

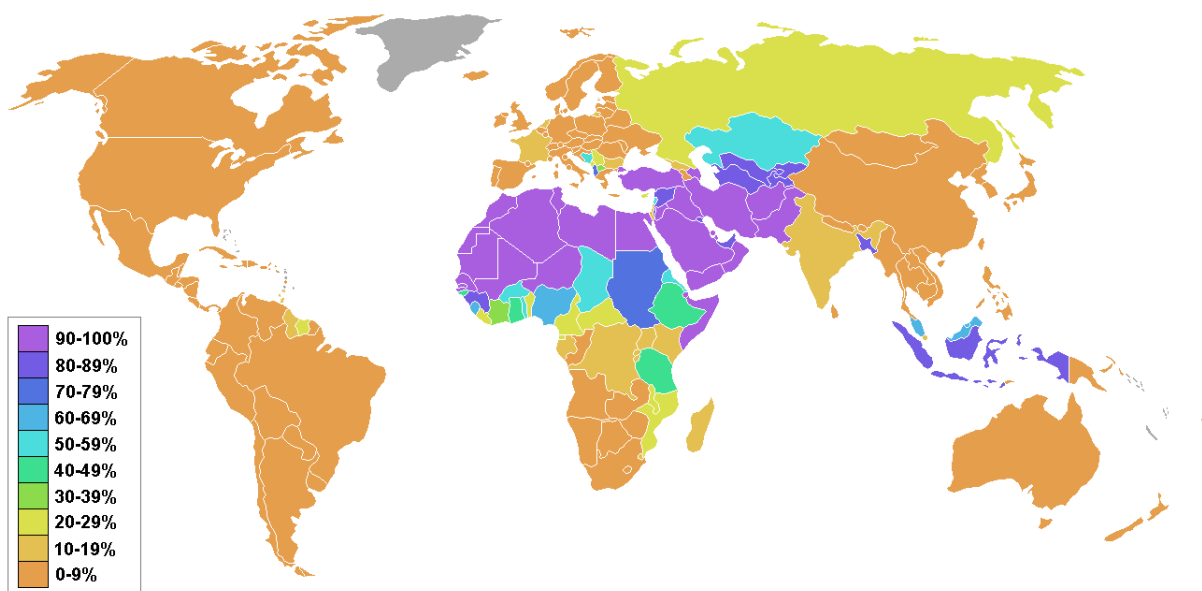
SERGIO SERRA

DANTE E L'ISLAM

1. Premessa

Nella cultura comune occidentale - e nell'opinione pubblica italiana in particolare ci sono una serie di idee diffuse sul mondo islamico che possiamo tranquillamente definire pregiudizi. Citiamo per tutte l'equazione tra religione islamica e popoli arabi.

FIGURA 1 - La diffusione dell'Islam



[La presente figura, tratta dalla voce "Islam" di Wikipedia, sostituisce quella originale risultata non riproducibile N.d.C.]

basta un'occhiata alla **fig. 1**, dov'è indicata la diffusione dell'islamismo nel continente eurasiatico, per rendersi conto che l'Islam è religione diffusa in paesi che certo arabi non sono, dall' Albania alla Somalia alla Cina (il più grande paese islamico per numero di abitanti è l'Indonesia). Il pregiudizio principale, legato alle reminiscenze di certa cultura scolastica e alle sciocchezze imperanti sui *mass media* quando si occupano dell'argomento, è l'impressione che da sempre tra il mondo cristiano-occidentale e il mondo islamico vi sia stato scontro accanito, tra visioni del mondo opposte e in qualche modo impenetrabili. Ogni volta che la *communis opinio* si trova di fronte alla prova provata del contrario, ossia dei fecondi e profondi rapporti tra cultura cristiano-occidentale e islamica, assistiamo ad una reazione tra lo stupore e il rifiuto: come alla pubblicazione di *Il Medioevo fantastico* di J. Baltrušaitis¹ (1955, ma tradotto in Italia nel 1973), i cui si mostravano gli stretti legami dell'arte gotica - e non solo - con quella del vicino e dell'estremo Oriente. Il rifiuto di riconoscere questi rapporti è profondo e diffuso, non solo nel sentire comune ma anche a livello specialistico: quando si tratta poi di riconoscere gli apporti della cultura islamica, lo studioso occidentale tende ad essere altrettanto soggetto a rimozione del cittadino comune. Il *Lessico di iconografia cristiana* di G. Heinz-Mohr² - per fare un esempio - arriva ad ammettere che il rosario è un "oggetto devozionale" usato "in numerose religioni", ma si guarda bene dal dire che è un oggetto di origine indiana, fatto proprio dall'Islam, usato nella religione cattolica solo *dopo* le Crociate...

Il tema che esamineremo è proprio basato su una rimozione culturale di questo tipo.

2. Cultura islamica e cultura greca

In effetti, si tende spesso a sottovalutare che l'eredità della cultura greca nel pensiero occidentale non è pervenuta tramite la conservazione sia pur parziale dei testi originari, com'è avvenuto per la cultura romana classica. Col tracollo della conoscenza del greco in quello che era il territorio dell'impero romano d'Occidente, la conoscenza della cultura ellenistica, su cui si erano formati tutti i Padri della Chiesa, era rimasta patrimonio dell'impero d'Oriente, specie dopo la chiusura dell'ultima scuola filosofica "pagana" di Atene nel 529, ad opera dell'imperatore Giustiniano. Dopo questa data, la cultura ellenistica - non solo filosofica, ma soprattutto scientifica - rimase praticamente monopolio di due grandi scuole orientali: **a. la scuola bizantina**, che garantì la conservazione (non l'innovazione né la diffusione) della cultura greca fino al 1204, quando i Crociati conquistarono Bisanzio; **b. la scuola siriana**, creata dopo il Concilio di Nicea del 325, attiva a Nisibis, e trasferitasi ad Edessa dopo la conquista persiana del 363. Qui i Nestoriani³ crearono il loro centro culturale, da cui però dovettero allontanarsi nel 489 in seguito alla repressione anti-nestoriana decisa dall'imperatore Zenone: perciò tornarono a Nisibis, ora nell'impero sasanide. Va ricordato anche che, dopo la chiusura della scuola di Atene cui si accennava all'inizio, molti studiosi "pagani" si erano rifugiati in territorio persiano, dove lo šāh-

inšāh Khusrō I Anōsarwān (dall'anima immortale: † 579)⁴ li accolse nell'università di Gondišapur, insieme a studiosi nestoriani e monofisiti⁵, a loro volta in fuga dall'impero bizantino. Qui, per facilitare in particolare la diffusione dei testi ellenistici di medicina, iniziò un'opera di traduzione dei testi greci in siriano. Le competenze degli studiosi siriani non si limitavano alla ripresa e allo sviluppo della cultura filosofica e scientifica greca. Come si vede dal **riquadro 1**, erano venuti a conoscenza del sistema di notazione indiano già nel VII secolo, ossia un secolo *prima* che venisse adottato dagli Arabi. Quando l'Impero sasanide cade sotto l'impeto degli eserciti islamici, la scuola siriana si

Riquadro 1

Le conoscenze degli studiosi siriani

Nel 662 il vescovo monofisita Severus Sebokht (traduttore dell'Organon di Aristotele), nel difendere i siriani dal disprezzo degli studiosi bizantini, scrive:

"Tralascero del tutto l'analisi della scienza degli Indù, un popolo diverso dai Siriani; le loro acute scoperte in campo astronomico, assai più geniali di quelle dei Greci e dei Babilonesi; i loro preziosi metodi di calcolo; e la loro aritmetica, che supera ogni possibilità di descrizione. Desidero solo dire che questo tipo di calcolo è ottenuto per mezzo di nove segni. Se coloro che credono, perché parlano greco, di aver raggiunto i limiti dello scibile, venissero a conoscenza di queste cose, si convincerebbero che vi sono anche altri che conoscono qualcosa"⁶

mette al servizio dei nuovi conquistatori. Sotto il califfo⁷ al-Mahmūn († 833) sorge a Baghdad la "Casa della Scienza", un vero e proprio istituto di traduzioni che utilizza studiosi siriani per tradurre in arabo i testi greci, sotto la guida del celebre Hunain ibn Ishāq. Sono soprattutto i califfi 'Abbasidi⁸, tra l'VIII e il IX secolo, a favorire e sviluppare la conoscenza della cultura greca nel mondo islamico, nello stesso periodo in cui tale cultura subiva una vera e propria eclissi nel mondo cristiano-occidentale.

3. Cultura islamica e culture dell'estremo Oriente

Ma sulla nascente cultura islamica non influì solo il mondo greco. Nella sua vertiginosa espansione, l'Islam travolse l'impero sasanide (la battaglia di al-Qādisiyya del 636 - o 637 - segna l'inizio della fine: già nel 642 l'impero è dissolto, la conquista totale avviene entro il 652). Era un impero potentissimo, che più volte era stato lì lì per abbattere l'altro grande impero, quello bizantino, e che aveva una sua religione di Stato nel mazdeismo⁹. A questo punto, l'Islam si trovò a diretto contatto con le grandi civiltà orientali con le quali i Persiani erano in rapporto: quella cinese e quella indiana. Lo scontro con la Cina fu diretto: già l'ultimo šāhinšāh sasanide, Yazdagard III († 651), aveva chiesto - inutilmente - aiuto contro gli Arabi all'imperatore cinese Thai Tsung; dopo la sua morte suo figlio Firuz, nel 670, si rifugiò in Cina e morì in esilio a Chanhg-an¹⁰, allora capitale dell'impero Thang.

Nel 751, sul fiume Talas, le truppe musulmane e quelle cinesi si scontrarono in una battaglia che, per i suoi effetti nel centro dell'Asia, può essere paragonata per impor-

tanza a quella di Poitiers: solo che in questo caso i Cinesi furono sconfitti, e la vittoria andò ai Musulmani, che occuparono il Sinkiang, convertendo l'intera regione all'Islam.

Tra le conseguenze di questa battaglia vi fu anche la trasmissione di una serie di conoscenze tecniche cinesi ai paesi musulmani: ad esempio,

dopo la battaglia del fiume Talas [...], dei fabbricanti di carta cinesi vennero catturati e costretti a proseguire la loro opera a Samarcanda. Noto come il più antico passaggio della manifattura della carta da Oriente a Occidente, esso ebbe luogo non meno di seicento anni dopo l'invenzione originale.¹²

Inoltre, ci furono "altri tecnici catturati nel corso della stessa battaglia", come si legge nel **riquadro 2**.

Al di là comunque degli scontri militari, fin dall'inizio vi furono rapporti, sul piano commerciale e diplomatico, tra il califfato islamico e l'impero cinese. A Canton (Khangchow in Cinese, Khanfu per gli Arabi) si trovava una vera e propria colonia araba, retta da un qāḍī¹⁴ nominato dal governo cinese, come d'uso nei paesi musulmani (si veda il **riquadro 3**). Del resto, basta un'occhiata alla carta riportata nella I fig. 2 per vedere come la "Via della Seta", per terra o per mare, passasse inevitabilmente per i territori musulmani.

I contatti tra le due culture furono quindi sempre fluidi, e non necessariamente in una sola direzione (si veda nel **riquadro 4** l'esempio di un passaggio - attestato

Riquadro 2

Le tecniche cinesi passano all'Islam

Il fratello del grande studioso cinese Tu fu era stato fatto prigioniero nella battaglia del fiume Talas, ed era tornato in Cina solo 11 anni dopo. Sulla base delle notizie da lui fornitegli, Tu fu scrive nella sua enciclopedia storica Thung Thien "Istituti" comprensivi):

"Quanto ai tessitori di seta leggera (nella capitale araba [Kūfah]), agli orafi (che vi lavorano) oro e argento, e ai pittori; (le arti che essi praticano) furono iniziate da tecnici cinesi. Ad esempio, per quanto concerne la pittura, da Fan Shu e da Liu Tzhu provenienti dalla capitale (Sian), e per la filatura e tessitura della seta [...] da Yüeh Huan e Lü Li, provenienti dallo Shensi.¹¹

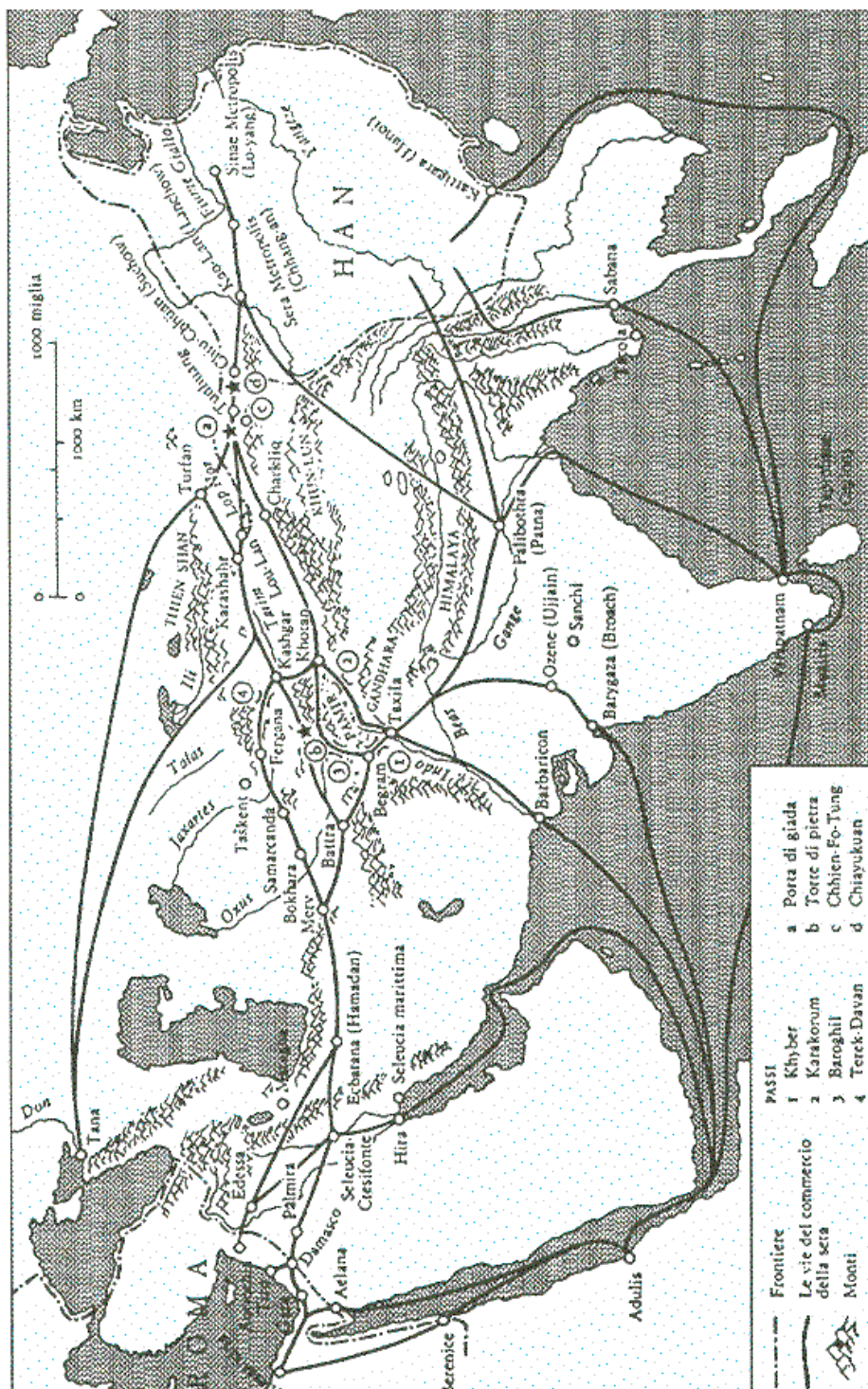
Riquadro 3

La colonia islamica di Canton

Negli Akhbār as-Şīn wa'l-Hind (Notizie di Cina e d'India), testo risalente all'851 circa, sono riportate le memorie di viaggio di Sulaiman al-Tājir (Sulaimān il mercante):

"A quanto racconta il mercante Sulaimān, c'è a Khanfū (Canton), che è il luogo ove convergono i mercanti, un musulmano cui l'imperatore della Cina conferisce il potere di far da giudice tra i musulmani che si recano in quel paese [...] Costui i giorni festivi dirige la preghiera canonica dei musulmani, tiene la predica, e pronuncia l'invocazione (dei favori celesti) al nome del Sovrano islamico. I mercanti irakeni riconoscono in pieno la sua autorità, nelle sentenze da lui pronunciate e nella sua applicazione della giustizia, delle prescrizioni del Libro di Dio e delle norme dell'Islām."¹³

FIGURA 2 - La “Via della Seta”



Da J. Needham, Scienza e Civiltà in Cina, vol. 1, Einaudi, Torino 1981, p. 208

- della cultura ellenistica a quella cinese con l'intermediazione islamica).¹⁵

Dalla **fig. 2** si nota anche che i percorsi marittimi lungo la "Via della Seta" passavano attraverso l'India. E proprio dall'India venne alla cultura islamica quello che possiamo ben definire il suo massimo apporto alla cultura mondiale, ossia il sistema di calcolo basato sui 10 segni che tuttora conosciamo come "numeri arabi".

