

Andrea Celli

Gli studi di Enrico Cerulli su Dante¹

In un articolo intitolato *La fine del colonialismo*, risalente al 1958, Enrico Cerulli (Napoli 1898 – Roma 1988), orientalista di statura internazionale, diplomatico e, durante il periodo fascista, alto funzionario dell’Africa Orientale Italiana (AOI), ricorre a una immagine dantesca a conclusione di una riflessione sul sistema coloniale.

Interpretando la colonizzazione europea come un unico sistema, l’alto funzionario divenuto Accademico dei Lincei dal 1951² si chiede se quella Europa che

*negli ultimi cinquanta anni ben due volte si è rovinata, dividendosi in opposti campi e lottando sanguinosamente per la distruzione dell’una o dell’altra delle sue formazioni statali o delle sue proprie nazioni e gruppi etnici,*³

riuscirà a trovare un nuovo equilibrio nei rapporti, sia con i continenti asiatico ed africano, sia soprattutto nei propri equilibri interni.

E qui interviene la citazione dantesca:

*Ci si convinca pure che i problemi interni che hanno diviso l’Europa non hanno più che un valore negativo; e che, proprio questo nostro continente, ‘l’aiuola che ci fa tanto feroci’, ha ed avrà sempre minore importanza quanto più la ‘ferocia’ ispirata dalle nostre aperte o celate rivalità interne si ostinerà a non cedere il passo alla concordia.*⁴

La citazione dal *Paradiso* dantesco (XXII, 151), certo di sapore scolastico, ci parla del luogo di osservazione scelto da uno studioso che a lungo era stato anche impegnato nel progetto coloniale italiano.

Disponendosi non tanto a un *mea culpa* o al riconoscimento della necessità ideologica della fine del colonialismo, l'autore parla dal punto di vista di un *grand commis* di quel sistema, constatando l'inevitabilità storica di un tramonto della posizione dominante dell'Europa nell'equilibrio mondiale⁵.

Nella complessità della vita internazionale contemporanea, nelle difficoltà dell'era atomica⁶, il mondo, l'aiuola che ci fa tanto feroci, viene osservata da una distanza che sembra garantire una sorta di neutralità, forse anche una assoluzione dell'amministratore coloniale dalle responsabilità terrene e dalle *atrocità* commesse.

Ciò che invoca l'autore del testo è una mentalità prosaicamente pratica, senza più sguardi ad un passato, che è definitivamente fuori della storia. Richiede insomma di volgersi risolutamente all'avvenire. La constatazione che, purtroppo per noi Europei, il momento attuale è senza ritorno, ha d'altronde l'effetto implicito di suggerire l'archiviazione di eventuali polemiche sulle responsabilità storiche dei singoli attori del regime coloniale.

La questione fondamentale: è legittimo l'uso della forza per imporre il proprio dominio a genti straniere? Se la risposta è sì: se, cioè, si ammette con la formula di Niccolò Machiavelli che gli Stati non si governano con i Paternostri, gli eccessi e le atrocità vanno commisurate non più con i principi morali, ma con le opportunità delle singole situazioni. Se invece non si ammette, anzi si giudica immorale l'uso della forza per la soggezione dei popoli, non è il grado di intensità di quella forza che possa renderla atrocità od, invece, giustificata misura di governo.⁷

Quella che proponiamo potrebbe sembrare un'amplificazione eccessiva del senso di una citazione. Ma connettere gli studi danteschi di Cerulli alle responsabilità coloniali e post-coloniali dell'autore⁸ è appunto l'ipotesi di lavoro di queste pagine. È legittimo accostare gli impegni di alto funzionario dell'amministrazione coloniale italiana e di etiopista all'interesse testimoniato dallo studioso durante la seconda parte della sua carriera per Dante? La limitata bibliografia de-

dicata a questo studioso tende a tenere prudentemente separati i diversi aspetti⁹.

Se il ruolo di funzionario e amministratore coloniale aveva indirizzato lo studioso nella prima parte della sua vita verso indagini scientifiche dalla evidente utilità pratica (studio delle lingue e del diritto consuetudinario delle future colonie, spedizioni etnografiche, indagini storiche), il clima del dopoguerra, con un'Europa costretta a un drastico ridimensionamento dei suoi appetiti e un'Italia alla ricerca, dopo i decenni del regime fascista, di un ruolo più discreto di mediazione tra istanze internazionali opposte, impongono all'orientalista l'individuazione di un nuovo orizzonte di senso per le proprie ricerche.

Gli studi di Cerulli su Dante hanno anche questa funzione: si presentano come 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*. Attraverso queste ricerche, Cerulli viene progressivamente definendo l'idea di una *unità della civiltà mediterranea*, formula di evidente valore politico in rapporto all'Italia del tempo e ai ruoli che in essa l'orientalista si candidava a ricoprire:

*a noi preme più generalmente il grande fenomeno storico della fioritura degli scambi intellettuali tra il mondo islamico e quello dell'Europa d'allora ed il rinnovamento del pensiero occidentale che ne fu la conseguenza, segnando profondamente la civiltà umana in quell'ambiente dell'unità culturale dei Paesi Mediterranei che è stata, ogni volta che fu realizzata, madre di progresso umano.*¹⁰

Quello delle relazioni tra la cultura di Dante e il mondo arabo-islamico è quindi un tema che non a caso Cerulli scopre a partire dal secondo dopoguerra italiano. Se la personalità di Cerulli sembra far capo a due distinti ruoli (l'amministratore coloniale e diplomatico da un lato, lo studioso dall'altro) anche in rapporto alle ricerche su Dante è possibile verificare che queste due nature tendono a confondersi. I suoi studi di natura storico-letteraria anzi nascono con un non dichiarato proposito pratico: sono destinati simbolicamente a modificare e allargare confini o unire e connettere mondi.

Il primo studio di Cerulli su Dante giunge proprio in un decennio di svolta della sua biografia, al termine dell'esperienza di amministratore dell'AOI nel 1940, rientrato a Roma e in qualche modo alla ricerca di una nuova direttrice teorico-pratica in cui incanalare la capacità di lavoro veramente straordinaria che caratterizza la sua biografia¹¹.

Il primo volume dedicato da Cerulli a Dante, intitolato *Il "Libro della scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (1949)¹², ha segnato in modo fondamentale gli studi danteschi del secondo dopoguerra, per lo meno per quanto riguarda il dibattito sulle presunte fonti arabe di Dante. A quel volume l'autore ne fece seguire un secondo, intitolato *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente* (1972), che una ventina d'anni dopo integrò e completò il progetto. Ancora oggi rimangono due testi rilevanti.

L'elemento più palese di continuità tra le ricerche su Dante di Enrico Cerulli e i suoi ruoli amministrativi nell'Africa Orientale Italiana è la formazione orientalistica: Cerulli è un etiopista-semitista, affermatosi ancora giovanissimo a livello internazionale per la sua conoscenza di lingue semitiche e del Corno d'Africa, cioè le lingue delle colonie italiane¹³.

La profonda conoscenza dell'arabo e delle tradizioni islamiche fu d'altra parte ciò che forse principalmente stimolò e giustificò il suo intervento nell'ambito degli studi danteschi. Il tema da lui affrontato, ovvero la questione delle fonti arabo-islamiche (o come egli piuttosto specificherà, arabo-spagnole) della *Divina Commedia*, è tra quelli più vivacemente dibattuti nel Novecento, sin da quando l'arabista e sacerdote spagnolo Miguel Asín Palacios pubblicò nel 1919 *La escatología musulmana en la Divina Comedia*¹⁴.

Enrico Cerulli intervenne con il suo studio in modo decisivo a reindirizzare il dibattito pluridecennale suscitato dallo studioso spagnolo, attraverso la pubblicazione, insieme ad altri rilevanti materiali sino a quel momento inediti o poco noti, di un testo medievale allora quasi ignoto, intitolato *Livre de l'Eschiele Mahomet* o *Liber Scalae Machometi*, rispettivamente nelle due redazioni antico-francese e latina¹⁵.

Entrambe risalenti alla seconda metà del Duecento, queste versioni medievali vennero riconosciute da Cerulli come opera di Bonaventura, un traduttore proveniente da Siena e operante nella corte di Alfonso X il Saggio. Bonaventura traduceva a sua volta non dall'arabo, ma da una trasposizione castigliana del *Kitâb al-Mi'râj*¹⁶, narrazione ispirata ad alcuni versetti coranici¹⁷.

Il racconto arabo narra il viaggio mistico di Muhammad in compagnia dell'angelo Gabriele attraverso i cieli e gli inferi. Sulle rassomiglianze di questa narrazione con il viaggio dantesco si era basata una celeberrima teoria di Miguel Asín Palacios: egli aveva rilevato tali analogie tra il *Mi'râj* e la struttura del viaggio dantesco da convincersi che il poeta fiorentino avesse avuto una qualche familiarità con esso. Non aveva però potuto dimostrare in modo stringente la possibilità di questa conoscenza, mancandogli *l'anello di congiunzione, la via di trasmissione del pensiero islamico all'Italia del Duecento e Trecento*.¹⁸

Fatti di trasmissione culturale

Nella bibliografia di Cerulli, il precedente più diretto del *Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (1949) è dal punto di vista cronologico una coppia di scritti dedicati alle fonti orientali dell'*Orlando furioso*, risalenti al '46 e '47¹⁹. In entrambi gli interventi è un classico del canone italiano ed europeo a venire *testato* attraverso la questione delle fonti orientali.

Tuttavia molte sono le differenze. Anzitutto si potrebbe dire che *c'è oriente e oriente*: c'è un oriente cristiano (siriaco, latino, copto, etiopico), come nel caso dei due saggi ariosteschi, e c'è un oriente arabomusulmano, come nelle monografie su Dante. Diverso è per Cerulli il grado di osmosi tra il medioevo latino e i due diversi orienti, perché diversa sembrerebbe essere la compatibilità delle tradizioni europee rispettivamente con l'oriente cristiano e quello musulmano.

L'opera di Asín Palacios sulla *Escatología musulmana en la Divina Comedia* viene riconosciuta senza esitazioni da Cerulli come punto di riferimento della propria ricerca:

Il quesito [posto da Asín] va così formulato: Tra la costruzione del mondo ultra-terreno nella Commedia di Dante e l'escatologia musulmana esistono analogie. Nella letteratura religiosa dell'Islam ha, del resto, una sua particolare diffusione la tradizione che narra il viaggio di Maometto nell'oltretomba. Quelle analogie sono soltanto frutto di coincidenze, dovute a quella comunanza di atteggiamenti spirituali che non difficilmente è riconoscibile oggi da noi nel mondo medievale, oppure sono invece causate dal fatto positivo che Dante conobbe, in una maniera o nell'altra, il racconto del viaggio di Maometto al Paradiso ed all'Inferno o genericamente le tradizioni dell'escatologia musulmana?²⁰

Eppure l'intervento di Cerulli, che per molti aspetti si colloca nel solco aperto trent'anni prima dall'arabista spagnolo, ha una fortissima autonomia e non è semplicemente reattivo. Esso interviene nel dibattito sulle fonti arabo-spagnole di Dante con l'edizione di un inedito testo medievale nella doppia versione latina (*Liber Scalae Machometi*) e antico-francese (*Livre de l'Eschiele Mahomet*), oltre che nel riassunto castigliano attribuito a Pedro Pascual (Valenza 1227 – Granada 1300). Si tratta di un testo di estrema rilevanza, come tutta la serie di altri documenti aggiunti dall'autore a modo di *prove documentali* a sostegno delle proprie tesi.

