

# Influenze islamiche sulla *Commedia*: una ricerca non conclusa

DOMENICO DE MARTINO  
Università di Udine

La questione delle influenze di testi di tradizione islamica sull'impostazione e sui contenuti della *Commedia* è tema dibattutissimo e ampiamente frequentato, a partire dal monumentale volume che l'arabista spagnolo Miguel Asín Palacios (1871-1944) pubblicò nel 1919, intitolato in versione originale *La escatología musulmana en la Divina Comedia*<sup>1</sup>. Nell'opera erano presentati con amplissima documentazione elementi della tradizione araba fin dal IX secolo<sup>2</sup>, in particolare delle varie redazioni della leggenda religiosa, sviluppatesi a partire dalla XVII sura del *Corano*<sup>3</sup>, del viaggio notturno (*isrā'*) e dell'ascensione (*mi'rāj*) di Maometto, accompagnato dall'angelo Gabriele fino al Paradiso con una visione

---

1 Pubblicato dalla Real Academia Española come discorso letto dall'autore al suo ricevimento in quel consesso (Madrid, Estanislao Maestre). Ovviamente si stampava il testo completo (403 pp.) e non il breve sunto presentato nella seduta del 26 gennaio 1919.

2 A questa tradizione appartiene anche *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta nel racconto di Ibn 'Abbas*, recentemente tradotto in italiano: a cura di IDA ZILIO-GRANDI, prefazione di CESARE SEGRE, postfazione di MARIA PICCOLI, Torino, Einaudi, 2010.

3 «Gloria a Colui Che di notte trasportò il Suo servo dalla Santa Moschea alla Moschea remota, di cui benedicemmo i dintorni, per mostrargli qualcuno dei Nostri segni. Egli è Colui Che tutto ascolta e tutto osserva» (XVII.1).

anche delle punizioni infernali. Lo studioso aveva messo in particolare evidenza il rapporto con l'opera del «grande *sufi* di Murcia», l'andaluso Ibn 'Arabi, additando, sia pure induttivamente, l'insieme di questi testi, di alta ispirazione allegorico-mistica, non solo come paralleli, ma proprio come diretti modelli sui quali il poema dantesco si sarebbe foggiato tanto per la concezione e l'impostazione strutturale dei regni ultramondani, quanto per la costruzione di specifici episodi. L'opera suscitò un'opposizione decisa<sup>4</sup> e fu poi sigillata da gran parte del dantismo italiano in un silenzio risentito, come nei confronti di un vero e proprio scandaloso attentato alla nobiltà e all'altezza della *Commedia*.

Uno dei protagonisti degli studi sul tema, Enrico Cerulli, che alcuni anni più tardi impresse con le sue ricerche una svolta decisiva, additava, con tono benevolo ma deciso, come maggiore dei «difettivi sillogismi» (*Paradiso* XI, v. 2) che avevano caratterizzato la ricezione del libro di Asín Palacios e il dibattito tutto, quello di chi, congiungendo passione letteraria e passione patriottica, «per eccesso di amore, per eccesso di venerazione verso l'“Altissimo poeta” di Firenze, genio tutelare della Nazione Italiana» aveva finito per «considerare quasi un torto verso la sua arte le ricerche che tendono a definire quale sia stata la situazione di Dante nella civiltà di quel suo Medioevo, di cui egli fu la massima espressione in poesia<sup>5</sup>».

Effetto pervasivo e duraturo di quell'atteggiamento critico può considerarsi la stessa assenza di una traduzione italiana fino al 1994, quan-

---

4 Lo stesso Asín riferì e commentò le reazioni alla sua opera in *Historia y crítica de una polémica*, pubblicata nel 1924 contemporaneamente su quattro riviste europee: «Boletín de la Real Academia Española», «Il giornale dantesco», «Litteris» e «Revue de littérature comparée» e riedita quindi insieme alla II edizione della *Escatología* (Madrid-Granada, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943). Si segnalano qui almeno le recensioni di ERNESTO GIACOMO PARODI (in «Bullettino della Società Dantesca Italiana», n.s. XXVI, 1919, 4, pp. 163-181 e, in versione ridotta, con il titolo *Fonti arabe della “Divina Commedia”?*, in «Il Marzocco», XXV, 18, 2 maggio 1920, p. 1) e di FRANCESCO TORRACA (in «La critica», XVIII, 1920, 1, pp. 50-52); su altro versante il contributo dell'arabista francese LOUIS MASSIGNON, *Les recherches d'Asín Palacios sur Dante: le problème des influences musulmanes sur la Chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire*, in «Revue du Monde Musulmane», XXXVI, 1919, ora in L. MASSIGNON, *Il soffio dell'Islam. La mistica araba e la letteratura occidentale*, traduzione e cura di ANDREA CELLI, Milano, Medusa, 2008, pp. 59-90.