Nel campo matematico, gli studiosi musulmani - attraverso i Siriaci nestoriani e monofisiti avevano conoscenza di tutte le opere greche ignote in Occidente: e utilizzavano per la notazione numerica le lettere del proprio alfabeto, sulla falsariga della numerazione greca.

Ma la conoscenza del sistema di calcolo indiano provocò in tutto il mondo islamico una vera e propria rivoluzione. Come entusiasticamente annota uno studioso arabo, quello indiano

è il metodo di calcolo più compendioso e più spiccio, il più facile da capire e il più agevole da apprendere. Esso attesta presso gli Indiani uno spirito acuto, un bell'ingegno creativo, la superiorità del discernimento e della genialità inventiva.¹⁷

L'arrivo dei primi testi matematico-astronomici indiani è attestato nel **riquadro 5**.

Si noti che gli Arabi conoscevano *già* lo zero (lontana eredità dei babilonesi¹⁸), che utilizzavano nella notazione sessagesimale con la quale effettuavano i calcoli astronomici. Ma l'uso di un segno con valore posizionale indicante il "vuoto" (tale è infatti il significato originario del termine arabo *ṣifr*, che ricalca il sanscrito *sūnya* - *il vuoto*, appunto - usato dagli Indiani) co-

Riquadro 4

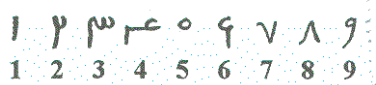
Una traduzione di Galeno in cinese

Nella bibliografia Fihrist al-'ulūm (Indice delle scienze) di Abū'l-Faraj ibn Abī Ya'qūb al-Nadīm, terminata nel 988, vi è un aneddoto che riguarda il medico Rhazes¹⁵ (Muḥammad ibn Zakarīyā al-Rāzī, 850 ca.-923 ca.):

al-Rāzī disse: "Uno studioso cinese venne a casa mia e rimase nella città (probabilmente Baghdad) per circa un anno. In cinque mesi imparò a parlare e scrivere in arabo, raggiungendo grande eloquenza nel discorso e acquistando una bella grafia. Quando decise di far ritorno al suo paese, circa un mese prima mi disse: "Sono di partenza. Mi farebbe piacere avere qualcuno che mi dettasse i sedici libri di Galeno prima che me ne vada". Gli dissi che non avrebbe avuto tempo a sufficienza per copiarne più di una piccola parte, ma egli replicò: "Vi prego di concedermi tutto il vostro tempo prima della partenza, e di dettarmi il più rapidamente possibile. Vedrete, scriverò più velocemente di quanto voi non possiate dettare". Così insieme a uno dei miei studenti gli leggemmo Galeno quanto più velocemente possibile, ma ancor più rapidamente egli scriveva. Non credevamo che stesse davvero copiando correttamente, finché non facemmo un controllo e scoprimmo che tutto corrispondeva perfettamente. Gli chiesi come fosse possibile ed egli disse: "Vi è da noi un modo di scrivere che chiamiamo stenografia, ed è ciò che vedete. Quando desideriamo scrivere molto in fretta usiamo questo stile e poi, quando più ci è comodo, lo trascriviamo in caratteri normali". Ma egli aggiunse anche che un uomo intelligente e rapido nell'apprendere non arriva a padroneggiare questa grafia in meno di venti anni".¹⁶

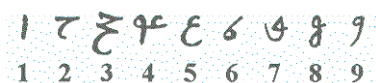
stitui un salto enorme.

La versione araba dei segni matematici indiani, diffusasi entro il IX secolo nell'intero mondo islamico, si differenziò ben presto in due versioni, ancor oggi - con qualche cambiamento, p. es. nella forma del numero 5 - in uso. L' uno nel Mašreq (*Oriente*), ossia nella zona asiatica e in Egitto, tra gli arabi "orientali", l'altra nel Maghreb (*Occidente*), tra gli arabi "occidentali". Nella prima versione i segni sono stati chiamati *hindī* (indù):



1 ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩
1 2 3 4 5 6 7 8 9

Nella versione "occidentale" vengono chiamati *ghobār* (polvere, perché inizialmente venivano usate tavolette *spolverate* di sabbia o farina per fare i calcoli):



1 ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩
1 2 3 4 5 6 7 8 9

Riquadro 5

La scienza indiana passa all'Islam

Scrive l'alto funzionario *Abū'l Hassān al-Qifī* (1172 -1288) nel suo Dizionario dei sapienti:

"Nell'anno 156 dell'Egira (773 d.C.) giunse dall'India a Bagdad un uomo versatissimo nelle dottrine del suo paese. Quest'uomo possedeva il metodo del *Sindhid* [(termine ricalcato dal titolo del libro citato più avanti, *Sūrya Siddhānta*, Trattato [astronomico] del Dio Sole)] relativo ai movimenti degli astri e alle equazioni calcolate per mezzo dei seni, di quarto in quarto di grado. Egli conosceva anche diversi modi per calcolare le eclissi e il levarsi dei segni dello Zodiaco. Aveva composto un compendio di un'opera, intorno a tali materie, che si attribuiva a un principe a nome Figar. In questo scritto le *Kardaga* [(*effemeridi*)] erano calcolate al minuto. Il califfo ordinò che si traducesse il trattato indiano in arabo, allo scopo di istruire i Musulmani nella conoscenza esatta delle stelle. La cura della traduzione fu affidata a Moḥammad ibn Ibrahīm al-Fazzārī, il primo fra i musulmani che si era dedicato a uno studio approfondito dell'astronomia."¹⁹

4. Le vie del "ritorno" della cultura greca in Occidente

Si è visto che le opere greche, classiche ed ellenistiche, erano tradotte e conosciute nei territori musulmani, tanto quanto erano ignorate in Occidente.

Il "ritorno" della cultura greca nei territori cristiano-occidentali avvenne lungo due direttrici: attraverso l'Italia meridionale e attraverso la Spagna.

Nell'Italia meridionale, in effetti, erano sempre rimasti monasteri bizantini, con monaci di madrelingua greca, dove erano conservati manoscritti greci, ma senza opera di traduzione, quindi senza diffusione culturale. Nell'VIII secolo i Saraceni²⁰ sbarcarono in Italia, iniziando ad occupare diverse zone del Meridione, e diffondendovi la cultura islamica. In questo contesto, nacque a Salerno nel IX secolo la celebre scuola di medicina, il cui testo canonico era il *Canone di medicina* di Avicenna (su quest'ultimo torneremo più avanti), dove veniva ripresa l'opera di Galeno. Finalmente, i contatti col mondo islamico sono tali che alcuni studiosi imparano l'arabo. Intorno al 1060-1070, a Salerno, il medico Costantino l'Africano, che ha raccolto nei suoi viaggi molti manoscritti arabi, ne inizia la traduzione, che proseguirà poi

nell'abbazia di Montecassino. Intorno al 1120 Adelardo di Bath (nato intorno al 1090), anch'egli viaggiatore e collezionista di opere arabe, traduce dall'arabo gli *Elementi* di Euclide e i testi di al-Khuwārizmī (anche su quest'ultimo torneremo). Ma sarà soprattutto la corte palermitana di Federico II (1194-1250) a diventare un centro di diffusione, a tutti i livelli (sul piano scientifico, letterario e del costume), della cultura islamica. Il secondo punto d'irraggiamento, si è detto, è la Spagna (Adelardo di Bath, ad esempio, aveva trovato a Cordova i testi che poi aveva tradotto). Al-Andalus - la Spagna araba - è in effetti uno dei principali centri culturali musulmani, e punto d'incontro della cultura islamica con quella romanza e soprattutto quella ebraica, che qui raggiungerà il massimo splendore dai tempi della distruzione di Gerusalemme. Simbolo di questo sincretismo culturale sono le opere mozarabiche²¹, in cui si rappresenta il meglio della tre culture presenti in al-Andalus. Il Federico II di Spagna fu Alfonso X il Savio (1221-1284), re di Castiglia e León, che creò alla sua corte un centro culturale, espressamente impegnato nella traduzione di testi arabi e nel loro inserimento in una serie di opere che raccoglievano il sapere dell'epoca sulla legislazione (*Las siete partidas*, Le Sette parti, o *Libro de Las Leyes*, Libro delle Leggi), sulla storia di Spagna (*Estoria de Espanna*, più nota come *Primera Crónica general*, Prima Cronaca generale) e su quella del mondo (*Grande e general Estoria*, Grande Storia generale). Qui veniva ripreso e portato alla massima efficienza un metodo di lavoro collettivo iniziato a Toledo nel secolo precedente, per impulso dell'arcivescovo Raimondo (1125-1151) e sotto la guida di Pietro il Venerabile, abate di Cluny: le traduzioni erano effettuate di solito da due studiosi, uno dei quali conosceva arabo e castigliano (o altra lingua romanza), ed uno castigliano e latino. In tal modo, si avevano delle opere arabe -e greche in traduzione araba- due versioni: una in una lingua romanza, di solito il castigliano, ed una in latino, destinata a più ampia diffusione.

5. L'influsso della cultura araba in Occidente

Il diffondersi di queste traduzioni in Occidente provocò un terremoto culturale soprattutto in campo filosofico e in campo scientifico-matematico. In campo filosofico, la conoscenza dei testi di Aristotele e Platone era stata mediata fino a questo momento dall'opera dei Padri della Chiesa: ora era possibile accedere non ai testi originali - la cui traduzione avveniva per singole opere e con difficoltà - ma alla lettura che ne davano i grandi studiosi musulmani. In breve, questi divennero così noti che ancor oggi li conosciamo con la versione romanza del loro nome, così come fu più o meno fantasiosamente trascritto nel Medioevo. I due più famosi autori, Avicenna e Averroè, ci avvicinano al tema centrale di queste pagine, ossia al rapporto con Dante: essi sono infatti citati tra gli "spiriti magni" che, pur non potendo salvarsi perché non battezzati, godono, tra le anime del Limbo, di speciali privilegi (si veda il **riquadro 6**)²². Avicenna il persiano Abū 'Alī ibn Sīnā (980-1037) è una figura di particolare importanza in campo filosofico perché la sua interpretazione di Aristotele in chiave platonica - nota soprattutto attraverso il suo commento alla *Fisica*, i *Sufficientia* - fu assunta dalla Scolastica e vi ebbe grande diffusione. Ma egli era famoso anche, come si è

detto più sopra, per il suo *Canone di medicina (al-Qānūn fi 'ṭ-ṭibb)*: infatti, Dante cita il suo nome all'interno di una tema che comprende Ippocrate e Galeno, cioè i più celebri medici dell'antichità.

Averroè, l'andaluso Muḥammad ibn Rušd (1126-1198), commentatore di Aristotele, è senz'altro l'autore islamico che ebbe maggior peso nella cultura cristiano-occidentale: egli

per il tardo Medioevo era il Commentatore per eccellenza, come Aristotele era il Filosofo e San Paolo l'Apostolo. [Accenneremo] a due caratteristiche che lo contrassegnano come filosofo:

(α) Il suo desiderio di mantenere la filosofia libera da ogni contatto con la teologia, e *a fortiori* da ogni subordinazione ad essa, e il suo conseguente atteggiamento aggressivo verso i teologi, i quali da parte loro lo combattevano come razionalista;

(β) la sua illimitata reverenza verso Aristotele, che egli avvolge in quell'alone di onniscienza in cui doveva poi venire tenuto per secoli [“*Ipse dixit*”]. La natura ha creato Aristotele per dimostrare a quale estremo possa giungere la perfezione umana. Egli ci è stato dato dalla Provvidenza affinché noi possiamo conoscere ciò che è conoscibile. La sua dottrina è la verità suprema, la sua mente è la cima più alta dell'intelligenza umana.²⁵

L'interpretazione di Aristotele contenuta nel “gran commento” di Averroè diede origine ad una vera e propria corrente di pensiero all'interno della filosofia cristiano-occidentale.

Gli averroisti, il cui centro nel XIII secolo divenne l'Università di Parigi²⁶, entrarono ben presto in aperto contrasto con l'interpretazione di Aristotele che da Tomaso d'Aquino prenderà il nome di tomismo, e che diverrà la filosofia “ufficiale” della Chiesa cattolica. In particolare, essi sostenevano la dottrina della “*doppia verità*”, per cui una cosa può essere vera in campo teologico (e quindi va accettata *per fede*) ma falsa *secondo ragione*, e viceversa.

Di conseguenza, si possono professare in campo scientifico dottrine in contrasto con quanto sostiene la Chiesa, purché si affermi il primato di quest'ultima in campo teologico. Un'importante implicazione è che, essendo le leggi fisiche - la cui natura è

Riquadro 6 I Musulmani nel Limbo

Nel Limbo, Dante incontra i personaggi più eminenti (gli "spiriti magni") che sono separati dagli altri in un "nobile castello". Prima vede molte "celebrità" della storia e della letteratura greco-romana, e tra loro, "solo in parte [...] 'l Saladino"²³. Poi vede Aristotele,

...il maestro di color che sanno,
seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor gli fanno.
Quivi vid'io Socrate e Platone
che 'nnanzi a li altri più presso li stanno;
Democrito, che 'l mondo a caso pone,
Diogenès, Anassagora e Tale,
Empedoclès, Eraclito e Zenone;
e vidi il buono accoglitore del quale,
Diascoride dico; e vidi Orfeo,
Tulio e Lino e Seneca morale.
Euclide geomètra e Tolomeo,
Ippocrate, Avicenna e Galieno,
Averois che 'l gran comento feo.

(*Inf.* IV. v. 131/144)²⁴

esposta da Aristotele - di origine divina, Dio non potrebbe certo agire in contrasto con ciò che egli stesso ha creato: per cui la fisica aristotelica finisce con l'essere vista come un limite all'onnipotenza divina.