Vorremmo qui provare ad accertare come lo studioso giunga al progetto di edizione di questo testo, in che modo decida di valorizzarlo e interpretarlo, e quale sia la tesi che i documenti da lui pubblicati sono chiamati a supportare, verificando eventuali elementi di continuità con le ricerche anteriori sia dello studioso che della bibliografia a cui egli si ispira.

Questo mio libro, che continua così le ricerche già da me iniziate da anni sui rapporti culturali e letterari tra Occidente ed Oriente nel Medio Evo, vuole portare la questione posta nel 1919 dall'Asín Palacios su di un terreno concreto, raccogliendo i testi occidentali inediti sul viaggio di Maometto e l'escatologia musulmana. La comparazione va quindi ormai fatta e discussa, non sul complesso delle fonti arabe raccolte dall'Asín, ma su quello che di tali fonti poteva esser noto a Dante

... *Il Libro della Scala, come gli altri testi inediti qui pubblicati, può essere oggetto di studio da vari punti di vista, a cominciare da quello linguistico. Ma ... in questo volume, che è essenzialmente storico, mi sono limitato ad aggiungere ai ... testi poche e sobrie note contenenti il necessario per l'intelligenza del racconto Ritengo che la pubblicazione di tali testi ... darà una idea nuova delle relazioni culturali tra mondo occidentale e mondo musulmano nel Medio Evo.*²¹

La pubblicazione del volume comporta un rilevante riposizionamento negli interessi di studio di Cerulli. Nuova è anzitutto la geografia storico-culturale messa in scena. La ricerca riguarda infatti la Spagna medievale e il suo ruolo storico nella propagazione della cultura arabo-islamica nell'Europa medievale. Scompare il riferimento sino a quel momento costante all'Etiopia e in larga parte anche quello al cristianesimo orientale. Il volume riguarda le origini latino-medievali dell'orientalismo europeo e la funzione cruciale che in questo processo storico ebbe la Spagna.

Il complesso ed erudito studio dedicato da Asín Palacios a Dante nasceva da una breve nota del 1914²². Il poeta fiorentino, con una formula paradossale e provocatoria, veniva lì definito dallo studioso spagnolo un *ishraqî* latino, consanguineo cioè di quei *filosofi della luce* operanti nel solco della tradizione avicenniana²³: l'insistito impiego nella terza cantica di *simboli della luce, dell'illuminazione, dello specchio, del centro e dei circoli per esemplificare la creazione*, secondo l'arabista avvicinava Dante più a un autore andaluso come Ibn 'Arabî (Murcia 1165 – Damasco 1240) che all'aristotelismo della scolastica latina.

Il saggio in cui l'arabista spagnolo sviluppa l'intuizione del 1914 è coerente con questa fantasia orientalista su Dante e con l'entusiasmo che la muove; è anzi il tentativo di dare fondatezza a quella formula, altrimenti estemporanea. Il che, se da un lato produce una indubbia forzatura del dato storico – Dante non conosceva l'arabo, non conobbe opere di Ibn 'Arabî, né tantomeno la *Commedia* lascia obiettivamente supporre che l'autore nutrisse simpatie per il mondo musulmano –, da un altro lato diventa l'occasione per esaminare una messe di preziosi materiali riguardanti il mito del viaggio celeste nell'islam, l'escato-

logia musulmana e i contatti del mondo arabo-islamico con l'Europa medievale.

Secondo i lettori più attenti, dal volume di Asín non esce dimostrata la diretta ispirazione musulmana del viaggio dantesco, ma riceve invece inedita luce l'immaginario europeo medievale dell'aldilà, una delle cui componenti fondamentali è finalmente riconosciuta nell'escatologia islamica, in osmosi con quella cristiana. L'islam è cioè rivendicato attraverso le ricerche di Asín (e della scuola arabistica spagnola più in generale) come una componente a parte intera dell'identità europea medievale.

Cerulli intende invece muovere da quello che egli definisce *un terreno concreto* e ciò sembrerebbe voler dire non dalla fantasia orientalista e dalla passione culturale che avevano animato le tesi dello studioso spagnolo. L'intera *teoria delle influenze* di Asín Palacios si era concretizzata nell'idea che sussistesse uno stretto legame genealogico tra islam e cristianesimo e che questo legame avesse dato luogo nel corso dei secoli a una sorta di unità islamo-cristiana e a reciproche successive influenze favorite dalla comunanza di codici. Questo complesso storico-culturale aveva nella Spagna una delle sue massime manifestazioni²⁴.

Se l'arabista spagnolo aveva analizzato le fonti scritte arabe e latine con l'obiettivo di confermare la propria teoria, Cerulli muove pragmaticamente in senso opposto. Il suo principale intento non è di provare questa teoria. Ciò che quindi non viene raccolto da Cerulli è il problema storico che in modo più o meno esplicito assilla la scuola spagnola (da Ribera Tarragó a Américo Castro, da Asín Palacios a Menéndez Pidal), ovvero quello della problematicità identitaria della Spagna moderna. Al cuore di questa identità vi è il trauma della *limpieza de sangre*. Il medioevo e la prima modernità si presentano a questi studiosi come un'epoca di possibilità tradite, fallimenti e rimozioni storiche. La stessa contemporaneità viene letta in rapporto ai traumi che fanno seguito alla compiuta *reconquista*²⁵. D'altronde così per la Spagna come per l'Italia l'orientalismo è chiamato a legittimare quella che viene definita *vocazione africana* del paese, ovvero ad avallare l'impresa coloniale.

Se da un lato la ricerca di Cerulli sul *Libro della Scala* si lega a quella di Asín Palacios, nei confronti della quale cerca una messa a fuoco che la ripulisca da ciò che non è *concreto*, essa è fortemente debitrice nei confronti di uno studioso poliedrico e acuto come Ugo Monneret de Villard (Milano 1881 - Roma 1954), di cui adotta ampia parte dei suggerimenti e delle analisi.

Il debito contratto da Cerulli nei confronti di questo studioso, che è oggi ritenuto padre degli studi d'arte islamica in Italia²⁶, non è solo di natura scientifica ma anche esistenziale e ideologica. Così come per Cerulli, le colonie d'Africa hanno rappresentato per Ugo Monneret un luogo in cui la collaborazione con le istituzioni italiane risultava in parte esonerata dalla necessità di identificazione ideologica con il regime fascista. La conoscenza tra i due studiosi si lega in particolare all'Etiopia, dove entrambi per ragioni e con ruoli diversi si trovano a lavorare dalla metà degli anni Trenta²⁷. Nonostante gli incarichi ufficiali, Monneret riesce però a mantenere una apprezzabile distanza dal regime fascista, sia stringendo rapporti di collaborazione con intellettuali dissidenti come Giorgio Levi della Vida e con Umberto Zanotti Bianco, sia coltivando temi trascurati dall'ortodossa *romanitas* della ricerca scientifica ufficiale. Tra questi temi vi è l'interesse per l'arte islamica in Italia, ma anche per la storia dei *nessi tra Oriente e Occidente, tra Islam e Cristianesimo in epoca medioevale*²⁸.

Di questo secondo interesse una delle testimonianze più compiute è *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo*²⁹, lungo saggio pubblicato nel 1944 a introduzione di una ricerca riguardante il missionario domenicano Riccoldo da Monte di Croce (1267-1320)³⁰. È in questo saggio che per la prima volta le due traduzioni medievali del *Kitâb al-Mi'râj* vengono menzionate l'una in rapporto all'altra³¹: Monneret, che sottolinea come esse fossero state trascurate da Asín Palacios, le inserisce storicamente nel più ampio ciclo di traduzioni dall'arabo e dall'ebraico della Spagna cristiana. Si tratta di un episodio culturale di notevoli dimensioni che vede susseguirsi più cicli di traduzioni, in parte dettati da esigenze dottrinali, ma anche di prestigio culturale. Il ciclo più antico è il cosiddetto *Corpus Cluniacense* (o anche *Collectio Toledana*), realizzato appunto a Toledo da una équipe di

traduttori diretta dal monaco Pietro il Venerabile³² nella prima metà del XII secolo (ca. 1142).

La traduzione del *Kitâb al-Mi'râj* su cui per primo Monneret richiama l'attenzione degli studiosi rappresenta un episodio peculiare, perché è da ricondurre all'ambiente cortigiano di Alfonso X il Savio (1221-1284). Al pari di altre corti regali e imperiali del medioevo europeo e islamico, l'ambiente spagnolo promuove numerose traduzioni di opere di natura letteraria, sapienziale, scientifica e filosofica, necessario corredo alle ambizioni universali del monarca³³. Tuttavia il *Liber Scalae Machometi*, erroneamente recepito nel mondo latino come un testo sacro dell'islam, viene immediatamente assimilato ai testi dottrinali del *Corpus Toledano*. Esso sembrerebbe quindi essere non tanto la testimonianza di una islamofilia europea, come riteneva Asín Palacios a proposito di Dante, bensì del più complessivo processo di costruzione in ambito latino di una competenza più precisa e documentata riguardo l'antagonista islamico:

Il travaglio di un secolo e mezzo, da Pietro il Venerabile sino a Ricoldo da Montecroce, non era stato invano: molte verità erano venute in luce e gli spiriti si erano, poco a poco, modificati sotto parecchi aspetti. Si arrivava a riconoscere la grande religiosità dei musulmani, e si cominciava a vedere l'islam come una religione e non come una semplice soperchieria, una contraffazione del cristianesimo, l'inganno voluto da uno spirito ribelle.³⁴

Osservava inoltre Monneret che, in ragione della larga circolazione che questi testi ebbero nel mondo europeo medievale, essi propagarono non solamente una immagine più esatta del mondo islamico e del suo profeta, ma pure narrazioni e leggende escatologiche riguardanti l'aldilà. Appunto in virtù di questa relativa abbondanza di materiali riguardanti l'islam e il suo profeta circolanti per l'Europa divenivano secondo Monneret più plausibili o quanto meno non irrealistiche le tesi sostenute da Asín Palacios:

Ad ogni modo è certo che dell'Ascensione di Maometto il XIII secolo disponeva delle traduzioni spagnole, francese e latina di

uno o due testi arabi molto ampi, uno dei quali probabilmente fu noto a Pedro Pascual, la fonte forse della notizia che ne ebbe Brunetto Latini quando visitò Alfonso X nel 1260. Non è quindi necessario ricorrere, come fa Asín Palacios, per spiegare tale notizia, ad una ipotetica traduzione di Ibn 'Arabî, ipotesi contro la quale si schierò il Nallino: basterebbe pensare che un esemplare del Kitâb Mi'râj an-nabî in una delle versioni sopra ricordate, fosse venuto nelle mani del Latini perché egli avesse avuto del viaggio celeste maggiori dettagli di quelli che poteva offrirgli la Cronaca generale o gli altri scritti indicati: e ben facilmente poteva trasmettere tali dati all'ambiente fiorentino e forse anche a Dante Il problema del come Dante può aver avuto notizia dell'Ascensione di Maometto viene dunque di molto semplificato e diviene ancor più interessante lo studiare le traduzioni esistenti che ho indicato in rapporto al problema sollevato dal Asín Palacios, ed identificare, se è possibile, l'originale arabo del testo.³⁵

