Hamadani e altri. Come si legge a proposito in C.M. Lafuente¹¹ “Il *tafsir* dei Sufi sulla paradossale lotta di Iblis è incentrato sull'apparente disobbedienza al secondo comando di Dio (inchinarsi ad Adamo) al fine di rimanere fedele al primo comando (inchinarsi a e venerare solo Dio). Secondo al-Hallaj Iblis è considerabile come un martire di Dio”. Sostanzialmente questo passo comporta l'introduzione dell'elemento della predestinazione (assente nelle interpretazioni tradizionali in cui appare chiaro come l'angelo caduto *rifiutò* di prostrarsi davanti ad Adamo; tuttavia, anche nell'ottica del libero arbitrio può rientrare la visione glorificante di Iblis in quanto volontariamente avrebbe deciso di non prostrarsi per onorare unicamente Dio). Così si introduce anche la tragicità di questa figura che, in balia del volere divino, non può che accettare la propria sorte di angelo maledetto. Una conseguenza importante della volontà divina nella ribellione di Iblis consiste nel dover vedere il male provenire da Dio, quindi si mette in questione il dualismo (così vicino anche alla visione cristiana) bene/male. E, come si legge nell'articolo di Hamid Algar sull'*Encyclopaedia Iranica*, l'attenzione si sposta piuttosto sul rapporto tra le due figure in conflitto (ma secondo alcuni in complementarità):

¹¹ C.M. Lafuente, 2009

Iblis e Adamo, entrambi sottomessi a Dio, agenti secondo motivi differenti ma per raggiungere in ultima sede lo stesso scopo.

4. *Iblis visto da al-Hallaj e dai suoi seguaci*

La ricerca dei mistici cerca di conciliare il paradosso spirituale dell'esistenza umana: la ricognizione dell'unità di Dio nell'apparente separazione. Forse nessun'altra figura nel panorama dei mistici musulmani riuscì a dare corpo a questo paradosso più di quanto lo fece al-Hallaj. Egli fu un mistico musulmano, condannato a morte per alcune delle sue affermazioni considerate eretiche, la più celebre delle quali è *Ana 'l-Haqq*, "Io sono la Verità", (traducibile anche come "io sono Dio"). Secondo l'autore sono frutto dell'unione estatica con Dio, il fine ultimo dei Sufi, mentre i giuristi dell'epoca non poterono tollerare ciò che consideravano contrario al principio fondamentale del *tawhid* (Unicità di Dio). A proposito della sua condanna, Corbin scrive: "I canonisti gli rimproverano la dottrina dell'unione mistica, che a loro avviso, fondendo il divini e l'umano, arriva a una sorta di panteismo. I politici lo accusano di turbare gli spiriti e lo trattano da agitatore. I Sufi mantengono le loro riserve, ritenendo che Hallaj commetta un'imprudenza divulgando pubblicamente i segreti divini fra gente che non è preparata né a riceverli né a comprenderli"¹². Mentre si trovava in prigione scrisse la sua opera più grande, *Kitab al-Tawasin*, in cui paragonò e celebrò sia il Profeta sia Iblis per il loro più devoto monoteismo. Iblis era considerato da molto Sufi come il maestro degli Angeli e il più grande devoto di Dio, per poi diventare la creatura più disprezzata, incessantemente tentando l'uomo al male. al-Hallaj rovescia l'immagine della malvagità di Satana elevandolo a un rigido monoteista e assoluto amante di Dio. Una spiritualità assai radicale, che cerca di unificare le apparenti contraddizioni attraverso uno svelamento della Verità in una mistica unione con Dio. Tale intimità era vista come parte integrante del Percorso Spirituale verso Dio e la dimostrazione del suo più puro Amore.

Nella tradizione ortodossa il rifiuto di genuflettersi di fronte ad Adamo su ordine divino è considerato un atto di superbia, mentre qui è paradossalmente raffigurato come il perfetto amante di Dio, che non ha più occhi che per l'oggetto del suo amore, e che, quindi, ricusa di vedere e Adamo e se stesso: per interpretazione ancor più spinta è rappresentato come il perfetto Monista, per il quale l'adorazione compete soltanto a Dio, sostanza di ogni cosa creata, ed empio sarebbe piegare il ginocchio dinanzi al fenomenico, che è ciò che differenzia la creatura dal Creatore. (Moreno, 138-139)

Michael Sells, commentando la sua traduzione del sesto capitolo del *Tawasin*, afferma che al-Hallaj associò Iblis al principio di complementarità. E secondo lo studioso Awn, Hallaj fu il maestro e il precursore nella "scienza degli opposti" dei mistici; eguagliando entrambi Iblis e Ahmad (una variante di Muhammad, lett. "il più lodevole tra coloro che lodano Dio") e ponendoli in continuum con il creato di Dio, vengono presentati come indefettibili rispetto ai compiti loro preposti, ed entrambi vengono definiti ugualmente fedeli a Dio, seppur in due modalità del tutto diverse (da notare che al-Hallaj non darà mai una valutazione etica del comportamento di Iblis).

"Making claims is appropriate for no one but Iblis and Ahmad, except that Iblis fell from the 'ayn [essence] while Ahmad—God bless him—had revealed to him the 'ayn of the 'ayn. [...] Iblis was told: "Bow down!" Ahmad was told: "Look!" The former did not bow and Ahmad turned neither to the right nor left."¹³

¹² Corbin, 2005

¹³ al-Hallaj, *Tawasin*. Questa e le successive citazioni sono prese dalla traduzione inglese di M. Sells.

al-Hallaj continua proclamando Iblis il più grande dei monoteisti, il suo amore e la sua devozione per Dio erano così puri che nemmeno la maledizione di Dio ebbe un grande effetto:

He was told: “Bow down!” He said, “[to] no other!” He was asked, “Even if you receive my curse?” He said, “It does not matter. I have no way to an other-than-you. I am an abject lover.” (Sells, 274)

Riprendendo il discorso della *coincidentia oppositorum* si può arrivare a concludere come esso sia la chiave di lettura di Iblis come un eroe (tragico). al-Hallaj ha probabilmente rivelato uno degli enigmi, la necessità di far confluire gli opposti, e la conseguente funzione di Iblis, nonché una delle manifestazioni degli aspetti del Divino.

19. Things are known through opposites. A fine garment is woven on a coarse, black backing. Similarly, the angel displays the virtues and says to the virtuous: “Perform them and you will be requited” — symbolically. Whoever does not know vice will not know virtue. (Sells, p. 276)

Per Hallaj, il rifiuto di Iblis di prostrarsi indica la forza intrinseca all'interno della contemplazione gnostica del divino, permettendo al mistico di trascendere i limiti del pensiero razionale verso un'esperienza di unione con il divino (Awn, 129). Tale forza diventa motivo di vedere Iblis come un tragico martire che professò l'unità di Dio in tutta la pienezza della propria fede, nonostante l'enorme sofferenza che il suo rifiuto e il seguente allontanamento da Dio gli causarono. La paradossale verità, per cui la condanna e la degradazione possono essere emblemi del trionfo per un mistico che è completamente assorbito dalla contemplazione per l'Amato, rientreranno poi tra le idee di un altro mistico, Ahmad al-Gazali. Tuttavia, questo seguace, come anche i seguenti, non introdurrà sostanziali novità al pensiero già espresso da al-Hallaj sul fatto che la separazione è solo un avvicinamento all'Amato che permette un maggior approfondimento dell'amore nei Suoi confronti.

Nel capitolo successivo del *Tawsin* viene presentato il dialogo sul Monte Sinai tra Iblis e Mosè, in cui quest'ultimo chiede al primo cosa gli avesse impedito di inchinarsi.

13. [. . .] If I had bowed down in prayer before Adam, I would have been like you. You were called one time to ‘look at the mountain!’ and you looked. I was called a thousand times to ‘bow down! bow down!’ but I did not bow, held back by the meaning of my proclamation”

14. He said, “You abandoned the command!” He replied, “That was a *test*, not a command.” He said, “Of course he deformed you.” He answered, “Musa, that and that is masquerade. The condition is unreliable; it will change. Knowing remains as sound as it was before, unchanged; only the figure has been transformed.”

15. Musa said, “Do you remember him now?” “O Musa [una versione di ‘Mosè],” he replied, “remembrance does not remember. I am the remembered and he is the remembered. His remembrance is my remembrance, my remembrance, his. Can the two rememberers be anything but together? My serviced is now purer, my moment freer, my remembrance greater. Formerly I served him out of concern for my own lot; now I serve out of concern for his.” (Sells, p.277)

Come si può prevedere, questa visione di Iblis incontrò non pochi ostacoli da parte di interpretazioni più sobrie e aderenti alla trattazione classica del tema. Inoltre, anche da parte degli stessi Sufi ci furono delle condanne, ma non tanto per le sue affermazioni quanto per il fatto di averle espresse pubblicamente, infrangendo così il segreto mistico dell'amore. Una certa tensione tra l'elogio e il rigetto del-

le idee di al-Hallaj si rinviene anche in Rumi. Egli, nel suo *Mathnawi*, scrive a proposito del famoso “Ana ‘l-Haqq”:

Alcuni lo considerano una forte pretesa. Ma in verità si tratta di una grande umiltà... Egli ha annullato se stesso e si è donato ai venti. Dicendo “Io sono la Verità Divina”, intende “Io non sono, Egli è tutto, io sono un puro non essere, io sono niente” (citato in Schimmel, 1975)

Tuttavia, a proposito di Iblis, la visione di Rumi non differiva da quella tradizionale: il male causato da Iblis è inerente alla sua natura diabolica e non ci può essere alcuna speranza nella sua redenzione. Ma tra i suoi seguaci ci fu chi trovò un buon terreno per speculare sugli aspetti positivi della natura di Iblis, primo fra tutto il suo infinito amore che lo portò al martirio. Il mistico al-Qudat sviluppò una profonda conoscenza e comprensione di Iblis, basata certamente sulle idee di al-Hallaj, che egli dimostra di aver colto appieno. al-Qudat vide in Iblis il guardiano delle “Presenza Divina”, un titolo alquanto nobile ereditato per la sua lunga venerazione e sottomissione a Dio. Il suo atteggiamento amareggiato e geloso nei confronti degli uomini serve da salvaguardia dell’intimità divina, proteggendo la sua entrata dagli impuri. Così la trappola satanica si rivela un prezioso strumento di prova per il mistico, solamente un vero devoto può comprenderlo e superarlo, penetrando delle stanze più segrete e intime dell’Amato (Awn, 135-136).

Così, per Iblis, e forse anche per lo stesso Hallaj, la maledizione divina è il dono più prezioso che avesse potuto ricevere. Attraverso di esso il mistico viene purificato e segnato da questa considerazione speciale da parte di Dio stesso. La maledizione è la prova del grado di devozione e Iblis in questo senso accetta completamente tale prova, senza riguardi. Il più alto grado di amore risulta essere quindi l’accogliere questa maledizione. Awn commenta in seguente modo la prospettiva di al-Qudat:

Iblis si offre in sacrificio; quando Dio lo tormenta, egli lo accetta; quando Dio lo opprime, egli aumenta il suo amore; al-Qudat richiama all’attenzione il fatto che proprio per questa indefettibile dedizione a Dio che al-Hallaj elogiava Iblis e Ahmad. Per ognuno di essi, la gioia e il dolore personali erano di nessun conto in relazione al desiderio di essere conformi alla Volontà di Dio. (Awn, 143)

I seguaci di al-Hallaj mantennero il tema del monoteismo estremo di Iblis e l’esemplare Amore verso Dio pur nella sua condizione di maledetto e Ahmad Gazali, come riporta Awn, arrivò non solo a elevarlo a massimo esempio di monoteismo (*tawhid*) ma persino a dichiarare eretico (*zendiq*) chiunque non avesse seguito il suo esempio. Prosegue, difendendo sia la qualità del suo amore, in quanto capace di vedere e venerare il solo Amato, ovvero Dio, sia la capacità di accettare la propria sorte. Infatti, tutto proviene da Dio e Iblis ebbe una “trattazione speciale”, poiché gli fu riservata un’attenzione senza pari. Inoltre, Gazali riprende il tema della separazione, che per lui diventa il livello più alto della realizzazione del Sufismo, più alto persino dell’unione in sé. Egli interpreta la separazione in termini di “tensione dinamica”, la quale provoca nel mistico una continua ricerca di Dio. E, come acutamente osserva Awn:

