

# **La bella prigioniera: la cultura del pieno Medioevo dinanzi alla proposta islamica**

Franco Cardini

*Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Firenze (Italia)*

## **1. PREMESSA**

Gli antichi *auctores* erano stati, per i Padri della Chiesa, un conforto e un dilemma. Da un lato, essi erano una riserva di saggezza; dall'altro, si sapeva che tale saggezza era inquinata dall'assenza della luce della fede. A partire da Origene e da san Gerolamo si meditava al riguardo sull'*Esodo* e sul *Deuteronomio*, fornendo una lettura allegorica di passi come l'asportazione del tesoro degli egiziani da parte degli ebrei che partono con Mosè verso la Terra Promessa o come quello della "bella prigioniera": s'insegnava così che lo spogliare gli antichi dei loro tesori, le verità che avevano sparso nelle loro opere, era giusto e lecito<sup>1</sup>. Ma potevano esserci verità, come

<sup>1</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, tr. it., Roma 1962, pp. 522ss. Sul problema generale della trasmissione della cultura da Oriente a Occidente, cfr. AA.VV., *Orientalische Kultur und europäische Mit- telalter*, Berlin 1985.

in quelli dei pagani, anche negli scritti dei musulmani? E, se ve ne fossero state, non sarebbe stato altrettanto giusto e lecito impadronirsene?

## 2. L'ISLAM E LA CULTURA OCCIDENTALE NEL PIENO MEDIOEVO

C'erano i loro libri sacri, che cristiani orientali e mozarabi di Spagna conoscevano da tempo; e c'erano i libri degli antichi, che i musulmani avevano studiato e tradotto mentre i cristiani li avevano da tempo perduti. Si cominciò a pensare, già dalla metà del XII secolo, ch'era giusto partire alla conquista di tanti tesori. Verso la fine di quel secolo un traduttore dall'arabo, l'inglese Daniele di Morley, giungeva appunto a teorizzare che il Signore aveva ordinato al Nuovo Israele, la Cristianità, di spogliare gli egizi dei loro tesori per arricchirsi come già era avvenuto con Mosè: «Spogliamo dunque in conformità al comandamento del Signore e col suo aiuto i filosofi pagani della loro saggezza e della loro eloquenza, spogliamo questi infedeli in modo da arricchirci delle loro spoglie nella fede»<sup>2</sup>. «Filosofi» era ormai il termine con cui gli studiosi latini indicavano quegli arabi che per gli *illitterati* erano solo «pagani» e «infedeli»: e lo stesso Abelardo, perseguitato da Bernardo di Clairvaux, avrebbe minacciato di fuggire tra i «filosofi» per mantenere alte la sua libertà e la sua dignità.

D'altronde, se le *chansons* parlavano dei saraceni idolatri e circolavano le dicerie sul Maometto eretico, non era mai mancato chi ci vedeva più chiaro anche a un livello di cultura che non era necessariamente quella dei traduttori inglesi o del maestro parigino. Verso il 1120, Guglielmo di Malmesbury precisava con molta sicurezza: «...nam saraceni et Turchi Deum creatorem colunt, Mahomet non Deum sed eius prophetam aestimantes»<sup>3</sup>. Sempre in Inghilterra, attorno ai medesimi anni, circolavano i *Dialogi* di Pietro Alfonsi, un ebreo spagnolo di Huesca battezzato nel 1106 e divenuto il medico di Alfonso I d'Aragona e di Enrico I d'Inghilterra. Attraverso il tramite dei rapporti così accesi fra penisola iberica e isole britanniche passavano una serie d'informazioni di prima mano: Pietro Alfonsi, ad esempio, si mostrava estremamente dotto in tutto quel che riguardava le religioni di ceppo veterotestamentario<sup>4</sup>. Il *Chronicon* di Ottone vescovo di Frisinga, redatto fra il 1143 e 1146, non nutriva dubbi a proposito del fatto che i musulmani fossero monofisiti: un testo per altri versi fantasioso e pronto a fornire sull'«idolatria» saracena i più ampi e strani dettagli, la *Historia de vita Caroli Magni et Rolandi eius nepotis* dello Pseudo-Turpino, contraddice a tratti se stesso: in una pagina

<sup>2</sup> DANIELE DI MORLEY in J. LE GOFF, *Genio del Medioevo*, tr. it., Milano 1959, p. 21 (questo prezioso libretto è stato in seguito più volte ristampato col titolo *Gli intellettuali nel medioevo*, più fedele all'originale francese).

