



DANTE E L'ISLAM

Giordano Berti - scrittore, saggista, direttore dell'Istituto di Ricerca sulle Arti e il Folclore A. GRAF" di Bologna



In questa miniatura turca del XVI sec. monaci cristiani ristorano Maometto in viaggio in Siria (Istanbul, museo Topkapi)

Il rapporto tra il “divino poeta” e la “gente turpa” ha fatto scrivere fiumi d’inchiostro, ma la questione delle fonti arabo-musulmane della Divina Commedia non è risolta. A ottant’anni dalle prime stupefacenti rivelazioni di Asín-Palacios è necessario fare il punto sulla situazione.

Nel 1919 un sacerdote spagnolo, Don Miguél Asín-Palacios, dotto islamista, docente all’Università di Madrid, pubblicò i risultati di una sua lunga ricerca: *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia*. In sintesi, lavorando su testi arabi fino ad allora quasi sconosciuti in Occidente, Asín-Palacios rilevò la somiglianza tra numerosi elementi simbolici presenti nella *Commedia* dantesca e certi racconti arabi sull’Aldilà, in particolare quello del *miraj*, l’ascensione al cielo di Maometto. Addirittura, lo studioso spagnolo arrivò ad affermare che lo spirito stesso della *Commedia* è di ispirazione musulmana.

In realtà, un possibile legame tra la *Commedia* e la letteratura araba era stato già ipotizzato dall’abate spagnolo J. Andrès (1782) le cui vaghe intuizioni furono poi

raccolte dal letterato italo-francese A. F. Ozanam (1839) e riformulate dallo storico delle religioni E. Blochet (1901). Nessuno però, fino ad Asín-Palacios, aveva individuato precise concordanze del capolavoro dantesco con opere di origine musulmana. Troppo chiara la mentalità del poeta, ispirata alla Scolastica cristiana e in particolare a S.

Tommaso d'Aquino; troppo netti i giudizi negativi riguardo al fondatore dell'islamismo espressi da Dante nell'*Inferno* (vedi Scheda 1). E poi bisogna considerare che il poeta si vantava di discendere da Cacciaguیدا (†1147 ca.) il quale, stando al resoconto dantesco, aveva combattuto per riaffermare il diritto cristiano alla Terrasanta ed era morto per mano di quella "gente turpa", cioè i musulmani (*Paradiso*, XV, 139-148). Perciò l'opera del sacerdote spagnolo venne accolta con scetticismo dagli studiosi danteschi, a quell'epoca ancora fortemente condizionati da pregiudizi cristiano-centrici.

Comunque, le teorie di Asín-Palacios ebbero il merito di aprire le porte a un filone di ricerca fino a quel tempo trascurato. Tra i tanti studiosi va citato almeno l'orientalista G. Gabrieli che, pur essendo contrario alle nuove teorie, nel suo *Dante e l'Oriente* (1921) distrusse una serie di luoghi comuni sulla presunta incomunicabilità tra cristiani e musulmani in epoca medioevale. Negli anni seguenti, numerosi critici sottolinearono chi la debolezza, chi la forza probatoria del materiale raccolto in *La escatologia musulmana*, ma entrambe le posizioni sembravano equivalersi. Su un altro versante gli studiosi di esoterismo, in testa a tutti R. Guénon con un capitolo del suo *L'esoterisme de Dante* (1932), accolsero favorevolmente le tesi del sacerdote spagnolo in nome di una presunta iniziazione templare del poeta fiorentino, da cui sarebbero derivate conoscenze ermetiche, pitagoriche e gnostiche; ma queste precisazioni non hanno alcun peso storico. Solo nel secondo dopoguerra l'opera di Asín-Palacios cominciò a essere vista sotto una nuova luce allorché un altro orientalista spagnolo, J. Muñoz-Sendino, e un italiano, E. Cerulli, rivelarono l'esistenza due codici, conservati uno alla Biblioteca Bodleiana di Oxford e l'altro alla Nazionale di Parigi, contenenti una versione francese e una latina del *miraj* maomettano, rispettivamente intitolate *Livre de l'Eschiele Mahomet* e *Liber Scalae Machometi*. Ma a questo punto si rende necessario parlare del "viaggio ultraterreno" del Profeta dell'Islam.