La perfezione di Dio non ha bisogno di realizzarsi attraverso una relazione mistica con l’uomo. Lo stato di separazione, perciò, riflette più propriamente l’eterna tensione tra la perfezione trascendente di Dio e il dinamismo dello spirito umano agognando con l’amore l’intimità con il divino Altro. Lo scopo ultimo, la separazione, viene raggiunta solo da quei pochissimi la cui lunga esperienza di unione li prepara sufficientemente all’enorme tormento che caratterizza ogni suo aspetto. Questo onore non fu accordato a

Iblis finché egli non ebbe si fu messo alla prova nei secoli di fedele devozione alla volontà divina. Ahmad al-Gazali riporta, riconoscendo questo straordinario coronamento ottenuto solo in seguito a lungo e duro ascetismo, che Iblis fu scelto in via straordinaria dall'Amato per essere il destinatario del suo dono più prezioso, la sua maledizione, di cui Iblis goderà per tutta l'eternità. (Awn, p. 143-144)

‘Attar segue Ahmad Gazali in questa considerazione “riabilitativa” di Satana. Anch’egli vi vede un perfetto monoteista e amante che, una volta maledetto da Dio, accetta questa maledizione come un vestito d’onore: “Essere maledetti da te, è mille volte più caro che voltare la testa via da Te verso un qualsiasi altrove”. In questo modo Satana diventa il modello dell’amante perfetto, che obbedisce a ogni desiderio dell’Amato e preferisce l’eterna separazione voluta dall’Amato piuttosto che l’unione così desiderata. Afferma anche la vanità di Paradiso e Inferno, poiché il suo animo è così pieno di Dio che si annulla in essa e non conosce altro:

Il mio appagamento non consiste nell’attaccarsi, come la gente cupida, a un piccolo donativo corruttore. L’anima mia ha impastato in sé l’amor di Te, e quindi io non conosco né l’Inferno né il Paradiso. Anche se Tu mi riducessi in cenere, essa non conoscerebbe, per me, altri che Te. Te desidero, Te conosco, soltanto Te. Tu sei per la mia anima e la mia anima è per Te. Se la mia anima si ritrae per un moneto da Te, recidimi l’anima: l’Essere è da Te. (Moreno)

Con Hamadani si raggiunge la massima considerazione di Iblis come figura positiva. Nella sua dettagliata comparazione tra Iblis e il profeta Muhammad, giunge alla conclusione che se il compito di Adamo è quello di guidare gli uomini verso Dio, quello di Iblis è non permettere di entrare gli impuri attraverso le porte sacre del regno divino. E, citando nuovamente l’articolo di Hamid Algar sul *Tamhidat* di Hamadani, si precisa:

Proprio come il Profeta è una manifestazione dei nomi divini -“il Compassionevole”(rahman) e “il Misericordioso”(rahim) -così Iblis lo è per “Colui che costringe”(jabbar) e “L’Adirato”(qahhar). Così, dal momento che gli attributi di Dio sono conoscibili in termini dei loro reciproci opposti, l’Esistenza di Iblis è necessaria allo stesso grado in cui lo è quella del Profeta. Inoltre, le due figure condividono il fatto che il loro potere rispettivamente di traviare e di guidare non sono parte del loro essere ma derivano da un incarico assegnato da Dio stesso. In questo modo diventa possibile affermare che, se il Profeta è la guancia luminosa del divino Amato, Iblis è la sua treccia nera. Difatti, Iblis possiede una sua luminosità, una luce nera che è l’ombra della luce pura e incolore del Profeta. (Algar 2011)

Sorge la domanda quale sia allora la natura della disobbedienza (obbedienza?) di Iblis. Accettare incondizionatamente la volontà divina e praticare la vera obbedienza? Appare secondo questa lettura che Iblis non è un rappresentante del male, ma una delle creature di Dio sottoposte al suo volere. È quindi suo dovere sopportare l’Assenza di Dio, dal momento che Dio sapeva che Iblis l’avrebbe disobbedito (volendolo dall’inizio). E se tutte le scelte appartengono a Dio, poteva Iblis davvero disobbedire Dio? E se Iblis è davvero l’Amante perfetto perché Dio lo ha espulso da Sè? Per questo è necessario comprendere per quale motivo Iblis non si è inchinato davanti ad Adamo. Una delle interpretazioni è appunto quella tradizionale, che legge nel gesto di Adamo la manifestazione del suo orgoglio e gelosia. Ma ci sono altre letture, che vanno più in profondità rispetto all’esegesi letterale. La questione verte sul tema della volontà di Allah (*irada*) e il suo comando (*amr*). Awn riassume tale dilemma afferman-

do che “non si può negare che nel caso di Iblis sembra ci sia un conflitto tra la volontà di Dio, *irada* e il suo effettivo e concreto comando, *amr*. Ciò che invece è discutibile, è la linea d’azione che uno deve perseguire avendo di fronte un simile paradosso. Iblis scelse l’*irada* ed è incorso in conseguenze fatali... Ma come fa uno a obbedire a un comando che contraddice il volere divino?”¹⁴

Seguendo il discorso di C.M. Lafuente¹⁵, la lotta morale per Iblis diventa quella di sottostare alla colpa, o meglio alla propria responsabilità, e alla separazione dall’Amato al fine di servire Dio e obbedire al Suo Volere. Iblis deve fare ciò che gli venne assegnato e mettere alla prova l’Umanità senza odio né sentimenti vendicativi.

Questo discorso si collega bene con uno dei punti di maggiore rilievo per i Sufi, cioè quello dell’intimità con Dio. Per loro, la lontananza da Dio è la pena più grande che si possa sperimentare, visto che la devozione a Dio è la priorità assoluta. La sofferenza che può generare questa lontananza non ha tuttavia aspetti prettamente negativi, in quanto è una parte attiva e vitale dello sforzo per coltivare l’intimità con il Supremo, l’unità con Esso in un percorso attraverso le *maqamat* verso *hal*. Può essere visto come un pendolo che va da *fana* (assorbimento/annullamento in Dio) fino a *baqa* (il rimanere in se stessi). E uno dei pensatori più celebri, Ibn al-Arabi, afferma a proposito di *wahdat al-wujud* (Unità dell’Essere) che “tutte le distinzioni, differenze, conflitti non sono che apparenti facciate di una realtà singola e unica, un ‘abito senza cuciture’ dell’Essere, la cui realtà è alla base dell’intero essere da questo derivato e l’esperienza dello stesso”.¹⁶ Allora *baqa* altro non diventa che l’illusoria percezione dell’assenza di Dio. Questa percepibile quando la propria unità con il divino e la coscienza di esso non sono allineati con il presente. E nel caso di Iblis, la sua condizione di espulso può rappresentare *baqa*, con il potenziale ritorno a *fana*. La sua disobbedienza finisce così per essere trattata come la controparte, sperimentata attraverso la forte sofferenza, della massima obbedienza religiosa, e in questo senso suscita simpatia. Infatti, stando alle parole di Awn¹⁷, anche se uno ammettesse la sua colpa, uno non può evitare di considerarlo anche una tragica vittima dalla nobile statura, la cui caduta non offusca completamente la forza della sua personalità. La sofferenza, secondo il Sufismo, non è un qualcosa di ingiusto o crudele, ma è il segno dell’Amore di Dio. In Schimmel si legge che “tribolazioni e afflizioni sono un segno della vicinanza di Dio... Più Egli ama qualcuno, più lo mette alla prova, prelevando da costui ogni traccia di consolazioni terrene, in modo che l’amante possa avere solo Lui su cui contare. Non c’è da meravigliarsi che un hadith su questa sofferenza fosse molto popolare tra i Sufi: ‘Le persone più afflitte sono i profeti, poi i santi, e così via’”.¹⁸ Dio distribuisce le pene proporzionalmente alla forza della fede (in questo senso può essere esemplificato il Libro di Giobbe) e in modo che queste possano fungere da criterio selettivo per i soli veri credenti.

Questo avvicinamento alla comprensione della natura divina e delle Sue disposizioni, permette di annullare la dicotomia del bene e del male, facendo convivere entrambe le forze all’interno del piano di Dio e della Sua stessa natura. Iblis fa parte del piano divino, è un Suo servo, ed è un servo speciale. È un vicario di Dio e il suo compito di mettere alla prova gli uomini gli fu altrettanto assegnato da Dio. Ciò che apparentemente contraddice il Suo volere, può rivelarsi in continuum con il Suo Decreto più profondo. Solo Dio conosce tutte le cose e in lui si attua continuamente la *conscientia oppositorum*.

In questo modo può derivare l’esempio di profondissima, estrema devozione e fede laddove meno si può aspettare di trovarlo. Iblis può essere redento da un piano meramente di meschinità e inganno come un invito a non cadere nelle trappole di ciò che si vede in superficie o si vuole far credere

¹⁴ Awn, *Satan’s Tragedy and Redemption*, 102.

¹⁵ C.M. Lafuente, 2009

¹⁶ Ibn al-Arabi. *The Bezels of Wisdom*, 25.

¹⁷ Awn, *Satan’s Tragedy and Redemption*, 103.

¹⁸ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p.136.

Chiaramente, questa visione di Iblis e della riaffermazione non conformista della Unicità e Onnipotenza di Dio, non coincide con l'idea tradizionale di Iblis, un infimo ingannatore degli animi umani. Rimane, tuttavia, forse proprio grazie alla sua ambiguità, un vivido argomento di discussione e riflessione ancora oggi. Iblis può restituirci una dimensione umanistica della speculazione teologica.

Infine, cito Hume per illustrare questa tendenza da parte dell'uomo nel classificare, forse in modo troppo manicheo, le manifestazioni dell'esistenza appartenenti al 'bene' o al 'male' (forse indice del nostro limite intellettuale di arrivare al senso profondo dell'esistenza):

Is God willing to prevent evil, but not able? Then he is impotent. Is he able, but not willing? Then he is malevolent.
Is he both able and willing?
What then is evil? ¹⁹

¹⁹ Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*

II. Woland ne *Il Maestro e Margherita*: un Satana anticonformista?

*The weight of this sad time we must obey.
Speak what we feel, not what we ought to say.*
(W. Shakespeare, King Lear, Act V, Scene III, v.
342-343)

Every ultimate fact is only the first of a new series... The new statement is always hated by the old, and, to those dwelling in the old, comes like an abyss of skepticism. [...] No truth so sublime but it may be trivial tomorrow in the light of new thoughts. People wish to be settled; only as far as they are unsettled is there any hope for them. Life is a series of surprises.
(Ralph Waldo Emerson)

Alla sua prima pubblicazione, post mortem (1967), il romanzo *Il Maestro e Margherita* ha subito occupato un posto particolare, suscitando molte e differenti reazioni. L'anticonformismo del ruolo di alcuni personaggi rispetto a un loro comportamento tradizionale, come anche l'originalità compositiva e la posizione etico-filosofica dello scrittore suscitarono non poche discussioni, tra cui anche forti critiche (prima fra tutte l'accusa di porsi in antitesi rispetto all'ortodossia religiosa). In particolare, di questo romanzo prenderò in considerazione la figura di Woland, cercando di carpire la sua identità ed analizzarla nell'ottica di un operatore della Giustizia. Non disponendo di strumenti adeguatamente completi né di conoscenze sufficienti per approfondire altre tematiche né potendomi dilungare troppo, propongo solamente delle ipotesi di lettura, basandomi su preziose e fondamentali opere già scritte da parte di numerosi ed autorevoli studiosi.