L'origine islamica dell'averroismo era ben nota: quando Alberto Magno (domenicano, maestro di Tommaso d'Aquino e cofondatore del pensiero tomista²⁷, † 1280) viene inviato a Parigi nel 1245 per dare la "vera" interpretazione del pensiero di Aristotele,

vi arriva vestito "alla maniera araba"²⁸, per significare il suo rispetto per Averroè e la sua intenzione di combattere solo gli *errori* dei suoi seguaci. Tra i "parigini" averroisti, uno dei maggiori è quel Sigieri di Brabante (1235 ca.1282 ca.) citato da Dante - si veda il **riquadro 7** - come "luce bella" nel cielo del Sole.

Sigieri insegnò filosofia all'Università di Parigi (nella sede di Rue du Fouarre, ossia "*Vico de li Strami*"). Alcune delle sue tesi furono una prima volta condannate dalla Chiesa nel 1270. Nel 1277 il vescovo di Parigi, su incarico del Papa Giovanni XXI, esaminò le posizioni dei "parigini" e condannò ben 219 tesi filosofico-scientifiche da essi sostenute: ma tra queste tesi molte erano in effetti sostenute anche da Tommaso d'Aquino, per cui alla fine il decreto di condanna fu revocato. Sigieri, però, fu costretto a lasciare l'Università e a vivere, praticamente prigioniero, presso la Curia romana (ecco perché Dante accenna ai "pensieri gravi" che gli facevano desiderare la morte). Mentre era ad Orvieto al seguito della corte papale, morì assassinato. La grande ammirazione di Dante per gli "invidiosi veri" (cioè verità degne di essere invidiate) di un filosofo averroista e ripetutamente condannato dalla Chiesa, sebbene rilevata da Bruno Nardi fin dal 1912²⁹ - è stata sempre sottovalutata da buona parte della critica dantesca, per la quale Dante non poteva essere che un tomista ortodosso, al massimo con qualche sfumatura platonica. Fin qui si è parlato solo dell'influsso islamico in campo filosofico. Altrettanto (o forse ancor più) rivoluzionario fu l'influsso in campo scientifico. L'*Opticae Thesaurus* di Alhazen (Abū 'Alī al-Ḥasān ibn al-Ḥaithām, 965-1039), pubblicato solo nel 1572 ma le cui teorie erano state diffuse nel XIII secolo dal monaco polacco Witelo (detto Vitellione, 1230-1280), esercitò un influsso sulla fisica europea fino al XVII secolo. In campo astronomico, gli Elementi di astronomia di Alfragano (al-Farghānī, t850 ca.), basati sull'Almagesto di Tolomeo, furono utilizzati fino al XV secolo: l'opera di Albattegnò (Ibn Jābir ibn Sīnan al-Battānī, 858-929), la cui accuratezza nei calcoli astronomici era notissima, esercitò il suo influsso fino al XVI secolo.

Ma è soprattutto - come abbiamo già rilevato - in campo matematico che la cultura

Riquadro 7 **Sigieri di Brabante**

Nel descrivere gli spiriti che brillano nel cielo del Sole, è proprio Tommaso d'Aquino a mostrare a Dante la grandezza e la tragicità di Sigieri:

Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:
Essa è la luce bella di Sigieri,
che, leggendo nel Vico de li Strami,
sillogizzò invidiosi veri.

(*Par.*, X, vv. 133/138)

islamica diede il suo massimo apporto al pensiero occidentale.

Intorno all'820 Muḥammad ibn Mūsa al-Khwarizmī († 846 ca.), utilizzando la notazione decimale e i sistemi di calcolo di origine indiana, scrisse il trattato *Hisāb al-Jabr wa 'l-Muqābalaḥ* (Il calcolo di integrazione ed equazione). In quest'opera sono indicate fin dal titolo le due operazioni preliminari per la soluzione di qualsiasi equazione: *al-jabr*, il *passaggio*, è l'operazione che consiste nel far passare i termini da un membro all'altro, fino a non avere che termini positivi; *al-muqābalaḥ*, la *riduzione*, consiste nel ridurre ugualmente tutti i membri dell'equazione. Gherardo da Cremona (1114-1187), traduttore fra l'altro dell'*Almagesto* di Tolomeo dall'arabo, tradusse quest'opera col titolo di *Liber Maumeti filii Moysi Alchoarismi de algebra e almuchabala* (Muḥammad ibn Mūsa significa in effetti *Maometto figlio di Mosè*).

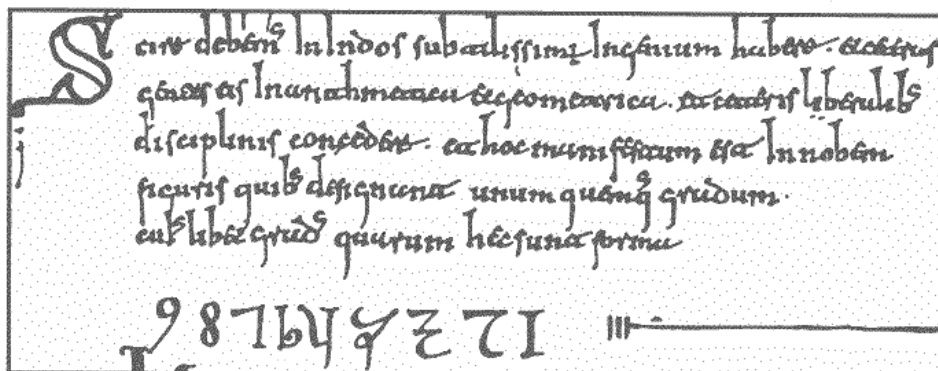
Non si sottolineerà mai troppo l'importanza di quest'opera. Essa è stata tale che *Algorismi* o *Algoritmo*, il nome latinizzato e storpiato del suo autore, a lungo designò la notazione decimale e i relativi metodi di calcolo, per poi significare - fino ai nostri giorni - ogni metodo logico-matematico consistente nel suddividere un processo in più tappe concatenate in modo consequenziale. E il titolo stesso del libro, ridotto ad *Algebra*, finì col designare un'intera branca della matematica.

In effetti, le prime notizie sulla numerazione decimale in Occidente sono precedenti alla traduzione di Gherardo da Cremona. A quanto risulta,

il primo manoscritto noto [si veda la **fig. 3**], in cui si ritrovino le nove cifre significative di origine indiana, proviene dal Nord della Spagna e risale alla seconda metà del [X] secolo [...]: si tratta del *Codex Vigilanus*, che fu copiato nell'anno 976 nel convento di Albelda da un monaco a nome Vigila (bisogna precisare che il manoscritto riproduce le nove cifre indo-arabe in una grafia assai simile a quella delle cifre dette ghozar [...]). Dall'inizio dell'XI secolo le nove cifre compaiono su una quantità di altri manoscritti europei provenienti dalle più disparate regioni, ma sotto forma variamente stilizzata secondo l'epoca, il luogo e le abitudini grafiche degli scrittori³⁰.

Ma è soprattutto nel XII secolo che la matematica "araba" si diffonde, anche per l'introduzione dello zero. Nel 1202 il Fibonacci (Leonardo da Pisa, 1170 ca.-1250 ca.) pubblicò la prima versione del *Liber Abaci*, libro di enorme influenza in campo mate-

FIGURA 3 - La prima citazione cristiano-occidentale dei "numeri arabi"



da G. Ifrah, *Storia universale dei numeri*, Mondadori, Milano 1983, n. 533

matico³¹, in cui utilizzava i numeri "arabi" e traduceva *ṣifr* con *zephyrum*: per indicare il simbolo di "vuoto" nella numerazione posizionale, si usò da allora il termine *zero*, contrazione di *zefiro*.

Lo zero, e l'immensa potenzialità di calcolo che esso consentiva, colpirono a tal punto l'immaginazione occidentale che il termine *ṣifr* - pronunciato *sifra* o *cifra* - finì per diventare sinonimo dei simboli numerici "arabi". Ma il termine *cifra* ha in molte lingue anche il significato di "scrittura segreta" (*cifrare* e *decifrare* sono termini crittografici ben noti). Il motivo di quest'accezione del termine va ricercato nel potere "magico", di conoscenza segreta, attribuito fin dall'inizio all'uso delle *cifre*.

Va ricordato che l'uso di una strumentazione matematica di derivazione islamica fu immediatamente combattuto dalla Chiesa cattolica, che vi vedeva uno mezzo di penetrazione dell'Islam. A lungo, il ricorso alle *cifre* fu ritenuto opera diabolica, e chi le utilizzava veniva ritenuto un negromante. Per fare un esempio, citiamo uno dei primi che si occuparono della diffusione delle cifre "arabe", e che può essere considerato il primo vero *scienziato* occidentale: il monaco Gerberto di Aurillac (945 ca.-1003), che divenne Papa Silvestro II (si veda il **riquadro 8**).

I suoi interessi scientifici e i suoi rapporti con l'Oriente - in particolare, il suo utilizzo della matematica "araba" - hanno dato a questo Papa una fama, tuttora ben viva, di mago. Si diceva tra l'altro che durante un viaggio in Spagna (ossia in al-Andalus) avesse sottoscritto un patto col diavolo, e che avesse creato un Golem che gli prediceva l'avvenire: ancor oggi, la sua tomba nei sotterranei vaticani è considerata con sospetto dalla tradizione popolare. Abbiamo fin qui esaminato due campi - quello filosofico e quello scientifico-matematico - in cui l'influsso islamico in Occidente è riconosciuto ed innegabile. Ma il fatto è che l'avvento dell'Islam nel bacino del Mediterraneo, lungi dal costituire quella distruzione dei traffici e degli scambi commerciali ipotizzata a suo tempo da Pirenne³³, fu accompagnato da una fitta rete di rapporti - anche conflittuali - che andavano certo nei due sensi, ma soprattutto dal più avanzato mondo islamico al mondo cristiano-occidentale.

Riquadro 8 **Gerbert d'Aurillac**

"Nato in Aquitania verso il 945, Gerbert fu dapprima monaco nel convento di Saint-Geraud d'Aurillac. Poi, sotto la direzione di Atton, vescovo di Vich, si iniziò alle matematiche, all'astronomia e ai metodi di calcolo pervenuti dagli arabi, durante un soggiorno effettuato in Spagna dal 967 al 970 (forse a Siviglia o a Cordova in contatto diretto con gli arabi occidentali, ma più verosimilmente nel monastero di S.Maria di Ripoll [...]: la piccola città di Ripoll era servita infatti da intermediario fra il mondo cristiano e quello musulmano). Egli diresse poi dal 972 al 982 la scuola diocesana di Reims, ove il suo insegnamento esercitò una preponderante influenza sulle scuole del suo tempo e rianimò in Occidente l'amore per le matematiche. Infine, dopo aver diretto l'abbazia italiana di Bobbio e preso in seguito la primazia degli arcivescovadi di Reims e Ravenna, fu eletto papa nel 999 col nome di Silvestro II, spegnendosi nell'anno 1003."³²

Spesso di quest'influsso islamico non è facile accorgersi. A Perpignan, nel sud della Francia, vicino al confine spagnolo, si trova il palazzo dei re di Majorca, regno durato appena una cinquantina d'anni a cavallo del XIV secolo. In una cappella all'interno del palazzo, corre lungo il muro un fregio dipinto:

"Il fregio in se è rosso, decorato di nero, o turchino, con un disegno geometrico a rettangoli oblungi e losanghe [...]: è un disegno indiscutibilmente astratto, in curioso contrasto con l'arte figurativa che si può ancora osservare nell'elaborato ornamento a fogliame della volta intagliata [...] L'origine di questo disegno è indicata abbastanza chiaramente dai lunghi tralci dorati che s'attorcigliano agli elementi della decorazione allacciando li insieme nei loro fluenti arabeschi. E la scrittura d'un'altra lingua, d'un altro mondo, che l'ignorante pittore ha ridotto a una combinazione senza senso di forme orizzontali e verticali. La lingua è l'arabo, e le parole, tanto alterate da risultare irriconoscibili [...], dovevano assai probabilmente contenere la frase cruciale *lā ilāh illāh llāh wa Muḥammad rasul Allāh*, cioè "Non v'è dio fuorché Iddio, e Maometto è l'inviato di Dio".³⁴

L'*arabesco*, derivato dalla grafia cufica³⁵ araba, fa ormai parte del "paesaggio" culturale occidentale, al punto che non se ne riconosce più neppure l'origine.

Un secondo esempio riguarda un altro campo, quello letterario. Non sempre - fuori dal campo specialistico - si ha chiaro quanto le origini della grande poesia romanza, in particolare di quella provenzale, siano legate alla poesia araba. Probabilmente i letterati mozarabi sono stati il tramite attraverso il quale sono passati dall'una all'altra cultura una serie di elementi: schemi poetici che avvicinano la *canzone* provenzale alla *muwaššāha* andalusa, tematiche quali quella della "donna angelicata" (araba - di origine persiana - nell'idealizzazione dell'oggetto amoroso, romanza nel rapporto amoroso come trasposizione di quello feudale).

Di un debito analogo però non si parla per quanto riguarda la "scuola siciliana" (la cui importanza per gli inizi della letteratura volgare italiana non è il caso di sottolineare), in quanto tale scuola poetica si sarebbe sviluppata direttamente da quella franco-provenzale.

Eppure il fulcro della "scuola siciliana" è proprio la corte di Federico II, che abbiamo già visto essere uno dei due maggiori centri europei di irraggiamento della cultura islamica.

In un suo saggio³⁸, Antonino Pagliaro esamina lo *strambotto* siciliano - che è un'ottava popolare, analoga al *rispetto* toscano, di origine non anteriore al XIII secolo - riportato nel **riquadro 9**.

Ci si accorge subito dei richiami all'epoca della dominazione musulmana: ossia il

riferimento al *gaitu*³⁹, carica araba, di cui si conservò il

Riquadro 9

Lo strambotto siciliano

Questo strambotto è stato raccolto e pubblicato la prima volta nel 1857³⁶:

Di 'na finestra s'affacciau la luna
E 'nta lu mienzu la stidda Diana
Su tanti li splenduri ca mi duna,
Lampu mi parsi di la tramuntana:
C'è lu Gaitu, e gran pena mi duna,
Voli arrinunziu a la fidi cristiana,
Nun vi pigghiati dubbii patruna,
L'amanti ca v'amau, v'assisti e v'ama.

Una variante delle isole Eolie, pubblicata nel 1871, ha un diverso inizio³⁷:

Di sta finestra si 'l'acciò 'na luna,
Di cantu e cantu 'na stidda diana...

nome in Sicilia sino in epoca sveva, e al proselitismo religioso islamico, di cui si fa esplicito cenno [...].⁴⁰

Meno evidente è

che all'inizio il canto si adorna di un'immagine, la quale è tipica ed esclusiva della poetica arabo-persiana,⁴¹

ossia il paragone dell'amata alla luna.

Nella variante raccolta nelle Eolie, probabilmente più vicina all'originale, l'immagine si precisa ancor più nella sua dipendenza da uno stilema arabo:

la "luna" che si affaccia alla finestra è l'amata e le due "stelle diane" sono palesemente le ancelle che affiancano la dama [...].⁴²

È quindi possibile

indicare la poesia popolare siciliana come il veicolo sotterraneo, in cui, oltre che negli impredi ti lessicali, si continua qualche modo della cultura araba [...].⁴⁶

6. I viaggiatori dell'Oltretomba

L'idea di un viaggio nell'Oltretomba, per lo più come discesa agli Inferi, è troppo presente in tutte le epoche e le civiltà perché valga la pena riassumere le fonti.