Particolare di un dipinto attribuito a Soltān Mohammad (XVI sec.) raffigurante l'ascesa al cielo del Profeta

Dal *miraj* al Libro della Scala di Maometto

Nel Corano esistono due riferimenti all'*isra*, il viaggio notturno di Maometto (Sura 17:1 e Sura 53:5), che sulla base di alcuni "detti" e ai relativi commenti ispirarono la leggenda del *miraj*, l'ascensione al cielo del Profeta. La versione più antica risale al sec. IX: eccone un breve resoconto. Una notte Maometto viene svegliato dall'Angelo Jibrail e portato a Gerusalemme a cavallo della giumenta Buraq. Entra nel Tempio e vede una scala fatta con pietre preziose, vi sale sopra e durante l'ascesa incontra gli angeli guardiani dai quali riceve

le prime rivelazioni sull’Aldilà. Poi attraversa i sette cieli e vede i Profeti che l’hanno preceduto: Giovanni e Gesù, Giuseppe, Enoc ed Elia, Aronne, Mosè, Abramo, Adamo. Quindi, assieme a Jibrail sale nell’Ottavo cielo ed entra in Paradiso dove ha modo di vedere le schiere dei Cherubini, il Trono divino sorretto dal Tetramorfo e la Tavola con i nomi degli esseri che nascono e muoiono. Quindi entra nei giardini delle delizie e incontra le Huri, splendide fanciulle promesse a coloro che in vita hanno rispettato la Legge divina; vede alberi carichi di frutta e fiumi; assieme all’Angelo Ridwan visita palazzi di cristallo adorni di pietre preziose; incontra la comunità dei beati e riceve rivelazioni sul Giudizio finale. Sono evidenti le molteplici somiglianze con le tappe celesti del viaggio dantesco.

In una seconda versione del *miraj*, che Asín-Palacios ritenne coeva alla precedente, si aggiunge l’episodio dell’incontro di Maometto, nel Terzo cielo, con un angelo gigantesco e terrificante, divino vendicatore delle offese umane e guardiano dell’abisso infernale. L’angelo mostra al Profeta i sette piani dell’Inferno elencando minuziosamente le categorie dei dannati e i diversi supplizi a cui sono destinati. Questi piani, e la stessa forma ad imbuto dell’Inferno che si inabissa fino al centro della Terra, così come la legge di contrappasso che determina la punizione dei peccatori in base ai loro delitti, sono visti da Asín-Palacios come modelli per l’Inferno dantesco.

Una terza versione, oltre a essere la più complessa e articolata è anche quella che mostra le maggiori analogie con la *Commedia* dantesca non solo per l’itinerario celeste e infernale, ma ancor più per certe immagini simboliche. Per esempio il gigantesco gallo incontrato dal Profeta, paragonato da Asín-Palacios all’aquila vista da Dante nel cielo di Giove. E poi i cerchi concentrici degli angeli che, ordinati gerarchicamente, roteano attorno al Trono divino come nella visione dantesca. Ma le analogie più sorprendenti, secondo Asín-Palacios, si ritrovano nei fenomeni psicologici dell’itinerario celeste; per esempio, sia Maometto che Dante, trovandosi dinanzi alla luce divina, sentono la vista offuscata e temono di diventare ciechi; come Dante, anche il Profeta si sente incapace di descrivere quella visione e in seguito ricorda solo una specie di “sospensione” dell’animo.

Stante la somiglianza strutturale e per certi versi contenutistica tra la *Commedia* e questi racconti, occorre venire al capitolo “prove”. In che modo Dante arrivò a conoscere l’opera musulmana? .