Bulgakov ha vissuto in un momento storico dominato da totalitarismo, censura e forte pressione sull'individuo sia sul piano fisico (il suo *modus vivendi* rispetto alla società), sia (e forse dalle conseguenze più gravi e profonde) sul piano psicologico-emozionale. E, nel voler considerare prettamente il valore artistico-letterario, con le relative riflessioni che confluiscono in una molteplicità di campi del sa-

pere, bisogna essere consapevoli anche di quel piano storico-politico che ha spinto Bulgakov a scrivere. Lo scrittore non è forse una materia viva e disponibile ad assorbire con curiosità tutto ciò che è stato raccolto nei secoli e che costituisce il suo presente, la sua architettura spazio-temporale (appunto questa dimensione caratterizzata da una poliedricità di fonti dal valore essenzialmente umano ed universale) e quindi anche la nostra? Come scrisse Ursula Le Guin, la storia è solo uno dei modi di raccontare storie, come i miti, la narrativa o la trasmissione orale, anche se gli storici si dichiarano superiori alle altre forme nella loro presunta capacità di dire la verità assoluta e oggettiva. Ma non ci può essere una verità assoluta in fatto di vite umane, dal momento che non ci possono essere due prospettive uguali. Infine, cito Susan Sontag per sottolineare il rapporto che intercorre tra uno scrittore e il contesto in cui egli è inserito, ma soprattutto per evidenziare che cosa può significare essere scrittore, per cercare di lasciare spazio all'opera di Bulgakov in primis, non soffocandola con interpretazioni critiche. Inoltre, nel citare queste parole di Sontag non posso non pensare a uno dei fili più presenti nel romanzo di Bulgakov, quello di libertà e dovere nei confronti della Letteratura di cui uno scrittore necessita per creare. E, anche se Susan Sontag in un punto si riferisce a Nadine Gordimer, ritengo che le stesse parole si possano attribuire anche a M. Bulgakov:

A great writer of fiction both *creates* — through acts of imagination, through language that feels inevitable, through vivid forms — a new world, a world that is unique, individual; and responds to a world, the world the writer shares with other people but is unknown or mis-known by still more people, confined in *their* worlds: call *that* history, society, what you will. [...] The primary task of a writer is to write well. (And to go on writing well. Neither to burn out nor to sell out.) ... Let the dedicated activist never overshadow the dedicated servant of literature — the matchless storyteller. [...] To write is to know something. What a pleasure to read a writer who knows a great deal. (Not a common experience these days...) Literature, I would argue, *is* knowledge — albeit, even at its greatest, imperfect knowledge. Like *all* knowledge.

Still, even now, even now, literature remains one of our principal modes of understanding. [...] Everybody in our debauched culture invites us to *simplify* reality, to *despise* wisdom. There is a great deal of wisdom in Nadine Gordimer's work. She has articulated an admirably complex view of the human heart and the contradictions inherent in living in literature and in history.[...] By literature, I mean literature in the normative sense, the sense in which literature incarnates and defends high standards. By society, I mean society in the normative sense, too — which suggests that a great writer of fiction, by writing truthfully about the society in which she or he lives, cannot help but evoke (if only by their absence) the better standards of justice and of truthfulness that we have the right (some would say the duty) to militate for in the necessarily imperfect societies in which we live.

Obviously, I think of the writer of novels and stories and plays as a moral agent... This doesn't entail moralizing in any direct or crude sense. Serious fiction writers think about moral problems practically. They tell stories. They narrate. They evoke our common humanity in narratives with which we can identify, even though the lives may be remote from our own. They stimulate our imagination. The stories they tell enlarge and complicate — and, therefore, improve — our sympathies. They educate our capacity for moral judgment. [...]

A novelist, then, is someone who takes you on a journey. Through space. Through time. A novelist leads the reader over a gap, makes something go where it was not. [...]

Time exists in order that everything doesn't happen all at once ... and space exists so that it doesn't all happen to you.[...]²⁰

1. Le fonti demonologiche di Bulgakov

M. Orlov (2000) fa derivare la relazione nei confronti dello spirito maligno da parte del Cristianesimo dalle varie credenze pagane e dall'influenza che ebbe sul pensiero occidentale il dualismo dello Zoroastrismo. Non solo il credo cristiano ha ammesso la sua esistenza ma ne ha fatto un dogma dandone un nome, Satana, ovvero l'oppositore del divino. Ciò indica il conflitto iniziale tra il paganesimo e il passaggio al cristianesimo, la curiosità e il segreto.

Nell'ultimo capitolo, dedicato all'Occidente, si ascrive il grande successo della massoneria proprio alla capacità di questa di sfruttare l'attrazione umana per ciò che è occulto; questa tendenza dell'uomo sembra essere essenziale per la comprensione di una tendenza generale al "rapportarsi" alle forze oscure, al diavolo se si vuole.

Le fonti che ispirarono Bulgakov sono molteplici e provengono sia dal folklore sia dal quotidiano sia, necessariamente, dal proprio contesto storico e culturale. La genealogia della figura diabolica è riscontrabile anche nelle opere della letteratura russa antica, e in autori come Gogol' (in particolare il tema del doppio e il grottesco), Puškin, Tolstoj, Dostoevskij, Lermontov e altri. Allo stesso tempo, sono molti i legami di Bulgakov con la letteratura occidentale e nordica, come Dante, Goethe, Byron, Milton. Un interesse particolare suscitano i lavori di alcuni studiosi che tentano di rapportare la visione filosofico-religiosa di Bulgakov con gli insegnamenti cabalistici e dell'antico gnosticismo. È noto che questi insegnamenti venivano ripresi agli inizi del XX secolo e sono rinvenibili nelle opere teologiche di P. Florenskij, S. Bulgakov, N. Berdjajev. Kolesnikova²¹ ricorda lo studio di Barkov su questa tematica, in cui si afferma l'appartenenza dei concetti come "luce", "misericordia" e il "non chiedere mai nulla" alla tradizione mistico-filosofica della Cabala. Cita poi il ricercatore G. Williams in riferimento alla figura di Woland da analizzare secondo il dualismo manicheo, una delle forme dello gnosticismo. Secondo questa posizione Woland non ha bisogno di intervenire facendo il male, poiché esso esiste già in quanto la vita materica è già sottoposta al male. In questo senso lo vede come un diavolo anti-convenzionale. Inoltre Williams collega le conoscenze di Bulgakov alle varie fonti teologiche, apocriefe, ecc. che circolavano all'epoca e alle quali lo scrittore poteva riferirsi. Infatti, gli autori come Solov'jev, Berdjaev, Florenskij ebbero un notevole influsso sul pensiero di Bulgakov. In particolare, il pensiero religioso-filosofico di pensatori come Solov'jev e Florenskij può aver influito in modo significativo su Bulgakov, se si considera la loro tendenza a un sapere olistico, unendo le tematiche del sapere scientifico a quelle del Cristianesimo, e il loro impegno nella ideazione di una filosofia etico-morale. Inoltre, nelle note biografiche su Bulgakov scritte dalla Čudakova, si riportano questi nomi in modo diretto e si sa che nella famiglia dello scrittore si leggeva e si parlava di Solov'jev. Quindi, si può tracciare un parallelo tra l'opera *Le Tre Conversazioni* di Solov'jev con il romanzo *Il Maestro e Margherita* per quanto riguarda l'analisi della figura diabolica e della questione del bene e del male. Ne *Le Tre Conversazioni* si trova un *Breve Racconto sull'Anticristo*, una particolare trattazione dell'apocalisse, in essa la figura diabolica è un grande umanista. Inoltre, il dialogo tra il cavaliere e il Signor Z presenta delle somiglianze con la conversazione tra Yeshua e Pilato, anche se Yeshua è più

²⁰ M. Popova, *Susan Sontag on Storytelling*,

https://tvkultura.ru/video/show/brand_id/20898/episode_id/661018/video_id/661018/viewtype/picture/

²¹ Il libro *La Storia del rapporto dell'uomo col diavolo*, edito per la prima volta nel 1904, presenta un quadro ricco ed approfondito della natura del male dalla sua trattazione primitiva, pagana, medievale, etc. arrivando fino all'analisi de *Le diable au XIX siècle* di G. Bataille. Inoltre, è noto che Bulgakov aveva letto e si era in parte basato su questo libro durante le sue ricerche sulla demonologia.

una figura erede di Tolstoj. Infatti, come notano alcuni critici (tra cui A. Barkov), Yeshua condivide con l'etica di Tolstoj o meglio, con il Tolstoismo, l'idea della sostanziale bontà della natura umana ("Tutti gli uomini sono buoni" ripete più volte nel dialogo con Pilato) che rappresenta il nucleo della sua concezione religioso-filosofica della non violenza. Inoltre, è da considerare il fatto che in alcuni dei suoi lavori precedenti (*La Diavoleria*, *Uova Fatali*, *Cuore di Cane*) è già presente del materiale che poi verrà sviluppato nel romanzo.

A cavallo tra il XIX e il XX secoli vi era la tendenza al rinnovamento culturale e spirituale della Russia che vedeva, da una parte, l'impegno a riconsiderare i valori dell'ortodossia religiosa e, dell'altra, le spinte dell'intelligencija a un rinnovamento intellettuale e culturale. Il misticismo e le ricerche di tipo trascendentale e metafisico (ad esempio le riflessioni sulla *Sofia* inaugurate da Solov'jev, poi il simbolismo) dominavano il contesto russo dell'epoca. L'affermazione del comunismo, iconoclasta e promotore dell'ateismo, respinge qualsiasi riferimento alla sfera spirituale e bandisce le pratiche religiose e le ricerche teologiche. Tuttavia è evidente che il comunismo sovietico non riuscì a sopprimere completamente tali linee in ambito filosofico-letterario come dimostrano le opere di alcuni scrittori, tra cui Bulgakov stesso. Il pensiero irrazionale, nel rifiutare qualsiasi forma di determinismo nel nome di una libertà filosofica e nell'insoddisfazione verso se stessa, sembra rispondere in maniera più completa all'essenza dell'uomo, come Faust lottando eternamente ed errando mentre lotta (Edwards). Analizzando la significativa presenza di Woland nel romanzo, Belza nota come il suo rango viene definito dal principio dualistico, originario dal Medioevo. Ritene inoltre che uno studio approfondito delle leggende e credenze popolari sulla demonologia fanno emergere un nodo tematico che occupa uno spazio importante nell'arte di Bulgakov, quella che riguarda la cavalleria (basti pensare al Cavaliere Oscuro de *Il Maestro e Margherita*), soprattutto in una trattazione diacronica, in cui il testo può entrare in un "dialogo eterno e incompleto, in cui nessun significato muore" (Bakhtin).

2. La composizione del romanzo

Bulgakov si rivolse al tema diabolico ancora nel 1923 scrivendo il racconto *La Diavoleria*, qualche anno più tardi comincerà a pensare a un romanzo e, per protagonista, al Signore dell'oscurità. Questo è evidente dai titoli provvisori per il romanzo: "Il Mago nero", "Il consigliere con lo zoccolo", "Gli zoccoli dell'ingegnere", un riferimento quasi diretto alla figura satanica, in quanto tradizionalmente porta gli zoccoli. In seguito alla distruzione del romanzo, nel '31 Bulgakov pensa alle seguenti proposte per il titolo: "Il Grande Cancelliere", "Satana", "Il Teologo Nero", "Egli è comparso"... Nella redazione del '37 attribuisce il titolo "Il Cavaliere dell'Oscurità" e compare anche il nome Woland, ma solo l'ultima versione riporta il titolo "Il Maestro e Margherita". Quando Bulgakov comincia a scrivere il romanzo, alla fine degli anni Venti, il governo gli aveva già voltato le spalle impedendo la rappresentazione di alcune delle sue opere teatrali (già in fase di prove generali). Gli anni '35-'36 sono stati piuttosto felici per Bulgakov, venivano preparate delle opere teatrali per la loro rappresentazione pubblica. Tuttavia, presto i critici stroncano questi lavori e ogni rappresentazione fu impossibile, inducendo Bulgakov in uno stato emotivamente critico. Čudakova, alla luce di tutti questi fatti autobiografici e della figura storica di Stalin, fa corrispondere il ritratto di Woland proprio alla personalità di Stalin. La studiosa sottolinea l'importanza della proiezione di tutto questo immaginario connesso a Woland sulla vita all'interno del sistema sovietico. Cucire insieme la natura diabolica e la figura del despota sovietico non fa che illustrare l'ambiguità sia di Woland sia, se si accetta tale ipotesi, di Stalin. Tuttavia, pur considerando le tensioni e le condizioni socio-politiche dell'epoca e il modo in cui avevano influito sulla vita dello scrittore, non si può limitarsi a questo studiando un romanzo così complesso ed artisticamente vivido e ricco.