<sup>3</sup> WILLEM MALMESBIRIENSIS, *De gestis regum Anglorum*, ed. W. STUBBS, in *Rerum Britannicarum Scriptores*, XC, p. 230.

<sup>4</sup> PL CLVII, coll. 535-672.

sconvolgente e destinata ad alimentare un altro *topos* epico, la disputa fra Rolando e Ferracuto, esso fornisce notizie teologicamente parlando abbastanza precise.

Quell’“estremo Occidente” ch’era l’Inghilterra aveva avuto fin dal VII secolo, cioè fin da quanto i monaci benedettini ne avevano iniziato la cristianizzazione, un ruolo speciale nella conservazione e nello sviluppo della cultura dell’Occidente. Le sempre più strette frequentazioni - evidentemente anche per via di mare - con il settentriione della penisola iberica le avevano consentito un rapporto privilegiato, quasi diretto, con la cultura araba ed ebraica di al-Andalus: Pietro Alfonsi era figlio di questa straordinaria situazione. E lo era anche Adelardo di Bath, uno dei primi traduttori occidentali dall’arabo. Nato verso il 1070, aveva a lungo soggiornato in Normandia dove aveva insegnato in un centro di cultura importante come Laon. Da lì era passato a Salerno, quindi in Sicilia dove al vescovo di Siracusa aveva dedicato il suo *De eodem et diverso*. Nel periodo grosso modo compreso fra 1106 e 1111 viaggiò in Siria e in Palestina e fu ad Antiochia e a Gerusalemme: lì si occupò soprattutto di questioni astronomiche. Rientrato a Laon, compose le *Quaestiones naturales* e un trattato sull’uso dell’astrolabio: in questo modo, attraverso l’opera di Ermanno detto *Contractus*, egli si riallacciava direttamente al magistero di Gerberto d’Aurillac<sup>5</sup>. Nel 1126, Adelardo tradusse le tavole astronomiche di al-Khuwarizmi.

I tempi erano maturi - proprio mentre dalla penisola iberica alla Siria si dispiegavano i vessilli della crociata - perché una delle personalità più autorevoli della Chiesa del tempo, Pietro il Venerabile abate di Cluny, si facesse protagonista d’una straordinaria iniziativa che ebbe come centro Toledo, da poco più di mezzo secolo restituita alla Cristianità, e quale garante l’arcivescovo stesso della città, Raimondo di Sauvêtat<sup>6</sup>.

L’“imperatore” Alfonso VII di Castiglia appoggiò l’esperienza dell’abate di Cluny, che da un lato lavorava con convinzione alla maggiore e migliore conoscenza dell’Islam mentre dall’altro sosteneva con forza l’ideale della *Reconquista*. Dall’iniziativa di Pietro nacque l’attività di un’*équipe* che, con la consulenza di musulmani e di ebrei, provvide a una prima traduzione del *Corano* che porta il nome di Roberto di Ketton nel Rutlandshire: essa, a quel che pare ottenuta attraverso una serie di versioni - dall’arabo in ebraico e in castigliano, quindi in latino -, per quanto risultasse piuttosto confusa, lacunosa e incompleta, fu tanto importante da restare fondamentale per i quattro secoli successivi<sup>7</sup>. Naturalmente non si deve pensare a un gruppo organico e strutturato di traduttori: si trattò piuttosto di una costellazione di personaggi che agivano sulla base di una rete di relazioni.

<sup>5</sup> Cfr. AA.VV., *Adelard of Bath*, ed. CH. BURNETT, London 1987.

<sup>6</sup> Cfr. AA.VV., *Tolède XII.<sup>e</sup> - XIII.<sup>e</sup> siècles. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Paris 1991.

<sup>7</sup> Cfr. M.T.H. D’ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*, in “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge”, XVI (1947/1948), 69-131; J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964; J. VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona 1978; J. JOLIVET, *The Arab inheritance*, in AA.VV., *A history of twelfth century western philosophy*, ed. P. DRONKE, Cambridge 1988, pp. 113-148.