Quella che è però una caratteristica dell'opera dantesca, sotto questo aspetto, è che il viaggio non solo è compiuto sia in inferno che in paradiso - il che non è di per se una novità assoluta nell'escatologia cristiana - ma è effettuato non da un personaggio leggendario (Enea, un santo...), bensì dall'autore in prima persona⁴⁷, che quindi narra - sia pur nella finzione letteraria - una *propria* esperienza.

Questa caratteristica peculiare si ritrova invece nell'Islam, ed è attribuita addirittura a Maometto. Secondo una leggenda sorta immediatamente dopo la sua morte, egli avrebbe compiuto, vivente,

Riquadro 10

a) La sura del viaggio notturno⁴³

Nel nome di Dio, clemente misericordioso!
1. Gloria a colui che rapì di notte il Suo servo dal Tempio Santo al Tempio Ultimo, dai benedetti precinti, per mostrargli dei Nostri Segni. In verità Egli è l'Ascoltante, il Veggente.⁴⁴

Corano, sūra XVII, versetto 1

b) La sura della stella

Nel nome di Dio, clemente misericordioso!
1. Per la stella, quando declina!
2. Il vostro compagno non erra, non s'inganna
3. e di suo impulso non parla.
4. No, ch'è rivelazione rivelata,
5. appresagli da un Potente di Forza
6. sagace, libratesi
7. alto sul sublime orizzonte!
8. Poi discese pendulo nell'aria
9. s'avvicinò a due archi e meno ancora
10. e rivelò al servo Suo quel che rivelò.
11. E non smentì la mente quel che vide.
12. Volete voi dunque discuter quel che vede?
13. Sì, ei già Lo vide ancora
14. presso il loto di *al-Muntahà*
15. presso il quale è il giardino di *al-Ma 'wà*
16. quando il loto era coperto come d'un velo.
17. E non deviò il suo sguardo, non vagò.
18. E certo ei vide, dei Segni del Signore, il supremo!⁴⁵

Corano, sūra LIII, versetti 1-18

un *viaggio notturno* (*isrā'*) all'inferno, ed un'ascensione (*mi'rāğ*) al paradiso.

L'origine della leggenda - che è però realtà di fede per i Musulmani - è in due brevi cenni coranici: per l'*isrā'* il versetto 1 della *sūra* XVII (detta "del viaggio notturno"); per il *mi'rāğ*, i versetti 1-18 della *sūra* LIII (detta "della stella"). Entrambi i brani sono riprodotti nel riquadro 10.

Che da queste poche righe sia nata un'intera letteratura non deve stupire. Un cenno di S. Paolo nella seconda *Lettera ai Corinti*, riportato nel riquadro 11, ha dato origine alla leggenda di un suo viaggio materiale nell'Oltretomba⁴⁹, viaggio che costituisce realtà di fede per la Chiesa cattolica... Comunque, il parallelismo tra il viaggio di Dante e quello di Maometto era stato ignorato, o semmai appena notato di sfuggita, dalla critica dantesca. Anche per l'ovvia osservazione che entrambi avevano una comune origine nei testi biblici⁵⁰, o nei cosiddetti apocrifi vetero e neo-testamentari⁵¹. Ma nel 1919 uscì un libro esclusivamente dedicato all'argomento, intitolato *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*.⁵² L'autore, un religioso spagnolo noto come arabi sta, proponeva un approccio tutto diverso alla questione, esaminando non il duplice viaggio di Maometto in sé, ma le varie redazioni della leggenda e la letteratura mistica che essa aveva suscitato. Cercheremo di riassumere in breve la complessa argomentazione dell'autore, esponendo in sunto i punti di quelle tra le redazioni della leggenda che maggiormente richiamano il viaggio dantesco.

1. Le redazioni della leggenda dell'*isrā'*

Le redazioni che Miguel Asín Palacios individua come I A e I B mostrano un Maometto che viene svegliato nottetempo, portato lontano, e fatto assistere ai supplizi dei dannati. Poi egli ha una visione della *al-Baītu-l-ma'mūr*⁵³ - la *Casa abitata* dai beati - con i profeti Abramo, Mosè e Gesù.

2. Le redazioni della leggenda del *mi'rāğ*

Nella redazione II A, Maometto viene svegliato nottetempo dall'angelo Gabriele (Gibrīl) che gli estrae il cuore per purificarlo. Poi - a cavallo del *būrāq*⁵⁴ - sale al cielo per 10 "gradini". I primi sette corrispondono ai sette cieli, ciascuno dei quali è presieduto da un profeta: di solito, Adamo, Gesù e Giovanni Battista, Giuseppe, Enoch, Aronne, Mosè, Abramo. Nell'ottavo si trova il *Sadrat al-Muntahā*⁵⁵, il *Loto del Termine*, ossia il limite del paradiso. Nel nono c'è la *Casa abitata*, ossia la dimora dei beati. Nel decimo, infine, Maometto incontra Dio.

Nella redazione II B c'è un interessante particolare: nel terzo cielo, Maometto incontra un terribile angelo guardiano, che gli mostra l'inferno. Questo ha la forma di un imbuto a sette ripiani concentrici, che sprofondano fino al centro della Terra.

Riquadro 11

La visione di S. Paolo

2. Conosco un uomo unito a Cristo che, quattordici anni fa - se nel corpo non lo so, o fuori del corpo non lo so; Dio lo sa - fu rapito come tale fino al terzo cielo.
3. Sì, conosco tale uomo - se nel corpo o separato dal corpo, non lo so, Dio lo sa
4. che fu rapito in paradiso e udì parole inesprimibili che all'uomo non è lecito dire.⁴⁸

2 Corinti, 12:2-4

La redazione II C introduce elementi neoplatonici, tra cui:

- il paradiso ha natura immateriale;
- luci abbaglianti, cori e armonie celesti accolgono Maometto;
- Gabriele è guida, conforto e intercessore per Maometto;
- sia Gabriele che l'angelo infernale forniscono a Maometto spiegazioni teologiche;
- gli spiriti angelici ruotano intorno al Trono divino in cerchi concentrici, ordinati gerarchicamente;
- Maometto teme di venire accecato dalla visione della Luce divina;
- egli si dichiara incapace di descriverla, e ne conserva solo un ineffabile ricordo.

Già negli ultimi concetti esposti si comincia a vedere che nel "viaggio" di Maometto (le cui redazioni sono tutte di diversi secoli precedenti alla *Divina Commedia*) si trovano somiglianze non secondarie con quello di Dante.

Ma è soprattutto nelle versioni che chiameremo "d'autore" della leggenda, che Asín Palacios scorge i maggiori punti di contatto con la visione dantesca.

3. Le ulteriori versioni islamiche del viaggio nell'Oltretomba

Nella letteratura musulmana si effettua ad un certo punto un passaggio essenziale: il "viaggio" non viene più riferito a Maometto, ma diventa l'allegoria del viaggio dell'anima *individuale* verso Dio. Sono i mistici *ṣūfi*⁵⁶ i primi che "hanno l'audacia di attribuirsi il ruolo di protagonisti [del "viaggio"]", al posto di Maometto⁵⁷ (ad esempio, del *ṣūfi* Abū Yazīd al-Bisṭāmī, vissuto nel IX sec., si dice che sia asceso "in spirito"): il "viaggio" coincide con le *stazioni* (māqām) del sufismo.

Sono però principalmente due opere del grande mistico arabo-spagnolo Muḥyī ad-Dīn ibn 'Arabī⁵⁸ (†1240) che paiono ad Asín Palacios la fonte *diretta* di Dante, al punto che non esita a parlare di "una relazione del tipo *copia-modello*"⁵⁹ tra i rispettivi testi. Si tratta del *Kitāb al-isrā' ilā-l-maqām al-asrā* (Libro del viaggio notturno verso la stazione più sublime) e del capitolo intitolato *Al-Kīmiyā as-sa'ādah* (L'alchimia della felicità) della più celebre opera dell'autore, *Kitāb al-Fūtūḥat al-Makkīya* (Il libro delle Conquiste (Rivelazioni] meccane). Oltre alla struttura materiale del paradiso, su cui torneremo più avanti, le somiglianze sono soprattutto, per così dire, "d'atmosfera". Il "viaggio" di Ibn 'Arabī ha queste caratteristiche:

- è compiuto da un filosofo (cioè un non-credente) e da un teologo (ossia un mistico);
- in ciascun cielo, il teologo parla con il profeta che lo sovrintende, mentre il filosofo parla solo con le "intelligenze" celesti;
- di conseguenza, la conoscenza del teologo si accresce, mentre quella del filosofo è solo un riflesso della verità;
- nel cielo di Saturno, prima della *Casa abitata*, il filosofo è bloccato definitivamente, e solo il teologo ascende al cielo.

La somiglianza per così dire *funzionale* tra la figura del filosofo e quella di Virgilio (entrambi non-credenti, entrambi simbolo della Ragione, entrambi destinati ad abbandonare il loro compagno senza accompagnarlo in paradiso) è abbastanza evidente. Si potrebbe peraltro obiettare che nei vari viaggi allegorici nell'Oltretomba ci sono schemi ricorrenti molto simili (nel suo *Viaggi e visioni d'oltremondo sino alla Commedia di Dante*⁶⁰, Cesare Segre ne propone un'interessante analisi). Ma Asín Palacios, dopo aver esaminato la vasta letteratura cristiana pre-dantesca sull'argomento, sostiene

che essa stessa è in buona parte permeata di elementi di origine islamica:

prima che il poeta fiorentino redigesse il suo capolavoro, esisteva già in tutta l'Europa cristiana un ricchissimo capitale di poetiche concezioni popolarresche intorno alla vita ultraterrena, non nate per generazione interna agli ambienti cristiani, ma per influenza della letteratura escatologica dell' Islam, dal momento che alcuni tratti descrittivi e mitopoietici mancavano di precedenti prossimi e persino remoti nell'escatologia cristiana, in quanto figli di altre religioni orientali, principalmente l'egizia e la zoroastriana. L'Islam, in stretto contatto con tali religioni, li aveva assimilati, e, fusi con altre concezioni sue proprie, li aveva trasmessi alla letteratura cristiana occidentale.⁶¹

Però le somiglianze tra l'opera di Ibn 'Arabī e quella di Dante non riguardano solo questi aspetti generali, che potrebbero anche derivare - appunto - da altri testi sui viaggi nell'Oltretomba. Asín Palacios parla di

coincidenze di tema, azione, finalità allegorica, personaggi principali e secondari, architettura dei cieli astronomici, ambizione didattica e artifici letterari per compendiare l'enciclopedia di tutto un popolo, [cui] si aggiunge lo stile astruso, intricato, difficile, enigmatico di entrambe le opere letterarie, che sembrano spesso misteriosi oracoli [...].⁶²

Tra tutte queste somiglianze - certo notevoli - citiamo a titolo d'esempio quelle relative alla struttura del paradiso e dell'inferno. Nella **fig. 4** riportiamo da Asín Palacios⁶³ l'immagine del paradiso di Ibn 'Arabī (la **fig. 5** ne è la traduzione), mentre la **fig. 6** rappresenta il paradiso dantesco, nella versione di Manfredi Porena.

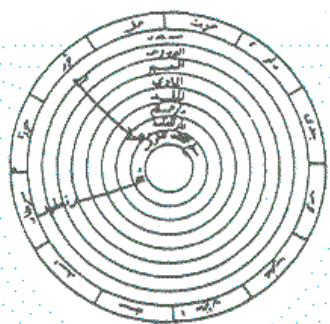


FIGURA 4

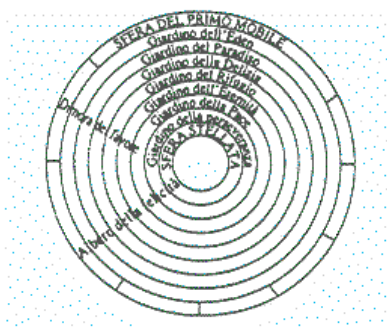


FIGURA 5

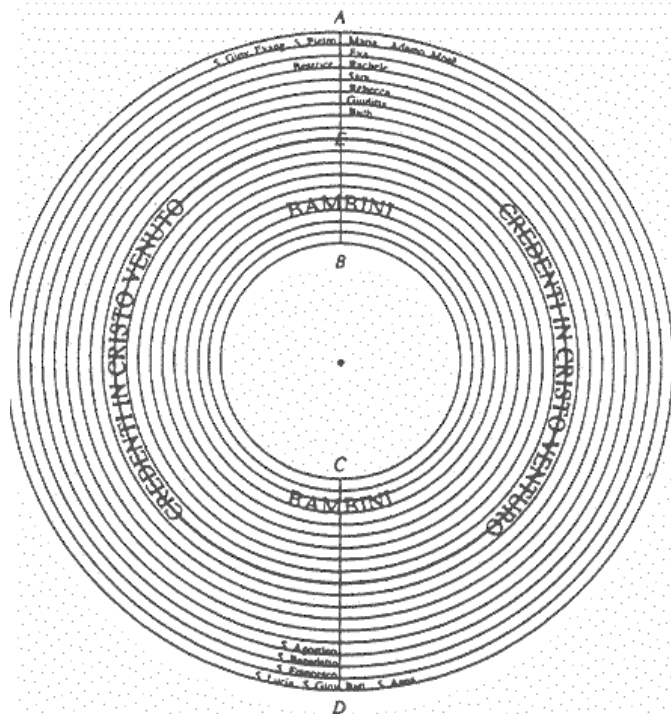


FIGURA 6

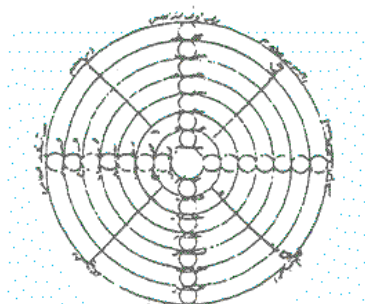


FIGURA 7

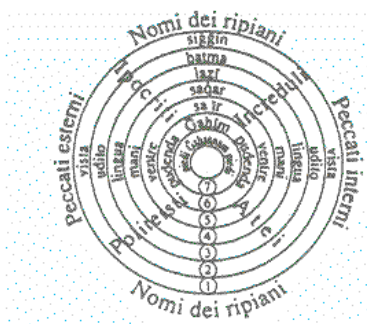


FIGURA 8

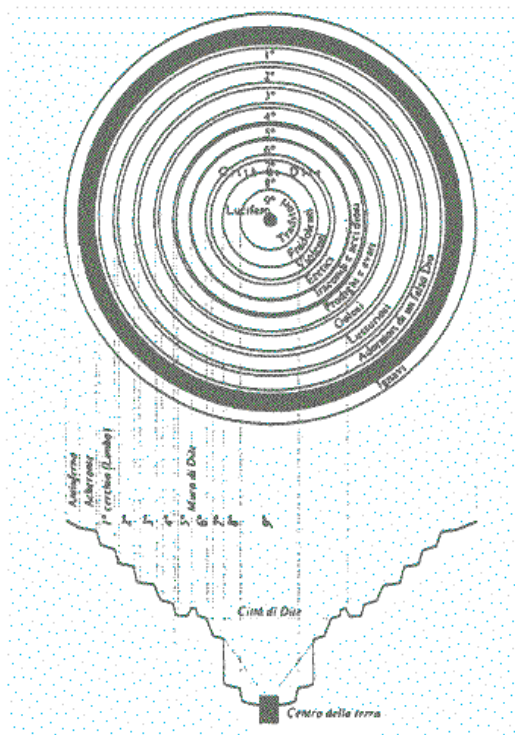


FIGURA 9

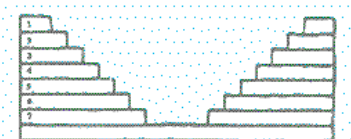


FIGURA 10

Riportiamo allo stesso modo le immagini dell'inferno di Ibn 'Arabī (**fig. 7**, con traduzione nella **fig. 8**), e di quello dantesco (**fig. 9**), sempre di M. Porena. La **fig. 10** è uno schema dell'inferno islamico dovuto al turco Ibrahīm Hakkī⁶⁴.