5 ENRICO CERULLI, *Dante e l'Islam*, in «Al-andalus. Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada», XXI, 1956, fasc. 2, pp. 229-253, a p. 230.

do, nel cinquantenario della morte dello studioso spagnolo, Carlo Ossola ne promosse la prima edizione<sup>6</sup>.

Il tema vanta in realtà anche dei precedenti critici<sup>7</sup>, ed è osservabile, come caso specifico nell'ambito delle presunte fonti e dei precursori di Dante, con la possibilità di inquadralo anche dal punto di vista opposto, cioè dei suoi "seguaci" e imitatori.

Proverò qui ad allineare alcuni "cartoncini" di un ridotto schedario sull'argomento, appunti per eventuali approfondimenti. Piace prima di tutto notare come questa trattazione odierna opportunamente si inserisca nell'occasione di un incontro promosso e condiviso da istituzioni e università di tre paesi che si affacciano sul Mediterraneo, Croazia, Slovenia e Italia, e da questa congiunzione prenda significativa luce.

Le reazioni al libro di Asín Palacios furono molto articolate. In effetti vi si intrecciavano più elementi, anche occasionali: incombevano allo-

---

6 MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam*, traduzione di ROBERTO ROSSI TESTA e YOUNIS TAWFIK, *Introduzione* di CARLO OSSOLA, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1994 [stampata 1993], 2 voll.; ora in un solo volume (come la ristampa del 1997), con una nuova Nota di C. OSSOLA, Milano, Luni, 2014. Non sorprende, in questo quadro, l'assenza nella *Enciclopedia dantesca* (Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1970-1978) di una voce dedicata a Asín Palacios, alla cui opera si fa riferimento peraltro alle voci *Arabi*, *Islām* e *Libro della Scala* (tutte di Francesco Gabrieli). Vale la pena di segnalare che il direttore dell'*Enciclopedia Dantesca*, Umberto Bosco, pubblicò una positiva recensione (*Contatti della cultura occidentale [e] di Dante con la letteratura non dotta arabo-spagnola*, in «Studi danteschi», XXIX, 1950, pp. 85-102; poi in *Dante vicino. Contributi e letture*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1966, pp. 197-212) al «bellissimo libro» (p. 94) che Enrico Cerulli aveva dedicato l'anno prima all'approfondimento dei temi affrontati da Asín Palacios (cfr. *infra*). Peraltro, nella voce redazionale dell'*Enciclopedia Dantesca* dedicata a Enrico Cerulli, curiosamente, non si accenna al lavoro di Asín Palacios.

7 Oltre ai consueti riferimenti alle Visioni tardo-latine e medievali, dalla *Visio Pauli* al *Pozzo di San Patrizio*, si indicavano parallelismi, lontani nel tempo e nello spazio, con leggende iraniche e indiane: cfr. ANTOINE FRÉDÉRIC OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle, nouvelle édition corrigée et augmentée, suivie de recherches nouvelles sur les sources poétiques de la Divine Comédie*, Louvain, Fonteyn, 1847 [1839'] (in part. il cap. IV della *Quatrième partie, Des sources poétiques de la Divine Comédie*); EDGAR BLOCHET, *Les sources orientales de la Divine Comédie*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1901; ANGELO DE GUBERNATIS, *Dante e l'India*, in «Giornale della Società asiatica italiana», III, 1889, pp. 3-19; ID., *Le type indien du Lucifer chez le Dante*, in «Giornale dantesco», III, 1895, 2, pp. 50-58. E ancora, sia pure in altra ottica, RENÉ GUÉNON, *L'esoterismo di Dante*, Milano, Adelphi, 2001 [1957]: «Questa leggenda non è specificamente islamica e araba, ma originaria della Persia, perché il racconto di un viaggio analogo si trova in un'opera mazdea, l'*Ardā Virāf Nāmeš*» (p. 61).

ra, per l'appunto, le celebrazioni per i 600 anni della morte di Dante e tutta la cultura italiana, pronta a esaltare il primato e anzi l'unicità del suo poema nella letteratura del mondo, soffrì il libro dello studioso spagnolo quasi come un delitto contro la nazione.

Ma furono in particolare ragioni più propriamente ideologiche ad agire, ragioni che, *mutatis mutandis*, hanno conservato una loro vitalità fino a oggi. Il tema era carico di evidenti implicazioni: appariva in gioco, non solo all'inizio del '900, il rapporto con una civiltà di cui si percepivano e si registravano soprattutto le differenze e le opposizioni con quella europea<sup>8</sup>. Recentemente Andrea Celli<sup>9</sup> ha messo in evidenza come l'attenzione al problema si sia in generale modulata anche in relazione agli alti e bassi, all'evolversi delle implicazioni culturali, ma soprattutto più o meno esplicitamente politiche, del rapporto con il mondo islamico e anche, seppure in misura minore, quanto a primazie culturali con altri paesi affacciatisi sul Mediterraneo, prima fra tutti appunto la Spagna di Asín Palacios.