Nel suo libro Edwards (2009) afferma che uno dei temi che vengono esplorati maggiormente è il rapporto che intercorre tra la dissidenza politica dello scrittore e l'irrazionale nelle sue molteplici forme:

This conflict between the rationality of the State and the claims of a different view of man and the world is an antithesis by no means simply political, arising out of the particular nature of Soviet Communism and the opposition it provokes; it is also a philosophical and religious conflicts with wider implications, organically related to similar tensions between artist and State, individual and society, irrationalist and relationalist, in tsarist Russia; indeed, it is in the Russia of the 1860s that we seek a criterion of the irrational for the 1920s and 1930s. [...] For all the individuality of their separated voices, all three writers [Zamyatin, Pil'nyak and Bulgakov] are Romanics, in the widest sense of that term: they see art recognizing man as a creature of breadth, complexity and paradox, tending not towards harmony but disharmony. Art, in their opinion, should reject the narrow view, the known and the finite for the unknown and the infinite; like Tolstoj they seem to regard what we know as unimportant and what we do not know as all-important. Art for them should be a 'clairvoyance of the inexpressible', as Kireevsky puts it. In this it must explore at least as much the inner world of dream and the subconscious, the mind's furthest frontiers, as the phenomena of visible reality. (Edwards, 2009: 1-2)

3. A proposito di Faust

Uno dei punti che meritano un'attenzione particolare riguarda il rapporto con Goethe. L'epigrafe presa dal *Faust* di Goethe oltre ad illuminare il lettore circa le referenze, suggerisce l'importanza che il lavoro di Bulgakov costituisce per lo scrittore. Ma Mefistofele si dichiara "Sono lo Spirito Che nega sempre, tutto", mentre si potrebbe dire quasi il contrario di Woland. Piuttosto che negare egli afferma, come propone anche Edwards (169-171). Pur indicando nell'epigrafe direttamente una delle sue fonti, nel corso della lettura si è tuttavia di fronte a una situazione diversa rispetto a quella del *Faust*. Mefistofele è un personaggio reso nelle vesti più romantiche, in esso Goethe ha concentrato le proprie riflessioni esistenziali sui confini tra il bene e il male, le proprie ricerche sul mistero della realtà. Mentre Bulgakov, non sembra voler determinare un confine tra una forza e l'altra, il bene e il male fanno parte in modo equivalente della vita e della struttura esistenziale dell'uomo, sono delle categorie che insieme generano contraddizioni proprio alla luce dell'umano desiderio di conoscere, di poter nominare e quindi di rendere più accessibile (rischiando indubbiamente la sintesi, la semplificazione) ciò che risulta estraneo, sconosciuto. Dobrohotov²² a proposito di Bulgakov e il rapporto con Goethe ricorda che all'inizio del *Faust* Mefistofele e Dio discutono sulla possibilità di deviare un uomo giusto, Mefistofele scommette di poter deviare chiunque ed ecco che compare a Faust. Mefistofele, come si legge nel prologo del *Faust*, svolge un ruolo di trovatore che intrattiene Dio, annoiato un po' dai canti angelici.

E quando gli compare Mefistofele non comprende con chi ha a che fare, poiché Faust è un uomo che si rivolge con rispetto alla religione ma non crede in essa, crede piuttosto in delle forze visibili o occulte della Natura, ma vuole conoscere ciò che concerne l'Uomo.

Dobrohotov precisa che una formula importante per Goethe consiste nel considerare degno di felicità e libertà solo colui che è pronto a combattere quotidianamente per la propria libertà e felicità. E tutti questi elementi in un modo o in un altro sono presenti anche nell'opera dello scrittore russo, in modo significativo è questa richiesto dello sforzo personale per essere liberi.

Bulgakov, viste le sue origini e viste le inclinazioni personali, era sicuramente un uomo istruito, dall'intelligenza acuta e da un'esposizione originale. Per scrivere il suo romanzo non poteva essersi

²² A. Dobrohotov è un filosofo russo, storico della cultura e professore universitario
https://tvkultura.ru/video/show/brand_id/20898/episode_id/661018/video_id/661018/viewtype/picture/

ispirato solamente a Goethe, da lui citato più volte. Egli doveva conoscere anche le fonti di Goethe stesso, dei numerosi "Faust", o meglio di quegli studiosi, scienziati, alchimisti, occultisti, teologi che proprio per le conoscenze da loro possedute stonavano troppo con un certo dogmatismo e unilateralità (moralista) del Sapere della loro epoca e finivano quindi per essere considerati venditori della loro anima al Diavolo. E una delle conferme del fatto che Bulgakov aveva presente questi personaggi dotti del Medioevo e Rinascimento è evidente proprio nella citazione di papa Silvestro II, Gerberto di Aurillac²³, il cui manoscritto conservato presso una delle biblioteche moscovite voleva consultare il "professore straniero" – Woland.

4. Il ruolo di Woland nel romanzo

Si incontra Woland per la prima volta già nel primo capitolo, nel parco degli Stagni del Patriarca; egli viene presentato nelle vesti di un personaggio eccentrico e anche con alcuni difetti fisici (bocca storta, eterocromia degli occhi). La contraddizione, o meglio, l'ambiguità che descrive Woland è evidente non solo nel suo aspetto fisico, egli è ambiguo nei suoi atteggiamenti e nelle parole, anche se uno sguardo più attento ed approfondito può rivelare degli indizi notevoli. Così, un aspetto puramente lessicale rivela che ai tempi del Pilato non era semplicemente una presenza invisibile, ma era nelle vesti di qualcun altro, quindi una sorta di mascheramento. Ed è vero anche che utilizza personalità diverse ed attività connesse a queste, a seconda del proprio interlocutore o situazione. Così è sia il professore venuto a Mosca per un manoscritto antico, sia l'artista/mago, sia una figura indubbiamente diabolica se si pensa al Ballo... E questa facoltà di trasformazione lo suggerisce anche il nome stesso: Faland (o Voland) nella tradizione tedesca è proprio il termine antico per indicare il diavolo, l'ingannatore.

Sin dalle primissime pagine ci viene esplicitato, dal personaggio stesso, il motivo della visita a Mosca: riaffermare una verità pubblicamente screditata dalla reiterazione della negazione di Cristo promossa da Berlioz. Per Woland garantire la coscienza della storicità di questo personaggio è di vitale importanza: non solo si evince la qualità del rapporto tra i due (Woland e Cristo), un atteggiamento di una certa reverenza e sicuramente rispetto, ma viene anche introdotto un pluridimensionale gioco di forze antitetiche e al contempo complementari. Altresì, viene anticipato l'essenziale meccanismo ontologico di Woland, per cui affermando la realtà dell'essere di Cristo

²³ Gerberto di Aurillac (955-1003) È stato uno straordinario studioso, educatore ed erudito medioevale, oltre che un papa (con il nome di Silvestro II). Nato in Francia, si impegnò nel campo del sapere e i suoi studi all'interno del monastero si concentrarono principalmente sul *trivium* (grammatica, retorica, logica), mentre poi proseguì in Catalogna con l'approfondimento del *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia, musica). E come precisa il professor L.H. Nelson⁶, in questa regione fu fondamentale l'influenza musulmana: non solo avevano tradotto importanti testi antichi dal greco e dal latino, ma mantenevano i rapporti con l'India e la Cina e le loro ricerche nel campo matematico erano davvero avanzate, soprattutto visto il contesto dell'Europa cristiana di quegli anni. Gerberto di Aurillac riuscì a raggiungere dei risultati straordinari nel campo dell'erudizione e della vastità delle conoscenze a tal punto che nacque una leggenda sul suo conto. Infatti, si diceva che avesse stipulato il patto con il Diavolo, poiché altrimenti non si riusciva a spiegare questa enorme conoscenza da enciclopedista. Ecco che cominciò a girare un pamphlet antipapale con la trattazione della leggenda. Kuraev, in una delle sue lezioni⁷ dedicate a *Il Maestro e Margherita*, riprendendo alcuni studi filologici tratta la storia di Gerberto come il primo esempio europeo del Faust. Il tema del patto con il diavolo è un tema interculturale, presente in numerose tradizioni folkloristiche. Ma la figura del Faust è particolare poiché il patto viene stipulato in cambio della conoscenza. Ed è proprio in questo senso che Gerberto da Aurillac viene visto come il primo Faust e, di conseguenza, Bulgakov, inserendolo nelle parole di Woland, non può fare un riferimento privo di importanza. Così, se si "ascoltano i dettagli", ed in particolare "il vuoto", si può riferire il discorso iniziale di Woland sui Stagni del Patriarca proprio come un'anticipazione della figura dell'ultimo Faust, il Maestro. Infatti, il motivo della sua visita a Mosca è proprio la consultazione di un manoscritto impolverato che si trova nei sotterranei di una biblioteca: il manoscritto del Maestro che vive in uno scantinato.

ne afferma la propria. Egli è assai chiaro e categorico nell'*affermare* l'esistenza storica di Cristo e non è una questione di fede ma di verità oggettiva:

Woland never suggests that there is any enmity between himself and Christ, quite the opposite: it seems they are complementary figures. [...] At the 'black magic' performance at the Variété, Woland plays the traditional role of Satan as tempter, but he is also a dispenser of mercy, of which there was little enough in the Soviet Union of the late 1930s. (Edwards, 2009, p.170)

E c'è da sottolineare come Woland sviluppi il rapporto con gli altri personaggi per mezzo di un importante gioco dialettico, ovvero l'uso del dialogo. Questo è infatti uno strumento che attiva la sensibilità, l'uso dell'immaginazione e, più di tutto, incentiva l'attivazione della coscienza. Woland non fa che svelare i difetti della realtà andando precisamente fino alla loro essenza, nel grado di eticità dell'uomo. Egli diventa così il responsabile dello scatenarsi di situazioni singolari, descritte spesso in toni ironici e grotteschi, e tracciando mappe delle reazioni umane rivela la verità del nucleo della natura umana.

La società descritta è per lo più la fetta letteraria della Mosca degli anni Trenta nell'esemplare e deplorabile involucro del MASSOLIT: nessuno che faccia parte dell'associazione si occupa del proprio mestiere (quello di scrivere e comporre testi letterari), ma viceversa corrono qua e là per assicurarsi una buona posizione in società, asserendosi a una struttura gerarchica fondata su interessi egoistici e mondani. Woland pretende un'esperienza esistenziale di un'intensità e un'onestà che i cittadini moscoviti non sono più in grado di avere. La società è ormai governata da un turbinio di preoccupazioni superficiali e utilitaristiche, immerse in quel razionalismo contro cui Bulgakov si esprime amaramente e con satira. Ed è notevole, in questo contesto, il fatto che Woland principalmente non condanna, ma nemmeno giustifica, egli comprende le pressioni in balia delle quali l'uomo finisce per assumere tratti peggiori rispetto alla propria natura. Risulta evidente come per Woland la facoltà del libero arbitrio non permette di deresponsabilizzare nessuno davanti alle proprie azioni. Ognuno risponde secondo il proprio operato e i miracoli non servono a ingannare tale processo. Piuttosto, le forze occulte indulgendo a vizi ed atteggiamenti vittimistici e ad altri svariati impulsi dell'animo umano finiscono per illustrare tutta la trivialità e se si vuole anche vulnerabilità umana di fronte ai propri istinti e desideri. Come seguendo un meccanismo quasi perverso secondo cui si può giungere a un'evidenza o una verità più o meno oggettiva e quindi anche a una consapevolezza solo per mezzo di un percorso di graduale e paradossale scioglimento fino all'estremo, un totale annullamento del sé. Questa profonda richiesta di coraggio e rifiuto dell'ipocrisia viene esplicitata da Korov'jev: "E in genere, Margherita Nikolaevna, mi prendo la libertà di consigliarle di non aver mai paura di nulla". Inoltre, le ultime parole di Ha-Nozri, come vengono riferite da Afranio a Pilato ribadiscono tale concetto: "La codardia era indubbiamente uno dei vizi più terribili".

Bulgakov era convinto che una società potesse rinascere e purificarsi partendo dal piano individuale. L'uomo, seguendo la logica di Woland, non muta nella storia, egli rimane ancorato al proprio nucleo (insieme ai propri vizi e virtù) simile a quello di millenni fa. Coloro che forse possono ancora aspirare a una redenzione delle colpe finiscono in una clinica psichiatrica, come se la pressione dall'esterno facesse precipitare la loro coscienza in un limbo tra realtà e irrazionalità, o meglio a diretto con tanto con le forze oscure. Così il Maestro e Ivan Bezdomnyj si troveranno a dialogare insieme, non opporranno resistenza alla ricognizione dell'esistenza del diavolo o se si vuole delle forze oscure. E sembra che la colpa più grande dei moscoviti e quindi la spiegazione delle loro peripezie consista proprio in questo fallimento nell'accettare l'irrazionale, il mistico, le forze altre.

Infine, diventa chiara la coesistenza complementare del bene e del male, delle linee chiare e scure, anche in Bulgakov ma con questo anche la necessità di espandere i propri punti orientativi per delegittimare la limitatezza e tendenza semplicizzante della logica umana nella cornice della conoscenza esperienziale.