In definitiva, Asín Palacios si sentiva autorizzato a concludere che

un numero considerevole di particolari e di elementi topografici, di scene e di descrizioni di episodi della *Divina Commedia*, di cui, nelle varie redazioni della leggenda del *mi'rāğ* di Maometto, non ci si erano presentati i modelli, ha altresì i suoi precedenti e prototipi, sia analoghi, sia identici, in altri documenti della letteratura islamica, vuoi nel *Corano*, vuoi negli *ḥādīṭ*⁶⁵ che descrivono la vita d'oltretomba, ora nelle leggende musulmane del giudizio [male, ora nella dottrina dei teologi e filosofi, specialmente mistici, che sistematizzarono, interpretarono e discussero tutti questi documenti della rivelazione musulmana.⁶⁶

Andando ancora più in là, Asín Palacios affermava non solo che c'erano somiglianze tra la *Divina Commedia* e le versioni islamiche del viaggio nell'Oltretomba,

ma che queste ultime erano sicuramente alla base del poema dantesco.

Se a tutte queste analogie rilevate nell'architettura, nella topografia e nelle scene, si sommano ora quelle che ponemmo in luce comparando il poema dantesco con la leggenda del *mi'rāğ*, nella prima parte di questo studio, risulterà evidente che una sola letteratura religiosa, quella islamica, e uno soltanto dei suoi temi, quello escatologico, sviluppato principalmente in funzione di una sola leggenda mistica, quella del *mi'rāğ*, presenta al ricercatore una messe più abbondante di idee, immagini, simbologie e descrizioni, uguali alle dantesche, che tutte le letterature religiose nel loro insieme [m qui interrogate dai dantisti per spiegare la genesi della *Divina Commedia*.⁶⁷

7. Dante e l'Islam

Naturalmente, la pubblicazione del libro di Asín Palacios provocò, nel campo della critica dantesca, reazioni che il suo autore era ben lungi dall'attendarsi⁶⁸.

I dantisti, specie italiani, fecero praticamente quadrato contro le sue tesi. Le motivazioni di questo rifiuto vertevano sostanzialmente intorno a quattro argomentazioni. La prima era una petizione di principio: il genio di Dante aveva creato ogni particolare della *Divina Commedia* da se, e pensare che avesse "imitato" qualcosa era poco meno che una bestemmia. Questa posizione, legata all'impostazione crociana che con alterne vicende ha egemonizzato la cultura italiana fino al secondo dopoguerra, ha di fatto bloccato a lungo ogni ricerca sulle fonti dell'opera dantesca.

La seconda, legata alla predominante mentalità cattolica, era di tipo ideologico: impossibile vedere influssi islamici in un autore come Dante, poeta cristiano per eccellenza, dichiarato e fermo seguace del tomismo. La terza sosteneva che tutte le somiglianze individuate da Asín Palacios tra l'opera dantesca e testi musulmani sono legate - come già accennato sopra - alla comune discendenza del pensiero cristiano e di quello islamico dal Giudaismo, o a testi conosciuti tanto in Occidente che in Oriente e di origine per lo più cristiana. La quarta - *last but not least* - era l'assoluta mancanza di prove che Dante avesse avuto il benché minimo rapporto con testi islamici. Naturalmente, il vero problema era un altro, legato alla struttura universitaria così com'è tutt'oggi in Europa, ed in Italia in particolare: un arabista, e per giunta spagnolo, che si permetteva di occuparsi di *letteratura italiana*! Ma dove siamo!? Difatti, non a caso, le prime reazioni favorevoli all'uscita del volume di Asín Palacios vennero dagli orientalisti, e le critiche più feroci vennero dai dantisti italiani...⁶⁹

Del resto, i fatti parlano da soli: nonostante il clamore suscitato dalle tesi dell'autore, e la quantità di testi che se ne occuparono o che le citarono negli anni successivi, la prima traduzione italiana dell'opera di Asín Palacios dovette attendere il 1994, ossia *tre quarti di secolo*. Ma torniamo ad esaminare le argomentazioni opposte alle tesi dell'arabista spagnolo.

Scartando la prima argomentazione, ormai insostenibile, troviamo che anche la seconda è di per sé abbastanza risibile. Nessuno si sogna di negare i ben precisi influssi del giansenismo e di elementi calvinisti nel pensiero di Manzoni, anch'egli autore cattolico per eccellenza: e dell'influsso dell'averroismo in Dante si è già accennato a pro-

posito dell'episodio di Sigieri.

Quanto all'ascendenza comune del "viaggio" dantesco e di quelli islamici dalla letteratura precedente sul viaggio nell'Oltretomba, essa è innegabile, ma non basta a spiegare alcune caratteristiche comuni alle opere di Dante e degli autori musulmani, e non rintracciabili altrove.

L'ultima argomentazione appariva invece ben solida. Lo stesso Asín Palacios l'aveva onestamente ammesso, ma riteneva possibile che Dante avesse quanto meno orecchiato la leggenda del *mi'rāğ*, magari da chi poteva averne avuto conoscenza per esser stato alla corte di Alfonso il Savio, dove - abbiamo detto - si traducevano testi arabi e addirittura il *Corano*: si tratterebbe di Brunetto Latini⁷² (1220 ca.-1294), il maestro di Dante, che - pur ponendolo all'inferno tra i sodomiti - tiene a dichiarare il proprio debito di riconoscenza! alla sua "cara e buona imagine paterna"⁷³.

Per aggirare questo inamovibile ostacolo non resta in effetti che ricordare l'enorme influsso islamico sulla cultura occidentale per tutto il Medioevo, argomento al quale è stata fin qui dedicata buona parte di questa relazione; e di conseguenza si può affermare con una certa sicurezza che Dante, eclettico erudito ben disposto a "seguir virtute e canoscenza"⁷⁴, non poteva ignorare una cultura che era tanta parte del suo mondo.

Bruno Nardi, che tra i primi si è occupato dell'importanza degli influssi averroistici nel pensiero dantesco, concordava con quest'argomentazione (si veda il **riquadro 12**): e quando all'inizio degli anni '50 (allorche - per motivi che vedremo più avanti - la questione del rapporto tra Dante e l'Islam era tornata in primo piano) vuol negare l'importanza dell'influsso islamico, per farlo arriva ad affermare (come riportato sempre nel **riquadro 12**) che, in

Riquadro 12

La cultura di Dante: due opinioni

a) Bruno Nardi nel 1922

"Per mio conto son disposto ad ammettere, in tesi generale, che Dante avesse delle dottrine filosofiche arabe e delle leggende islamiche un'assai maggior conoscenza che non si creda di solito dai dantisti."⁷⁰

b) Bruno Nardi nel 1955

"È mia convinzione che Dante ignorasse molte cose che a suo tempo sapevano altri ben più dotti di lui. Son persuaso, ad esempio, che, se togliamo il commento all'Etica d'Aristotele, egli assai poco conoscesse gli altri scritti di S. Tommaso, e che della stessa somma *Contra gentiles*, che pur cita ben tre volte, avesse una conoscenza molto superficiale. Anche le sue conoscenze scientifiche non vanno più in là di quelle che erano notizie comuni. E perfino la sua cultura letteraria ha deficienze sorprendenti. Egli ignora il ritorno d'Ulisse a Itaca e la perdita dei compagni [...]. Ma l'aver ignorato tante cose che i suoi contemporanei sapevano, più che nuociuto, gli ha forse giovato, sì che egli, libero da questa ingombrante erudizione letteraria, ha potuto foggiare il suo Ulisse, traendolo tutto intero dalla sua onnipotente fantasia, e misurandosi con Omero senz'esserne vinto. Noi, diciamolo senza falsa modestia, siamo più dotti di lui; e forse per questo non siamo poeti."⁷¹

fondo, Dante tanto erudito non era...

L'episodio di Ulisse, citato a dimostrazione dell'ignoranza di Dante, apre invece uno squarcio sulla conoscenza che questi aveva della cultura islamica. Già i geografi greci e latini di età ellenistica affermavano che Ulisse non solo era passato oltre le colonne d'Ercole, ma aveva fondato nel golfo di Cadice una città che ebbe il suo nome: Odysseia. Qui c'era un tempio dedicato ad Atena, alle cui pareti erano esposti ricordi del viaggio di Ulisse: scudi e speroni di navi. L'"onnipotente fantasia" di Dante non ha quindi creato *ex nihilo* l'episodio di Ulisse. Anzi, ha fatto notare Maria Corti, il percorso del viaggio di Ulisse (riportato nel riquadro 13),

come mostra la cartina [(riprodotta nella fig. 11)...], è perfettamente quello della "Via Henikleia" interinsulare, che partiva dalla più antica colonia greca, Cuma, in Campania, costeggiava la Sardegna ["l'isola d'i Sardi"] e le altre isole del Sardonion Pelagos ["e l'altre che quel mare intorno bagna"], cioè le Baleari, per poi passare fra Spagnae Africa (Sibilia [-Siviglia-] di qua, Septa o Ceuta di là) e giungere allo stretto di Gibilterra,

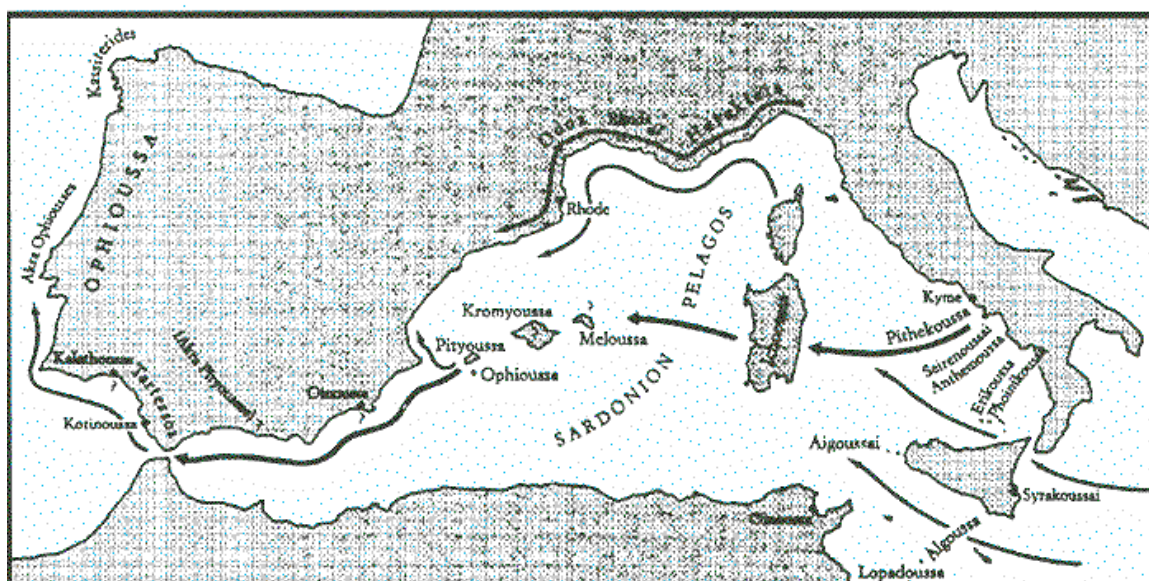
Riquadro 13 La rotta di Ulisse

Nel descrivere il suo ultimo viaggio, Ulisse dice di essere partito dall'isola di Circe, "là presso a Gaeta", avventurandosi "per l'alto mare aperto":

L'un lito e l'altro vidi infin la Spagna,
fin nel Morocco, e l'isola d'i Sardi,
e l'altre che quel mare intorno bagna.
Io e ' compagni eravam vecchi e tardi
quando venimmo a quella foce stretta
dov'Ercule segnò li suoi riguardi
acciò che l'uom più oltre non si metta;
da la man destra mi lasciai Sibilia,
da l'altra già m'avea lasciata Setta.

(*Inf.*, XXVI, w. 103-111)

FIGURA 11 - La "Via Herakleia"



da M. Corti, *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino 1993, p. 120

cioè alle colonne d' Ercole [...]. [Questa] era la via più facile e diretta, in quanto da un lato evitava i pericoli rappresentati da Etruschi e Liguri, dall'altro seguiva le correnti e i venti propizi.⁷⁵

Ma nei testi greco-latini non c'è traccia del divieto di oltrepassare le colonne d'Ercole, divieto che è al centro dell'episodio dantesco: è invece nei testi di geografi islamici che si trova per la prima volta questo tema.

In tali testi si afferma che a Cadice c'è la statua, alta sei cubiti, di un uomo barbuto rivolto a Nord-Est, col braccio teso verso Gibilterra in un gesto che viene interpretato come un ordine di non proseguire, o di tornare indietro. Le colonne d'Ercole e la statua sarebbero state distrutte dagli Arabi nel 1145, nella speranza di ricavare oro dalla statua, che invece risultò di ottone.

Riassumendo, si sono finora individuati nell'episodio di Ulisse tre temi tradizionali, di cui due risalgono all'epoca antica preclassica (la presenza alle colonne d'Ercole e l'itinerario marittimo coincidente con la "Via Herakleia"), uno alla cultura arabo-ispánica (il tema del divieto). Non abbiamo individuato una fonte specifica, ma constatato nei riguardi di questi tre temi che essi non sono dovuti a pura invenzione dantesca [...].⁷⁶

Come si vede, l'episodio di Ulisse dimostra l'esatto contrario di quanto riteneva Nardi: ossia l'ampia cultura di Dante, e una sua conoscenza - sia pur indiretta - di tematiche di origine islamica. La Corti aggiunge anche che della statua che impedisce alle navi di proseguire si parla nella *Storia generale* e nella *Prima Cronaca generale* di Alfonso il Savio⁷⁷, opere che abbiamo già citato più sopra. Così ritorna, ancora una volta, il nome di questo re castigliano, e la sua attività di diffusione della cultura islamica. Per concludere questo capitolo, ricordiamo che, nell'attraversare l'inferno, Dante incontra proprio Maometto (si veda il **riquadro 14**). Il Profeta si trova non tra gli eretici, come si potrebbe pensare, ma i "seminator di scandalo e di scisma". Qui Dante si riallaccia ad una leggenda cristiana (ripresa anche nel Tesoro di Brunetto Latini), esaminata a suo tempo da Alessandro D'Ancona nel suo *La leggenda di Maometto in Occidente*⁷⁸.

Le linee essenziali di questa leggenda attribuiscono la predicazione di Maometto a perfido indottrinamento di un malvagio apostata inviperito: quel Bahira⁷⁹, che presso bizantini e occidentali prende più spesso il nome di Sergio, è un monaco, o un prelado, o perfino un cardinale cristiano mosso da delusioni e rancori a lacerare con lo scisma il seno della Chiesa. E Maometto [...] non è che lo strumento delle sue vendette [...] Per il Medioevo latino, [dunque], tale fu Maometto: un falso profeta dagli stimoli imperiosi della carne, banditore dell'eresia e laceratore della inconsutile veste della Chiesa universale.⁸⁰

Comunque, ci sono due elementi molto interessanti in questo incontro tra Dante e Maometto. Il primo è stato giustamente sottolineato dai traduttori della prima edizione italiana dell'opera di Asín Palacios⁸¹. Mentre, all'udire che Dante è vivo, "più fuor di cento" delle anime intorno s'arrestano stupefatte, "obliando il martiro", Maometto non mostra segno di sorpresa, e, sempre continuando a camminare, si limita a dare a Dante un breve consiglio da riportare, una volta sulla terra, al suo confratello nel peccato fra Dolcino⁸². L'indifferenza di Maometto - in contrasto con lo stupore di tutti gli astanti sembrerebbe dimostrare che per lui non c'è nulla di strano nel fatto che qualcuno viaggi vivo nell'Oltretomba, dato che *lui stesso* lo ha fatto... Ma allora Dante era a co-

noscenza della leggenda del *mi'rāg*?