Non minore valore ebbero le motivazioni, e i «pregiudizi<sup>10</sup>», culturali e letterari. La novità portata dall'arabista spagnolo andava a inserirsi nel complesso dibattito su fonti e precursori<sup>11</sup> di Dante e nelle varie «dispute sull'originalità della Divina Commedia<sup>12</sup>». In quell'ambito si intrecciavano indagini di gusto romantico sul fondo popolare della let-

---

8 Umberto Eco concludeva una delle sue "Bustine di Minerva", dedicata alla presentazione della nuova edizione italiana dell'opera di Asín Palacios, ricordando come leggere questo lavoro avesse ancora ai giorni nostri un senso «quando, turbati dalle barbare follie dei fondamentalismi musulmani, si tende a dimenticare i rapporti che ci sono sempre stati tra la cultura occidentale e la ricchissima e progredita cultura islamica dei secoli passati» («L'Espresso», 18 dicembre 2014, p. 162).

9 ANDREA CELLI, *Dante e l'Oriente. Le fonti islamiche nella storiografia novecentesca*, Roma, Carocci, 2013. Vedi anche A. CELLI, *Figure della relazione, Il Medioevo in Asín Palacios e nell'arabismo spagnolo*, [con una presentazione di A. BRANDALISE], Roma, 2005. Dello stesso autore si veda anche "Cor per medium fidit". Il canto XXVIII dell'Inferno alla luce di alcune fonti arabo-spagnole, in «Lettere italiane», LXV, 2013, 2, pp. 171-192.

10 U. Bosco, *Contatti della cultura occidentale*, cit., p. 86.

11 Così ALESSANDRO D'ANCONA intitolava una sua preziosa sintesi: *I precursori di Dante*, Firenze, Sansoni, 1874.

12 PASQUALE VILLARI, *Dante e la letteratura in Italia*, in *Antiche leggende e tradizioni che illustrano la Divina Commedia*, precedute da alcune osservazioni di P. VILLARI, Pisa, Nistri, 1865, p. XXXIV.

teratura e scavi eruditi sulle “fonti”. Se da un lato si affondavano le indagini nelle tradizioni per rilevare la continuità dall’espressione popolare all’elaborazione poetica, dall’altra, «sembrava che, ad ammettere fonti di Dante, si sminuisse il poeta<sup>13</sup>». In ogni caso, sotto il tallone crociano, le fonti e gli antecedenti potevano essere prese in considerazione al massimo come «grezza materia» inanimata, determinata solo dalla forma artistica: la loro ricerca risultava pertanto «cosa affatto oziosa, prodotto di mera e vana curiosità», «semplice passatempo erudito»; studiare un’opera letteraria «nelle sue fonti, nei suoi precedenti, nella materia che la costituisce, vale, dunque, andarla a cercare dove essa non è<sup>14</sup>». Il terreno appariva così inadatto per una ricerca ampia con strumenti filologicamente saldi e sostanzialmente isterilito.

In questo quadro sopraggiunse dunque il corposo e documentatissimo volume di Asín Palacios. Le «strette analogie» individuate e messe in evidenza e quelle che apparivano come vere e proprie “imitazioni”, soprattutto per quanto riguardava la topografia di Inferno e Paradiso, ma anche in riferimento a numerose punizioni infernali e allo stesso meccanismo del *contrapasso*, erano senza dubbio sorprendenti; non veniva fornita però nessuna prova certa e documentata che Dante, che non sapeva l’arabo, avesse potuto realmente venire in contatto con quella tradizione e con quei testi che, a quell’altezza cronologica, non sembravano aver avuto qualche diffusione nelle lingue dell’Occidente.

Asín Palacios ipotizzava che tramite della conoscenza potesse essere stato la testimonianza orale di qualche missionario, se non Brunetto Latini. Nel 1260 il “maestro” di Dante era stato infatti ambasciatore presso la corte di Alfonso X il Savio, tra l’ancora fortemente islamizzata Siviglia e Toledo che, proprio per volontà del sovrano, era diventata, con tutte le contraddizioni del caso («misto di tolleranza e repressione»<sup>15</sup>), il più attivo polo di incontro tra le due civiltà, anche attraverso l’attività di sapienti ebrei, esponenti dell’altra grande cultura mediterranea, impegnati a tradurre in castigliano testi arabi di scienza, medicina, filosofia e letteratura.

---

13 U. Bosco, *Contatti della cultura occidentale*, cit., p. 87.

14 BENEDETTO CROCE, *Reminiscenze e imitazioni nella letteratura italiana durante la seconda metà del sec. XIX*, in «La Critica», 7, 1907, pp. 165-167; le citazioni sono alle pp. 165-166.

15 ANNA LONGONI, *Introduzione a Il libro della Scala di Maometto*, a cura di A. LONGONI, con un saggio di MARIA CORTI, testo latino a fronte, Milano, BUR Rizzoli, 2013.