Dipinto anonimo raffigurante l'assunzione al cielo di Maometto

Secondo Asín-Palacios, il poeta fiorentino avrebbe potuto sentirne parlare da qualche viaggiatore o addirittura dal suo maestro Brunetto Latini (†1294), ambasciatore per alcuni mesi in Spagna nel 1260, poi esiliato in Francia fino al 1265. L’ipotesi non è del tutto inverosimile tenendo conto dell’importanza della tradizione orale come veicolo di trasmissione interculturale. D’altra parte, e questo è un fatto assodato, nei secoli XII-XIII l’Europa è presa da una vera e propria “moda musulmana” che spaziava dalla favolistica all’abbigliamento, dalle armi ai profumi, dai giochi alle ricette gastronomiche, per non parlare degli apporti arabi alle scienze e alla filosofia, specie con Avicenna e Averroè, posti dallo stesso Dante nel Limbo assieme a altri grandi personaggi della storia (Scheda 2)

Nuove prove a favore di Asín-Palacios

A dare nuovo slancio alle teorie di Asín-Palacios giunsero, come si è accennato più sopra, gli studi di Muñoz-Sendino e Cerulli, entrambi pubblicati nel 1949 e basati sulla scoperta di due versioni del *Libro della Scala di Maometto*. I due manoscritti furono eseguiti, com'è scritto in entrambi sul primo foglio, da un certo Bonaventura da Siena il quale tradusse la versione castigliana eseguita nel 1264 da Abraham Alfaquim, un medico ebreo, per volontà di re Alfonso X "il Saggio" (†1284). Il testo latino, tra l'altro, è anche inserito in una miscellanea filosofico-scientifica conservata alla Biblioteca Vaticana. Le due versioni, francese e latina, giunsero probabilmente in Italia prima della fine del Duecento. Tra l'altro, si trova una espressa citazione del *Libro della Scala* in un poemetto enciclopedico, *Il Dittamondo*, scritto tra il 1350-60 dal poeta toscano Fazio degli Uberti.

Sulla base di queste scoperte, Muñoz-Sendino non esitò a affermare che la *Commedia* prese come modello il *Libro della Scala di Maometto*. D'altra parte Cerulli, dopo avere rilevato analogie puntuali o strutturali tra le due opere, riaffermò giustamente la confluenza nel testo dantesco di fonti diverse, non solo musulmane, ma anche miti greci, vicende bibliche, narrazioni apocrife, testi agiografici, visioni di monaci; ma su questo argomento occorrerebbe un articolo a se stante. Comunque, Cerulli arrivò ad ammettere uno degli elementi d'imitazione più rilevanti notati a suo tempo da Asín-Palacios, e cioè "il concetto di ascesa dell'anima individuale nei regni ultraterreni, come allegoria della purificazione graduale dell'uomo"; un elemento, questo, che fin dal sec. VIII costituisce il motivo di fondo di numerosi racconti mistici ispirati al *miraj* di Maometto (vedi Scheda 3). A uno di questi racconti si ispirò certamente un'opera cristiana redatta in Spagna, o forse in Sicilia, alla fine del sec. XII, e resa nota da M. T. D'Alverny in *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde* (1940-42). L'anonimo redattore, che aveva molta familiarità con la filosofia neo-platonica e con i commenti avicenniani ad Aristotele, prospettava un'ascensione al Paradiso dell'anima, dopo la morte, e una discesa all'Inferno. L'ascensione consiste in due stazioni di dieci gradi ciascuna che rappresentano una progressiva purificazione interiore e poi la visione dei dieci cori angelici, corrispondenti allo schema avicenniano delle Dieci Intelligenze. Anche la discesa all'Inferno è divisa in dieci gradi, cioè le consuete dieci sfere astronomiche, che però sono rette da spiriti malefici.

Questa informazione servì a Cerulli per dimostrare ulteriormente che nel primo Duecento si era giunti, anche nel mondo cristiano, "alla concezione di un viaggio filosofico dell'anima nell'Oltretomba del tutto diverso dalle modeste trovate dei cantori popolari che sogliono essere indicati come precursori di Dante".

È quindi possibile che Dante avesse letto una versione del *Libro della Scala*, tra le tante che circolavano in Europa alla sua epoca, o quantomeno che ne avesse conosciuto un sunto o una rielaborazione cristianeggiante.