Si può affermare che gran parte del lavoro intrapreso da Enrico Cerulli qualche anno dopo sia già precisamente in abbozzo nelle pagine di Monneret de Villard. Lo stesso sottotitolo prescelto da Cerulli, cioè la questione delle fonti arabo-spagnole³⁶, è la ripresa di una constatazione con cui Monneret concludeva il suo saggio:

tutto il lavoro per la conoscenza dell'islam di cui abbiamo fino ad ora riassunti brevemente i punti principali, è si può dire, esclusivamente spagnolo. Quanto si fa fuori della penisola iberica non gli è confrontabile né per quantità e profondità di ricerche, né per chiarezza di una linea di svolgimento.³⁷

Della Spagna viene riconosciuto da Monneret il ruolo essenziale nella rinnovata conoscenza europea del mondo arabo-islamico. Ma ciò che lo studioso non accoglie è la tesi, dalle sfumature utopiche, che accomuna molti esponenti della scuola arabistica spagnola. Ridimensionato è insomma l'interesse per il fenomeno della mescolanza culturale spagnola, pure largamente testimoniata dalla possibilità di un episodio di grandi proporzioni come quello del *movimento traduttorio*³⁸:

tale episodio non fu motivato solo da intenti religiosi e dottrinali, né limitato al *corpus* filosofico greco-arabo.

Di fatto, l'intento di Monneret non è di documentare gli spazi pure larghi di amalgama nel medioevo arabo-latino, ma di seguire lo sviluppo di uno specifico fenomeno intellettuale, quello appunto dello *studio dell'islam in Europa nel XII e XIII secolo*. A interessarlo è lo sviluppo nel tardo medioevo di una competenza tecnicamente più raffinata da parte della cultura cristiana riguardo l'islam. E questo movimento per *combattere l'islamismo*³⁹ viene appunto indicato come precursore del moderno orientalismo scientifico. Se lo spirito dell'operazione cluniacense e poi domenicana è quello del contrasto dell'islam, esso comporta comunque un parziale accantonamento di un più antico repertorio di leggende, a vantaggio di un'immagine storica più attendibile.

[Riccoldo] *ha redatto un libro sulla religione islamica che è certo quanto di meglio fu scritto sull'argomento, innanzi i grandi studi degli orientalisti moderni, da Ludovico Marracci in poi ... L'opera di Riccoldo non è isolata: essa, si può dire, forma il punto d'arrivo di una serie di indagini sull'islam, che occupano quasi un secolo e mezzo, da quando Pietro il Venerabile, il grande abate di Cluny, provvedeva a far fare la prima traduzione del Corano e redigeva un primo scritto d'analisi sulla religione musulmana, intorno alla metà del XII secolo. È durante la seconda metà del XII secolo e per tutto il XIII che tale lavoro di studio si svolge, con una intensità che, mi sembra, non è stata fino ad ora considerata.*⁴⁰

Cerulli si muove *grosso modo* entro queste stesse coordinate storiografiche. Ma il suo legame con Ugo Monneret ha radici ancora più profonde. Egli dichiara in più occasioni il debito contratto nei confronti di Monneret⁴¹. Entrambi reduci per ragioni e in modi diversi dall'esperienza africana, si frequentano a Roma lavorando alla Biblioteca Vaticana. Entrambi sono esponenti di un orientalismo italiano cresciuto all'esterno delle istituzioni universitarie⁴², anche se con ruoli e riconoscimenti di crescente rilevanza nelle istituzioni nazionali e internazionali.

Ciò che Monneret offre all'orientalista Cerulli non è solamente un confronto culturale o singoli rilevanti suggerimenti scientifici, ma un modello intellettuale a cui far riferimento e ispirarsi, in un contesto istituzionale come quello italiano in forte crisi e rinnovamento. Da questo punto di vista sono i residui del mondo laico modernista, sopravvissuti prima alla condanna di Pio X e poi al fascismo, a offrire una alternativa all'identificazione dell'orientalismo con il progetto coloniale. Sia Giorgio Levi della Vida che Ugo Monneret de Villard⁴³ sono infatti esponenti di questa cultura, che aveva trovato ospitalità all'ombra delle istituzioni vaticane durante gli anni del fascismo.

Il Libro della Scala e Dante

L'individuazione da parte di Ugo Monneret di due manoscritti contenenti il *Libro della Scala*⁴⁴ e la loro pubblicazione nel 1949 da parte di Enrico Cerulli rappresentano un episodio molto rilevante per il dibattito sui rapporti tra cultura latina medievale e mondo arabo-islamico. Tuttavia ciò che garantisce notorietà a questo testo della Spagna alfonsina è lo stretto legame che quasi inevitabilmente sembra istituito tra esso e la *Divina Commedia*, in virtù delle tesi di Asín Palacios sulle fonti arabo-islamiche dell'escatologia dantesca. Bruno Nardi, in una sua recensione del 1955, arrivava a ipotizzare che vi fosse malizia nel ricorso al nome di Dante in relazione a un testo arabo-spagnolo che altrimenti non sarebbe spiccato a suo dire per rilevanza specifica:

*Senza l'asserita o soltanto sospettata dipendenza dell'escatologia dantesca da quella musulmana, il Libro della scala sarebbe rimasto un semplice documento non privo d'interesse per la storia del pensiero religioso dell'Islam e delle rappresentazioni poetiche da esso ispirate, e la conoscenza di siffatto documento non avrebbe oltrepassato la cerchia di questa speciale disciplina. L'averne fatto invece una "fonte della Divina Commedia" ha dato alla pubblicazione di esso una risonanza mondiale.*⁴⁵

Il giudizio molto severo di Nardi, che pure è tra i massimi conoscitori delle influenze arabe sul pensiero medievale europeo, sembra non riconoscere i motivi di suggestione di questa teoria, dotata di singolare magnetismo e fortuna. Egli auspica che le *acque della letteratura dantesca* vengano purgate *da elementi torbidi* e ricondotte *entro gli argini d'una sana critica*⁴⁶. Eppure è proprio la statura di Dante, in cui il medioevo europeo sembra agli occhi dei lettori moderni interamente riassunto, a suscitare interrogativi più generali sulla cultura che trova espressione nella sua opera. Che un testo come il *Libro della Scala*, cioè un'opera di letteratura araba non dotta entrata *a far parte del patrimonio culturale dell'Europa Occidentale nei secoli XII e XIII per il tramite della Spagna*⁴⁷, non vada considerato parte integrante del medioevo europeo e debba essere confinato in una storia speciale sembra sintomo appunto di una necessità di *argini* e forse anche di un disagio nei confronti degli asseriti *elementi torbidi*.

D'altronde è pur vero che la scuola degli arabisti spagnoli esprime al contrario la necessità di costruire *anelli di congiunzione* tra la Spagna, concepita come erede di una storia di fratture e rimozioni, e il medioevo europeo, interpretato come luogo di fondazione della modernità occidentale. Il nome di Dante sembra prestarsi a divenire la bitta d'ormeggio per una cultura nazionale come quella spagnola sospesa tra soggezione nei confronti della modernità europea e senso di un destino speciale. Di questa tendenza è molto indicativa l'edizione di José Muñoz Sendino del *Libro della Scala*, pubblicata indipendentemente e simultaneamente a quella di Enrico Cerulli nel 1949⁴⁸. Nel prologo all'edizione, lo studioso spagnolo presenta con toni entusiastici il *Libro della scala*:

fonte [minero], sino a ora nascosta, che fecondò l'ardente ispirazione di Dante durante l'elaborazione della sua geniale poesia ... Nonostante avesse guadagnato in pochi anni una grande e rapida diffusione nei milieu culturali dell'Europa cristiana, scomparve appena dopo essere stata incorporata nel poema dantesco, senza lasciare quasi nessuna traccia documentale; come se avesse compiuto la missione funzionale che aveva motivato la sua apparizione fuori dell'enclave musulmana. Da ciò deriva il disorientamento e l'inquietudine di tutti gli studiosi di

*Dante, italiani e stranieri, infatuati dal mondo poetico del suo poema.*⁴⁹

L'impegno che si trova a dover fronteggiare Enrico Cerulli è delicato. Se lo studioso ritiene inevitabile l'inserimento di questo documento nel dibattito sulle pretese fonti islamiche di Dante, avverte contemporaneamente l'esigenza di moderare gli effetti e gli eccessi che la sua pubblicazione inevitabilmente produrrà⁵⁰. Il testo si candida a essere, insieme alle molte altre testimonianze della diffusione della leggenda islamica nel medioevo europeo riunite da Cerulli, l'anello che mancava alla teoria di Asín Palacios. L'edizione di Muñoz Sendino non esita a ritenerlo.

Nelle ampie note storiografiche che accompagnano i due volumi pubblicati da Cerulli nel 1949 e nel 1972, lo studioso tenta di conferire esatto peso storico a un testo che è destinato a *dare una idea nuova delle relazioni culturali tra mondo occidentale e mondo musulmano nel Medio Evo*⁵¹. Il suo impegno è di chiarire cosa dica del medioevo europeo la larga circolazione di questa e altre leggende musulmane in traduzioni latine e romanze.

La questione va suddivisa secondo Cerulli in due piani. Da un lato vi è l'immagine che dell'islam e del suo profeta ha il medioevo latino, insomma la *legenda Machometi*⁵². Tale livello concerne quella che di recente è stata definita *immagine pseudo-storica di Maometto*⁵³. Da un altro lato vi è invece la necessità di mettere a fuoco l'effettiva conoscenza della cultura arabo-islamica nell'Europa medievale, sia per quanto riguarda le scienze e la filosofia, sia per quanto riguarda l'islam. A che fonti di conoscenza diretta faceva ricorso il medioevo latino?

