

Francesca Forte

Introduzione

Il sogno di Dante, se di sogno si può parlare, è quello di una Chiesa Universale e di una cristianità unita al di là di ogni divisione politica e dottrinale. I nemici dell'unità e dell'identità cristiana sono interni (i fra' Dolcino) ed esterni (islam), vanno combattuti ma sono anche oggetto di quella *ambigua curiositas* che ogni grande spirito ha verso il mondo. Questo è vero soprattutto per l'islam e la cultura araba cui il poeta rivolge grande attenzione: se Muhammad come *seminator di scandalo e di scisma* non può che essere duramente condannato, altri eminenti personaggi sono tenuti in ben altra considerazione (Saladino, Averroè e Avicenna) e figurano tra quegli spiriti magni che popolano il limbo.

La relazione che Dante intrattiene con l'islam risulta paradigmatica della relazione oriente-occidente che si sviluppa nel corso dei secoli dal medioevo ai nostri giorni, parallelamente all'orientalismo inteso, secondo le parole di Edward Said, come *costruzione europea dell'oriente*. Intenzione di questo fascicolo è di indagare la relazione occidente-islam a partire dal tema del viaggio nei regni dell'oltre-tomba, *topos* comune a tante tradizioni culturali, ma che sembra rappresentare un elemento di contatto diretto tra le due sponde del mediterraneo nel tardo medioevo. Come spesso accade nelle pagine di *Doctor Virtualis* la prospettiva di studio non si limita al medioevo, ma indaga simultaneamente più piani: il tema medievale del viaggio ultraterreno, la sua attualità storiografica, il significato contemporaneo di questi studi e il loro apporto al dialogo interculturale.

Quando don Miguel Asín Palacios pubblica nel 1919 *La escatología musulmana en la divina comedia* l'opera crea scalpore dal momento che, come ricorda Baccaro nel saggio iniziale del volume, *la sola possibilità che Dante avesse potuto trarre ispirazione dall'estraneo, e*

spesso nemico, mondo dell'Islam, produsse una profonda frattura: si apre così un dibattito storiografico destinato a durare nei decenni successivi e si inaugura un filone di studi molto vivace, come dimostrano alcuni dei contributi qui pubblicati. La tesi fondamentale del libro del domenicano, cioè che Dante avesse tratto ispirazione dalla tradizione islamica del viaggio oltremondano del profeta Muhammad (mi'râg), basata su un numero enorme di corrispondenze e somiglianze nell'architettura dei regni celesti, così come nei supplizi e nelle pene, appariva dirompente e scandalosa al contempo, ma non priva di suggestioni per i molti studiosi orientalisti che nei decenni successivi si cimentarono nello studio dei rapporti con il mondo islamico, prima sostenuti dalla politica coloniale del regime fascista e, successivamente, dall'interesse di mantenere un ruolo strategico dell'Italia nelle politiche mediterranee. Il saggio di Celli mostra con grande efficacia questa funzione degli studi su Dante, come vera e propria ricostruzione dei contatti e dei rapporti tra la cultura arabo-islamica e il medioevo europeo, di cui l'opera dantesca è letta come una summa. L'attenzione è rivolta in particolare al semitista italiano Enrico Cerulli, i cui studi si sviluppano parallelamente al cambiamento del ruolo politico dell'Italia dopo il fallimento del fascismo e la sconfitta della seconda guerra mondiale. Cerulli, attraverso le ricerche su Dante e l'islam, cerca di definire un'unità della civiltà mediterranea in cui l'orientalista possa avere un ruolo nuovo rispetto a quello di amministratore coloniale del regime fascista. Oltre allo sguardo inedito che il contributo propone sui molteplici e controversi rapporti tra l'Accademia Italiana e il fascismo l'autore mette in luce il valore ideologico di tali ricerche storiografiche in funzione della definizione dell'identità europea e delle sue radici storiche e culturali.