L'altro elemento è la presenza, in compagnia di Maometto, di "Ali", ossia 'Alī ibn Abī Ṭālib⁸³, suo cugino e genero, quarto califfo dopo la morte del Profeta.

Come faceva notare Asín Palacios, all'epoca di Dante la figura di 'Alī non era affatto nota, al punto che Francesco da Buti (1324 ca.-1406), nel suo *Commento sopra la Divina Commedia* del 1385, lo confondeva col sopra citato monaco Bahīrā, ritenuto maestro e ispiratore di Maometto:

Ali secondo ch'io truovo fu discepolo di Maometto: ma per quel ch'io credo, elli fu quel chierico che l' ammaestrò, lo quale elli chiama Ali forse perché in quella lingua così si chiama il maestro [...]

Di queste cose m'abbi scusato tu, lettore, che non se ne può trovare verità certa.⁸⁴

L' 'Alī dantesco ha una singolare caratterizzazione: è "fesso nel volto dal mento al ciuffetto".

Si tratta di un particolare *storico* relativo alla morte di 'Alī, riportato da tutti i cronisti musulmani:

il suo omicida Ibn Mulğam⁸⁵ lo attaccò all'improvviso mentre usciva di casa per andare alla moschea per la preghiera notturna del venerdì, il diciassette del mese di Ramadān dell'anno quaranta dell'Egira [(661 d.C.)] e in un solo colpo gli spacò il cranio con la sua sciabola, o, come dicono altri storici, lo uccise con un fendente sulla fronte [...].⁸⁶

Anzi, una leggenda dice che Maometto aveva profetizzato ad

Riquadro 14 Maometto

Nell'addentrarsi nel "mondo de la nona bolgia sozzo", Dante incontra gli scismatici, ed il primo che gli appare è sventrato dal mento all'inguine:

Già veggia, per mezzul perdere o lulla,
com'io vidi un, così non si pertugia,
rotto dal mento insin dove si trulla.
Tra le gambe pendevan le minugia;
la corata pareva e 'l tristo sacco
che merda fa di quel che si trangugia.
Mentre che tutto in lui veder m'attacco,
guardommi e con le man s' aperse il petto,
dicendo: "Or vedi com'io mi dilacco!
Vedi come storpiato è Maometto!
Dinanzi a me sen va piangendo Ali,
fesso nel volto dal mento al ciuffetto.
E tutti li altri che tu vedi qui,
seminator di scandalo e di scisma
fuor vivi, e però son fessi così.
Un diavolo è qua dietro che n'accisma
si crudelmente, al taglio de la spada
rimettendo ciascun di questa risma,
quand'avem volta la dolente strada;
però che le ferite son richiuse
prima ch'altri dinanzi li rivada.
Ma tu chi se' che 'n su lo scoglio muse,
forse per indugiar d'ire a la pena
ch'è giudicata in su le tue accuse?"

Saputo da Virgilio che Dante è vivo, Maometto aggiunge:

"Or dì a fra Dolcin dunque che s'armi,
tu che forse vedra' il sole in breve,
s'ello non vuol qui tosto seguitarmi,
sì di vivanda, che stretta di neve
non rechi la vittoria al Noarese,
c'altrimenti acquistar non saria leve".
Poi che l'un piè per girsene sospese,
Maometto mi disse esta parola;
indi a partirsi in terra lo distese.

(*Inf.*, XXVIII, vv. 22-63)

'Alī la sua fine in questi termini:

Il tuo assassino - gli diceva Maometto - ti darà un colpo sopra questo - e gli toccava il capo - e per il sangue della ferita si bagnerà questa - e gli toccava la barba.⁸⁷

Il particolare è troppo preciso per essere dovuto al caso, e dimostrerebbe che Dante aveva del quarto Califfo una conoscenza molto superiore a quella che ne aveva la maggior parte dei suoi contemporanei.

8. Il Libro della Scala

La questione dei rapporti di Dante con l'Islam, così come l'abbiamo esposta finora, porterebbe a concludere che tali rapporti siano probabili e fino ad un certo punto innegabili, ma che sia assolutamente indimostrabile una sua conoscenza della letteratura fiorita intorno alla leggenda del *mi'rāğ* di Maometto.

La situazione è in realtà diversa, perché

un nuovo, decisivo capitolo nella storia della leggenda del *mi'rāj* in Occidente si apre nel secondo dopoguerra, precisamente nel 1949. E in quell'anno che, contro ogni attesa, l'anello mancante viene scoperto quasi contemporaneamente da un orientalista spagnolo, J. Munoz Sendino, e da uno italiano, Enrico Cerulli, il Cerulli [...] ammise di esser giunto alla sua scoperta indagando su una segnalazione bibliografica di Ugo Monneret de Villard, il quale, studiando l'opera di re Alfonso X di Castiglia in favore della conoscenza della cultura araba, già nel 1944 aveva richiamato l'attenzione degli studiosi su due codici - giacenti rispettivamente nella Biblioteca Bodleiana di Oxford e nella Biblioteca Nazionale di Parigi - che per le vicende belliche gli era stato poi impossibile esaminare direttamente. Si trattava rispettivamente di una versione francese e di una latina del nostro racconto del *mi'rāj* (deformato in *Halmaerig* e in *Halmahereig*) che si rifaceva in buona parte alla redazione II C (secondo la classificazione dell'Asín Palacios) della pia leggenda.⁸⁸

All'inizio della versione latina, che riportiamo in traduzione italiana nel **riquadro 15**, è lo stesso traduttore a spiegare l'origine del testo, scusandosi per aver proposto l'opera di un avversario della Chiesa. Come si vede, il *Liber Scalae Machometi* fu tradotto, da un originale arabo perduto, alla corte di quell'Alfonso X tante volte citato, di cui Bonaventura da Siena era "segretario e scrivano" nel 1264. Perché questo testo viene definito "anello mancante"? Perché - giusta l'intuizione di Asín Palacios - intorno al 1260 alla corte di Alfonso il Savio si era recato Brunetto Latini. Ecco quindi che la possibilità materiale che Dante abbia potuto conoscere la leggenda del *mi'rāğ* diventa qualcosa di più di una congettura. Va aggiunto poi che del *Liber Scalae Machometi*

una copia è inserita in un altro codice (il Vaticano Latino 4072) contenente la famosa *Collectio Toledana*, ossia la raccolta di quei testi scientifici e filosofici arabi fatti tradurre in Toledo a partire dal XII sec. per iniziativa di Pietro il Venerabile⁸⁹, e che fu, com'è noto, alla base di quell'immenso travaso di conoscenze tra mondo islamico e mondo cristiano che costituisce uno dei momenti più alti della storia intellettuale del Medioevo.⁹⁰

Anche per questa via, quindi, Dante poteva aver conosciuto la leggenda del "viaggio" di Maometto.

La questione di precisi influssi islamici sulla Divina Commedia non è però chiusa, una volta stabilita la possibilità materiale che tali influssi abbiano potuto giungere a Dante, e fors'anche la via - o le vie - lungo cui sono giunti.

Riassumiamo schematicamente le posizioni di Asín Palacios, che - essendo morto nel 1944 - non poté conoscere il *Liber Scalae*. Per lui, la struttura della Divina Commedia è in un rapporto "copia-modello" con la leggenda del "viaggio" di Maometto, soprattutto nella versione di Ibn 'Arabī. In particolare sono di origine islamica:

a) la *concezione generale* di un' allegoria didattico-morale, e la stessa idea dell'anima individuale - dell'autore, non di un eroe o di un santo - che "viaggia" nell'Oltretomba (idea quest'ultima, che non si trova nelle fonti pre-dantesche, ed è invece peculiare dei *ṣūfi*);

b) l'*architettura* dell'Oltretomba: il contrappasso, la divisione tipologica delle colpe, ecc.;

c) la *topografia* dell'Oltretomba: la struttura dell'Inferno ad imbuto e gradoni, la distribuzione delle pene, ecc.;

d) un'ampia serie di *singoli episodi*, che mostrano come Dante conoscesse la cultura islamica (p. es. la figura di 'Alī).

Nel pubblicare il *Liber Scalae*⁹², Enrico Cerulli riesaminava la questione, ribadendo che essa rimaneva immutata: non solo non c'era alcun rapporto tra Dante e Ibn 'Arabī, ma il *Liber Scalae* era un testo troppo rozzo e "popolare per poter essere considerato una fonte dantesca.

Riquadro 15 Il Libro della Scala

Riportiamo l'incipit del testo:

"Qui comincia il libro che in arabo si intitola "Halmaereig", che in latino significa: "salire in alto". Maometto lo compose, e gli diede tale nome. Per questo è chiamato così dalle genti. Il libro narra dell'ascesa di Maometto, del modo in cui salì al cielo per mezzo di una scala, come apprenderete da quel che segue. E vide tutte le mirabili cose che Dio gli mostrò, come lui affermava e il libro riporta. Tale libro fu tradotto dall'arabo in spagnolo dal medico giudeo Abraham per ordine del nobile ed eccellente signore Alfonso, per grazia di Dio re augustò dei Romani, di Castiglia, [ecc.], al fine di illustrare la vita e la dottrina di Maometto[...].

E come il suddetto libro è stato tradotto dal menzionato Abraham, e suddiviso e distinto in ottantacinque capitoli, così io, Bonaventura da Siena, segretario e scrivano del predetto re, l'ho tradotto, parola per parola, dallo spagnolo in latino per ordine suo, come mi hanno permesso il mio debole ingegno e l'assistenza del mio scarso eloquio, affinché siano noti gli attacchi, indebiti quanto ridicoli, di Maometto contro Cristo [...].

E sebbene in questa traduzione io possa aver fallito per incompetenza, e possa esser rimproverato per la durezza del mio linguaggio, tuttavia, desideroso per quanto mi è stato possibile di obbedire agli ordini del mio signore, ho assunto questo compito con animo lieto, ed ho compiuto tale versione secondo le mie forze e fedelmente, basandomi sull'esemplare della traduzione anzidetta. E poiché nulla è così lampante che sia superfluo parlarne, poiché di nulla, certo o dubbio che sia, si può mostrare ed approvare la verità, e respingere il contrario, se non con la parola, chiedo venia a chi avrà qualcosa da obiettare se ho comunque tradotto questo libro."⁹¹

Per lui, la maggior parte delle coincidenze rilevate da Asín Palacios restava legata alla comune origine biblica della cultura musulmana e di quella cristiana. E, comunque, dell'Islam Dante aveva solo le conoscenze minime comuni ai suoi contemporanei. Egli ammetteva che fossero probabilmente di origine islamica:

- a) alcuni particolari escatologici (ad es. la "metafisica della luce"), giunti però a Dante dalla Scolastica, tramite Averroè;
- b) l'idea dell'ascensione dell'anima individuale nei regni ultraterreni, come allegoria della purificazione graduale dalle passioni terrene;
- c) l'idea di una guida che risolve i dubbi del "viaggiatore";
- d) la cura nello strutturare l'architettura dell'Oltretomba, con puntigliosa attenzione ai particolari.

Come si vede, nel tentativo di ridurre al minimo la presenza di elementi musulmani nel pensiero dantesco, Cerulli finiva per ammettere che non qualche particolare, ma una buona parte dell'impostazione ideologica e strutturale della *Divina Commedia* era permeata di influssi islamici.

Tuttavia, com'era da aspettarsi, i dantisti italiani (tra cui lo stesso Nardi, come mostra il brano del 1955 riportato nel **riquadro 12**) tirarono un sospiro di sollievo: nonostante il *Liber Scalae*, le idee di Asín Palacios restavano "fantasie" e nulla più. Anzi, dopo la scoperta del Libro della Scala la lunga polemica finì [...] per assopirsi su quello che parve ai più il ragionevole compromesso, in chiave "riduzioni sta", suggerito dal Cerulli il quale, rispondendo a distanza di tempo all'Asín che aveva paragonato la Commedia alla moschea di Cordova riconsacrata chiesa cristiana, argomentava che gli elementi musulmani, anche qualora fossero esistiti, facevano piuttosto pensare a "quella colonna arabo-spagnuola che si inserisce e iscrive il nome del suo artefice musulmano nella mole storicamente e artisticamente cristiana, in tutto e nelle sue parti, della Cattedrale di Pisa"⁹³

Grazie anche a questo atteggiamento, lo stesso *Liber Scalae* è stato pubblicato in traduzione italiana solo nel 1991, quarantadue anni dopo la sua scoperta...

Questo atteggiamento, che possiamo definire di vera e propria rimozione - è tuttora molto forte. Citeremo il caso emblematico di Jacques Le Goff, storico della scuola delle *Annales* che non ha bisogno di presentazioni, e che certo non può essere accusato di ignorare l'importanza della cultura islamica nel Medioevo (ne trattava diffusamente, per citare un notissimo testo divulgativo, nel suo *Les intellectuels au Moyen Age*⁹⁴ del 1957).

Nello scrivere nel 1984 un saggio sui "viaggi nell'aldilà nel Medioevo"⁹⁵, egli cita una dozzina di testi che vanno dal VII al XIV secolo (tra cui la *Divina Commedia*), individuandone l'origine in tre tradizioni: quella legata alla cultura classica, che si riallaccia a testi egizi e assiro-babilonesi; quella "apocalittica giudaico-cristiana", la cui "produzione [...] si prolunga nelle versioni greche e latine di testi ebraici" siriaci, copti, etiopici, arabi⁹⁶; e quella che si riallaccia alla mitologia celtico-irlandese. Come si vede, Le Goff pare ignorare completamente il *Liber Scalae*, e infila nel calderone dell' "apocalittica giudaico-cristiana" praticamente tutti i testi sui viaggi nell'Oltretomba, tranne quelli dell'area irlandese (peraltro, solo con un certo sforzo distinguibili dagli analoghi racconti cristiani di altre aree).

La rimozione della questione della leggenda del *mi'rāğ* è totale.

9. Conclusione

Alla fine di questa relazione, in cui molte tematiche sono ritornate più volte, si possono forse riassumere alcuni punti fermi.

Non ci sono dubbi sull'importanza della cultura islamica in Occidente per tutto il Medioevo e oltre, ed è quindi difficile presumere che Dante per qualche strano motivo ne sia stato immune. La reazione di chiusura di fronte all'ipotesi che nella *Divina Commedia* gli influssi islamici siano molto forti, più che motivata su solide basi, sembra legata a fattori esterni al problema: non a caso, tra coloro che hanno combattuto quest'ipotesi con più vigore, si distinguono i dantisti italiani. Come dantisti, non ammettono ingerenze da parte degli orientalisti; come italiani, non ammettono ombre sull'unicità del "genio italico" di Dante, specie se vengono da studiosi stranieri; come cattolici, non ammettono che nella *Divina Commedia* possano esserci intrusioni musulmane.