Qualche precisazione necessaria

In seguito alle nuove ricerche svolte da Cerulli e pubblicate nel 1972, la confluenza nel testo dantesco di elementi tratti dalla letteratura musulmana non è più un'ipotesi ma un fatto accettato, con le dovute precisazioni, da quasi tutti gli studiosi di Dante. Da qui ad affermare che la *Commedia* dantesca sia una rielaborazione del *Libro della Scala* ce ne passa.



Miniatura con i sette cieli del Paradiso islamico

In effetti, come ho appena accennato, esistevano nel Medioevo altre narrazioni simili al *Libro della Scala*, in certi casi precedenti e comunque da esso indipendenti. Basti pensare all'*Apocalisse di Paolo* (scritta intorno al 431 e conosciuta anche come *Visione di San Paolo*), alla *Visione di Alberico dei Settefrati* (1130 ca.), alla *Navigazione di San Brandano* (sec. VII), alla *Visione di Tugdalo* (sec. XII), oltre a vari poemetti in volgare composti ai tempi di Dante, come *La Gerusalemme celeste e Babilonia, città infernale* di Giacomino da Verona, o come *Il Libro delle tre scritture* di Bonvesin de la Riva, o anche il *Libro dei Vizi e delle Virtù* di Bono Giamboni. Anche queste opere vanno messe nel novero delle fonti certe della *Commedia*, senza tentare di fornire giudizi sulla priorità di questa o dell'altra in quanto, ed è bene precisarlo, l'opera di Dante dimostra conoscenze molto più vaste, oltre a un "respiro poetico" non riscontrabile nel testo musulmano e neppure nelle pie visioni dei monaci cristiani.

SCHEDA 1:

MAOMETTO E ALÌ NELL'INFERNO DANTESCO

I riferimenti principali di Dante al mondo islamico si trovano nel Canto XXVIII dell'*Inferno*, dove appaiono Maometto (†633), il fondatore della religione islamica, e il suo genero Alì Ebn Abi Talid (†660), fondatore di una setta che si staccò dall'ortodossia musulmana. I due personaggi sono posti da Dante nella bolgia dei "seminatori di scandalo e di scisma", cioè degli eretici, per avere determinato con le loro idee un'ulteriore divisione religiosa tra i popoli. Una credenza diffusa nel Medioevo vedeva in Maometto un cristiano che aveva abiurato la propria fede; secondo un'altra versione, riportata ne *L'ottimo commento alla Commedia*, scritto forse dal volgarizzatore fiorentino Andrea Lancia, contemporaneo di Dante, Maometto sarebbe stato un cardinale che aveva aspirato a divenire papa. Altre leggende, facevano del profeta dell'Islam un licenzioso e un impostore.

La punizione riservata a Maometto nella *Commedia* riguarda comunque il suo operato in ambito religioso. La descrizione dantesca è brutale, violenta, con rime aspre e perifrasi che ne degradano ancor più la figura. Maometto appare squarciato in due, dal mento fino all'ano; gli intestini gli pendono tra le gambe; il suo cuore "pareva e' l' tristo sacco che merda fa di quel che si trangugia". Alla vista di Dante, poi, Maometto si apre il petto con le mani per meglio chiarire la sua pena e invita il poeta a osservare Alì, il cui volto è spaccato in due dal mento alla fronte (*Inferno* XXVIII, 22-31). In sostanza, rispetto a quella di Alì, la punizione di Maometto è più atroce perché agli occhi di un cristiano appare più grave la lacerazione religiosa da lui prodotta. Il Profeta spiega poi a Dante che i dannati di quella bolgia sono costretti a percorrere una "dolente strada" durante la quale le ferite si rimarginano, finché non appare un demone armato di spada che crudelmente sottopone ciascuno al medesimo supplizio assegnatogli (XXVIII, 34-40).

L'immagine di Maometto seviziato all'inferno da demoni feroci avrà un certo seguito nell'arte medievale; va ricordato almeno il particolare dell'affresco di Giovanni da Modena (1410 ca) nella Cappella Bolognini della chiesa di San Petronio, a Bologna; un'immagine che proprio in queste ultime settimane è stata oggetto di contestazioni da parte della Comunità Islamica del capoluogo emiliano.