Il professor A. Uzhanov presta una particolare attenzione alla capacità di Woland non di predire o indovinare il futuro, ma quello di predeterminarlo. O meglio, egli è in grado di parlare del futuro solamente quando è egli stesso a preconstituirlo. Secondo Uzhanov questo diavolo può agire in tal senso solamente “quando la persona che porta in sé l’immagine di Dio, commette essa stessa una colpa o compie la propria volontà in uno stato di vulnerabilità”. Da questo deriva che la volontà dell’Uomo, verrebbe da aggiungere “buono ed onesto”, è assente nel momento in cui prega che sia fatta la volontà di Dio (nel *Padre Nostro*) e quando l’uomo rifiuta di sottostare a Dio compiendo la sua volontà individuale ne diventa schiavo. Diventa vulnerabile al punto di poter seguire la Volontà del Diavolo. Tuttavia, stando alle pagine del romanzo e ripercorrendo tutte le situazioni in cui agiva Woland (soprattutto “punendo” i disonesti), non si può essere davvero d’accordo con una tale affermazione. Woland è sicuramente più potente delle proprie vittime, conosce tutti i dettagli necessari per evidenziare i loro misfatti, ma egli agisce solamente quando sono già note le premesse di queste azioni. Più precisamente, quando nel romanzo interviene Satana lo fa seguendo la volontà della persona, la sua intenzione antecedente all’azione o parola: tutti i trucchi di magia nera eseguiti al Variété vengono presentati sotto una lente d’ingrandimento e un filtro satirico che rivelano i veri desideri di quegli spettatori (come l’eccitamento per il denaro, la smania per la moda, ecc.). Tant’è vero che Woland dicendo che gli uomini in sé non sono cambiati (rispetto a un tempo universale) forse vuole affermare proprio l’indipendenza del proprio operato rispetto a quello degli uomini. Egli non ha bisogno di agire direttamente, come anche non ha bisogno di combattere per convincere della loro esistenza, le forze oscure, in parallelo (o in complementarità) a quelle buone, esistono da quando esiste l’Uomo. Qui Woland svolge un altro ruolo, quello di Cavaliere oscuro, onesto e veritiero. Le sue azioni fungono da specchio per la vera natura umana, definendo così la libertà e la responsabilità umana, spingendo all’autocoscienza. E come contraddittorio appare il meccanismo della complementarità e cooperazione delle forze antitetiche, altrettanto contraddittorio appare l’operato di Woland stesso visto nella sua totalità e al contempo perfettamente funzionante seguendo la stessa logica.

Bulgakov sentiva profondamente la questione dell’ipocrisia, delle maschere delle persone, “un mondo di fantasmi e di cloni” che viene rifiutato dallo scrittore in nome di principi universali senza spazio e senza tempo. “La distruzione di un ordine della realtà viene interpretato come un’invasione satanica”, scrive Akimov, “l’uomo ha perso se stesso, una sua totalità” e ora è convinto di poter fare a meno di tutto ciò che è esistito prima, della propria parte spirituale e del senso di appartenenza. Non a caso è così presente il tema della “casa” nel romanzo: non solo la questione degli appartamenti ha reso più acuto il vizio dell’avere di più, ma in senso lato ha privato l’uomo di un guscio, di un “focolare”, di un altare comune (accomunante). Prediligendo l’individualità e la fiducia nell’infallibilità delle proprie forze, rifiutando quasi del tutto ogni legame con il passato, con le tradizioni, in nome di una omologazione esistenziale del piacere, della soddisfazione dei propri impulsi si crea un filtro percettivo-conoscitivo distorto e miope. Infine, si finisce per ignorare una parte del reale, quella delle ombre, che comunque esiste.

Una parte interessante dell’analisi di Edwards riguarda la questione spazio-temporale del romanzo. Woland manipola a suo piacimento queste strutture (Margherita distrugge un orologio e un semaforo nel suo tragitto verso il Ballo) facenti parte di un “mondo teleologico, apparentemente racchiuso in un determinismo sequenziale di passato, presente, futuro” (Bulgakov 1987, p. 177). Una consequenzialità

apparentemente prevedibile, sul piano cronologico ed evolutivo, si ha l'illusione di poter *conoscere guardando* indietro, o al più il presente; questo tema è chiaramente collegato al concetto di razionalismo dominante il pensiero intellettuale-scientifico dell'epoca. Ma poi c'è la presenza "irrazionale" nel razionale della vita di un uomo: i sogni. Anche questi vengono manipolati da Woland, tant'è vero che spesso vi è una commistione di piani tra il reale e l'onirico, tra il veramente sognato e le apparenze o immagini del reale (ma anche le intrusioni delle "forze impure" nell'ordine naturale degli eventi, come l'esecuzione di un atto e la sua istantanea revoca o trasferimento in un altro luogo; tutti quei trucchi con i soldi, il teletrasporto, ecc.).

La figura di Woland non è inscrivibile in uno schema spazio-temporale della logica limitata umana: per colui che accetta solamente il contingente, tangibile, razionalmente spiegabile Woland riesce a creare un ventaglio di episodi "inverosimili", magici, che subito vengono inquadrati nel campo dell'ipnosi. Il suo essere ha bisogno di un appiglio umano per farsi attivo. La realtà fantastica in cui Mosca sembra essere immersa grazie a Woland e al suo seguito, corrisponde alla vita reale. Il mondo di Woland presenta il caso, la libertà, l'assenza di una struttura spazio-temporale, tende verso un senso superiore. Ma gli abitanti di quella Mosca non sono in grado di togliersi le vesti della razionalità rigida e credere nelle forze altre. Tutti coloro che incontrano i quattro personaggi oscuri si mettono subito ad inquadrarli all'interno di una logica a loro nota, limitata (e limitante) scadendo a volte anche nel triviale. Certo, Woland volendo penetrare nell'intimo, nell'interiorità dell'Uomo dimostra di avere un potere ben superiore a esso. Tuttavia, ogni volta che vi è spazio e necessità di agire, gli uomini si rivelano incapaci di una scelta indipendente. Akimov²⁴ sottolinea che queste forze impure non aggiungono nulla di proprio, ma fissano ciò che vi è già, svela ciò che è nascosto, ma senza creare nulla di nuovo: "non è la forza impura che devia gli uomini, sono gli uomini che l'hanno deviata mettendosela al loro servizio, le hanno attribuito un ruolo strumentale per giustificare l'attuazione dei propri desideri". Si pensi alla sessione di magia nera al Variété, in cui gli aiutanti di Woland non fanno altro che realizzare le richieste degli spettatori...

Anche Andrei Kuraev attribuisce la paternità del romanzo a Woland: è lui che introduce il discorso su Pilato agli Stagni del Patriarca, è lui che permette a Ivanuška di sognare la continuazione della storia nel manicomio e infine è lui che legge il romanzo del maestro. Continua proponendo l'idea di un conubio creativo tra Woland e il Maestro, come se uno fosse l'ispirazione attiva dell'altro, il quale diventa così solamente il mezzo (di notevole talento artistico-letterario) di espressione necessaria al primo. Infatti, Woland è il testimone diretto delle vicende del romanzo su Pilato, lo afferma lui stesso sin dal dialogo con Berlioz e Bezdomyj nel primo capitolo. Ed è evidente non solo la volontà di trasmettere questa storia ma anche la difficoltà ad accoglierla da parte dei suoi ascoltatori. Woland non possiede le capacità necessarie per comporre fisicamente il romanzo, per questo gli serve "un'anima pura", un artista dedito completamente e sinceramente alla propria attività; non solo, Woland richiede straordinarie doti nella composizione letteraria. Questo lo trova nel talento del Maestro. Ecco che si può ricordare l'esegesi ortodossa, radicata nelle pagine dell'Antico Testamento, secondo cui l'Uomo è superiore agli angeli poiché questi non hanno il dono della creazione. Sono gli uomini a possedere l'arte della creatività, donatagli da Dio. Questa nota esoterica non poteva non essere conosciuta dal figlio di un professore di teologia e per di più Bulgakov stesso studiò le materie religiose al ginnasio di Kiev. Woland, se si accetta l'ipotesi tradizionale di un diavolo-angelo caduto, non può effettivamente scrivere il romanzo, per questo scopo egli necessita di un adepto che possieda il logos, che fosse proprio del mondo della scrittura, ma allo stesso tempo di uno che si rendesse disponibile a fungere da occhi per Woland. Il Maestro creò un magnifico involucro letterario per le visioni di Woland, ma poi si fece prendere dal timore nel momento in cui fallì nel rendere il romanzo pubblico.

²⁴ V. Akimov, *Svet Hudozhnika*, ili Michail Bulgakov protiv Diavoliady, Narodnoe obrazovanie 53(2), 1995)

Toccando il tema Faustiano in Bulgakov si evidenziano due tratti principali del personaggio: l'eroismo e il coraggio da una parte, e la conoscenza dall'altra. Bulgakov scinde questi tratti da un'unica figura creando in qualche modo due Faust, il Maestro e Margherita. Inoltre, fa un altro gesto divergente rispetto alla tradizione: il coraggio e la decisione diventano un tratto femminile, di Margherita, e la genialità e conoscenza caratterizzano il Maestro. Così si può ipotizzare il ruolo di Margherita, quello di far pubblicare il romanzo dello scrittore: "Possibile che lei non voglia, come Faust, starsene su una storta nella speranza che le riesca di modellare un nuovo homunculus?"²⁵ (*Неужели вы не хотите, подобно Фаусту, сидеть над ретортой в надежде, что вам удастся вылепить нового гомункула?*). In Goethe l'Homunculus è la più infelice delle creature, è stato creato nel mondo delle idee e non ha una struttura fisica. Egli la desidera ma non riesce ad incarnarsi, per questo poi si suiciderà. Il maestro non potrà più creare nulla, è artisticamente impotente, lo dichiara lui stesso. Egli è già diventato un fantasma, ha perso la sua fisicità, dunque che cosa potrebbe donare all'Homunculus? E infine il Maestro è Faust? Kuraev si interroga su questi indizi più o meno impliciti e addentrandosi nell'anatomia del romanzo spiega: "Perché Bulgakov ha avuto bisogno di un'immagine così complessa? Esiste un principio in polemica chiamato *reductio ad absurdum*: quando l'interlocutore è in disaccordo con l'altro, gli fa comprendere le conseguenze che si possono verificare seguendo il filo del discorso di questo. La stessa cosa la fa Bulgakov, il quale non può opporsi pubblicamente all'operato del governo sovietico in particolare riguardo alla propaganda antireligiosa.

Un altro studio importante per l'analisi di questa figura è stato condotto da Andrew Barratt. Egli riporta la comparsa di Woland a Mosca al problema della comprensione umana, un percorso che Terence Cave definisce dall'ignoranza (*agnoia*) alla conoscenza (*gnosis*), una progressiva scoperta della verità passando anche per le sue forme fuorvianti (Barratt, cap. 5, p. 133). La domanda che Barratt si pone per la sua analisi è proprio quella sull'identità di Woland. Riporta le principali interpretazioni dei critici letterari: la Skorino che vede in Woland il principio del male assoluto, Hoisington che viceversa ci vede una forza del bene, altri che paragonarono la figura proprio a quella dell'Antico testamento (in particolare Ericson afferma l'appartenenza del personaggio alla concezione della Chiesa Ortodossa). Tuttavia, egli suggerisce di considerare Woland in un processo dinamico e più complesso: se è vero che il ruolo di Woland differisce tra le parti del romanzo (nella prima egli è più un "punitore", nella seconda sembra dare ricompense per la virtù).