Lo studioso spagnolo si spingeva ancora oltre, fino a immaginare, a giustificazione della “disponibilità” dantesca a imitare un testo islamico, una simpatia particolare (una «seduzione letteraria e scientifica<sup>16</sup>» che diventava un’«inclinazione<sup>17</sup>», una *afición*) di Dante per l’Islam: la testimoniava, secondo lui, non solo la presenza nel Limbo dei filosofi Avicenna e Averroè, ma anche del sultano guerriero Saladino, che nel 1187 aveva addirittura strappato Gerusalemme ai Crociati (*Inferno* IV, v. 129)<sup>18</sup>. Veniva additato come altro indizio, il «ritratto benevolo» che (evidentemente dimenticando la terribile immagine della punizione inflitta e la rilevata connotazione espressiva della descrizione: *Inferno* XXVIII, vv. 21-31) risulterebbe dalla collocazione nell’*Inferno* di Maometto stesso, riduttivamente e indulgentemente punito non «come fondatore di una vera religione o di una nuova eresia, ma semplicemente come seminatore di scismi o discordie<sup>19</sup>». La presenza a fianco di Maometto del cugino e genero Alì, da considerarsi effettivamente scismatico in quanto causa (sia pure inconsapevole<sup>20</sup>) della separazione tra sciiti e sunniti, indicherebbe inoltre la particolare «erudizione sul mondo musulmano» di Dante a fronte dell’«ignoranza quasi universale degli scrittori cristiani<sup>21</sup>» coevi.

Su questo panorama sospeso e sostanzialmente evanescente si incardinerà, ridefinendo tutti i termini della questione e in qualche

---

16 M. ASIN PALACIOS, *Dante e l’Islam*, cit., pp. 381-382.

17 Il cap. IV della IV parte della *Escatologia* si intitola appunto *L’inclinazione di Dante verso la cultura araba corrobora l’ipotesi dell’imitazione* (pp. 378-388).

18 Si veda anche l’elenco di citazioni dantesche di autori arabi fornite da CERULLI nel “*Libro della Scala*”, cit., pp. 507-514.

19 M. ASIN PALACIOS, *Dante e l’Islam*, cit., p. 382. Ma si veda, a conferma di una tradizione diffusa che riteneva Maometto cristiano, o addirittura monaco e scismatico, quanto riportato da Brunetto Latini: «Puis i fu le mauvais [preeschierres] Mahomet, qui fu moines, qui les retraist de la foi et qui les mist en error mauvais» (*Tresor*, a cura di PIETRO G. BELTRAMI, PAOLO SQUILLACIOTTI, PLINIO TORRI e SERGIO VATTERONI, Torino, Einaudi, 2007, I 88, I, p. 118).

20 «Alla sua morte il califfato non passò né ai suoi figli né ai suoi discendenti; i califfi umayyadi e ‘abassidi li perseguitarono dovunque: furono così privati dei loro diritti ereditari con la forza; ma ben presto trovarono difensori e partigiani [...] che con il nome di *šī‘īti* o seguaci di ‘Alī finirono per dominare in Persia, Siria, Berberia ed Egitto [...]. La scissione prodotta in seno all’Islam a causa degli *šī‘īti* fu dunque un vero scisma con carattere d’eresia» (M. ASIN PALACIOS, *Dante e l’Islam*, cit., p. 383).

21 Ivi, p. 384.

modo “ricollocando” il libro stesso di Asín Palacios, una significativa vicenda, articolata nel tempo, di storia della filologia, anche “estetica-mente” risolta come una “bella” formula della fisica o come la soluzione di un “giallo”.

Nel corso della II guerra mondiale, l'orientalista e archeologo «irregolare» Ugo Monneret de Villard<sup>22</sup> pubblicava un volume dedicato a *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*<sup>23</sup>. Tra gli altri, segnalava l'esistenza di due manoscritti, rispettivamente in latino e in francese, presso la Bibliothèque Nationale di Parigi (ms. Lat. 6064, *Liber Meheragi* [arab. Mī'rāj = scala] *sive Scalae*, sec. XIV) e la Bodleian Library di Oxford (ms. Laudensis Misc. 537, *Livre de l'Eschielle*<sup>24</sup>, sec. XIII ex.-XIV in.); impossibilitato a procedere personalmente per le contingenze belliche, ne suggeriva lo studio nell'ambito delle ricerche sulle influenze islamiche su Dante.

Sarà solo alla fine del 1945 e nel 1946 che Enrico Cerulli (orientalista, ma anche diplomatico e alto funzionario nell'Africa Orientale Italiana, poi ambasciatore della Repubblica) potrà consultare i manoscritti, scoprendo trattarsi delle traduzioni latina<sup>25</sup> e francese del diffusissimo racconto del viaggio di Maometto al Paradiso e all'Inferno<sup>26</sup>. Pubblicandoli integralmente nel 1949, lo studioso poteva affermare: «Abbiamo così la prova definitiva che il viaggio ultraterreno di Maometto era entrato

---

22 Cfr. GIORGIO LEVI DELLA VIDA, *Ugo Monneret de Villard (1881-1954)*, in «Rivista di studi orientali», XXX, 1955, 1-2, pp. 173-188.