SCHEDA 2:

I GRANDI MUSULMANI NEL LIMBO DANTESCO

Dante, attraversando il Limbo in compagnia di Virgilio, incontra molti uomini virtuosi vissuti al di fuori della cristianità – tra cui i patriarchi d’Israele, i poeti Omero, Ovidio e Lucano, eccetera –. Secondo la concezione medioevale dell’Aldilà, precisata da S. Tommaso d’Aquino, le anime dei giusti non cristiani scese al Limbo dopo la liberazione operata da Cristo aspetteranno laggiù il Giudizio finale, ma poi saliranno al cielo pienamente redente. La presenza dei “nemici musulmani” in un luogo di redenzione non dimostra una “apertura” di Dante riguardo alla religione di Allah, ma più semplicemente il suo rispetto per uomini che hanno dimostrato un autentico valore. Tra questi vi è Saladino (*Inferno* IV, 129), cioè Salah ad-Din (1138-1193), il cui nome significa “integrità della religione”. Sultano dell’Egitto, prima di venire ricordato dalla tradizione popolare come un feroce guerriero, è conosciuto dai suoi contemporanei come esempio di liberalità religiosa verso i cristiani ed esempio di persona virtuosa; la munificenza di Saladino viene ricordata da Dante pure nel *Convivio*, IV, 11.

Nel Limbo dantesco vi sono pure due grandi filosofi musulmani, Avicenna e Averroè (*Inferno* IV, 143-144), accanto ai maggiori pensatori greci. Su di essi bisogna spendere qualche parola. Avicenna, nome latinizzato di Abu Ali al-Husain ibn-Sina (980-1037), è noto nell’Occidente medioevale per due scritti di carattere medico-filosofico, il *Canone* e il *Libro della guarigione*. Il primo è un’enciclopedia medica che riprende i principi di Ippocrate e Galeno e li uniforma alle teorie biologiche di Aristotele. Tradotto in Occidente già nel sec. XI, il *Canone* resta fino al sec. XVI uno dei principali testi nelle facoltà di medicina. Il *Libro della guarigione* costituisce una *summa* filosofica dell’aristotelismo che ha importanti riflessi in ambito teologico sia nel mondo musulmano che in quello latino. Come per Aristotele, anche per Avicenna la realtà è il risultato di un processo emanativo che parte da Dio, il Sommo Bene, e si sviluppa in dieci Intelligenze celesti a Lui sottostanti – i Dieci cieli aristotelici –, che per Avicenna sono entità angeliche; la decima Intelligenza è il principio formativo delle anime umane e del mondo sublunare; quindi l’intelligenza umana è un semplice frammento dell’Intelligenza suprema, e condividendone la natura aspira a ricongiungersi con il Sommo Bene. Evitando ulteriori approfondimenti filosofici, va detto che il pensiero di Avicenna viene accolto da Dante tramite S. Tommaso d’Aquino, che però elimina ogni idea emanatista; basta leggere il *Convivio* dantesco – specie il trattato II°, IV-VI – per rendersi conto di quanto Dante condivida tali idee.

Veniamo ad Averroè, nome latinizzato del filosofo arabo-spagnolo Abul Walid Mohammad Ibn Rushd (1126-1198). A lui si devono alcuni fondamentali *Commenti* alle opere di Aristotele, che nell'Occidente latino gli valsero il titolo di "grande commentatore". Verso il 1195 i dottori della Legge lo condannarono all'esilio per le sue dottrine, ma poco prima della morte fu riabilitato. Le origini dell'averroismo latino risalgono alle traduzioni latine dei *Commenti* redatte da Michele Scoto (†1235 ca.), probabilmente durante il suo soggiorno a Palermo (1228-1235), in qualità di astrologo alla corte dell'imperatore Federico II di Svevia. Averroè respinse la teoria avicenniana della derivazione del mondo da Dio per emanazione; inoltre confutò la psicologia avicenniana ritenendola non conforme all'insegnamento di Aristotele. Averroè sostenne infatti che l'intelletto agente coincide con l'Intelligenza motrice della Decima sfera; solo questa è immateriale e immortale, mentre i singoli uomini e i loro intelletti sono mortali; ne consegue che è grazie alla scienza e non all'ascesi mistica mistica, che l'intelletto può ricongiungersi a Dio.