Just as our initial identification of Woland as 'Mephistopheles'²⁶ proved subsequently to be misleading, so also the sense of certainty about his purpose conveyed by the Variety Theatre episodes is undermined in the account of their aftermath. (Barratt 1987, p.149)

È un mezzo per attuare la compiacenza del lettore quella di fare credere che le punizioni di Woland ai moscoviti nella prima metà del libro siano ben meritati. È una richiesta di Bulgakov, quella di essere un lettore attento e non essere irretito dagli stessi "trucchi" nei quali cascano i personaggi del romanzo: ogni nuova linea narrativa ci induce a pensare che Woland sia molto più complesso. Vi è una dualità in questo: da una parte un sottile gusto per la spettacolarità della violenza e il desiderio della punizione, dall'altra il quasi contemporaneo senso di compassione e la necessità della misericordia, un paradosso che deriva dal pensiero di massa, e Woland asseconda il pubblico con una grande ed ironica provocazione. Tutto questo è una strategia di Bulgakov stesso di deviare e disorientare il lettore (Bar-

²⁵ Bulgakov, 1986, p.356

ratt p. 156). Riprendendo uno dei titoli provvisori, *Il vangelo di Satana*, Barratt pone l'accento su Bezdomyj, attraverso il quale si può cogliere la natura diabolica più profonda di Woland: è proprio lui che capisce l'importanza di Woland poiché fece riemergere Yeshua e Pilato. Come una guida spirituale, Bezdomyj ci conduce a una delle verità del romanzo. Anche i personaggi come il Maestro e Margherita probabilmente si illudono di aver capito chi sia Woland, alla fine forse possiamo solo parlarne *in negativo*, chi egli non è. Si traccia un quadro di allusioni, ma non si arriva a una definizione conclusiva:

Bulgakov's diversion needs to be understood in the more literal sense as well, and that these allusions are a final playful gesture, the purpose of which is to inspire doubt just at the very point where we would have hoped for the greatest certainty. As on so many other occasions in the novel, the explicit scenes of recognition is found to contain an implicit instruction to avoid the lure of conventional thinking. By referring to Woland as the "prince of darkness" and to his companion as "demons", Bulgakov is setting the same trap as he had all along, so that Woland's exit -like the entrance- is accompanied by a piece of diabolical mystification. (Barratt 1987, p.169)

Lo studioso invita piuttosto a guardare la genealogia diabolica del personaggio, il suo ruolo anticonformista di un "evangelista non ortodosso" nel raccontare la storia di Yeshua e Pilato, e nell'aiutare il Maestro e Margherita. Egli conclude che Woland rappresenta un "messaggero gnostico", che secondo la sua interpretazione è una figura che viene periodicamente sulla terra con un messaggio che può portare all'illuminazione, se decifrato correttamente. E questo contenuto prezioso ed esclusivo potrà essere colto solo dai pochi, da coloro che avranno ancora conservato qualche segno del divino, proprio come "Master, Margarita and Bezdomyj make up the privileged third group for whom alone initiation into the lost secret of divine wisdom is possible" (p. 172). Questi iniziati finiscono per avere l'opportunità sia di avere un'esperienza più o meno tangibile delle forze oscure sia di sviluppare un loro percorso individuale di elevazione spirituale. In questo modo si tratta di una netta distinzione tra l'aspetto esteriore o mascherato (forse intenzionalmente) e la sua funzione, il come agisce, la sua "vera missione".

Woland è in grado non solo di osservare con precisione i desideri e le passioni delle persone, ma anche di riportare questi in superficie, prelevarle dal segreto delle intenzioni personali e inserirli in una cornice di giustizia e onestà. L'arrivo di Woland e del suo seguito sembrano suggerire l'impossibilità di risolvere intrinsecamente le problematiche della società (moscovita): uomini che spariscono inspiegabilmente, l'effetto soffocante della burocrazia, l'ampiezza della corruzione, indifferenza, superficialità, violenza, mancanza di principi etici. L'intromissione improvvisa delle forze oscure guidate dagli ordini di Woland agisce con una tale efficacia sui vizi e sugli ozi degli moscoviti da non lasciare spazio ai dubbi riguardo alle motivazioni di questa "diavoleria". A tutte le vittime di Woland ne risulta chiara la ragione e la logica poiché egli vuole questa chiarezza e richiede una presa di coscienza. Non gli interessa intrappolare in uno scherzo diabolico per gioirne "scoppiando in risate infernali". Le sue sembrano piuttosto delle azioni necessarie a un ordine superiore, più grande di lui, alle quali egli deve rispondere e cui non è in grado di opporsi. Come se egli si facesse strumento di una Giustizia (pur non essendo mai esplicitato di quale ordine di appartenenza) facendo emergere il discorso della Coscienza, quasi fosse la coscienza stessa a parlare, una forza più alta che, in virtù della propria profondità e radicamento nell'Uomo, può andare oltre i propri autoinganni, maschere, debolezze e paure.

III. Un tentativo di confronto tra Iblis nell'ottica Sufi (in al-Hallaj e seguaci) e la figura di Woland ne *Il Maestro e Margarita*

Il ruolo di Satana, una figura comune alle sacre scritture delle religioni monoteistiche, dipende molto dalla prospettiva di osservazione e dal testo che viene preso in considerazione. Ma, nonostante le differenze, la sua immagine e la trattazione di essa non possono prescindere da quella di Dio. Infatti, è sempre in rapporto a questo che si definisce l'estensione e la forza delle azioni sataniche. Così, nel primo capitolo di questo lavoro, analizzando la trattazione che ne riserva il Sufismo, in particolare le riflessioni di al-Hallaj, si è potuto concludere con l'affermazione dell'anticonformismo della figura di Iblis, il Satana coranico. Egli viene visto principalmente nelle vesti ancillari di un servitore divino; non solo — alcuni maestri Sufi, seguendo le orme di al-Hallaj, elevarono Iblis al sommo esempio di monoteismo e amor dei. L'originalità del ruolo diabolico di questo personaggio permette di analizzarlo in chiave di un "operatore della giustizia". Infatti, in questa sezione l'intenzione è quella di tracciare un confronto tra Iblis e Woland, basandomi sulla loro particolarità, cercando dei punti in comune, pur tenendo conto della differenza dei rispettivi contesti di provenienza (non solo da un punto di vista culturale, ma soprattutto disciplinare: l'uno — una figura di una determinata tradizione religiosa, l'altro — un personaggio letterario). In particolare, interessa analizzare il rapporto che queste due figure hanno nei confronti della Giustizia e di Dio.

1.1 Iblis, Woland e... Dio

Woland arriva in una Mosca dominata dall'ateismo e dal razionalismo, e l'impulso a parlare lo riceve nel momento in cui sente l'affermazione dei due letterati sull'inesistenza di Dio. Non è chiaro se egli sapesse di cosa avrebbero parlato, ma sembra di non trovarsi nel Parco degli Stagni del Patriarca per caso. Nel romanzo *Bezdomnyj*, un giovane poeta di qualità scadente e non troppo esperto di vita per poter avere una propria prospettiva, viene criticato da Berlioz, il presidente dell'associazione letteraria MASSOLIT, per aver scritto un'opera in cui Gesù sembra essere una vera figura storica realmente esistita:

Tu, Ivan, - diceva Berlioz, - hai dato un bel quadro satirico, ad esempio, della nascita di Gesù, il figlio di dio. Ma il fatto è che prima di Gesù era nata tutta una serie di figli di dio, come, diciamo, l'Adone fenicio, l'Atti frigio, il Mitra persiano. Insomma, nessuno di loro è mai nato né esistito, neppure Gesù, ed è necessario che tu, invece di raffigurare la nascita oppure, diciamo, l'arrivo dei re Magi metta in evidenza le assurde dicerie su questo evento. *Se no, da quello che hai scritto, sembra che sia nato per davvero!...* (Bulgakov, 1988, p.536)

Woland chiede subito il permesso di sedersi sulla panchina accanto a loro, per poter chiarire il tema della loro conversazione. Non solo rimane sorpreso del fatto che non credano nell'esistenza di Gesù,

ma nemmeno in quella di Dio (e qui, rovesciando il costume sovietico della propaganda dell'ateismo, promette di non diffondere una tale dichiarazione, facendo sorridere i due compagni). Sembra piuttosto che l'intervento sia dovuto alla necessità non tanto di convincere Berlioz e Ivanuška sull'effettiva storicità di Cristo, quanto quella di affermare inequivocabilmente l'esistenza di dio. Infatti, come si è accennato prima, Satana e Woland (e il lettore viene trascinato a credere che Woland presenti proprio tali caratteristiche) possono esistere solo in rapporto a una figura divina: sia che lo si prenda come il tradizionale oppositore di dio e tentatore degli uomini, sia che lo si consideri un fedele servitore di dio; perciò, Satana deve affermare l'esistenza di Dio per affermare la propria. Inoltre, nell'intervento di Woland emerge un'altro punto importante, quello concernente il libero arbitrio e la teoria della predestinazione:

"Permetta che la ringrazi di tutto cuore dell'informazione che per me, viaggiatore, è eccezionalmente interessante! – e lo straniero volse lo sguardo impaurito alle case attorno, quasi temesse di vedere un ateo ad ogni finestra – ma ecco il problema che mi turba: *se Dio non esiste, allora, mi domando, cosa dirige la vita umana e in generale tutto l'ordine della terra?*" "L'uomo stesso li dirige" si affrettò a rispondere Bezdomnyj irritato. "Chiedo scusa – replicò dolcemente lo sconosciuto – ma per dirigere bisogna per questo avere un piano preciso per un periodo di tempo almeno rispettabile. *E come può dirigere l'uomo, se non soltanto gli manca la possibilità di fare un piano anche per un periodo di, poniamo mille anni, ma non può disporre neppure del proprio domani?*" (Bulgakov, 1988, p. 541)

Non solo – Woland, trovandosi in un posto senza Dio, vorrebbe ripristinare nell'uomo una coscienza, storica e spirituale insieme, ma anche volgere l'attenzione alla limitatezza del potere umano. L'uomo non può controllare gli eventi naturali, come non può avere il controllo effettivo sulla propria esistenza: esso non è che illusorio, dimostra solo il desiderio dell'Uomo di dominare la Natura, ma questo materialismo cieco, suggerisce Bulgakov, non fa che annichilire l'essenza della natura umana.

Ma è doveroso sottolineare anche l'elemento di divergenza che si osserva proprio in merito al rapporto dei due personaggi satanici con Dio. Mentre nel caso di Iblis (sempre all'interno della cornice Sufi) esso è piuttosto chiaro – servo e amante di Allah e, di conseguenza servo anche della Giustizia divina – con Woland la questione è più complicata. Non è così evidente se questo Satana agisca indipendentemente da dio, oppure se ci sia un rapporto gerarchico, o pari ma con ruoli distinti; ciò che appare evidente, invece, è che, in qualunque dei casi, ci sia un atteggiamento di rispetto. E così Woland può rientrare a pieno titolo tra gli operatori della Giustizia – che si voglia escludere o meno l'influenza divina – può anche risultare una *sua* concezione (orchestrata) della Giustizia, ma ha profonde influenze sul mondo umano (almeno per come lo vedeva Bulgakov), essendo "parte di quella forza che vuole eternamente il male e opera eternamente il bene".

Infine, volendo riflettere sulla natura di per sé e di Iblis e di Woland, si può notare in entrambi una spinta istintiva verso la ribellione, soprattutto nei confronti dell'ordine stabilito dominante. Iblis andò contro la propria natura di essere *normalmente*

obbediente e devoto nel modo in cui lo richiedeva essere angeli al cospetto di dio; in questo modo egli si è distinto, allontanandosi dalla comunità e fisicamente anche da dio, ma raggiungendo un livello spirituale più elevato e una considerazione maggiore, poiché assunse il tragico ruolo di amante separato e, allo stesso tempo, quello assegnatogli da dio. Infatti, questo ruolo (in cui rientra anche l'essere amante speciale, se si vuole considerare il tema della predestinazione) richiede maggiore responsabilità e prevede forse maggior prestigio, in quanto mettendo alla prova gli uomini (richiamando così in piccolo ciò che gli era capitato nei cieli) *seleziona* chi è degno di elevarsi fino alla luce divina. E tutta la tragicità sembra consistere proprio nell'accettazione del proprio destino, voluto così da dio, quindi

un qualcosa di necessario non solo a lui ma all'intero sistema delle cose. Anche Woland mette alla prova gli uomini per arrivare alla visione della loro natura in tutte le sue inclinazioni e poi però, soprattutto se si vuole seguire l'idea di A. Barratt²⁷, sceglie alcuni pochissimi (Maestro, Margherita e, se si vuole, anche Bezdomnyj) degni di un innalzamento spirituale-mistico (seppur attraverso la morte nel caso dei primi e attraverso una lunga giacenza in una clinica psichiatrica nel caso del secondo). Se si abbraccia l'idea per cui è comunque un Satana, Woland è parte delle forze oscure che fanno emergere la luce, o meglio, che sono in un rapporto di complementarità con essa, come afferma lui stesso:

Hai pronunciato le tue parole come se tu non riconoscessi l'esistenza delle ombre, e neppure del male. Non vorresti avere la bontà di riflettere sulla questione: che cosa farebbe il tuo bene, se non esistesse il male? E come apparirebbe la terra, se ne sparissero le ombre? Le ombre provengono dagli uomini e dalle cose. (Bulgakov, 1986)

Questo passo è degno di nota per diversi motivi: da una parte mette in rilievo il ruolo attribuito alla conoscenza (nella sua completezza esperienziale, che va oltre alle informazioni raccolte) e all'intelligenza umana (quindi riguarda soprattutto l'applicazione personale attiva nel proprio percorso esistenziale); dall'altra parte sottolinea una maggiore pienezza e complessità della realtà grazie alla presenza contemporanea (e necessaria) delle forze "benigne" e "maligne", di luce e di ombra; infine, emerge il valore della responsabilità umana, pur essendo presentata in una certa dimensione deterministica (ma sempre avvolta da un mistero di ordine metafisico, oltre alla comprensione razionale e forse oltre all'esperienza umana stessa), se si pensa all'espressione "le ombre provengono dagli uomini". In effetti, se gli uomini generano delle ombre, non solo sono in grado di generare anche la luce, ma mettono in evidenza anche l'organicità della loro compresenza nell'Uomo (in *ogni* uomo, non solo i "moralmente corrotti"). Così, si ritorna nuovamente a uno dei motivi dell'arrivo di Woland, ovvero ricordare agli uomini che esiste anche lui, soprattutto in un contesto in cui ciò che non è tangibile né visibile viene relegato all'inesistente. Parallelamente, Iblis è inserito in un contesto con "troppo Dio", ma è lui a non essere riconosciuto parte di esso. Perciò, deve (e vuole) tentare gli uomini, metterli alla prova per quanto riguarda il loro percorso spirituale, porre degli ostacoli solo per suscitare in loro un rinnovamento interiore e una visione più ampia del reale. Ecco che entrambe queste figure risultano essere, secondo quest'ottica, non solo strumenti necessari per far emergere la luce, ma altresì dimostrazioni dell'invalidità di una prospettiva monistica. Se il meccanismo di complementarità chiarifica la presenza di compenetrazione dei principi antitetici, mostra anche la complessità del reale e dei suoi fili.