Dante e l'islam dunque come simbolo del confronto tra occidente e oriente, studio storiografico del passato per confrontarsi con il presente storico che richiede urgentemente di conoscere e guardare all'Altro con occhi nuovi. Il lungo dibattito a partire dall'opera di Asín Palacios, superata ormai da un enorme numero di studi specialistici ma ancora viva nello spirito di ricerca e nella sostanziale rivalutazione del ruolo giocato durante il Medioevo dalla cultura islamica (Baccaro), così come nella ricerca di luoghi comuni tra le due tradizioni culturali

e religiose, non risulta ancora concluso e la sua importanza è cresciuta in ragione della prospettiva del contemporaneo dialogo interculturale.

La prima sezione del volume, significativamente intitolata *Dante poeta del mediterraneo*, raccoglie contributi che in vario modo riportano la questione sollevata dallo studioso spagnolo nella attuale prospettiva della costruzione di una unità mediterranea. A partire dall'ampio e comune immaginario islamo-cristiano dell'aldilà, la questione delle fonti arabe di Dante diventa essenziale nella contemporanea definizione dell'identità europea e nell'auspicabile ri-definizione dei suoi rapporti con la sponda sud del *mare nostrum*. Come evidenzia Celli gli studi su Dante contribuiscono a promuovere l'idea dell'unità del mediterraneo, *tema che si impone nel corso del Novecento per vie diverse* (da Braudel a Julian Pitt-River fino ai colloqui Mediterranei promossi da La Pira a Firenze). Il viaggio ultraterreno, come *presa di coscienza del mondo, un viaggio che non sia mai fine a se stesso bensì inteso come esperienza cognitiva* (Baccaro), rappresenta la perfetta metafora del viaggio delle conoscenze e degli scambi tra i popoli, delle contaminazioni che nel corso della storia hanno arricchito le culture araba e latina e successivamente europea. Ma la strada da percorrere appare ancora lunga se, come sottolinea Sabalieh, l'immagine del profeta dell'islam e l'uso che ne viene fatto rappresenta ancora oggi motivo di scandalo e di violenza: coerentemente alle frontiere ideologiche che vengono continuamente ricostruite, la traduzione araba della *Divina Commedia* è stata emendata dalle terzine che riguardano Muhammad e Ali, per scongiurare il pericolo di episodi di intolleranza e fanatismo. L'autore sottolinea tuttavia la necessità di superare tali remore per aprirsi a una conoscenza vera dell'Altro: solo la trasparenza può sradicare la paura e permetterci di guardare all'Altro con occhi nuovi. Ma, se gli arabi devono superare le paure e la rigidità ideologica, l'occidente appare ancora oggi erede della tradizione polemistica medievale in cui *la creazione del mito malvagio era necessaria per definire il mito del "nobile cristiano"* (Sabalieh). Superare il *mito dell'identità* non significa allora negare le reciproche differenze, ma riconoscere la transitorietà di ogni caratteristica che appare intrinseca e naturale a una cultura, significa quindi riconoscere la storicità come

principale categoria di analisi della realtà; può essere questo l'obiettivo di un *Dante post-coloniale* (Celli).

Nella seconda parte del fascicolo appare centrale il tema del viaggio come metafora del percorso intellettuale e spirituale dell'individuo, i rapporti oriente-occidente non sono più quelli tra luoghi geografici ma rappresentano le tappe di un percorso *di cui protagonista è l'animo umano che parte da principio in una condizione di prigionia alla quale ha ormai quasi fatto abitudine e dalla quale riesce gradualmente a liberarsi per giungere in luoghi di una bellezza sconvolgente e al cospetto di figure in possesso di una perfezione sovraumana* (Stella). L'Oriente come meta del viaggio appartiene a un diverso universo geografico, è l'oriente mistico di cui parla Corbin, la patria che libera dalla *prigione e dall'esilio occidentale*, secondo le parole del mistico Suhrawardî (XII sec.). Archetipo di questo viaggio mistico nella tradizione islamica è il *mi'râg* del profeta Muhammad, il racconto dell'ascensione celeste e della visita nei regni dell'oltretomba che il profeta compie in una sola notte, uno degli episodi più rappresentati dalle miniature islamiche. Indagare il *mi'râg* nell'immaginario artistico e nell'iconografia musulmana, come fa Martelli, permette di aprire una prospettiva inedita sul significato spirituale del viaggio oltremontano nell'islam. Di grande interesse appare la trasformazione che nel corso dei secoli, parallelamente all'assimilazione sempre maggiore del messaggio spirituale della religione islamica nei territori di conquista, subisce la raffigurazione del profeta: *dal volto scoperto a quello velato per poi trasformarsi nella parola scritta*. La *Hilye-i Sherif* rappresenta la descrizione scritta degli attributi fisici del profeta e del suo aspetto e appare l'esito ultimo della spiritualizzazione della sua immagine nell'iconografia islamica. *Per un musulmano, il Profeta riassume l'uomo perfetto, i cui attributi mondani non possono delineare quelli spirituali. Nell'islam in nessun modo l'involucro del corpo può descrivere la persona e solo l'anima, che è impossibile afferrare entro una dimensione tattile, può veramente rappresentare l'individuo* (Martelli).