Nel mondo arabo l'averroismo ebbe una diffusione limitata, mentre ebbe numerosi seguaci nel mondo cristiano, nonostante le polemiche sulla sua "teoria della doppia verità", che in realtà non sostenne mai, confutata da Bonaventura e Tommaso d'Aquino. È comunque interessante notare come Dante mostrasse di apprezzare entrambi i filosofi musulmani, nonostante la loro presunta incociliabilità.



Maometto che discende all'inferno ed incontra gli adulteri condannati ad essere appiccati sopra il fuoco ardente. (da un manoscritto persiano del XV sec. della Biblioteca Nazionale di Parigi)

SCHEDA 3

Il *miraj* nella letteratura islamica

Tra il IX-XIII secolo leggenda del *miraj* di Maometto viene rielaborata da molti mistici musulmani, primo fra tutti il sufi persiano Bistami (†870 ca.) della cui esperienza mistica si narra nel *Libro della Luce* (X secolo). Il filosofo arabo-andaluso Ibn Sina, o Avicenna (†1037) nel *Racconto di Hayy Ibn Yaqzan* immagina che la sua anima visionaria incontri la propria controfigura celeste con la quale compie un viaggio nell'Oriente mistico. Un altro sufi persiano, il poeta Sanai (†1150 ca.), nel *Cammino degli uomini verso il loro ritorno* racconta le vicissitudini di un uomo che attraversa il cosmo sotto la guida di una misteriosa figura, simbolo dell'Intelligenza. Meriterebbe ben più che un accenno il *Libro della prova* del poeta persiano Attar (†1200 ca.), ma soprattutto non vanno dimenticate le opere del mistico arabo-andaluso Mohiddin Ibn Arabi (†1240) a cui si debbono almeno due *miraj*: il *Libro del viaggio notturno verso la maestà del Generoso* e *L'Alchimia della felicità*, che sotto molti aspetti ricalcano il viaggio celeste di Maometto.

Questa seconda opera è vista da Asín-Palacios come una delle possibili fonti islamiche

del *Paradiso* dantesco, ma la scoperta del *Libro della Scala di Maometto* farà cadere tale ipotesi. Vale comunque la pena riportare i fatti principali del racconto di Ibn Arabi. Nel prologo, l'autore spiega che ogni individuo può raggiungere la perfezione, e di conseguenza la felicità, solo adeguando il proprio essere al Principio supremo. La vicenda mostra due protagonisti, un adepto della teologia e un seguace della filosofia che, usciti dalla "prigionia della natura elementare", compiono assieme un *miraj* attraverso le dieci sfere celesti, ciascuna delle quali è dominata da un'intelligenza angelica e da un profeta: Luna-Adamo, Mercurio-Gesù, Venere-Giuseppe, Sole-Enoc, Marte-Aronne, Giove-Mosè, Saturno-Abramo. Ma mentre il primo pellegrino riceve a ogni tappa l'insegnamento dei profeti, il secondo può conversare solo con le intelligenze angeliche sottoposte ai profeti. Il discepolo della filosofia è costretto a fermarsi all settima sfera mentre l'adepto prosegue l'ascesa sino all'Albero del Loto, dove comprende il significato dei fiumi del Paradiso; poi sale nel Cielo delle Stelle Fisse popolato da cori angelici e anime sante che procedono verso Dio. Nel Cielo dello Zodiaco l'adepto è investito da una luce così forte che lo manda in estasi; quindi penetra in una "nube mistica" e cade nuovamente in estasi ascoltando un concerto angelico.



Maometto che incontra gli angeli alle porte del Paradiso
(da un manoscritto persiano del XV sec. della Biblioteca Nazionale di Parigi)