Un altro tema che ben si collega al precedente riguarda proprio il percorso spirituale e il tendere a una rinascita teologico-morale da parte dei Sufi da una parte e da parte di alcune correnti filosofico-letterarie della Russia dell'inizio del Novecento (in cui si può inserire anche Bulgakov, o per lo meno con le quali aveva un solido contatto). In entrambi i casi venivano rifiutati l'arido formalismo e la cieca osservanza di insegnamenti ortodossi: si promuoveva la speculazione, rischiando spesso la condanna di eresia o di emarginazione, in nome di un rinnovamento spirituale più profondo e completo. Nel Sufismo, si segue la Shari'a, la legge coranica tradizionale, sapendo di conformarsi al desiderio dell'Amato. Tuttavia, la si segue pur nella consapevolezza che questa non è altro che una "scorza esteriore e conchiglia dei significati spirituali"²⁸, quindi per un fedele sincero il vero significato, nascosto e segreto, è da ricercare oltre l'essoterico (i significati *zahir/batin*). Questa dialettica dei significati este-

²⁷ L'idea di Woland come un "messaggero gnostico" e la relativa necessità di possedere una predisposizione spirituale per potersi elevare ulteriormente è esposta nel Capitolo II di questo lavoro

²⁸ al-Ghazali in *Le perle del Corano*, come citato in C. Saccone, 2011 p. 289

riori/interiori è tipica del *'irfan*, lo gnosticismo musulmano che preveda l'esistenza di un simbolismo mistico che mette in relazione il mondo sensibile e quello sacro e, come si può prevedere, non è accessibile a tutti, ma solo a chi persegue devotamente la Verità. L'esperienza dev'essere abbracciata fino in fondo per perseguire la Verità, la realizzazione del proprio sé più autentico, nonostante il cammino possa essere fatto anche di ciò che convenzionalmente è visto come male o peccato. Ecco che si crea un ponte con ciò che proponeva A. Barratt a proposito di Woland quando lo definiva un portavoce dello gnosticismo che schiude il proprio messaggio solo a chi ha potuto intraprendere un percorso di elevazione etico-spirituale e chi ha saputo cogliere i sensi dell'invisibile.

1.2 La questione del libero arbitrio

Una tematica che si riscontra sia nella trattazione di Iblis sia in quella di Woland (e, in generale, dei personaggi del romanzo) è quello connesso alla libertà (libero arbitrio, responsabilità personale dell'Uomo). E sono molteplici i contesti e le implicazioni di questo concetto sia per come viene utilizzato nel romanzo sia per ciò che significa nel Sufismo.

Come è già stato sottolineato più volte (cap.II), Bulgakov opera in un contesto di forte repressione dell'espressione artistica e quindi di censura. Di conseguenza, sente come una questione molto personale il tema della libertà legata alla propria arte, quella dello scrittore:

La lotta contro la censura, di ogni natura e qualsiasi potere la sostenga, è un mio dovere dello scrittore come anche gli appelli alla libertà di stampa. Io sono un ardente ammiratore di questa libertà e ritengo che se uno scrittore si mettesse a dimostrare che essa non ne ha bisogno, somiglierebbe ad un pesce che dichiara pubblicamente di non aver bisogno dell'acqua. (Bulgakov, 1930)

Ma al di là della necessaria libertà creativa, quindi di espressione (l'essenza stessa dell'arte letteraria), per non incorrere nell'allettante analisi della biografia dello scrittore, bisogna concentrarsi su ciò che è espresso nel romanzo. Infatti, nel testo letterario viene più volte ribadito il concetto di libertà umana di fronte alle scelte e alle azioni, quindi il concetto di responsabilità dell'uomo per quanto riguarda le conseguenze da tali scelte. Woland interviene laddove manca una struttura etica, ma vige il difetto, l'inazione, il vizio... Ma attraverso la sua interposizione egli non cambia l'ordine delle cose, non "sussurra" un'azione deviante dalla morale, procede solo a riequilibrare il sistema una volta carpita l'intenzione di uno dei moscoviti che prende di mira. La sua azione "punitiva" serve solo come insegnamento e prima ancora fa da monito (che viene espresso spesso sotto forma di conversazione, ma la logica dei cittadini di Mosca non permette di credergli), oppure, nel caso del Maestro e di Margherita, da iniziazione ad un percorso altro rispetto a quello terreno. Inoltre, viene rivolta una particolare attenzione al concetto di volontà di un'azione indipendentemente dai dettami di tipo utilitaristico. Così, molti degli associati del MASSOLIT non so che degli scrittori su commissione, che non praticano liberamente l'arte della scrittura ma sono vittime dell'opportunismo relativo ai dettami socio-politici; anche Poplavskij, scoprendo la potenzialità di una casa a Mosca fa di tutto per potersene impossessare, indifferente alla morte appena avvenuta del proprio parente – Berlioz.

La questione del libero arbitrio nell'Islam non è del tutto esplicita. Se, da una parte, l'uomo viene invitato ad agire secondo la propria volontà e in rispetto della Legge Divina, infatti si dice che l'uomo sarà giudicato in conformità alle proprie intenzioni, non tanto per ciò che ha effettivamente raggiunto, un aspetto non meno centrale occupa la predestinazione e l'assoluto dirigismo divino (in rispetto della sua onnipotenza ed onniscienza). Tuttavia, rimane poco chiaro il rapporto che effettivamente intercorre tra i due termini, quello della predestinazione e quella del libero arbitrio, e si ammonisce ad astenersi dal voler scrutare la volontà divina, che sfugge alla comprensione da parte dell'uomo.

1.3 La gelosia degli angeli

Un aspetto interessante che si può rintracciare in entrambe le sfere qui analizzate riguarda la gelosia e l'invidia dell'angelo caduto (Satana originariamente è considerato appunto un angelo caduto, *decaduto* rispetto al proprio ordine iniziale) nei confronti dell'Uomo.

Nella tradizione islamica, che tuttavia affonda le proprie radici nei testi anticotestamentari, si ascrive alle motivazioni della ribellione satanica l'invidia nei confronti dell'Adamo, il progenitore della stirpe degli Uomini. Infatti, quando dio ordinò di inchinarsi ad Adamo ciò non solo istituì un nuovo ordine gerarchico (secondo il quale ora tra gli angeli e dio si posizionava Adamo), ma determinò anche una netta divisione funzionale: ad Adamo fu chiesto di nominare tutte le cose, tra cui gli angeli stessi, mettendo in risalto quindi lo status dell'Uomo, superiore nella conoscenza. Inoltre, alcune fonti parlando della cacciata dal paradiso di Satana, l'ex angelo prediletto, indicano proprio il desiderio di conoscere come causa della sua maledizione, poiché non inchinandosi riuscì a scorgere il segreto della creazione, che dio riponeva nel primo uomo. E la gelosia si esplica proprio su questo piano sbilanciato: se gli angeli sono più vicini a dio in quanto più puri, essi non hanno la facoltà del libero arbitrio né tantomeno quella di poter nominare, quindi conoscere le cose create da dio. In aggiunta a questo, la gelosia di Iblis viene trattata sotto la prospettiva Sufi dell'amante tradito: Adamo viene visto come un ostacolo, come un nuovo *amato* e Iblis, alla luce del suo status di angelo prediletto difficilmente accetta questa interposizione. Ed è per questo motivo che deciderà di mettere alla prova gli uomini, per dimostrare l'imperfezione della loro natura, incorrendo quindi nel peccato di *hybris* (e tale è l'interpretazione canonica della ribellione); mentre nel Sufismo la cacciata viene vista come una volontà divina, dettata dalla necessità di una figura ancillare per esercitare uno dei propri attributi (quello di un dio *tremendus*), la quale viene completamente accettata e compresa da Iblis.

Collegandosi a questo discorso, anche nel romanzo di Bulgakov si può rinvenire un tema simile. In particolare, è A. Kuraev²⁹ che mette in risalto questa mancanza degli angeli di poter nominare le cose, o meglio di poterle creare. Egli sostiene che Woland, appunto l'angelo caduto come viene visto abitualmente, entra in contatto con il Maestro proprio perché non aveva i mezzi necessari per esprimersi dal punto di vista letterario. Woland è un testimone, vuole cristallizzare la propria esperienza (che funge anche da prova dell'esistenza di dio) in un'opera letteraria che però, per sua natura non può creare. Ed è per questo che decide di servirsi del Maestro, o meglio del suo talento e della sua arte disinteressata e al servizio di se stessa: in questo modo, afferma Kuraev, Woland diviene una sorta di musa ispiratrice (o piuttosto di una usa che detta letteralmente il testo) e il Maestro gli occhi fisici di Woland e lo strumento di scrittura. E il fatto che questa ipotesi abbia una sua dimostrazione è evidente nell'attenzione che Woland presta al romanzo e nel finale del romanzo stesso: il Maestro non riceverà la ricompensa totale, poiché non conseguì lo scopo principale, quello di diffonderlo pubblicamente, una volta terminata la scrittura.

Woland e Iblis sono sicuramente due figure ambigue, che non si prestano a delle interpretazioni univoche. Sia Iblis che Woland, soprattutto in rapporto ai principi del bene e del male, risultano di definizione problematica, viste anche le trattazioni non ortodosse qui proposte. Nelle interpretazioni qui proposte, i principi monistico e dualistico vengono paradossalmente uniti, prevale ora uno ora l'altro, ma mai una risoluzione finale potrà far prevalere uno solo. Infine, riprendo Edwards che citando Blake afferma: "Bulgakov's novel meets the condition which William Blake saw as essential to all real art: it is the marriage of heaven and hell" (Edwards 2009, p.174)

²⁹ Kuraev 2011, lezione online del 05/10/2011, disponibile a <http://www.masterandmargarita.eu/en/02themas/koerajev.html>

Conclusioni

Partendo da alcune considerazioni di tipo storico e presentando varie interpretazioni sia tradizionali sia più originali, si è potuto osservare soprattutto in queste ultime (che spesso hanno rischiato di essere bandite proprio per l'accusa di eresia) una spinta ad indagare più in profondità rispetto a una superficie puramente letterale, una questione così antica come quella del male, impersonata nella figura di Satana. Si è voluto mettere a confronto Iblis, così come è stato visto da alcuni dei più grandi maestri Sufi, e Woland, uno dei personaggi letterari più controversi ed enigmatici, con l'intento di suscitare delle riflessioni che possano avvicinare queste due figure alla nostra epoca e in vesti più complesse, dalle potenziali implicazioni esistenziali umane.