*Alla indubbia influenza della filosofia islamica e delle scienze dell'Oriente islamico sul pensiero occidentale nel Medio Evo andava aggiunta la conoscenza della religione musulmana e fino a quale punto e come asserita o deformata nelle discussioni teologiche.*⁵⁴

I due livelli non possono in realtà essere del tutto distinti, perché verità, semiverità e menzogna hanno tutte un ruolo attivo nella stori-

tà e nella stessa determinazione di nuove forme sociali e culturali. Fobie e stereotipi contribuiscono a determinare e modificare l'immagine dell'*altro* e a indirizzarne l'evoluzione. Le genealogie storiche sono in questo senso complicate. È una considerazione che Cerulli svolge in un saggio intitolato *L'islam nella storia dell'alto medioevo* (1964):

per apprezzare il sorgere di quel movimento [l'islam] o meglio la nascita di quel mutamento storico, è necessario tener presente, nell'accertarne le cause, non soltanto i fatti della situazione quali realmente a noi risultano dall'indagine storica, ma piuttosto quello che di tali fatti era noto a coloro che il nuovo avvenimento determinavano e quindi le nozioni che, vere od imperfettamente vere od addirittura false, essi avevano di quei fatti sì da determinarne le reazioni.⁵⁵

In secondo piano rimane inevitabilmente per Cerulli quella che ormai appare solo come una fantasia storiografica esemplare di tardive inquietudini romantiche. La teoria delle fonti islamiche della *Divina Commedia* si presenta ai suoi occhi come invenzione di un *medioevo orientalizzato*. Per utilizzare l'espressione di Nardi, l'impegno dello storico e del filologo deve essere quello di liberare il campo il più possibile dalla fantasia e dai suoi *elementi torbidi*. Cerulli in larga parte condivide la preoccupazione del dantista italiano:

Soltanto la conoscenza di quello che l'Europa medievale conosceva ed assimilava o respingeva della escatologia islamica, può farci giudicare della questione dantesca che, così vista in largo panorama e salva la grandezza dell'Altissimo Poeta, è un episodio di più generale storia.⁵⁶

Il modo di procedere di Cerulli è quello dell'analisi delle fonti, perché è tale metodo a permettergli di determinare le differenti vie per le quali le singole notizie entrarono nelle letterature occidentali. Le fonti della conoscenza della cultura arabo-islamica da parte di Dante, quasi univocamente spagnole, vengono suddivise dallo studioso in dirette e indirette. Riguardo alle fonti indirette, Cerulli evidenzia come la cultura araba abbia avuto un ruolo rilevante ed evidente nella costruzione della *Commedia*, perché le concezioni filosofiche del tempo

di Dante sono *anche e senza dubbio arabe*⁵⁷. Indiretti sono poi pure gli eventuali rapporti della *Commedia* con la *ricca letteratura* tradizionalista *araba*, ossia con il patrimonio di narrazioni provenienti dal mondo islamico. Tra queste vi è appunto il leggendario viaggio celeste di Maometto:

*Dante poté ... conoscere delle singole raccolte di tradizioni musulmane quella parte che, adattata, entrò a far parte delle opere tradotte in lingue europee sino alla fine del XIII secolo ... Ed anche indiretti sono i legami di Dante con la letteratura filosofica araba, i cui influssi egli sentì specialmente attraverso il filtro della filosofia scolastica: tanto che in questo caso ... il problema non è più individuale di Dante, ma piuttosto concerne in genere la storia della cultura medievale nei suoi rapporti col pensiero degli Arabi.*⁵⁸

Se è sicuro l'influsso indiretto della cultura filosofica araba su Dante per il tramite della scolastica, per quanto riguarda la *letteratura tradizionalista* araba la formula utilizzata da Cerulli è dubitativa e più sfumata. Molte sono le notizie di una conoscenza della leggenda del *Mi'râj* nell'Italia dei tempi di Dante o in periodi successivi: anzitutto Riccoldo da Monte di Croce, che nel suo *Contra Legem Sarracenorum* (1300) inserisce un lungo riassunto del viaggio di Maometto. Il domenicano, che aveva appreso e perfezionato la lingua araba in alcuni viaggi nell'oriente arabo, torna a Firenze alla fine del Duecento e qui compone il suo opuscolo. Un'altra testimonianza è il riferimento che viene fatto alla leggenda islamica nel *Dittamondo* (metà del Trecento) di Fazio degli Uberti. Ma c'è poi anche il riassunto della leggenda (probabilmente ricavato dalla traduzione latina di Bonaventura) di Roberto Caracciolo, un minorita leccese del XV secolo⁵⁹. E a questi testi e ai molti altri trascritti da Cerulli va poi aggiunta la larga circolazione che ebbe la *Collectio Toledana*, a cui il *Libro della Scala* almeno nei due manoscritti latini superstiti viene associata⁶⁰. Anche l'identità e provenienza del traduttore del *Libro della Scala*, Bonaventura da Siena, che conferma una stretta relazione tra il mondo toscano e la corte spagnola di Alfonso X, passa in secondo piano per Cerulli, rispetto all'interesse per una ricostruzione della fortuna di questo rac-

conto nel medioevo cristiano, durante il quale venne erroneamente considerato un testo sacro dell'islam⁶¹.

La diffusione della narrazione islamica e di altre fonti latine riguardanti l'escatologia islamica nella Toscana di Dante non è sufficiente, ribadisce Cerulli, a dimostrare il suo influsso sulla composizione della *Commedia*. Nessun elemento tra i molti elencati da Asín Palacios collega per Cerulli in modo certo la leggenda al poema dantesco⁶². Se un cambiamento è senza dubbio avvenuto nella percezione europea dell'islam tra XII e XIV secolo, esso non sembra aver coinvolto Dante, che conserva nei confronti dell'islam la percezione che di esso offrono le tradizionali fonti del medioevo cristiano. Contemporanei di Dante sono autori come Raimondo Martí, Pedro Pascual, Raimondo Lullo, oltre che Riccoldo da Monte di Croce, personalità che offrono dell'islam una immagine nuova e più accurata rispetto a quella proposta nei secoli precedenti. La *Collectio Toledana* ha rilevante circolazione. Ma ciò che a Dante arriva di tale fermento sembra essere costituito solo da frammenti di narrazioni, affidati forse all'oralità della predicazione medievale⁶³.

Diversa è tuttavia l'impressione che della questione delle fonti arabo-islamiche si ha se essa viene posta in riferimento non direttamente a Dante, ma al dibattito latino sulle credenze islamiche. Si incontrano in questo ambito alcuni macrotemi, come quello della materialità delle pene e dei godimenti ultraterreni, che hanno una notevole rilevanza per una riflessione sulla *Divina Commedia* e sull'immaginario escatologico di cui essa si nutre.

*Ricercando la raccolta delle tradizioni escatologiche musulmane ... vediamo che per lungo tempo il motivo dominante di esse, e della polemica degli Occidentali, fu la materialità, anzi la sensualità dell'oltre tomba. La diffusione di tali conoscenze, come abbiamo già detto, era talmente comune che non si può ammettere che esse non siano arrivate a Dante. Sarebbe assurdo supporre il contrario; ma comunque nessuna traccia rimane nella poesia dantesca di quelle idee, la cui conoscenza da parte del Poeta non può quindi essere accettata che per verosimiglianza.*⁶⁴

Uno degli elementi che accomuna il *Libro della Scala* e la *Commedia* è la gradazione molto realistica e materiale delle pene a cui sono sottoposti i dannati, in conformità con la legge del contrappasso. Molte analogie sono state in proposito osservate da Asín Palacios e discusse spesso dubitosamente dalla critica. Al di là di una riflessione sulle dirette fonti delle invenzioni dantesche, la materialità delle pene e dei godimenti è, osserva Cerulli, uno dei *topoi* più rilevanti della polemica antimusulmana medievale⁶⁵. Se la fisicità della pena infernale si complica in Dante in ragione del mistero cristiano concernente la resurrezione dei corpi⁶⁶, ciononostante l'elemento materiale della pena e dei godimenti islamici, così come sono esemplificati nel *Libro della Scala*, possono aver avuto un ruolo nell'immaginario dantesco.

Non è forse un caso da questo punto di vista che un immaginario di materialità (seppure *virtuale*) sia chiamato a caratterizzare nella *Commedia* proprio le pene infernali e le penitenze purgatoriali, non invece la composizione dei cieli paradisiaci, tutta disincarnata e a gradienti di luminosità sempre più ineffabile. Ciò che più caratterizza in senso deteriore l'*eresia* islamica agli occhi medievali, ovvero la sensualità e la materialità, è presente nella prima e nella seconda cantica a dipingere i luoghi della corruzione e dell'imperfezione. E si potrebbe pure osservare che il supplizio a cui è sottoposto Maometto nella nona bolgia⁶⁷ si presenta come il perfetto rovesciamento infernale di una leggenda che ha sviluppo parallelo a quello del *Mi'rāj*: sorta di *enfances Mahomet*, la leggenda del *sharh al-sadr* (purificazione del petto) narra un episodio riguardante l'infanzia del profeta, quando la sua elezione mistica venne preannunciata dallo squartamento del suo petto e dalla purificazione del suo cuore a opera di tre stranieri dai tratti angelici. Tale leggenda circola anch'essa nella traduzione latina di Ermanno Dalmata come parte integrante della *Collectio Toledana*⁶⁸.

Pure per quanto riguarda la concezione del Paradiso di Dante, tutta caratterizzata in senso immateriale e speculativo, è operante però uno stretto rapporto con la cultura arabo-islamica: la letteratura filosofica e teologica a cui la terza cantica fa esplicito riferimento è fortemente debitrice nei confronti di una metafisica della luce le cui fonti sono anch'esse greco-arabe. Ciò non fa di Dante un avicenniano. Come osserva Cerulli in un testo del 1959⁶⁹, la cultura islamica a cui è intima-

mente legata l'opera di Avicenna non può trovare compiuto accordo con tutte le questioni che si legano alla tradizione cristiana. Nella prospettiva avicenniana ad esempio l'intelligenza umana sembrerebbe incapace del *gradus beatitudinis* superiore, riservato solo agli angeli. Per Dante invece, che pure *adopte explicitement la terminologie qu'Avicenne avait suivie, en appelant 'Angeles' les Intelligences séparées des sphères célestes*, il grado di beatitudine pure elevato dei Serafini non è *une limite suprême pour la béatitude des âmes humaines*⁷⁰.

In rapporto ai macrotemi che accomunano cultura arabo-islamica e cristiano-latina non si dà quindi mai compiuta coincidenza nel medioevo, ma confluenza solo parziale, perché i due monoteismi in alcuni punti fondamentali della loro dogmatica non convergono completamente. La *grammatica culturale* arabo-islamica può essere condivisa o adottata dal cristianesimo (e viceversa), ma attraverso minori o maggiori distorsioni e riscritture⁷¹. Questa profonda interrelazione tra i due sistemi culturali, che tuttavia non giungono mai a completa coincidenza, è l'aspetto forse più caratteristico del complesso culturale islamo-cristiano, che si presenta come una sorta di unità discorde.

Sempre a proposito della materialità dell'escatologia islamica, Cerrulli (riprendendo Asín Palacios) sottolinea ripetutamente come gli autori del medioevo latino, dai filosofi della scuola di Oxford a religiosi domenicani e francescani come Raimondo Martí e Raimondo Lullo, sono a conoscenza di una interpretazione non letterale del Corano presso filosofi arabi come Averroè, Avicenna o al-Ghazâlî. Tale tradizione esegetica sembra accordarsi con le esigenze polemiche della tradizione cristiana contro il *materialismo* dell'escatologia islamica.