Il viaggio di Muhammad non è stato interpretato solo come viaggio dell'anima o nel senso mistico di un'ascesi, ma ha anche il significato del viaggio dell'intelletto attraverso i diversi gradi della conoscenza. Diviso tra queste due interpretazioni appare il racconto mistico di Avi-

cenna (*Hayy Ibn Yaqzân*) preso in esame da Stella e messo in relazione a quello successivo del mistico Suhrawardî (*Il racconto dell'esilio a Occidente*). Ridimensionare l'interpretazione in chiave gnostico-esoterica del racconto avicenniano e riportare in luce le fonti filosofiche greco-arabe (Platone e al-Fârâbî) permette di leggere questo e altri racconti visionari come allegorie della conoscenza e *contribuisce a far sorgere ulteriori domande sull'utilizzo fatto dagli autori musulmani del Platone politico* (Stella). Il saggio riporta dunque al centro l'annoso dibattito storiografico su Avicenna e sui rapporti con il pensiero greco, un altro lato del medesimo rapporto tra islam e occidente indagato nei contributi precedenti.

Non lascia spazio a dubbi invece la tesi che propone Stone: l'autore interpreta Avicenna essenzialmente come razionalista, lasciando sullo sfondo il piano mistico-esoterico, e si concentra in particolare sulla lettura che Avicenna fa del *mi'râg* del profeta Muhammad, *un breve testo intitolato Mi'râg Nama in cui Avicenna spiega i vari episodi dell'Ascensione di Muhammad come allegorie dello sviluppo e del progresso dell'animo umano attraverso i gradi dell'intelazione filosofica* (Stone). Proprio questa lettura razionale del viaggio del profeta, come viaggio dell'intelletto attraverso i vari gradi della conoscenza, rappresenterebbe la vera fonte araba della commedia di Dante di cui Stone propone una lettura in chiave esclusivamente filosofica: *leggere la Commedia filosoficamente più che da un punto di vista teologico significa vedere Virgilio e Beatrice non come allegorie della distinzione tra filosofia (ragione) e religione (rivelazione/fede), piuttosto essi simbolizzano la distinzione interna alla filosofia stessa tra pratica e teoretica* (Stone). Tale appare l'eredità più diretta che Dante riceve dai *falasifa* arabi, una nuova divisione delle scienze e una tassonomia del sapere che si basa sulla distinzione tra scienze pratiche e teoretiche. Stone dimostra con dovizia di particolari le corrispondenze nel testo dantesco che sostengono questa tesi (Virgilio associato alla morale e al sapere pratico, Beatrice accanto a Matelda e Stazio che rappresentano le altre parti della scienza teoretica) e conclude descrivendo il pellegrinaggio spirituale di Dante come la *storia di uno sviluppo intellettuale*, un'educazione filosofica che conduce alla più alta branca della filosofia, la metafisica.

Nell'ultima sezione torna al centro dell'interesse il testo dantesco; in questo caso il viaggio indagato appare quello dei testi e delle opere che attraverso il Mediterraneo hanno contribuito alla creazione di una poetica comune. Il saggio di Colby propone un contributo importante nello studio dei rapporti tra Dante e la cultura araba in una prospettiva intertestuale; si tratta infatti della traduzione di una porzione inedita di un manoscritto contenente una versione del *mi'râg* profetico di Ibn 'Abbas attribuita a Bakrî. *Il testo offre un modesto contributo all'importante progetto di rendere disponibili a un pubblico sempre più ampio importanti testi della tradizione islamica e, nello specifico, una traduzione di un versione composta in arabo nel Tredicesimo secolo del viaggio di Muhammad nel Paradiso Terrestre* (Colby).