Ciò che ha colpito di più è stato notare come effettivamente si possa tracciare una base comune tra Iblis e Woland sulla base di un sostrato religioso-culturale comune, ma non in un senso immediato, bensì nell'ottica della comunanza delle fonti. Infatti, sia l'Islam sia la sfera ortodossa considerata da Bulgakov, hanno le loro radici nell'Antico Testamento. Ecco che diventa interessante la prospettiva di un dialogo, che non è cristallizzato da una matrice rigida matrice degli elementi, legata alla propria epoca di appartenenza. Ho cercato di evidenziare come sia possibile prescindere da una cornice temporale e analizzare solamente le implicazioni di tipo ontologico delle due figure qui studiate. Così, ho potuto affermare come il principio fondamentale sottostante non è la divisione manichea in due estremi, ma una compenetrazione di tali principi: non si applica la scelta tra dualismo e monismo, ma un principio di fluidità reciproca, una complementarietà necessaria. Come il Dio coranico che presenta ora una ora l'altra faccia (sia un dio *fascinars* sia un dio *tremendus*), senza mai cambiare il proprio essere, così vi è un convivere tra la luce e l'ombra, il bene e il male ne Il Maestro e Margherita.

A una prima lettura, il desiderio di formulare ipotesi sull'identità dei personaggi e conseguentemente di avanzare delle interpretazioni che possano riferirsi a questa o quest'altra tradizione teologica, religiosa, letteraria, filosofica sembrano emerge come un passaggio necessario, un'azione che sembra quasi orchestrata dallo scrittore stesso. Ma, a una lettura più attenta e dettagliata, esplose tutta la complessità dell'opera, non solo con i suoi molteplici riferimenti e "genealogie", ma soprattutto attraverso la mistificazione e il gioco condotto da Bulgakov con il lettore. Ogni volta che ci sembra di capire la vera natura di colui che ci viene presentato, veniamo sorpresi dall'ironia o dalle allusioni che non possono avere la loro interpretazione esplicita. Come se lo scrittore ci mettesse alla prova, allo stesso modo in cui indagava Woland, riguardo alla nostra capacità di accogliere la conoscenza non necessariamente nei termini in cui siamo stati abituati e preparati: soprattutto alla fine del libro, in cui ci si aspetta una chiave di lettura o una soluzione all'indovinello su chi sia veramente Woland (lui stesso cerca disperatamente di carpire se i suoi interlocutori scelti sanno chi egli sia), non veniamo che delusi dalle nostre stesse aspettative. Veniamo colti da una sconcertante sensazione non solo di mistero ma anche di delusione nei confronti come dello scrittore così anche di noi stessi, come se ci fosse sfuggita tra le mani la soluzione, nascosta, depositata tra le righe. Come se noi, cercando una comprensione intellettuale e razionale, proprio come i personaggi del romanzo, immancabilmente andassimo incontro al fallimento. Bulgakov, alla luce della sua mente acuta e colta, e della sua sensibilità artistica, non voleva (e non poteva) scrivere né un romanzo su commissione né un'opera lineare e di semplice architettura; cercava un lettore attento e arguto (come dimostrano anche gli appunti di Elena Bulgakova sulla modalità di lettura del romanzo agli amici, e in partico-

lare, come suggerisce l'episodio in cui viene chiesto agli uditori di scrivere su un foglietto l'identità di Woland e la conseguente reazione con un sorriso da parte di Bulgakov alla risposta "Satana/Diavolo")³⁰. Ecco che risulta evidente la particolarità di questo Satana: egli non sospinge al male, tenta sì, ma con l'intento di rimuovere l'offuscamento dagli occhi delle persone. Il male svolge un ruolo purificatore, liberatore e comunque secondo quanto è dettato dall'alto, pur non essendo chiaro se la gerarchia pone al vertice Dio o altre forze ancora. Proprio come Iblis, egli tenta o forse, piuttosto, provoca l'Uomo ma non interviene sulla facoltà di agire secondo la propria coscienza e la propria responsabilità, facendone sentire tutto il loro peso. Queste figure riuniscono in sé la contraddittorietà della natura umana, l'incessante desiderio di affermare se stesso e allo stesso tempo di penetrare il segreto dell'esistenza. Nel loro ruolo non tradizionale, entrambe le figure non cercano il male in sé, non perseguono la deviazione dell'uomo come fine ultimo; viceversa, sia Iblis sia Woland sembrano agire proprio in vista di un'elevazione spirituale dell'Uomo, attraverso lo smascheramento del nucleo intimo della persona (forse, sperando così di potersi ricongiungere anticipatamente al regno della luce).

I maestri Sufi, dal loro canto, hanno riconosciuto Iblis come il devoto di Dio più fedele. E questo avvicinamento alla comprensione della natura divina e delle Sue disposizioni, permette di annullare la dicotomia del bene e del male, facendo convivere entrambe le forze all'interno del piano di Dio e della Sua stessa natura. Iblis fa parte del piano divino, è un Suo servo, ed è un servo speciale. È un vicario di Dio e il suo compito di mettere alla prova gli uomini gli fu altrettanto assegnato da Dio. Ciò che apparentemente contraddice il Suo volere, può rivelarsi in continuum con il Suo Decreto più profondo. Solo Dio conosce tutte le cose e in lui si attua continuamente la *concordia oppositorum*, ricordando le parole di al-Qudat:

There can never be whiteness without blackness. Heaven is not proper without accident. Muhammad could not exist without Iblis. There can be non obedience without disobedience or unbelief without faith. Such is the case with all the opposites. This is the meaning of the saying, "Things become distinguished through their opposites." Muhammad could have no faith without Iblis's unbelief.³¹

In conclusione, una tale ottica sembra essere ostacolata solo dal tendere alla divisione, una caratteristica propria della natura umana: si preferisce notare le differenze piuttosto che tracciare delle linee di somiglianza. Ritengo, perciò, che questo lavoro possa costituire una base utile per un'ulteriore esplorazione del tema, fornendo interessanti spunti di riflessione e sviluppando dei collegamenti interculturali (oltre che inter-religiosi) attuali. Vorrei aggiungere che il lavoro non pretende in alcun modo di esaurire il tema, piuttosto rappresenta un punto di partenza per formulare nuove ipotesi, approfondire ed ampliare gli studi già in atto. Infatti, nel processo di ricerca bibliografica e nell'approfondire gli argomenti trattati, ho potuto sperimentare tutta la complessità dell'argomento e delle implicazioni multidisciplinari di esso.

Il principio fondamentale sottostante non è la divisione manichea in due estremi, ma una compenetrazione di tali principi: non si applica la scelta tra dualismo e monismo, ma un principio di fluidità reciproca, una complementarità necessaria. Come il Dio coranico che presenta ora una ora l'altra faccia (sia un dio *fascinans* sia un dio *tremendus*), senza mai cambiare il proprio essere, così vi è un convivere tra la luce e l'ombra, il bene e il male ne Il Maestro e Margherita.

In conclusione, una tale ottica sembra essere ostacolata solo dal tendere alla divisione, una caratteristica propria della natura umana: si preferisce notare le differenze piuttosto che tracciare delle linee di somiglianza. Ritengo, perciò, che questo lavoro può costituire una base per un'ulteriore esplorazione del tema, fornendo interessanti spunti di riflessione e sviluppando dei collegamenti interculturali (oltre

³⁰ Čudakova, 2013, p.455

³¹ al-Qudat citato in Sachiko Murata, 1992, p. 255

che inter-religiosi) attuali. Inoltre, vorrei aggiungere che il lavoro non pretende in alcun modo di esaurire il tema, piuttosto rappresenta un punto di partenza per formulare nuove ipotesi, approfondire ed ampliare gli studi già in atto. Infatti, nel processo di ricerca bibliografica e nell'approfondire lo studio degli argomenti trattati, ho potuto sperimentare tutta la complessità dell'argomento e delle implicazioni multidisciplinari di esso.

Bibliografia

Ali, Agha Shahid, *A History of Hell*, AGNI online, 2001

Awn, P. J., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, E.J. Brill, Leiden, 1983

Barratt A., *Between two worlds: a critical introduction to The Master and Margarita*, Clarendon Press, Oxford, 1987

Belza I., *Genealogia de Il Maestro e Margherita*, Kontekst, Moskva, p. 187-188, 1978

Bulgakov, M., *Romanzi: La guardia bianca, Romanzo teatrale, Il Maestro e Margherita*, Einaudi, Torino, 1988

Bulgakov, M., *Master i Margarita* [Il Maestro e Margherita], Sovremennik, Mosca, 1986

Corbin, H., *L'immaginazione creatrice. Le radici del Sufismo*, ed. Laterza, Bari, 2005

Čudakova, M., *Michail Bulgakov: Cronaca di una vita* [Žisneopisanie Michaila Bulgakova], trad. Claudia Zonghetti, Odoja, Bologna, 2013

Edwards, T.R.N., *Three Russian writers and the irrational: Zamyatin, Pil'nyak, and Bulgakov*, Cambridge University Press, 2009

Klein, E., *Ritratti di Russia al femminile: Leggenda, letteratura, cronaca*, Edizioni Pendragon, Bologna, 2014

Kolesnikova, Z., *Il romanzo di Bulgakov "Il Maestro e Margherita" e la filosofia religiosa russa dell'inizio del XX secolo*, 2001 tesi di dottorato in filologia presso l'Università di Tomsk, disponibile a (<http://www.dissercat.com/content/roman-m-bulgakova-master-i-margarita-i-russkaya-religioznaya-filosofiya-nachala-xx-veka>)

Lafuente, C.M., *Sympathy for the devil: A character analysis of Gibreel Farishta in Salman Rushdie's e satanic verses*, University of South Florida, 2009

Losev, V., "Moj bednyj, bednyj master...": Polnoe sobranije redakcij i variantov romana "Master i Margarita" ["Mio povero, povero maestro...": Raccolta completa di redazioni e varianti dl romanzo "Il Maestro e Margherita"], Vagrius, Mosca, 2006

Malkova, T., *Poligenetichnost' demonicheskikh obrazov romana M.A. Bulgakova "Master i Margarita"* [La natura poligenetica di figure demoniache nel romanzo di M. Bulgakov *Il Maestro e Margherita*], 2012 tesi di dottorato, disponibile a <http://cheloveknauka.com/poligenetichnost-demonicheskikh-obrazov-romana-m-a-bulgakova-master-i-margarita>

Masako, O., *Roman M.Bulgakova "Master i Margarita" v kontekste religiozno-filosofskih idej V.Solov'jeva i P.Florenskogo* [Il romanzo di M.Bulgakov *Il Maestro e Margherita* nel contesto di idee religioso-filosofiche di V. Solov'jev e di P. Florenskij], 2006 tesi di dottorato, disponibile a <http://www.dissercat.com/content/roman-ma-bulgakova-master-i-margarita-v-kontekste-religiozno-filosofskikh-idei-vs-soloveva-i>

Murata, S., *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, State University of New York Press, p.255, 1992

Nasr, S.H., *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, HarperOne, New York, 2004

Orlov, M., *Istoriya snosheniy cheloveka s d'javolom* [La storia del rapporto tra l'uomo e il diavolo, 1 ed. 1904], ACT Terra Fantastica, 2000

Saccone, C., *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Letture Coraniche II*, Centro Essad Bey, 2016

Saccone, C. (a cura di), *La caduta degli angeli. The Fall of the Angels*, Quaderni di Studi Indo-Mediterranei, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2011

Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: UNC P, 1975

Schöckel, in *Libro di Giobbe*, traduzione e commento di L.A. Schöckel e J.L. Sicre Diaz, Borla, 1985

Sells, Michael A., *Early Islamic Mysticism*, Mahwah: Paulist Press, 1996

Steiner, R., *La Scienza dello Spirito e Il Faust di Goethe*, Basilea, trad. di F. Motta, 1909, disponibile a <http://www.liberaconoscenza.it/zpdf-doc/conferenze/steiner%20-%20f.o.o.%20i%20piu%20profondi%20segreti%20nel%20faust%20di%20goethe,%20basilea%2023%20set.%201909.pdf>

Vacca, V. (a cura di), *Santi Musulmani*, Classici Utet, Torino, 1968

Sitografia

<http://www.iranicaonline.org/articles/eblis>

http://will.tip.dhappyy.org/projects/unsorted/project/media/text/schimmels_sufi_satan.txt

<http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3052&context=etd>

<http://www.muslimsforjesus.org/Taqiyya/Hallaj,%20The%20Devil%20and%20The%20Proximity%20of%20Distance.htm>

<http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Iblis>

<https://en.wikipedia.org/wiki/Iblis>

<http://www.bu.edu/agni/poetry/print/2001/53-ali.html>

<http://www.dissercat.com/content/roman-ma-bulgakova-master-i-margarita-v-kontekste-religiozno-filosofskikh-idei-vs-soloveva-i#ixzz56DmkSSs>