23 ENRICO CERULLI, *Il “Libro della Scala” e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949.

24 Il manoscritto era già stato individuato alla metà dell'Ottocento da MORITZ STEIN-SCHNEIDER, *Catalogus librorum hebraeorum Bibliothecae Bodleianae*, Berlin, Friedlaender, 1852-1860, col. 2747; ma lo stesso lo aveva in seguito erroneamente identificato come traduzione della Sura 70 del Corano, depistando gli studiosi successivi.

25 Si dovrà aggiungere anche il ms. Vaticano Latino 4072 della Biblioteca Vaticana (sec. XIV in.) «che contiene, mutila in fine, la traduzione latina in una copia assai vicina a quella del codice di Parigi», segnalato al Cerulli quando il volume del 1949 era già in corso di stampa (pp. 12-13).

26 Alla base delle due traduzioni, secondo i manoscritti effettuate nel 1264 da Bonaventura da Siena («domini regis notarius atque scriba»); probabilmente un esule toscano), sta la (ora perduta) traduzione «de arabica loquela in hispanam» del medico Abraham («judeus physicus»), voluta («de mandato») da Alfonso X. Cfr. E. CERULLI, *Il “Libro della Scala”*, cit., pp. 17-23.

nelle letterature occidentali nella seconda metà del secolo XIII, in una sua diffusa redazione<sup>27</sup>».

A corollario, dopo l'edizione dei due manoscritti, Cerulli aggiungeva due Sezioni, una di *Testimonianze sulla diffusione in Occidente del «Libro della Scala» e delle notizie del viaggio di Maometto nell'Oltretomba*, e una che proponeva «i testi, quasi tutti inediti, di autori medievali occidentali (dal IX secolo al XIV) contenenti notizie sulle tradizioni escatologiche musulmane [...] perché sia possibile valutare quanto conoscevano gli occidentali delle idee musulmane sul Paradiso e sull'Inferno, indipendentemente dalla "Visione" di Maometto<sup>28</sup>». L'obiettivo era dunque soprattutto fare storia, e offrire «un'idea nuova delle relazioni culturali tra mondo occidentale e mondo musulmano nel Medioevo<sup>29</sup>», uscendo dalla contrapposizione secca sulla "originalità" di Dante. Nell'ultimo capitolo del libro Cerulli sintetizzava il suo lavoro presentando un confronto puntuale tra *Libro della Scala* e *Commedia* con le analogie e i punti di contatto di maggior rilievo (in part. pp. 524-543)<sup>30</sup>, ma tutto trovava nuova collocazione nella *Conclusione* che si apre su un orizzonte più ampio e modifica sensibilmente l'ambito e la considerazione della ricerca: «la questione delle eventuali fonti musulmane della Divina Commedia riguarda [...] particolarmente: il Libro della Scala; la Collectio Toletana; e le altre notizie occidentali sulla escatologia musulmana. Concerne, voglio dire, essenzialmente opere di letteratura araba non dotta entrate a far parte del patrimonio culturale dell'Europa Occidentale nei secoli XII e XIII per il tramite della Spagna. In questo senso, posso ripetere che il

---

27 E. CERULLI, *Il "Libro della Scala"*, cit., p. 12. Il *Libro della Scala* si legge oggi in traduzione italiana in due edizioni: *Il libro della Scala di Maometto*, traduzione di ROBERTO ROSSI TESTA, note al testo e postfazione di CARLO SACCONI, Milano, SE, 1997 («traduzione del testo latino confrontato con quello francese, come riportati» da Cerulli: p. 1319); *Il libro della Scala di Maometto*, a cura di ANNA LONGONI, con un saggio di MARIA CORTI, cit., 2013. Si veda anche *Le livre de l'Échelle de Mahomet (Liber Scale Machometi)*, a cura di GISELE BESSON e MICHÈLE BROSSARD-DANDRÉ, préface de ROGER ARNALDEZ, Paris, Livre de poche, 1991 (contiene la versione latina).