Il problema di quali siano i testimoni della conoscenza diretta da parte di Dante della tradizione mirajica è al centro del lungo saggio proposto da Piccoli che indaga il tema da una prospettiva poligenetica e intertestuale al contempo. Mostrando un numero molto elevato di corrispondenze testuali tra le *visiones* antecedenti alla *Commedia*, il poema di Dante e la tradizione islamica, l'autrice tenta di stabilire *se queste affinità siano frutto di semplice poligenesi o piuttosto spiegabili come rapporti di vera e propria intertestualità* (Piccoli). Indipendentemente dalle corrispondenze testuali, spesso di grande effetto per il lettore che può ritrovare nell'*Ardâ Wirâf* di tradizione iranica descrizioni quasi identiche a quelle presenti nella *Visio Tungdali*, nel *mi'râg* e nel poema dantesco, lo scopo dei testi presi in considerazione è *di esplicitare il significato universale dell'esperienza oltremondana vissuta in corpore o in spirito* (Piccoli). Anche da un punto di vista contenutistico appaiono impressionanti i temi comuni: dalla struttura dell'oltretomba al ruolo delle guide, dal contrappasso all'incontro con Dio, fino alla descrizione dettagliata di inferni e paradisi. Al di là dunque dei contatti diretti e della presenza di testimoni su cui la ricerca continua a lavorare, come dimostra il contributo di Colby, rimane di grande suggestione il confronto tra opere e testi molto distanti sia cronologicamente che geograficamente perché testimonia sicure influenze reciproche e un ampio immaginario comune: *è come una sorta di sinfonia, in cui tutti i temi si arricchiscono l'uno con l'altro e in Dante*

trovano la loro perfetta armonizzazione. È Dante il primo comparatista (Piccoli).

Il volume si chiude con il lungo saggio di Resconi che propone un'interessante prospettiva filologico-letteraria sulla questione della circolazione delle leggende sull'Islam in occidente, inserendo quindi il poema dantesco nel più ampio clima e contesto culturale del tardo medioevo. L'attenta esegesi delle terzine dantesche dedicate a Muhammad dimostra l'inconsistenza della tesi di Asin Palacios che vedeva nell'atteggiamento dantesco una sostanziale simpatia per il mondo islamico; l'autore mostra piuttosto l'assoluta condanna religiosa dell'islam, recepito essenzialmente come forma deviata di cristianesimo, attraverso *un'immagine letteraria così atroce riservata a Maometto, inteso come colui che, da un punto di vista religioso avrebbe contribuito più di chiunque altro ad impedire all'umanità di raggiungere quell'ideale di universalità politica e religiosa ben descritto nella Monarchia* (Resconi). Tuttavia la condanna dantesca dell'Islam è religiosa ma non culturale e appare *coerente all'atteggiamento ambivalente nei confronti della cultura araba che si era d'altra parte già rivelato da un punto di vista letterario almeno nella cospicua serie di novelle di tematica cortese che hanno per protagonista proprio il Saladino* (Resconi).

Il volume si chiude dunque richiamando significativamente le tesi dello studioso spagnolo al centro anche del saggio d'apertura e dimostra l'importanza del dibattito storiografico sollevato all'inizio del Novecento: in gioco ci sono le radici della cultura europea, i contatti e le contaminazioni che inorridiscono i puristi di ogni disciplina. Se Dante è il primo comparatista, attento e ricettivo ai cambiamenti che la sua epoca delineava, la sua grandezza sta nella curiosità verso tutto ciò che lo circonda e la cultura arabo-islamica rappresenta un elemento centrale di questo cambiamento, uno dei motori del rinascimento europeo. Il viaggio, che sia spirituale o intellettuale, nei regni dell'oltretomba o nell'oriente mistico, intrapreso da uomini, artisti o testi, è dunque la metafora ideale per descrivere i cambiamenti e i percorsi che portano all'incontro con l'Altro, in questo caso l'Islam, dal momento che *il vero viaggio di scoperta non consiste nel cercare nuove terre, ma nell'aver nuovi occhi* (Proust).