La riprova si ha se si riflette sul fatto che quest'ipotesi ha trovato sostenitori soprattutto al di fuori dei dantisti (e in particolare tra gli arabisti); soprattutto tra gli studiosi stranieri; e ovviamente soprattutto tra i Musulmani. Due questioni restano invece sospese, e sono così strettamente intrecciate che è difficile distinguerle: si tratta di *quali* siano state le influenze islamiche su Dante, e di come gli siano pervenute. Se diamo per ammissibile che Dante conoscesse -direttamente o indirettamente- il *Liber Scalae*, testo che potremmo definire di devozione popolare, allora non possiamo accettare il rapporto con i raffinati mistici islamici e con Ibn 'Arabī in particolare. Se si ammette l'influsso della mistica islamica, allora il *Liber Scalae* non è la fonte da cui Dante l'ha ricevuto. Alcuni studi usciti nei paesi di lingua araba propendono decisamente per l'ipotesi di Asín Palacios, ossia quella di un rapporto tra il pensiero dantesco e quello di Ibn 'Arabī. Nel 1980 è stato pubblicato in Egitto il libro di Ṣalāḥ Faḍl *Ta'tīr at-Taḳāfah al-Islāmiyah fī al-Kumīdyā al-Ilīhiyah li-Dāntī* (L'influenza della cultura islamica sulla Divina Commedia di Dante), in cui

questi studi hanno trovato la loro espressione al momento più completa e autorevole. Il suo autore, dopo lilla lillga e approfondita disamina che riprende tutti i termini della questione, conclude che Dante è un autentico *ṣūfi*, o perlomeno ragiona e si comporta come tale; infatti, similmente a Ibn 'Arabī, si serve del *topos* dell'ascensione per indicare lilla palingenesi morale e spirituale, e immagina l'essenza divina come "Luce delle luci", e il creato come sua emanazione: con ciò dimostrandosi non solo lill neoplatonico, ma anche un vero seguace della filosofia *iṣrāqī*⁹⁷ quale ci viene tratteggiata dall' [Al]Kimyā as-sa 'ādah "Alchimia della felicità", capitolo delle *Futūḥāt*): E appunto quest'ultima opera per Ṣalāḥ Faḍl è quella maggionente vicina alla *Divina Commedia*, a prescindere da ogni possibilità di contatto reale.⁹⁸

L'idea di un Dante *ṣūfi* è un tantino azzardata: certo, la cultura dantesca, che già abbiamo definito vasta ed eclettica, comporta che nel suo pensiero troviamo *anche* elementi neoplatonici e mistici. L'influsso diretto di Ibn 'Arabī resta - a tutt'oggi - una congettura basata su molti elementi, ma unicamente indiziari.

Forse sarebbe più giusto ammettere che a Dante sia stato direttamente o indirettamente noto il *Liber Scalae* e magari anche qualche testo di mistica musulmana, ovviamente in traduzione latina.

Abbiamo parlato di prove indiziarie, e quindi è giusto concludere segnalandone una, tratta proprio dal *Liber Scalae*.

Nel **riquadro 16** abbiamo la descrizione dell'angelo Gabriele. Si tratta della figura mistica che dovrà guidare Maometto nel suo viaggio nell'Oltretomba. Essa è *bianca* nel volto e nelle vesti, *rossa* nelle mani e nei capelli, *verde* nei piedi e nelle ali.

Ed ecco come Dante descrive l'apparizione di Beatrice, la figura mistica che dovrà condurlo a Dio (*Purg.*, XXX, vv. 31-33):

sovra candido vel cinta d'uliva
donna m'apparve, sotto verde manto
vestita di color di fiamma viva.

Riquadro 16 **I colori dell'angelo Gabriele**

Queste righe rappresentano l'inizio vero e proprio del *Libro della Scala*:

"Sappiano tutti coloro che abitano le quattro parti del mondo che sono Oriente, Occidente, Settentrione e Mezzogiorno, che vedranno e ascolteranno leggere questo libro prezioso, che io, Maometto figlio di Abdallaha, nativo della città araba della Mecca e nobile coreiscita, mi trovavo una notte, illuminato dalla grazia di Dio, alla Mecca, nella mia casa, e giacevo a fianco della mia sposa di nome Ohrneni, e vegliavo immerso in meditazioni sulla legge divina. E quando poi presi sonno, subito venne a me l'angelo Gabriele, e mi si rivelò in questa forma: il suo volto era più bianco del latte e della neve e i suoi capelli erano più rossi del più rosso corallo. E aveva sopracciglia ampie, e bocca bellissima e ben formata, e denti bianchi e splendenti; e indossava vesti bianchissime e meravigliosamente ornate di perle e di pietre preziose. E portava due cinture, una sul petto e l'altra intorno ai fianchi, come usano gli uomini; ed esse erano d'oro purissimo, mirabilmente ornate, e ciascuna più alta di un gran palmo. E le sue mani erano rosse come il fuoco, e i piedi e le ali erano più verdi e splendenti di uno smeraldo..."⁹⁹

Note

¹ *Le Moyen Age fantastique. Antiquites et exotismes dans l'art gotique*, Parigi 1955 (prima traduzione italiana: in J. Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Adelphi, Milano 1972).

² G. Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana*, Ist.Prop. Libreria, Milano 1984, p. 300.

³ Nel 428 d.C. il monaco siriano Nestorio, divenuto patriarca di Costantinopoli, affermò che Maria non poteva essere definita "madre di Dio" ma "madre di Cristo". Questa posizione - che poneva l'accento soprattutto sulla natura umana di Gesù - fu condannata come eretica dal li Concilio ecumenico di Efeso nel 431. I suoi seguaci, detti appunto Nestoriani, sotto la spinta di successive repressioni si rifugiarono nei territori dell'impero persiano, dove alla [me del V secolo fondarono una propria Chiesa. Attualmente sono nestoriane la Chiesa Siriaca Orientale (o Caldea, diffusa soprattutto in Iraq), e la Chiesa Malabarica (in India).

⁴ Più noto col nome grecizzato di Cusroè o Cosroè, questo grande sovrano sasanide venne idealizzato non solo nella letteratura persiana - ad es. nello Šāhnāme, il *Libro dei Re*, di Firdusi

(Abū 'l-Qāsim al-Firdausī, † 1021 o 1026) - ma anche in quella araba (è ad es. protagonista di due novelle delle *Mille e una notte*).

⁵ Nel 447 Eutice di Alessandria (378-454), in opposizione alle idee nestoriane (cfr. nota 3), sostenne che Gesù aveva un'unica natura, in quanto quella umana stava unita a quella divina "come una goccia di pioggia nell'oceano". Questa posizione - detta monofisita (dal greco *μόνος*, unico, e *φύσις*, natura) - fu condannata come eretica dal IV Concilio ecumenico di Calcedonia nel 451: la condanna coinvolgeva, in pratica, tutto il clero egiziano, e buona parte di quello siriano e dell'Asia Minore. I Monofisiti perseguitati si rifugiarono nell'impero persiano. Attualmente sono monofisite le Chiese Copta (in Egitto), Etiope (o Abissina), Giacobita (in Siria e in India) e Armena

⁶ Citato in: J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina*, vol. 1 - *Lineamenti introduttivi*, Einaudi, Torino 1981, p. 271.

⁷ I capi dell'Islam dopo la morte di Maometto venivano chiamati *ḫalīfa*, *vicario* o *successore*: i primi quattro (prima della presa del potere da parte degli Umayyadi, discendenti da Umayya, un prozio del Profeta) sono definiti *al-ḫulāfa 'ar-rāšidūn*, i *califfi ben guidati*.

⁸ Dinastia di califfi - così chiamati perchè discendenti di al-'Abbās, uno zio del Profeta - che abatterono la dinastia umayyade e mantennero il titolo, sia pur con sempre minor potere, dal 749 al 1258. Agli 'Abbasidi, il cui avvento era stato appoggiato soprattutto dai Persiani, è attribuita la caduta d'importanza dell'elemento arabo nelle classi dirigenti musulmane e la cosiddetta "orientalizzazione" della cultura islamica, che sotto gli Umayyadi ancora vedeva come modello la cultura bizantina (mentre da questo momento si riallaccia soprattutto a quella sasanide).

⁹ In un'epoca molto incerta (probabilmente intorno all'VIII secolo a.C.), il sacerdote Zarathushtra (Zoroastro), forse di origine afgana, avviò una profonda riforma dell'antica religione indoeuropea legata al culto del dio Mitra. La nuova religione - il cui testo sacro è l'*Avesta* - è fondata sulla lotta tra il principio del bene, incarnato dal dio supremo Ahura Mazda (Ormazd), e il principio del male, Angra Mainyu (Ahriman), che alla fine dei tempi sarà sconfitto. Fu "religione di Stato" di tre imperi: quello degli Achemenidi (ca. 549-331 a.C.), quello dei Parti (II secolo a.C.-224 d.C.) e quello dei Sasanidi (224-642 d.C.).

¹⁰ Nota in Occidente come Sera Metropolis: oggi Sian (o Xian), cioè "Pace Occidentale".

¹¹ Citato in: J. Needham, cit., p. 291.

¹² J. Needham, cit., p. 291.

¹³ Riportato in F. Gabrieli, *Viaggi e viaggiatori arabi*, Sansoni, Firenze 1975, p. 33.

¹⁴ Titolo equivalente a quello di "giudice", con poteri simili a quelli del "giudice di pace" inglese: da tale titolo deriva lo spagnolo *alcalde* (ricalco di *al-qāḏī*), con significato analogo. Si veda anche la successiva nota 38.

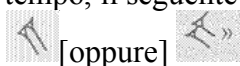
¹⁵ Notissimo in Occidente per il suo testo di medicina *Il Continente (al Hiāvī)*, ritenuto secondo solo al *Canone* di Avicenna.

¹⁶ Citato in: J. Needham, cit., pp. 269-270. La "stenografia" usata dall'anonimo studioso cinese è in effetti un particolare stile di scrittura. Infatti, "all'inizio della dinastia Han, verso il I secolo a.C., vide la luce lo Stile Corsivo (*Cao-shu*, tradotto anche come "Stile delle Erbe"), usato dai funzionari nel tempo libero, per le cose private, o dalla gente comune. Si tratta di un modo di scrivere sbrigativo, veloce, molto personalizzato, che non badava alla netta divisione dei tratti, anzi, molto spesso li univa tutti insieme, senza mai staccare il pennello dal foglio o dagli altri supporti. Lo Stile delle Erbe si suddivide in diversi tipi: lo *Zhangcao* (Corsivo ordinato) [...]: lo *Jincao* (Corsivo moderno), creato [...] intorno al I secolo d.C., che unisce i tratti e riduce il numero dei radicali; e il *Kuangcao* (Corsivo impazzito), introdotto nell'VIII secolo [...], che, con poche pennellate, lega non solo tutti i tratti, ma tutti i caratteri dell'intero brano, rendendolo simile a un arabesco [...]. Lo Stile corsivo [...] ha resistito alle vicissitudini della

storia ed è sempre stato tra quelli preferiti dai calligrafi, dai poeti, dai pittori [.,. I." (Da: Yuan Huaqung, *La scrittura cinese. Storia degli ideogrammi*, Garzanti, Milano 1993, pp. XVII-XIX). Com'è evidente, la "stenografia" di cui narra al-Rāzī era una scrittura del tipo *Kuangcao*.

¹⁷ Citato in: G. Ifrah, *Storia universale dei numeri*, Mondadori, Milano 1983, p. 519.

¹⁸ "A partire da un'età difficile a precisarsi - ma senza dubbio anteriore all'epoca seleucide [(ossia prima del 311 a. C.)] - gli astronomi e i matematici babilonesi usarono un autentico zero per indicare, al di sopra di ogni dubbio, l'assenza di unità sessagesimali di un certo rango. Ogni volta che nella scrittura di un numero mancava una potenza di sessanta, essi impiegavano infatti, in sostituzione dello spazio vuoto usato un tempo, il seguente segno [...]:



(G. Ifrah, cit., pp. 421-422).

¹⁹ Citato in: G. Ifrah, cit., p. 519.

²⁰ Il termine, in Occidente sinonimo di Musulmani, deriva dall'arabo *šarqī orientale*,

²¹ Mozarabi (da *musta'ribūn, arabizzati*) venivano definiti i Cristiani di al-Andalus, che parlavano l'arabo e per modi di vita e cultura non differivano dai conterranei musulmani.

²² Per capire l'importanza dell'inserimento di esponenti dell'Islam nel Limbo, basti ricordare che Dante per contro non aveva esitato a porre nell'inferno fior di Papi, e lo stesso Federico II (*Inf.*, X, v. 119), che pure - bene o male - aveva liberato Gerusalemme, e quindi, in quanto Crociato, avrebbe dovuto salvarsi *ipso facto*.

²³ Yūsuf ibn Ayyūb (1138-1193), detto Salāh ad-Dīn, è noto in Occidente come Saladino. Discendente da una famiglia di emiri curdi sunniti, abbatté i Fatimidi sciiti al potere in Egitto, paese di cui divenne sultano. Dopodichè dedicò tutte le sue forze alla lotta contro i "Franchi" (come venivano chiamati i Cristiani che avevano occupato parte della Palestina e del Libano), fino a riconquistare Gerusalemme nel 1187, La sua fama di autentico credente e di avversario cavalleresco fu tale, per tutto il Medioevo, da garantirgli un posto privilegiato nell'inferno dantesco.

²⁴ Per tutte le citazioni dantesche viene utilizzato il testo critico stabilito da G. Petrocchi (D. Alighieri, *La Divina Commedia*, Einaudi, Torino 1975).

²⁵ E. J. Dijksterhuis, *Il meccanicismo e l'immagine del mondo dai Presocratici a Newton*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 152.

²⁶ Tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, il "centro" degli averroisti si trasferirà nell'Università di Padova, che rimarrà culla dell'averroismo fino al Rinascimento.

²⁷ Dante lo pone "a destra più vicino" a Tommaso d'Aquino nel cielo del Sole (*Par.*, X, 97-99).

²⁸ L'episodio è riportato in J. Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Mondadori, Milano 1979, p. 93.

²⁹ In un articolo pubblicato nella "Rivista di filosofia neoscolastica", *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*.

³⁰ G. Ifrah, cit., pp. 532-533.

³¹ Il successo del libro (ripubblicato nel 1228 in edizione ampliata) fu tale che l'autore venne invitato alla corte di Federico II.

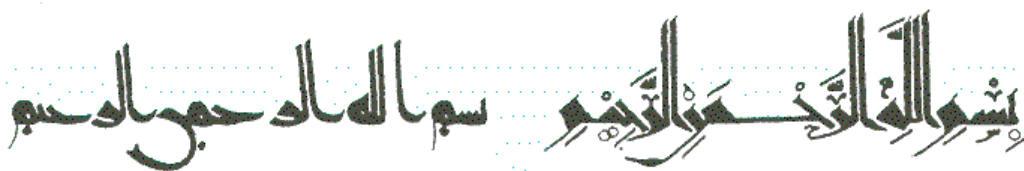
³² G. Ifrah, cit., p. 532.

³³ Si veda il suo *Mahomet et Charlemagne*, Parigi-Bruxelles 1937, più volte pubblicato in italiano (H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Newton Compton, Roma 1993).

³⁴ M. Brett, *I Mori. L'Islam in Occidente*, Ist. Geogr. De Agostini, Novara 1980, p. 7. La frase citata costituisce la *šahāda*, la professione di fede, uno dei cinque *Arkān al-Islām* (*Pilastri dell'Islam*): La pronuncia di fronte a testimoni della formula completa, *Ašhādu anna lā ilāha*

illā'llāh wa-anna Muḥammadan rasūlu'llāh ("Professo che non c'è altro dio che Iddio, e che Maometto è l'inviato di Dio"), costituisce l'atto legale di conversione all'Islam.