28 E. CERULLI, *Il "Libro della Scala"*, cit., pp. 6-7.

29 Ivi, p. 7.

30 Ma lo stesso Cerulli racchiuderà questo tipo di ricerche, se non sostenute dal "quadro" generale, nella definizione di «petit jeu de devinettes» (ENRICO CERULLI, *Dante et la culture islamique* [testo della conférence à l'Académie Polonaise des sciences, Varsovie, le 10 avril 1967], estratto, pp. 7-19, a p. 14).



problema posto da Miguel Asín riguarda essenzialmente, non gli eventuali rapporti diretti tra la letteratura italiana e quella araba, ma invece i contatti culturali tra l'Italia e la Spagna alla fine del Duecento<sup>31</sup>». È significativa la notazione che l'eventuale contatto poté avvenire non attraverso la letteratura "alta", proposta e analizzata da Asín Palacios, ma attraverso la rete popolare, fluida e diffusa, in cui si inseriva il *Libro della Scala* con le sue traduzioni in latino e in francese. Poiché in alcune versioni il racconto era in prima persona, narrazione dello stesso Maometto, era stato considerato in Occidente come uno dei testi sacri dell'Islam, e come tale inserito, ad esempio, in chiusura della *Collectio toletana*, cioè in quella raccolta di testi islamici che nel 1143 era stata fatta allestire a fini controversistici da Pietro il Venerabile, abate di Cluny e che, con la sua ampia diffusione, era stata essenziale per la conoscenza dell'Islam in Occidente<sup>32</sup>: lo stesso Alfonso X l'aveva poi citata in *El Setenario*<sup>33</sup>. In realtà il *Libro della Scala* apparteneva alla tradizione devota popolare e, come rilevava Cerulli, «c'est dans cette zone – à mi-chemin entre la littérature et le folklore informe – que les échanges culturels et les points de départ d'inspiration poétique sont plus faciles qu'au niveau élevé<sup>34</sup>».

Mediante l'individuazione dei due manoscritti e la messa a punto testuale, il tema generale si era così precisato, e si poteva riconoscere con Levi della Vida che: «On pourrait presque dire que le *Livre de l'Echelle*, détruit l'importance de la thèse de Asín Palacios en même temps qu'il en confirme le point de départ. En montrant que l'eschatologie musulmane n'est pas restée inconnue de Dante, elle montre d'autre part que son influence sur l'inspiration de la Divine Comédie n'est que minime<sup>35</sup>».

---

31 E. CERULLI, *Il "Libro della Scala"*, cit., p. 545.

32 Cfr. A. LONGONI, *Introduzione*, in *Il libro della Scala di Maometto*, cit., pp. xv-xviii.

33 «por Mahómat [...] que el fizo un libro a que llaman en arávido Amochrch que quier dezir el ssubimento» (citato in E. CERULLI, *Dante e l'Islam*, cit., p. 235).

34 E. CERULLI, *Dante et la culture islamique*, cit., p. 9.

35 GIORGIO LEVI DELLA VIDA, *Dante et l'Islam d'après de nouveaux documents*, in «Revue de la Méditerranée», 60, 1954 [Conferenza tenuta a Algeri, Facoltà di Lettere, il 1 febbraio 1952], estratto, pp. 1-16, a p. 12. Analogamente JAMES KRITZECK, nella recensione al successivo libro di Cerulli sull'argomento (*Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972), registrava che dopo gli studi dell'islamista italiano «The polemic was safely to be declared dead at this point» («Speculum», 50, 1975, 2, pp. 298-300, a p. 298).

Finiva così ai margini la posizione di chi si arrestava alla ricerca delle “fonti”, di modelli, in contrapposizione tra tradizioni culturali diverse (e i risultati erano infine modesti: «On continuait de piétiner sur place<sup>36</sup>»), mentre si precisava un'altra linea di interesse e di studio: finalizzata a collocare il fenomeno nella storia della civiltà europea del Medioevo, nella quale la “coesistenza” in Spagna (ma anche in Sicilia, alla corte di Federico II) di arabi e cristiani non poteva non aver lasciato conseguenze. Ma il tema delle possibili «fonti» arabe per la *Commedia* non poteva essere preso in considerazione «isolément mais dans le cadre historique des échanges [...] dans la philosophie, dans la poésie lyrique, la poésie épique, la littérature narrative». Il rapporto tra Dante e il modo musulmano andava analizzato semmai come episodio di un ampio processo, nel quale si doveva riferirsi al «problème plus vaste, et combien attrayant, de l'influence exercée par l'Islam sur la civilisation occidentale au Moyen âge<sup>37</sup>». Ritornando su questi temi, l'archeologo e semitista Sabatino Moscati, allievo di Levi della Vida, proponeva: «non nuocerebbe a queste ricerche lo scindersi ad un certo punto dal problema dantesco e lo spaziare liberamente nel mondo culturale del medioevo, onde rilevarne attraverso i testi e le tradizioni che affiorano, nuovi motivi e caratteri. Il risultato precipuo di queste ricerche sarebbe con ogni verosimiglianza l'eliminazione di molti compartimenti stagni e la riconduzione della cultura medioevale a termini di minori contrapposizioni e di maggiori sintesi<sup>38</sup>».