La credenza, che i filosofi arabi non abbiano accettato la materialità dei gaudii del Paradiso, comincia in Occidente con Guillaume d'Auvergne (vescovo di Parigi dal 1228 al 1249) che attribuisce tale opinione ad al-Battâni esplicitamente ... E prosegue trasmessa ed ampliata con Ramón Martí e, fuori di Spagna, nella scuola di Oxford, con Ruggero Bacone e Tomaso di York. ... Queste credenze degli Occidentali, che ovviamente seguendo l'una o l'altra tendenza, Avicenniana od Averroista, tendevano a dissociare il loro filosofo preferito dalla concezione materiale del Paradiso, vanno apprezzate in relazione

con la grande cautela con la quale, in effetti, i filosofi musulmani erano tenuti ad accennare le loro opinioni al riguardo per non contrastare in pieno la ortodossia dell'Islam.⁷²

Emerge cioè in seno alla tradizione filosofica e teologica islamica una *differenza di vedute tra i filosofi arabi e l'ortodossia musulmana*, che tende a interpretare le pene e i godimenti ultraterreni ripetutamente descritti nel Corano non in forma letterale. Anche in questo caso gli autori arabi, usati dai traduttori e commentatori latini in prospettiva polemica contro l'islam, mostrano una varietà di questioni in realtà condivise con il mondo cristiano-latino:

Tutti sappiamo che uno studio sistematico dell'influenza della filosofia araba sulla concezione della beatitudo nella Scolastica sarebbe di per sé argomento per una ricerca storica almeno altrettanto complessa quanto questa di cui ci occupiamo.⁷³

Ecco che, da questo punto di vista, l'accostamento proposto da Asín Palacios tra Dante e Ibn 'Arabî, non dimostrabile e addirittura fantasioso dal punto di vista del metodo storico e della critica delle fonti, mancando i presupposti stessi di un concreto contatto tra le opere dei due autori, acquisisce un'altra plausibilità se guardato alla luce di una comunanza di codici, di concetti, di fonti e di macrotemi tra il medioevo di Dante e la cultura che si esprime attraverso il mistico murciano:

Mi sembra ... sia da riconoscere, almeno in un importante particolare, una fonte araba immediata. Lo Asín aveva, per primo, riconosciuto che quella che egli chiama la metafisica de la luz, esencial a las ideas dantescas nel Paradiso e quindi los similes luminosos de la difusión, iluminación, reflexión e irradiación, tan típicos de la fantasía dantesca hanno paralleli arabi. Per altro, Asín ha riconosciuto tali immagini di Dante con quelle del mistico arabo-spagnolo (di Murcia) Ibn 'Arabî, non tradotto in lingue europee nel Medio Evo e che perciò Dante non poteva conoscere. Qui, per un caso eccezionale, possiamo invece riferirci a Dante stesso, il quale in un passo del Convito [III, 14]

riporta esplicitamente la sua terminologia della luce e della radiazione luminosa ad Avicenna.⁷⁴

Riassumendo, la dimensione più materiale e corporea delle pene nell'Inferno dantesco, così come quella luminosa e incorporea del Paradiso, hanno molti elementi di affinità con l'escatologia islamica e permetterebbero quindi di parlare di un unico ampio immaginario islamo-cristiano dell'aldilà. D'altra parte la lettura allegorica delle narrazioni escatologiche coraniche e popolari da parte dei filosofi musulmani dà luogo a concezioni più disincarnate e spirituali della beatitudine e della dannazione, affini a quelle dantesche:

La disputa sulle gioie materiali od immateriali del Paradiso e sulle pene materiali od immateriali dell'Inferno è essenziale nei rapporti tra le credenze popolari, da una parte e dall'altra in contatto, e nei rapporti tra quanto si conosceva e si apprezzava, nella Scolastica, della filosofia islamica.⁷⁵

Un Dante post-coloniale

Nel corso degli anni Quaranta, Cerulli rimodella gradualmente e in modo consapevole il proprio profilo intellettuale e istituzionale. In questo riorientamento, i nuovi ruoli diplomatici e l'impegno di accademico trovano riflesso in ricerche dedicate al *grande fenomeno storico della fioritura degli scambi intellettuali tra il mondo islamico e quello dell'Europa*⁷⁶. L'Italia nel periodo postbellico è in transizione: le velleità imperialiste lasciano il posto, non senza esitazioni⁷⁷, a un ruolo più discreto di conciliatrice tra l'Europa e gli stati sorti dalla fine del regime coloniale. L'avvio di una maggiore complicità culturale con la Chiesa permette al Paese di presentarsi con una nuova immagine internazionale, giocata sullo *spazio mediterraneo* come punto nevralgico per la pace mondiale, sul naturale ruolo geopolitico dell'Italia nella mediazione tra opposte istanze e sull'appello a un'antica tradizione di umanesimo.

Uno dei temi che Cerulli adotta e contribuisce a promuovere attraverso le sue ricerche su Dante e i suoi ruoli istituzionali è appunto

quello dell'unità del Mediterraneo. Si tratta di un tema che si impone nel corso del Novecento per vie diverse, dagli interventi di Fernand Braudel e dell'École des Annales, a quelli di Julian Pitt-River e dell'*antropologia della zona mediterranea*⁷⁸, sino ai Colloqui Mediterranei promossi da Giorgio La Pira a Firenze⁷⁹. Una retorica della *mediterraneità* era però già stata elaborata a supporto del progetto coloniale, nell'Italia fascista così come in Spagna e in Francia⁸⁰. Essa viene ripresa dopo la seconda guerra mondiale come sfondo per iniziative diplomatiche a cui l'Italia, con la sua *azione costante di mediatrice tra Oriente Musulmano ed Occidente Europeo*⁸¹, si candida. Molti degli interventi di Enrico Cerulli degli anni Cinquanta e Sessanta ruotano intorno alla nozione di *unità della civiltà mediterranea*⁸². Tutti questi interventi hanno per contesto storico le grandi crisi dell'area mediterranea e la lenta ma progressiva uscita di scena di Inghilterra e Francia come potenze coloniali⁸³:

*Il Medio Oriente è intimamente legato alla storia della civiltà mediterranea ... Il vecchio concetto, purtroppo una volta diffuso, degli studi orientali che sarebbero stati poco più che un lusso per ricercatori di esotismo, è ormai ampiamente sorpassato dalle necessità della vita moderna, che ci hanno provato, a nostre spese, quel che il Medio Oriente rappresenta per l'Europa ed il mondo; ed è anche, e forse più, annullato dai risultati delle modernissime ricerche storiche, che ogni giorno meglio dimostrano quali legami abbiano costantemente unito lo sviluppo della civiltà umana e dell'arte da una riva all'altra del Mediterraneo.*⁸⁴

Anche nel dopoguerra permane in Cerulli il bisogno di conferire una utilità politica agli *studi orientali*. È attraverso le sue edizioni di testi medievali e orientali che la *necessità* di un orientalismo ben distinto dall'esotismo viene argomentata. Allo stesso tempo lo studioso insiste nel presentare i propri non come interventi specialistici, legati a una singola disciplina settoriale. Al contrario egli cerca di fare dei testi più negletti dalla cultura occidentale i testimoni di una storia collettiva. Se lo studioso legittima i propri interventi scientifici su Dante proprio a partire dalle sue competenze linguistiche, in virtù delle quali

egli si propone come mediatore con altre tradizioni, rivendica contestualmente per queste alterità e per le competenze linguistiche indispensabili per comprenderle una rilevanza generale.

Dante e le letterature del medioevo romanzo, che dal punto di vista delle legalità disciplinari non avrebbero dovuto competere all'orientalista come oggetti di indagine, divengono tassello necessario per dare compimento a un'impresa storiografica che vuole essere sintesi storiografica, capace di abbracciare (ma non confondere) oriente e occidente. Contemporaneamente, nell'occuparsi di testi latini e romanzi, l'orientalista si concilia con la tradizione orientalistica italiana, da sempre distintasi per un rapporto molto saldo con le filologie classiche.

*L'Oriente e l'Occidente in questo periodo del medioevo e particolarmente nel Duecento, quando nasce Dante, sono in strettissimo contatto, ed in scambio di idee e di elementi culturali, senza che nessuna barriera – nemmeno nel campo delicatissimo della filosofia ... – riesca allora a separare questi due mondi vicini, Europa Cristiana ed Oriente islamico, collegati dal Mediterraneo. Solamente Dante sarebbe rimasto allora estraneo a tutto questo immenso movimento culturale del suo tempo?*⁸⁵

Va notato però nel contempo che, se le ricerche su Dante rappresentano per Cerulli l'occasione per contribuire a una storia delle relazioni tra oriente arabo-islamico e occidente cristiano-latino nel medioevo, lo studioso non giunge se non con molte cautele a parlare di una civiltà unica: l'abbraccio non è mai troppo stretto e definitivo. Forte è anzi l'esigenza di distinguere e di ribadire una separatezza, in ultima istanza, tra Europa e oriente islamico:

Come, quindi, in armonia col versetto coranico A voi la vostra religione ed a me la mia, nell'esame storico di quanto del Cristianesimo, particolarmente nestoriano, e del Giudaismo è da considerare tra i precedenti delle dottrine dell'Islam, non va mai dimenticato che i singoli dati cristiani e giudaici sono lì avulsi dalla loro origine ed entrati a far parte di un'altra opposta sintesi; così in questa nostra ricerca storica i singoli mo-

tivi di ispirazione, che dalla Commedia crediamo ricondurre a fonti arabo-spagnole, hanno agito storicamente e vanno storicamente valutati non già nello stesso ambito concettuale in cui nacquero, ma in una costruzione, quella del genio cristiano di Dante, che dalla costruzione musulmana si distingue per antitesi.⁸⁶

La valutazione di Cerulli è in qualche modo oscillante tra l'esigenza di tenere insieme in un'unica storia Europa e mondo arabo-islamico e il bisogno di distinguere. Così la *nobile Spagna*, è allo stesso tempo *prima tra le nazioni per la difesa dell'Europa cristiana nei sette secoli della Reconquista*, ma anche *prima nell'accogliere e trasmettere all'Occidente europeo quanto, nei contatti quotidiani di pace e di guerra, essa poteva ricevere largamente nella cultura e nell'arte da quello stesso mondo orientale, cui opponeva in campo la sua spada⁸⁷*. Questa è la conclusione del primo intervento di Cerulli su Dante, risalente al 1949. Diverso sarà però l'atteggiamento nei successivi interventi su Dante, nel 1957 e nel 1972, divenendo da ultimo una vera e propria *retractatio*:

Io avevo ... paragonato gli elementi che dalla Visione araba possano esser passati nella Commedia di Dante alla colonna arabo-spagnola di Almeria che fu inserita ad ornamento nel Duomo di Pisa, senza che ad alcuno venga in mente di considerare il Duomo di Pisa una costruzione di arte araba, ma anche senza che alcuno si proponga di negare per ragioni di principio che in quella costruzione un motivo ornamentale proviene dall'arte arabo-spagnola. Ma non vorrei ora tacere, che nei nostri tempi di continue ricerche sui rapporti culturali tra Oriente ed Occidente, bisogna formulare cautamente anche il lato negativo dei paragoni. Ed infatti recentemente il nostro illustre storico dell'arte, Mario Salmi, mi ricordava che secondo sue ricerche la stessa architettura romanica del Duomo di Pisa ha tracce di influenza arabo-spagnola. Ciò che prova ancora una volta quante di queste negazioni di rapporti reciproci tra Oriente ed Occidente medievali siano destinate a cadere col progresso della ricerca storica.⁸⁸

Ciò è certamente segno di una progressiva apertura di Cerulli nei confronti delle ipotesi storiografiche riguardanti le possibili influenze della cultura e dell'immaginario arabo-islamici sulla composizione della *Commedia*. Ma è anche uno spunto di riflessione molto rilevante sull'intera teoria delle influenze e delle fonti (arabe e non solamente) dei testi medievali. Il dibattito di molti decenni sulle possibili origini arabo-islamiche dell'escatologia dantesca è stato caratterizzato da scoperte spesso inopinate, come quella della traduzione latina e francese del *Kitâb al-Mi'râj*. Questi rinvenimenti non hanno paradossalmente rafforzato la teoria delle influenze. La hanno piuttosto resa meno propensa a sintesi categoriche e a ipotesi non compiutamente verificabili dal punto di vista documentale⁸⁹.