³⁵ Lo stile di scrittura cufico (che prende il nome dalla città di Kufah, in Iraq), si diffuse a partire dall'XI secolo in tutto il mondo islamico, differenziandosi ben presto, come per le cifre, in "orientale" e "occidentale". A titolo di esempio, riportiamo (da: F. Robinson, *Atlante del mondo islamico dal 1500*, Ist. Geogr. De Agostini, Novara 1989, p. 200), le due versioni cufiche della formula con cui inizia ogni sura coranica, *Bismi 'llāh ar-Raḥmān ar-Raḥīm*, "Nel nome di Dio, clemente misericordioso":



CUFICO OCCIDENTALE

CUFICO ORIENTALE

Ovviamente, è stato il cufico occidentale (usato in Spagna e nell'Africa mediterranea) ad influenzare maggiormente l'arte europea.

³⁶ Riportato in: A. Pagliaro, *Riflessi di poesia araba in Sicilia*. Sta in: Id., *Poesia giullaresca e poesia popolare*, Laterza, Bari 1958, p. 238.

³⁷ Riportato in: A. Pagliaro, cit., p. 240.

³⁸ A. Pagliaro, op. cit.

³⁹ Si tratta del titolo arabo *qāḍī*, per cui si veda la nota 14. In Sicilia, "è durato come titolo onorifico sino a tutto il XIII secolo e oltre;" e "come titolo di carica amministrativa appare in diplomi del tempo di Federico [II] e posteriori." (A. Pagliaro, cit., p. 244 e nota 15)

⁴⁰ A. Pagliaro, cit., p. 238.

⁴¹ Ivi.

⁴² Ivi, p. 240.

⁴³ Per tutte le citazioni coraniche viene seguita la versione di A. Bausani (*Il Corano*, Milano, RCS Rizzoli, 1996⁶),

⁴⁴ Secondo la tradizione, il "Tempio Santo" è la *Ka'ba*, il tempio sacro della Mecca, e il "Tempio Ultimo" è Gerusalemme, da cui ha inizio il *mi'rāğ*.

⁴⁵ Il "Potente di Forze" sarebbe l'angelo Gabriele. Il *Sadrat al-Muntahiā*, il *Loto del Termine*, è un'immagine di evidente origine buddista: un immenso albero, così chiamato perché ne gli angeli ne gli uomini possono oltrepassarlo per avvicinarsi a Dio, Il "giardino di *al-Ma'wā*" sarebbe uno dei giardini del paradiso. A puro titolo di curiosità, va ricordato l'episodio dei "versetti satanici", legato ai due versetti successivi, che dicono:

19. Che ne pensate voi di *al-Lāt* e di *al-'Uzzā*

20. E di *Manāt*, il terzo idolo?

I nomi citati si riferiscono a tre "note dèe del paganesimo preislamico [...]". Secondo alcune tradizioni, accettate con notevole onestà dalla stessa ortodossia [...], a questi versetti avrebbero fatto seguito altri due che dicevano: "sono le Dèe sublimi - e l'intercession loro è augurabile certo". [...] Ma tali parole non erano, narra la Tradizione suddetta [...], altro che ispirazione non di Dio ma di Satana e furono ben presto abrogate (sembra il giorno dopo), anzi poi i due "versetti satanici" scomparvero dal Corano." (*Il Corano*, cit., nota di A. Bausani, p. 668).

⁴⁶ A. Pagliaro, cit., p. 237.

⁴⁷ Lo stesso Dante tiene a sottolineare quest'anomalia. Di fronte alla proposta di Virgilio, di effettuare un viaggio nell'Oltretomba, ricorda che un tale onore l'avevano avuto, e per motivi che li hanno portati a cambiare il corso della storia, "di Silvio il parente" (Enea) e "lo Vas

d'elezione" (S. Paolo), e fa presente: "Io non Enea, io non Paulo sono; / me degno a ciò ne io ne altri 'l crede." (*Inf.*, II, vv. 13,28,32-33).

⁴⁸ Per questa citazione viene seguita la *Traduzione del Nuovo Mondo delle Sacre Scritture*, Roma 1987.

⁴⁹ A questo accenna Dante nei versi citati nella precedente nota 46.

⁵⁰ L'ascesa al cielo per eccellenza è quella di Elia, in 2 Re, 2: 11-12.

⁵¹ In questa letteratura apocalittica venivano fatti viaggiare nell'Oltretomba vari patriarchi e personaggi biblici. Tra i testi ebraici "apocrifi" si possono citare il *Libro di Enoch*, l'*Apocalisse di Baruch*, il *Testamento di Levi*: tra le apocalissi cristiane, citiamo quelle di Tommaso, di Pietro e di Paolo. Le due principali raccolte di questi testi sono *Gli Apocrifi dell'Antico Testamento* (2 voll., a cura di P. Sacchi), UTET, Torino 1981 e 1989, e *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* (3 voll., a cura di M. Erbetta), UTET, Torino 1966, 1969 e 1971. Un ampio esame della letteratura cristiana sui "viaggi allegorici" si trova in: C. Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Einaudi, Torino 1990 (in particolare i primi quattro saggi della raccolta),

⁵² M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam* (2 voll.), vol. I - *L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Parma, Pratiche, 1994.

⁵³ Il concetto di *casa abitata* - o *visitata* - è in *Corano*, s. LII, v. 4: si tratta della *Ka'ba*, o meglio del suo archetipo celeste.

⁵⁴ Animale favoloso dal volto umano.

⁵⁵ Si veda la nota 44.

⁵⁶ Il nome deriva dai vestiti di *ṣūf* (lana greggia) che i primi *ṣūfi* indossavano. Mistici con forti tendenze gnostiche, essi fanno ampio uso dell'interpretazione allegorica (*ta'wīl*) sia del Corano sia della "tradizione" sunnita, e privilegiano la menzione (*dīkr*) del nome o degli attributi di Dio rispetto alla preghiera individuale o anche canonica. Praticano il progresso a Dio tramite stadi (*māqām*) di devozione - pentimento, rinunce, ecc. - e stati di esperienza mistica o *grazie* (*aḥwāl*), fino all'*annullamento* (*fanā'*) nella visione di Dio (*waḥdat al-wuḡūd*, *unità dell'essere*). Influenzati sia da tendenze sciite che dal monachesimo occidentale, i *ṣūfi* sono per lo più riuniti in confraternite, con differenti usanze e rituali, dette *tarīqa* (*via*), in quanto riuniscono coloro che percorrono appunto la stessa *via*. Accentuano molto l'importanza della figura del santo mistico (*walī*, *amico* [di Dio]), che porta nel misticismo popolare a forme di venerazione dei "santi", dei loro miracoli e delle loro tombe, forme mal viste dall'ortodossia sunnita. Praticano la *povertà* (*faqr*), che può essere intesa tanto in senso puramente spirituale che nell'accezione più rigorosa: i praticanti di quest'ultima sono talvolta detti *faqīr*, *poveri*, da cui il termine occidentale "fachiro" (la parola persiana corrispondente è *darwīš*, da cui il nome di "dervisci" con cui in Occidente sono noti i membri di alcune confraternite).

⁵⁷ M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., voi I, p. 83. "Tale ardimento dei *ṣūfi* fu considerato dagli ortodossi come peccato di apostasia. Così attesta Aš-Ša'rānī (in *Kitāb al-yawāgīt [wal-ḡawāhir fi bayān 'agā'id al-Akābir* (Il libro dei rubini e dei gioielli nella chiarificazione delle credenze dei grandi))), a proposito di Ibn 'Arabī, il murciano, che pretendeva di aver visitato il cielo e l'inferno. Tale audacia deriva dalla dottrina *ṣūfi* sulla possibilità da parte del santo di acquisire la dignità profetica." (Ivi, p.449, nota 4).

⁵⁸ Fu il maestro di quello che è considerato il più grande mistico musulmano, il persiano Ḡalālū 'd-Dīn ar-Rūmī (1207-1273), celeberrimo poeta, fondatore della confraternita *ṣūfi* che dal suo soprannome *Maulānā* (*nostro Signore*) si chiama *Maulawīya*, un tempo diffusissima nell'Impero Ottomano (ne fanno parte ad esempio i celebri "dervisci rotanti", che praticano le ben note danze circolari),

⁵⁹ M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., vol. I, p. 256.

⁶⁰ Sta in: C. Segre, Op. cit.

⁶¹ M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., vol. I, p. 344.

⁶² Ivi, p. 95.

⁶³ Ivi, p. 228 e 229

⁶⁴ Ivi, p. 149.

⁶⁵ Un *hādīṭ* è una *tradizione* costituita da un detto, un fatto, un comportamento, un atteggiamento attribuiti a Maometto o a lui riferibili, Fonnalmente, "ogni *hādīṭ* si compone di due parti: il testo (*matn*) della tradizione e l'*isnād* (lett. "appoggio", "sostegno") cioè la serie o catena di testimoni mediante i quali si è trasmesso il racconto e che si seguono all'indietro in serie continua [...] fino al teste che prima ha veduto o udito il Profeta.)" (A. Bausani, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1987, p. 38).

⁶⁶ M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., vol. I, p. 95.

⁶⁷ Ivi, p. 258,

⁶⁸ Nell'Introduzione al volume, egli scriveva che, se "al principio del secolo scorso") una ricerca sulle fonti della *Divina Commedia* aveva suscitato l'indignazione dei dantisti, ormai nel "XIX secolo, secolo della critica fredda e serena, [...] i dantofili non si indignano più, poiché una concezione più scientifica ed equilibrata dell'ispirazione poetica si è aperta il cammino, e si accetta che il tratto essenziale del genio non sia la novità o l'originalità assoluta dell'opera d'arte" (M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., vol. I, p. 10). Delle critiche suscitate l'A. ha dato il resoconto completo in *Historia y critica de una polemica*, pubblicato nel 1924: edizione italiana in M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., vol. II - *Storia e critica di una polemica* (in appendice, tutti gli aggiornamenti pubblicati dall'A. fino al 1941).

⁶⁹ Si vedano le pagine introduttive (pp. 7-15) del volume citato nella nota precedente.

⁷⁰ B. Nardi, *Intorno al sito del Purgatorio e al mito dantesco dell'Eden*, in "Il Giornale Dantesco", XXV, p. 297.

⁷¹ B. Nardi, *Pretese fonti della "Divina Commedia"*. Sta in: B. Nardi, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, Roma 1960, pp. 369-370.

⁷² Si vedano in particolare le pp. 373-377 di M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., vol. I.

⁷³ *Inf.* XV, v. 83.

⁷⁴ *Inf.* XXVI, v. 120.

⁷⁵ M. Corti, *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino 1993, p. 121.

⁷⁶ Ivi, p. 127.

⁷⁷ Ivi, p. 124 e in particolare la nota 16.

⁷⁸ Sta in A. D'Ancona, *Studi di critica e storia letteraria*, Roma 1994 (prima ed. Bologna 1912).

⁷⁹ Nella *sīra (vita)*, raccolta delle tradizioni biografiche sul Profeta iniziata da Ibn Ishāq nell'VIII secolo e rielaborata da Ibn Hišām († 834), si parla di un monaco cristiano di nome Baḏ ḥīrā, che avrebbe per primo profetizzato la futura grandezza di Maometto. Ciò sarebbe avvenuto durante un viaggio compiuto dal Profeta, ancora fanciullo, al seguito del suo tutore, lo zio Abū Tālīb, nella città siriana di Buḡrā. Una versione dell'episodio narrata dallo storico Abū Ja'far aṭ-Ṭabarī (vissuto nel X secolo), è riportata in: M. Rodinson, *Maometto*, Einaudi, Torino 1974² (edizione originale Parigi 1961), pp. 48-49. Si noti che probabilmente il monaco in questione era monofisita, dato che allora Buḡrā era sede del "vescovo monofisita che deteneva la giurisdizione sui nomadi dell'Arabia" (ivi, p. 48).

⁸⁰ F. Gabrieli, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, Newton Compton, Roma 1996 (prima ed. Milano 1967), p. 12.

⁸¹ R. Rossi Testa e Y. Tawfik, *Nota dei traduttori*. Sta in: M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., vol. I (in particolare la p. 4).

⁸² Dolcino Tomielli era entrato nel 1290 nel movimento degli "Apostolici" (da cui il titolo di "frate"), fondato da Gherardo Segarelli nel 1260 sulla falsariga dell'ordine francescano, del quale portava alle estreme conseguenze il concetto di "povertà". Non riconosciuto dalla Chiesa, il movimento fu represso e Segarelli arso vivo a Parma nel 1300. Dolcino prese il suo posto, finché Papa Clemente V bandì una vera e propria Crociata contro gli "Apostolici", che si erano ritirati nel Vercellese, fortificandosi sul monte Zebello (poi perciò chiamato Rubello), Assediati dai crociati del Vercellese e del Novarese, nell'inverno del 1306/7 gli "Apostolici" dovettero arrendersi per fame: catturato, fra Dolcino fu pubblicamente torturato ed arso vivo a Vercelli nel 1307. E a quell'assedio che Maometto allude profeticamente (si ricordi che la Divina Commedia è ambientata nel 1300).

⁸³ Figura troppo importante nel mondo islamico per poterne qui riassumere la storia. Basti ricordare che la sua morte provocò la scissione dei suoi seguaci (definiti appunto *šī'at-'Alī*, *partigiani di 'Alī*) dalla maggioranza dei Musulmani, scissione che ancora divide Sciiti e Sunniti.

⁸⁴ Citato in M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., vol. I, p. 515, nota 18.

⁸⁵ Si trattava di un kharigita (dal verbo *ḥaraġa*, *uscire* in armi: in pratica, il termine equivale ad *insorto*), uno di coloro che si erano ribellati ad 'Alī per la sua arrendevolezza ed erano stati da lui massacrati nella battaglia di Nahrawān del 658,

⁸⁶ M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., vol. I, p. 384.

⁸⁷ Citato in M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, cit., vol. I, p. 385, e nota 21 a p. 515.

⁸⁸ C. Saccone, *Il "mi'rāj" di Maometto. Una leggenda tra Oriente e Occidente*. Sta in *Il Libro della Scala di Maometto*, SE, Milano 1991 (la citazione è alle pp. 165-166). Alla fine di questo saggio viene riportata nell'ottima bibliografia ragionata, alla quale si rimanda per quanto concerne tutta la questione.

⁸⁹ Tale raccolta (compilata nel 1141), comprendeva anche lilla traduzione del *Corano*, e non aveva come fine la diffusione della cultura islamica, ma intendeva metterne a disposizione le fonti perchè i Cristiani potessero meglio combatterla.

⁹⁰ C. Saccone, cit., p. 166.

⁹¹ *Il Libro della Scala di Maometto*, cit., pp. 11-12.

⁹² E. Cerulli, *Il "Libro della scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della "Divina Commedia"*, Bibl. Ap. Vaticana, Città del Vaticano 1949.

⁹³ C. Saccone, cit., p. 172.

⁹⁴ Edizione italiana: J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Mondadori, Verona 1959.

⁹⁵ J. Le Goff, *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo* (originariamente in inglese). Sta in: Id., *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari, 1988.

⁹⁶ Ivi, p. 82.

⁹⁷ Filosofia dell'*illuminazione*, ossia della "metafisica della luce". La scuola filosofica detta "illuminativa" ha il suo capostipite nel mistico persiano Šihābu 'd-Dīn Suhrawardī († 1191).

⁹⁸ R. Rossi Testa e Y. Tawfik, cit., p. 5.

⁹⁹ *Il Libro della Scala di Maometto*, cit., p. 19.