Se il quadro, anche nelle sue connotazioni “strategiche”, poteva dirsi sufficientemente chiarito, quanto allo specifico, cioè alla possibilità concreta che Dante avesse potuto leggere il *Libro della Scala*, mancava ogni documentazione d'appoggio. Già nel 1919, nella sua recensione pubblicata su «La critica», Francesco Torraca coglieva l'urgenza di questa ricerca e rimproverava Asín Palacios di non aver «creduto necessario cercare se, al principio del secolo XIV, in una biblioteca italiana, fosse stato possibile trovar adunati il *Corano*, i commenti al *Corano*, le opere

---

36 G. LEVI DELLA VIDA, *Dante et l'Islam*, cit., p. 8.

37 Ivi, p. 1.

38 SABATINO MOSCATI, *Oriente in nuova luce. Saggi sulle civiltà dell'Asia anteriore*, Firenze, Sansoni, 1954; ora riedito con presentazione di FULVIO TESSITORE, Napoli, Guida, 2000, da cui si cita, p. 135 (cap. VIII *Civiltà islamica in Occidente: le fonti della Divina Commedia*).

degli esegeti, dei mistici, dei poeti musulmani», e in particolare la leggenda del Mi'rāg<sup>39</sup>».

Recentissimamente l'“anello mancante” è venuto alla luce nel corso delle assidue indagini di Luciano Gargan sulla consistenza di biblioteche al tempo di Dante, alla ricerca dei libri che il poeta «avrebbe potuto leggere<sup>40</sup>». In uno dei luoghi che, oltre a Firenze, poteva offrire all'autore della *Commedia* «l'occasione di venire a contatto con i numerosi testi che egli dimostra di conoscere<sup>41</sup>»: a Bologna, nel gennaio del 1312 un converso domenicano, tale Ugolino, donava al convento di San Domenico la sua biblioteca personale (13 manoscritti), mantenendo il diritto di utilizzarli: sono testi, come prevedibile, «di letteratura spirituale, dove convivono in perfetta sintonia opere ben selezionate di patristica, filosofia morale, agiografia, mistica e pietà cristiana<sup>42</sup>», molti dei quali ben noti a Dante. All'ultimo momento, dopo aver firmato la donazione, il frate aggiungeva un quattordicesimo manoscritto: «Item voluit frater Hugolinus predictus quad huic donationi adderetur liber qui dicitur Scala Mahometi, quem librum eodem modo donavit predicto conventui sicut et alios, de quibus superius dictum est<sup>43</sup>». Sarà forse stato incerto Ugolino, fino all'ultimo, se consegnare anche quella che sembra proprio una copia della traduzione che Bonaventura da Siena aveva prodotto per Alfonso X e che, ora ne abbiamo la prova, Dante avrebbe potuto leggere e compulsare. La catena sembra chiusa.

Resta in prospettiva, però, la ricerca di una sempre più completa definizione dello spazio culturale del Mediterraneo, non solo “ai tempi” di Dante, ma nella sua opera stessa, come il lungo dibattito su “Dante e l'Islam”, del quale si è qui cercato di fornire alcune coordinate, ha contribuito a chiarire, rilevando, anche se in filigrana, valori e connessioni. In questo senso, opportunamente Carlo Ossola riproponeva nella sua *Introduzione* alla traduzione italiana della *Escatologia musulmana* la definizione

---

39 F. TORRACA, recensione cit., p. 51.

40 LUCIANO GARGAN, *Biblioteche bolognesi al tempo di Dante. I. I libri di un frate converso domenicano (1312)*, in *Studi per Gian Paolo Marchi*, a cura di R. BERTAZZOLI et al., Pisa, ETS, 2011; ora in *Dante, la sua biblioteca e lo Studio di Bologna*, Roma-Padova, Antenore, 2014, pp. 37-50, a p. 38.

41 Ivi, p. 37.

42 Ivi, p. 39.

43 Ivi, p. 50.

ne di Ernst Robert Curtius della *Commedia* come «teatro universale del Medio Evo latino<sup>44</sup>». Ma proprio la collocazione della citazione in questo contesto faceva ripartire armoniche concettuali, dense di sviluppi sul piano della ricerca e su quello prospettico ed euristico della poesia.

Su una linea parallela Maria Corti, facendo proprio il sostanziale riconoscimento di Cerulli di un legame tra Dante e la tradizione del *Liber Scale*, in ripetuti interventi ha messo in evidenza come, accanto all'ambito intertestuale, debba considerarsi quello dell'"interdiscorsività", cioè di processi nei quali « è impossibile rinvenire la fonte diretta di una notizia o di un dato in quanto ormai quella notizia o quel dato circolano nella cultura, sono patrimonio comune in seguito a una compenetrazione interdiscorsiva<sup>45</sup>». In una forma più consapevole e sistematica è quanto sembra percepito dallo stesso D'Ancona, quando nei suoi *Precursori di Dante* definiva i materiali delle Visioni come «res nullius, [...] cosa di tutti e di nessuno<sup>46</sup>». E torna alla mente, risalendo ancora, come già Ugo Foscolo nel suo secondo articolo dantesco per la «Edinburgh Review» (1818), riferendosi alle visioni che avrebbero potuto essere imitate da Dante, come la *Visio Alberici* allora da poco edita<sup>47</sup>, si sentisse di affermare che indifferentemente «Dante either profited by all or by none<sup>48</sup>», poiché «There are involuntary plagiarism, which no writer can wholly avoid; – for much of what we think and express is but a new combination of what we have read and heard<sup>49</sup>».