Allo stesso tempo, se la complessità dei materiali a disposizione chiedono oggi un incrocio di competenze multidisciplinare e rendono non più sensato l'esotismo con cui le cosiddette lingue orientali venivano isolate nel recinto dell'alterità, una luce diversa possono forse acquisire anche le appassionate narrazioni dei teorici delle influenze arabe e orientali: giudicati per lungo tempo fautori di pretenziose e infondate fantasie, sono probabilmente capaci di rivelare oggi una generosità e capacità di visione con cui vale la pena di confrontarsi con nuovi occhi:

*Se vogliamo sorriderne, possiamo quasi concludere che dunque una verità storica può essere figlia di una falsità; come d'altronde una falsità storica rischia di esser figlia di una verità. Genealogia complicata; ma è vecchio mestiere degli uomini quello di trattar le ombre come cosa salda e stringer l'aria credendo di abbracciare Virgilio.*⁹⁰

Note

- 1 Una versione più estesa di questo saggio apparirà in A. Celli, *Dante arabo. Le fonti islamiche nella storiografia novecentesca*, Carocci, Roma 2013.
- 2 Nuovamente integrato nel corpo diplomatico a guerra terminata, in ragione

delle sue competenze scientifiche ed esperienze sul terreno, Enrico Cerulli diventa nel 1951 socio nazionale dell'Accademia dei Lincei, della quale dal 1967 diventerà vice-presidente e tra 1973 e 1976 presidente. Dal 1950 al 1954 sarà ambasciatore a Teheran. Dal 16 febbraio 1968 viene collocato a riposo come Consigliere di Stato e a inizio 1969 viene nominato membro della Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO.

- 3 E. Cerulli, *La fine del colonialismo*, in AA.VV., *Tramonto del colonialismo*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 1552-1767: p. 1552.
- 4 Ivi, p. 1558.
- 5 Ivi, p. 1552.
- 6 *Ibidem*.
- 7 Ivi, p. 1553.
- 8 Il nome di Cerulli venne inserito nella lista di dieci italiani *suspects for complicity in systematic terrorism*, presentata dall'Etiopia al Tribunale per i Crimini di Guerra delle Nazioni Unite. La lista comprendeva il comandante in capo delle truppe italiane, maresciallo Pietro Badoglio, il governatore generale e viceré d'Etiopia, maresciallo Rodolfo Graziani; il segretario di Stato per le colonie Alessandro Lessona; il segretario del partito fascista ad Addis Abeba Guido Cortese; i generali Guglielmo Nasi, Sebastiano Gallina, Ruggero Tracchia e Alessandro Pirzio Biroli; Carlo Geloso del Ministero degli Esteri e appunto Enrico Cerulli. Lessona e Cerulli vennero poi iscritti solo come testimoni. Ma, secondo quanto afferma R. Pankhurst, il nome di Cerulli venne ritirato in base a un equivoco: lo si credeva erroneamente impiegato presso le Nazioni Unite e quindi già sottoposto da quell'organismo a indagini approfondite. Cfr. R. Pankhurst, *Italian Fascist War Crimes in Ethiopia: A History of Their Discussion, from the League of Nations to the United Nations (1936-1949)*, in "Northeast African Studies" 6 (1999), pp. 83-140.
- 9 Cfr. G. Levi Della Vida, *Omaggio ad Enrico Cerulli*, in "Oriente Moderno" 43, 10/12 (1963), pp. 795-798; *Enrico Cerulli*, in *Acta Iranica*, Encyclopédia permanente des Études iraniennes, Quatrième Série, Volume I, *Bio-Bibliographies de 134 Savants*, par J. Duchesne-Guillemin, P. Lecoq, J. Kellens, Université de Liège, 1979, pp. 74-83; R. Lanfranco, *Enrico Cerulli e*

l'Istituto per l'Oriente, in "Oriente Moderno" 9, 70 (1990), pp. 1-6. Lo studio più recente e documentato è quello di K. Mallette, *European Modernity and the Arab Mediterranean. Toward a New Philology and a Counter-Orientalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia-Oxford 2010, pp. 132-161.

- 10 E. Cerulli, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972, p. 322.
- 11 Faremo riferimento nel corso di queste pagine principalmente alla bibliografia edita di Cerulli. Per la corrispondenza superstita abbiamo fatto ricorso all'Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri, che conserva corrispondenza dei suoi primi anni di attività, e all'Archivio storico dell'Accademia dei Lincei, per la corrispondenza ufficiale a partire dagli anni Sessanta. Per ragioni probabilmente connesse con i suoi ruoli ufficiali, Cerulli non ha conservato se non limitatissima parte della propria corrispondenza. In una lettera del 3 febbraio 1976 (Archivio storico dell'Accademia dei Lincei) a Marguerite Cohen, vedova del linguista ed etiopista Marcel Cohen, Cerulli scrive: *Per quanto concerne la richiesta riguardante la corrispondenza del Prof. Marcel Cohen, mi duole proprio doverLe dire che, come è sempre stata mia abitudine, io non conservo alcuna corrispondenza anche perché se avessi fatto diversamente avrei dovuto disporre di un archivio di notevoli proporzioni. Con mio vivo rammarico debbo pertanto significarLe che non sono in grado, nonostante l'amicizia e i rapporti di studio che per circa cinquanta anni mi hanno legato al Prof. Cohen, di inviarLe copia della corrispondenza tra noi intercorsa.*
- 12 E. Cerulli, *Il "Libro della scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1949. Un altro suo volume di una certa notorietà fu *Storia della letteratura etiopica*, Milano, Nuova Accademia 1956 (poi *La letteratura etiopica*, terza edizione ampliata con *L'oriente cristiano nell'unità delle sue tradizioni*, Firenze, Sansoni 1968¹).
- 13 È anche questa eccellenza scientifica che legittima agli occhi del regime coloniale fascista, ma pure delle autorità repubblicane nel secondo dopoguerra, le *expertise* con cui egli contribuirà in modo a volte determinante a indirizzare le politiche italiane nei confronti dell'Etiopia e della Somalia. Cfr. A. Del Boca, *Gli italiani in Africa orientale. Nostalgia delle colonie*, Laterza, Roma-Bari, 1984, *ad indicem*. Quello di Del Boca nei confronti di Cerulli è un giudizio severo.

- 14 Cfr. M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, discurso leído en el acto de su recepción, contestación de J. Ribera Tarragó, el día 26 de Enero de 1919, Estanislao Maestre, Madrid, 1919. Seconda edizione, seguita da *Historia y crítica de una polémica*, Estanislao Maestre, Madrid-Granada 1943. Traduzione italiana *Dante e l'islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, trad. di R. Rossi Testa, Y. Tawfik, introduzione di C. Ossola, Net, Milano 2005. Il testo venne ritenuto di primaria rilevanza dai lettori più competenti, anche i più critici, in ragione dell'erudizione e novità dei materiali lì proposti.
- 15 *Livre de l'Eschiele Mahomet* (Oxford, Biblioteca Bodleiana, Laud. Misc. 534); *Liber Scalae Machometi* (Parigi, Bibliothèque Nationale, lat. 6094; Codice Vaticano Latino 4072). Trad. it. *Il libro della scala di Maometto*, a cura di C. Saccone, SE, Milano 1991. Per una versione del testo arabo I. Zilio Grandi (a cura), *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, Einaudi, Torino 2010.
- 16 Sia la traduzione castigliana che l'esatta versione araba non ci sono pervenute.
- 17 Cfr. *Corano*, LXXXI, 19-25 e LIII, 1-12. Cfr. J.E. Bencheikh *et alii*, *Mi'râdj*, in P.J. Bearman *et alii* (a cura), *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, tome VII, MIF-NAZ, Maisonneuve & Larose, Paris 1993, pp. 99-107.
- 18 S. Moscati, *Civiltà islamica in occidente: le fonti della Divina Commedia*, in Id., *Oriente in nuova luce. Saggi sulle civiltà dell'Asia anteriore*, Sansoni, Firenze 1954, p. 168.
- 19 Cfr. E. Cerulli, *La Conquista persiana di Gerusalemme ed altre fonti orientali cristiane di un episodio dell'Orlando Furioso*, in "Orientalia" 15 (1946), pp. 439-481; Id., *Nuovi testi sulla Conquista Persiana di Gerusalemme come fonte di un episodio dell'Orlando Furioso*, in "Orientalia" 16 (1947), pp. 377-390.
- 20 E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" ... cit.*, p. 5.
- 21 Ivi, pp. 6-7.
- 22 M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, discurso leído, Estanislao Maestre, Madrid 1914. Ora in Id., *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Hiperón, Madrid 1992.

- 23 *Hikmat al-Ishrâq* è, oltre che il titolo di un'opera di al-Suhrawardî (m. 1191), il termine con cui questo pensatore indica la propria filosofia. Cfr. C. Martini Bonadeo, *Seguaci e critici di Avicenna*, in C. D'Ancona (a cura), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, vol. II, Einaudi, Torino 2005, p. 640: *Questi testi, come al-Suhrawardî dice esplicitamente, costituiscono un percorso ordinato di letture, grazie a cui il discepolo, partendo da una conoscenza di tipo discorsivo, può accedere a quella esperienziale propria della filosofia dell'illuminazione*. Sotto il termine *illuminazione* Asín Palacios tende peraltro a ridurre autori e opere disparati, tra l'altro anche la *filosofia orientale* (*Hikmat Mashriqîya*) di Avicenna. La sommarietà è favorita dall'identica radice (*sh-r-q*) di *orientale* e *illuminato*.
- 24 Mi permetto di rinviare al mio *Figure della relazione. Il Medioevo in Asín Palacios e nell'arabismo spagnolo*, Carocci, Roma 2005.
- 25 Se Cerulli intende essere più concreto, cioè più obiettivo, ciò non impedisce che la sua ricerca si inquadri in una cornice ideologica che proprio nella rivendicazione dell'obiettività ha uno dei suoi valori più caratterizzanti. Della attualizzazione del medioevo spagnolo è esemplare il lavoro di J. Muñoz Sendino, lo studioso che edita in Spagna nel 1949 *Il libro della Scala* contemporaneamente a Cerulli. Cfr. J. Muñoz Sendino (a cura), *La Escala de Mahoma*, traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid 1949.
- 26 Cfr. S. Armando, *Ugo Monneret de Villard (1881-1954) and the establishment of Islamic art studies in Italy*, in "Muqarnas" 2013. Sono grato all'autrice per avermi messo a disposizione le bozze del suo testo. Per un elenco completo delle opere, si rimanda a G. Levi della Vida, *Ugo Monneret de Villard*, in "Rivista degli Studi Orientali" 30 (1955), pp. 172-181; con aggiunte in "Ars Orientalis" 2 (1957), pp. 628-633.
- 27 Monneret venne incaricato della scelta di una delle steli di Axum e del suo successivo trasporto in Italia per la celebrazione della vittoria in Etiopia. Cfr. U. Monneret de Villard, *Aksum. Ricerche di topografia generale*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1938.
- 28 Cfr. S. Armando, *Monneret de Villard et la découverte des arts musulmans en Italie entre Croce et Strzygowski*, in M. Volait et al. (a cura), *Le Caire monumental dessiné et photographié au XIXe siècle*, Paris (in corso di stampa).

- 29 U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1944.
- 30 Cfr. U. Monneret de Villard, *La vita, le opere e i viaggi di frate Ricoldo da Montecroce O.P.*, in "Orientalia Christiana Periodica" 10 (1944), pp. 227-274; Id., *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce*, Istituto Storico Domenicano, Roma 1948. Alla grafia usata da Monneret per il nome del domenicano preferiamo quella più corretta di Riccoldo da Monte di Croce. Cfr. <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/nome1.htm>.
- 31 U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam ... cit.*, pp. 53-54.
- 32 Cfr. J. Martínez Gázquez, Ó. de la Cruz Palma, *Las traducciones árabe-latinas impulsadas por Pedro el Venerable*, in M. Dolores Burdeus, E. Real, J. M. Verdegel (a cura), *Las órdenes militares. Realidad e imaginario*, Castellón de la Plana, pp. 285-96.
- 33 U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam ... cit.*, pp. 51-52: *Intorno a questo sovrano, nel suo ambiente, ... vi era stato un intenso lavoro di traduzioni dall'arabo, diretto però principalmente ad opere che non hanno rapporto con la religione islamica. Riguardo al ruolo dei progetti traduttori in funzione dell'idea imperiale in contesto arabo-islamico*; cfr. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino 2002.
- 34 Ivi, p. 77.
- 35 Ivi, pp. 54-55.
- 36 In questa scelta può avere influito anche l'interesse del maestro Levi della Vida per la storia dei *mozarabi* di Spagna. Cfr. G. Levi della Vida, *Note di storia letteraria arabo-spagnola*, a cura di M. Nallino, Istituto per l'Oriente, Roma, 1971.
- 37 U. Monneret De Villard, *Lo studio dell'Islam ... cit.*, p. 59.
- 38 M. Corti, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 2003, p. 67.
- 39 Cfr. U. Monneret De Villard, *Lo studio dell'Islam ... cit.*, p. 9: *In Spagna Pietro il Venerabile comprese, forse per la prima volta nella cristianità, che era vano*

combattere l'islamismo solo con le armi se veramente non se ne combattevano le teorie fondamentali: idea grandiosa che il suo tempo non doveva comprendere e che non fruttificherà se non oltre una cinquantina d'anni dopo, per merito soprattutto dell'ordine domenicano.

- 40 Ivi, p. 1.
- 41 Cfr. E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medioevo latino*, Bardi, Roma 1943, p. 5: *Vadano i miei sinceri ringraziamenti ad Ugo Monneret de Villard, che non solo mi ha dato quelle informazioni di cui dirò appresso, ma anche discusso con me, durante le mie ricerche, alcuni lati del complesso problema.* In *Il "Libro della Scala"* ... cit., p. 6, egli nuovamente parla di debito: *un gran debito di amicizia mi lega ancora una volta ad Ugo Monneret de Villard, ... per aver egli iniziato ... le ricerche su questo difficile problema di cui ora tratta il mio libro.*
- 42 Da una lettera datata 16 ottobre 1917, indirizzata da Carlo Alfonso Nallino al Comm. Agneda, della Direzione generale degli affari politici presso il Ministero delle Colonie (Archivio storico-diplomatico del MAE, p. C6, f. Ministero Africa italiana), risulta che il maestro di Cerulli tentò (senza frutto) di convincere il ministero di affidare al giovane studioso *l'incarico della cattedra cumulativa di somalo e di galla* nell'Istituto Orientale di Napoli.
- 43 Oltre che con il *Leonardo* di Papini e Prezzolini, tra il 1908 e il 1909, Monneret de Villard collabora con *Il Rinnovamento* di Alessandro Casati e Tommaso Gallarati Scotti. Trasferitosi nel 1938 da Milano a Roma, entra in stretta relazione con Levi della Vida, anch'esso influenzato dal modernismo. È stato lo stesso Levi della Vida a sottolineare il rilevante influsso del modernismo sulla sua formazione (G. Levi Della Vida, *Note autobiografiche*, Roma 1958, dattiloscritto disponibile in copia presso la Biblioteca della Banca d'Italia in Roma; Id., *Fantasmî ritrovati*, a cura di M.G. Amadasi Guzzo e F. Tessitore, Liguori, Napoli 2004). Come sinteticamente afferma B. Soravia (*Levi della Vida, Giorgio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 64, 2005): *fu a Genova che l'adolescente L. decise di dedicarsi agli studi di orientalistica. Ciò avvenne dopo una crisi religiosa che condusse il L. a leggere J.-E. Renan e ad apprendere da autodidatta l'ebraico per leggere l'Antico Testamento, ma anche ad accostarsi al cristianesimo modernista, al quale sarebbe rimasto intellettualmente vicino e che avrebbe, insieme con la riflessione ininterrotta sull'ebraismo come religione morale, temperato il razionalismo della sua successiva scelta laica.* Cfr. H. Goetz, *Il*

giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista, La Nuova Italia, Firenze 2000, pp. 50-61.

- 44 Laudensis Misc. 537 della Bodleiana di Oxford (traduzione antico-francese) e il Latino 6064 della Bibliothèque Nationale di Parigi (traduzione latina).
- 45 B. Nardi, *Pretese fonti della "Divina Commedia"*, in Id., *Dal Convivio alla Commedia*, Roma 1960, pp. 351-370: p. 363. Il testo era originalmente apparso in "Nuova Antologia" 90 (1955), pp. 383-398. Continua Nardi: *Non oso esprimere il diabolico sospetto, che il ravvicinamento dell'ascesa di Maometto al viaggio dantesco sia stato un ottimo espediente didattico e magari pubblicitario per trarre la leggenda musulmana dalla cerchia erudita, ma quanto son venuto dicendo mi tenterebbe a farlo*, Ivi, p. 363.
- 46 Ivi, p. 352.
- 47 E. Cerulli, *Il "Libro della scala" ... cit.*, p. 545.
- 48 Dal punto di vista filologico, l'elemento di maggiore differenza tra il lavoro di Muñoz Sendino e quello di Cerulli è che quest'ultimo collaziona il testo latino con un terzo manoscritto, segnalatogli da M.-T. d'Alverny (1903-1991). Si tratta del Vaticano Latino 4072.
- 49 J. Muñoz Sendino (a cura), *op. cit.*, p. XII.
- 50 Cfr. E. Cerulli, *Nuove ricerche ... cit.*, p. 5: *Quando dai codici di Oxford, di Parigi e della Vaticana pubblicai il testo latino e francese del "Libro della Scala" ed il riassunto castigliano dell'Escoriale, l'attenzione degli studiosi e quella mia fu portata anzi tutto sulla questione di Dante. Questa era stata, del resto, l'occasione della mia ricerca.*
- 51 E. Cerulli, *Il "Libro della scala" ... cit.*, p. 7.
- 52 Cfr. A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, in Id., *Studi di critica e storia letteraria*, Zanichelli, Bologna 1912.
- 53 M. Di Cesare, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: a Repertory*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012. È con gli studi di Monneret e Cerulli che si inaugura un ambito di studi ancora oggi molto rilevante, riguardante la percezione e rappresentazione

dell'islam, oltre che le immagini di Maometto nel medioevo latino. Rivestono particolare rilevanza in particolare le ricerche riguardanti le traduzioni medievali latine di testi religiosi musulmani. È attualmente in corso l'edizione del *Corpus Cluniacense* a opera del gruppo di ricerca diretto dal prof. J. Martínez Gázquez, dell'Universitat Autònoma de Barcelona, nell'ambito del progetto *Islamolatina: La percepción de l'Islam en la Europa medieval* (vedi <http://hipatia.uab.cat/islamolatina>).

- 54 E. Cerulli, *Nuove ricerche ... cit.*, p. 5.
- 55 E. Cerulli, *L'Islam nella storia dell'alto Medioevo*, in *Atti della settimana di studio: L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo* (Spoleto, 2-9 aprile 1964), t. II, Centro Studi Alto Medioevo, Spoleto 1965, pp. 985-1007: p. 985.
- 56 E. Cerulli, *Nuove ricerche ... cit.*, p. 6.
- 57 E. Cerulli, *Il "Libro della scala" ... cit.*, p. 518.
- 58 Ivi, p. 545.
- 59 Di questo testo diede per la prima volta notizia A. De Fabrizio, *Il Mirag di Maometto esposto da un frate salentino del XV secolo*, in "Giornale storico della letteratura italiana" 49 (1907), pp. 299-313.
- 60 Cfr. E. Cerulli, *Il "Libro della scala" ... cit.*, p. 248: *anzi tutto è importante osservare come il codice vaticano, similmente al codice di Parigi, contiene il Libro della Scala insieme con la Collectio Toletana, la raccolta degli scritti musulmani fatta tradurre a Toledo nel XII secolo da Pietro il Venerabile e rimasta poi la principale fonte diretta di conoscenze sull'Islām nell'Occidente Latino. Il codice vaticano, dunque, prova che questa distribuzione nel codice di Parigi non è fortuita: e che il Libro della Scala era entrato, alla fine del Duecento, in almeno una classe di codici come un complemento della Collectio Toletana. Questo fatto ne assicurava la diffusione ed insieme ne garantiva, agli occhi degli Occidentali, il carattere di libro considerato sacro dai Musulmani, dando così al racconto dell'ascensione di Maometto un valore che quella specifica narrazione certo era lungi dall'aver presso gli Arabi.*
- 61 Cfr. E. Cerulli, *Bonaventura da Siena*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 11 (1969), <http://www.treccani.it/enciclopedia/bonaventura-da-siena: Della questione storico-letteraria circa la eventuale conoscenza da>

parte di Dante dell'opera di B. ... non è questo il luogo per trattare. Ma è importante per definire tale relazione l'esame della diffusione delle traduzioni del Libro della Scala nell'Europa medievale. Tale diffusione fu assicurata dal fatto che il Libro della Scala, nella traduzione latina di B., fu creduto un libro sacro dei musulmani (mentre è solo un'opera di pietà popolare) e, come tale, fu aggiunto – almeno nei due codici a noi pervenuti – alla così detta Collectio Toletana, formata dalle traduzioni, fatte eseguire a Toledo nel 1143 da Pietro il Venerabile abate di Cluny, del Corano e di minori opuscoli religiosi attinenti all'Islam. Così il testo latino di B. conclude la Collectio nel codice Vaticano.