---

44 ERNST ROBERT CURTIUS, *Letteratura e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1991, p. 49; citato da C. OSSOLA nella sua *Introduzione* a p. xi.

45 MARIA CORTI, *La Commedia di Dante e l'oltretomba islamico*, in «Belfagor», L, 1995; ora si legge in Ead., *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 365-379, a p. 365.

46 A. D'ANCONA, *I precursori di Dante*, cit., p. xxvii.

47 FRANCESCO CANCELLIERI, *Osservazioni intorno alla questione promossa dal Vannozzi dal Mazzocchi dal Bottari e specialmente dal P. Abate D. Giuseppe Giustino Di Costanzo sopra l'originalità della Divina Commedia di Dante appoggiata alla storia della visione del monaco casinese Alberico ora per la prima volta pubblicata e tradotta dal latino in italiano*, Roma, Bourlié, [1814].

48 UGO FOSCOLO, *Secondo articolo della Edinburgh Review (settembre 1818)*, in Id., *Studi su Dante. Parte prima*, a cura di G. DA POZZO, Firenze, Le Monnier, 1979, pp. 56-145 ("Edizione nazionale delle Opere di Ugo Foscolo", ix.1), p. 64.

49 Ivi, p. 68.

Eppure l'indagine serrata e filologicamente fondata, muovendosi su un terreno quanto mai in apparenza opinabile – e tanto più perché la ricerca con le sue acquisizioni concrete ha spostato la questione sul terreno della meno controllabile interdiscorsività – ha portato, a partire da questi studi, a risultati di concreto approfondimento anche sulla *Commedia*.

Così uno studioso come Carlo Ossola che, pur rilevandone tutti i limiti, ha contribuito a riportare al centro della discussione il libro di Asín Palacios, sottolinea con vigore l'importanza della «primitiva e comune fonte biblica, su cui più robustamente s'innerva la lezione classica [...] e si dissemina poi l'immaginario medievale»<sup>50</sup>; e ridisegna in tal modo una possibile corografia, articolatissima, degli studi danteschi. Analogamente Massimiliano Chiamenti con puntuali trivellazioni testuali sembra capovolgere la sicura accettazione proposta da Maria Corti di un influsso certo, per quanto traslucido e osmotico, della cultura islamica su Dante: «è il *Liber Scale Machometi* ad attingere ampiamente alla tradizione ebraico-classico-cristiana, quella stessa della quale Dante si fa rivoluzionario continuatore. Il modello sommo di Dante, ma anche dell'autore del *Liber Scale*, è la *Scrittura*<sup>51</sup>». Tutto appare ancora in contraddizione: in una spirale che probabilmente non può chiudersi perché, quasi come nella meccanica quantistica, viene determinata nei suoi valori anche dal punto di vista dell'osservatore, e continuano a proporsi interpretazioni e livelli di interpretazione variamente polarizzate. Per il futuro si dovrà lavorare energicamente nella interdisciplinarietà: con sguardi in particolare anche alla storia dell'arte e dell'iconografia; tra semitisti, islamisti, romanisti, e allargando il campo anche oltre Dante e i suoi contemporanei, ricostruendo quel tessuto che ancora ci interesserebbe poter dominare: «ritrovare costellazioni di testi e di senso che circolarono con libertà e influenze reciproche nel Mediterraneo della fine del Medioevo (Mediterraneo oggi irricognoscibile, per fratture e reciproca ignoranza, rispetto alla sua storia plurimillenaria)<sup>52</sup>». Senza dimenticare che tanto

---

50 C. OSSOLA, *Introduzione*, cit., p. xi.

51 MASSIMILIANO CHIAMENTI, *Intertestualità Liber Scale Machometi – Commedia?*, in «Studi (e testi) italiani», 4, 1999 [ma 2000] (*Dante e il locus inferni. Creazione letteraria e tradizione interpretativa*, a cura di SIMONA FOÀ e SONIA GENTILI; [atti del seminario tenuto a Roma nel giugno 1997]), pp. 45-51, a p. 51.

52 CARLO OSSOLA, *Cultura islamica di padre Dante*, in «Sole 24 ore», 14 dicembre 2014.

il *Mi'rāj* che la *Commedia* provavano a rispondere a domande primarie dell'uomo, sul suo destino, sul senso dell'essere e del tempo e, non ultimo, a raccontare il suo sgomento. E anche per questo Dante continua ad additare in terzine di endecasillabi il futuro di Ognuno.