- 62 Cfr. E. Cerulli, *Il "Libro della scala"* ... cit., pp. 503-550 (cap. XXII, *Dante e l'Islam: Conclusioni storiche*).
- 63 E. Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, in "Archivum Fratrum Predicatorum" 58 (1988), pp. 5-85. Panella rileva alcune influenze di Riccoldo sul predicatore Giordano da Pisa. Cfr. Giordano da Pisa, *Prediche sul secondo capitolo del Genesi*, a cura di S. Grattarola, Angelicum University Press, Roma 1999. Sull'influsso di Riccoldo nella cultura fiorentina del primo Trecento si veda anche C. Ossola, *Introduzione* a Miguel Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, vol. I, cit., p. XVI.
- 64 Cfr. E. Cerulli, *Il "Libro della scala"* ... cit., pp. 515-516.
- 65 Cfr. oltre che il classico A. D'Ancona, *op. cit.*, si rinvia a M. Di Cesare, *The Pseudo-Historical ... cit., passim*. Ad esempio, nell'*Indiculus Luminosus* (854), Paulus Albarus shape the image of Muhammad as that of a man devoted to sensual pleasures, and introduces the polemical τόπος of his sexual power (ivi, p. 30).
- 66 Cfr. *Purgatorio*, II 76-84 (tentato abbraccio di Casella); III 16-33 (assenza d'ombra di Virgilio: *a sofferrir tormenti e caldi e geli / simili corpi la Virtù dispone, / che, come fa, non vuol ch'a noi si sveli*); XXII 130-132 (incontro tra Stazio e Virgilio).
- 67 *Inferno*, XXVIII, 22-36.
- 68 Il Cerulli non rileva questa somiglianza, ma inserisce il brano in *Nuove ricerche ... cit.*, pp. 277-279. *La storia religiosa e culturale dovrà tener conto del fatto oggi accertato che, attraverso alcuni racconti di questi miracoli [di*

Maometto], *racconti in apparenza semplici, arrivarono in Occidente nozioni molto vicine alle dottrine gnostiche, come quelle della purificazione del cuore del Profeta e quella della Luce profetica* (ivi p. 7). La leggenda del *sharh al-sadr* viene tradotta da Ermanno Dalmata con il titolo *Liber de generatione Mahumet* all'inizio del XII secolo ed è parte integrante della *Collectio Toledana*. Circola quindi anche in Italia. Cfr. O. de la Cruz, *Notas a la lectura del Liber de generatione Mahumet* (trad. De Hermán de Carintia, 1142-1143), in J. Martínez Gázquez, O. de la Cruz Palma, C. Ferrero Hernández (a cura), *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009)*, Edizioni del Galluzzo-SISMEL, Firenze 2011. A proposito della leggenda in ambito arabo, si veda B. Olson Vuckovic, *Heavenly Journeys, Earthly Concerns: the Legacy of the Mi'raj in the Formation of Islam*, Routledge, New York-Abingdon 2005, p. 18.

- 69 E. Cerulli, *Avicenne et Laurent de Médicis: à propos d'un passage de la "Altercazione"*, in "Studia Islamica" 11 (1959), pp. 5-27.
- 70 Ivi, pp. 20-21.
- 71 Così è accaduto in senso inverso negli ultimi due secoli, coll'adozione da parte del mondo arabo-islamico dei codici della modernità europea.
- 72 E. Cerulli, *Nuove ricerche ... cit.*, pp. 48-49.
- 73 E. Cerulli, *Il "Libro della scala" ... cit.*, p. 441.
- 74 Ivi, pp. 518-519. Anche se specificava in nota Cerulli poco prima che la citazione di Avicenna si riferisce in definitiva al *De Anima del filosofo arabo ... ma come hanno già indicato G. Busnelli e G. Vandelli nella loro edizione del Convivio ... appare chiaro che "Dante non citi direttamente qui Avicenna, ma si riferisca a cose letterarie in qualche suo espositore". Particolarmente il riferimento potrebbe essere [a] Egidio Colonna*, pp. 512-513.
- 75 E. Cerulli, *Nuove ricerche ... cit.*, p. 7.
- 76 Ivi, p. 322.
- 77 *L'Italia chiede l'amministrazione della Libia, Eritrea e Somalia. Testo integrale della nota presentata a Londra. Rivendicazione dei postulati dei*

profughi d'Africa, in "La voce dell'Africa" 45 (20-27 novembre 1947). Si tratta della nota italiana esposta a Londra dall'Ambasciatore Gallarati Scotti assistito dal Governatore di colonia Enrico Cerulli. Argomenti trattati: *Libia, Eritrea e Somalia sono state preparate dal lavoro sin oggi compiuto da noi ad ulteriori più elevate forme di ordinamento politico*; conseguente richiesta di *trusteeship sulla Libia, Eritrea e Somalia all'Italia ... L'opera dell'Italia in Africa ha una sua propria caratteristica che la differenzia nettamente dalla azione che altri Stati hanno, con efficienti risultati di altro genere, svolto nello stesso Continente. L'Italia non ha cercato ... un fruttifero impiego di capitali, né l'attuazione di grandiose imprese industriali con l'utilizzazione razionale di ricche materie prime già esistenti sul posto ... L'Italia è stata in Africa, e vuole per ora tornarci, per concorrere all'evoluzione politica, economica e civile di quei territori col suo lavoro.*

- 78 Cfr. *L'anthropologie de la Méditerranée*, sous la direction de D. Albera, A. Blok, C. Bromberger, Maisonneuve et Larose, Paris 2001. Cfr. inoltre M. Calvo Perez, A. Celli, *Germaine Tillion etnografa del cambiamento*, introduzione a G. Tillion, *L'Harem e la famiglia*, Medusa, Milano 2007, pp. 11-12.
- 79 Cfr. M. Giovannoni, *Il grande lago di Tiberiade - Lettere di Giorgio La Pira per la pace nel Mediterraneo*, Polistampa, Firenze 2006; B. Bagnato, *La Pira, de Gaulle e il primo Colloquio mediterraneo di Firenze*, in P. L. Ballini (a cura), *Giorgio La Pira e la Francia. Temi e percorsi di ricerca. Da Maritain a de Gaulle*, Giunti, Firenze 2005, pp. 99-134.
- 80 Cfr. B. Soravia, *Ascesa e declino dell'orientalismo scientifico in Italia*, in A. Giovagnoli, G. Del Zanna (a cura), *Il mondo visto dall'Italia*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 271-286: *L'adesione e il sostegno alla politica di espansione coloniale appaiono dettati, anche nei casi estremi (come quelli di Enrico Cerulli e di Carlo Conti Rossini, entrambi allievi di Guidi e altissimi funzionari dello stato coloniale) da un "alto sentimento di devozione alla patria" di stampo ottocentesco, che ispira l'offerta di un modello politico-culturale che indica l'Italia come l'erede della tradizione greco-romana, ponte fra il Mediterraneo islamico e l'Europa* (ivi, p. 276). Cfr. inoltre B.L. McLaren, *The Architecture of Tourism in Italian Libya: The Creation of a Mediterranean Identity*, in R. Ben-Ghiat, M. Fuller (a cura), *Italian Colonialism*, Palgrave MacMillan, New York 2005, pp. 167-178. Ci permettiamo di rinviare infine al nostro "Ya Catari". *La musica leggera "franco-araba"*, in F. Gambin (a cura), *Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale*, vol. III: Secoli XX-XXI, SEID, Verona 2010, pp.

155-174.

- 81 E. Cerulli, *I rapporti tra occidente cristiano e oriente musulmano. Nell'unità della civiltà mediterranea la concreta conclusione del Convegno Volta*, in "Il Giornale d'Italia" Sabato 9 Giugno 1956, p. 3.
- 82 Cfr. E. Cerulli, *Les arabes et l'unité méditerranéenne* (1950), Relation présentée le 8 juin 1950 au Centre d'études de politique étrangère à Paris, testo stenografato; Id., *La littérature éthiopienne dans l'histoire de la culture médiévale*, in "Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves" 14 (1954-57), Bruxelles, 1957, pp. 18-35; Id., *L' Oriente cristiano nell'unità delle sue tradizioni* (1964), in *Atti del Convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Roma 31 marzo - 3 aprile 1963, Firenze 4 aprile 1963), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1965 (poi ripubblicato in *La letteratura etiopica*, 1968); Id., *Leggende medievali romane in Oriente e leggende orientali nella Roma medievale*, Palazzo Borromini, Roma 1968, pp. 14-36.
- 83 Alcune delle tappe di questo mutamento sono la crisi di Suez (1956), i conflitti arabo-israeliani e la guerra d'Algeria (1954-62).
- 84 E. Cerulli, *I rapporti tra occidente cristiano ... cit.*, p. 3. Nel lungo articolo Cerulli presenta i risultati del dodicesimo *Convegno Volta* di quello stesso anno, intitolato *Oriente e Occidente nel Medio Evo*. Il nome di Dante, che *non va dissociato dalla conoscenza della narrazione araba del Viaggio del Profeta* nei regni di oltre tomba, vi compare a conferma della *solidarietà civile dei Paesi Orientali e Occidentali del Mediterraneo*. Remoto sembra l'ottavo *Convegno Volta*, tenutosi a Roma tra 4 e 11 ottobre 1939 e dedicato in prospettiva fortemente coloniale all'Africa. Lì Cerulli interveniva con una relazione dal titolo molto più asciutto di *Etiopia occidentale*.
- 85 E. Cerulli, *Dante e l'Islam*, in *Atti del Convegno Volta*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1957, pp. 275-294: p. 276.
- 86 E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" ... cit.*, p. 549. La citazione coranica è da *Corano* CIX, 6.
- 87 Ivi, p. 550.
- 88 E. Cerulli, *Dante e l'Islam ... cit.*, p. 289.

- 89 E. Cerulli, *Il "Libro de la Scala" ... cit.*, p. 82: *Certo, quando, nel tentativo di ricostruire storicamente la tradizione letteraria, vediamo che manca, allo stato attuale delle ricerche, qualche anello della complicata catena, la tentazione è forte di spiegare questa apparente mancanza con una trasmissione orale, che, svoltasi nella letteratura popolare o folklore, ha reso possibile il passaggio dall'una all'altra delle letterature d'arte. Ma recenti esempi di inopinati ritrovamenti nel campo letterario medievale consigliano, mi pare, anche in questi casi, ad indicare senz'altro la lacuna dove essa è e dove interrompe una tradizione che la critica interna dimostra esser sicura, anzi che ricorrere sin d'ora all'ipotesi dell'intervento del folklore.*
- 90 E. Cerulli, *L'islam nella storia dell'alto medioevo ... cit.*, p. 985.