La fatica del gruppo coordinato dal Venerabile non si fermò al *Corano*. Per quanto si possano individuare almeno tre nuclei fondamentali di questa densa attività: uno spagnolo, uno inglese, uno italo-meridionale - il ruolo della penisola iberica resta centrale e fondamentale<sup>8</sup>. I testi islamici redatti in versione latina per cura di traduttori come Giovanni di Siviglia, Domenico Gundisalvi, Ermanno il Dalmata, Platone di Tivoli, Gerardo di Cremona, e quelli islamologici redatti sulla base di quel rinnovato approccio rimasero a lungo la base della forma migliore di conoscenza dell'Islam di cui l'Europa medievale disponesse. Non si può dire che Pietro avesse tratto da quegli studi tutte le conseguenze cui avrebbe potuto giungere: tuttavia, come si può vedere nei suoi due trattati, la compendiosa *Summa totius heresis saracenorum* e il più ampio *Liber contra sectam sive heresim saracenorum*, egli segnò progressi importanti, che in molti casi presentavano consonanze con opere come la *Dialèxis sarrakenù kài christianù* di Giovanni Damasceno<sup>9</sup>, che pure il Venerabile almeno in un primo momento non poteva conoscere, dal momento che gli opuscoli del Damasceno furono tradotti da Burgundio da Pisa solo verso il 1148-50. L'interesse di Pietro per l'Islam non si trasformò tuttavia in una migliore comprensione della figura e dell'opera del suo fondatore: Muhammad restava un apostata e un eretico; era necessario raggiungere con l'amore e la conoscenza i musulmani, persuaderli dei loro errori, convincerli a convertirsi.

Mentre Roberto di Ketton traduceva il *Corano*, Ermanno di Carinzia si occupava di una genealogia di Muhammad e Pietro di Toledo - un cristiano mozarabo - traduceva in latino con l'aiuto del segretario del Venerabile, Pietro di Poitiers, uno scritto apologetico, la *Risala* di al-Kindi. Con tutti questi testi, assemblati insieme, si formò la collezione per secoli più completa, sicura e autorevole di opere islamiche, il *Corpus cluniacense*, conosciuto anche come *Collectio Toletana*. In seguito, Marco di Toledo propose una versione del *Corano* ancora migliore della precedente: ed è sintomatico che Marco stesso, oltre che il libro santo, traducesse dall'arabo anche le opere di Galeano, uno scritto controversistico, opera probabilmente di un ex-musulmano fattosi cristiano, e un'opera mistica dovuta a Ibn Tumart, il celebre maestro almohade.

La personalità di Marco di Toledo è sotto molti versi esemplare. Il fine ultimo di studiosi come lui non era per nulla puro amor di conoscenza: si era, anzi, in una sfera molto pratica. Anzitutto s'intendeva recare armi alla controversistica: imparare cioè a meglio conoscere la dottrina islamica per meglio poterla confutare. Se questo tipo di atteggiamento è perfettamente comprensibile in un Occidente ormai guadagnato al metodo del grande amico di Pietro il Venerabile, cioè alla logica di Abelardo, meno chiaro è com'esso poteva recare frutto in un ambito squisitamente missionario. È ovvio che, nel *dar al-Islam*, il metodo controversistico avrebbe condotto a un solo esito: il martirio. Senza dubbio molti cristiani si auguravano di conseguire tale gloria: tuttavia, sul piano degli esiti missionari pratici, il martirio avrebbe condotto al massi-

<sup>8</sup>Cfr. J. VERNET, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris 1985.

<sup>9</sup>PG XCVI, coll. 1336-1348.

mo - né ciò poteva essere considerato cosa da poco - agli esiti già segnalati fra il II e il III secolo da Tertulliano, cioè a nuove conversioni generate dal sangue dei martiri. La Chiesa era però al riguardo molto cauta e severa: né la controversia era adatta, né la pratica missionaria possibile in terra islamica, dov'era proibito confutare la legge islamica.

V'erano tuttavia i musulmani fuori dal *dar al-Islam*: ed erano sempre più numerosi. Abitanti dei territori siropalestinesi o iberici conquistati dai cristiani, mercanti, prigionieri: a loro, forse, ci s'intendeva rivolgere anzitutto con una propaganda missionaria che in terra controllata dai cristiani era possibile e che sottintendeva che l'infele andasse non obbligato, bensì convinto a convertirsi attraverso la persuasione. Vedremo come Francesco d'Assisi, in questo senso, fornisse un esempio nuovo, indicasse un'altra strada; e come nel suo stesso Ordine il suo insegnamento entrasse sovente in conflitto con atteggiamenti d'altro genere. Dal canto suo Tommaso d'Aquino, che aveva dedicato all'Islam come sappiamo una parte della sua *Summa contra gentiles*, condivideva l'intenzione di Pietro il Venerabile di concorrere in qualche modo alla conversione dei musulmani e, nel breve *De rationibus fidei contra saracenos, Graecos et Armenos*, stabiliva in quattro punti l'assunto controversistico destinato a restar a lungo tradizionale: l'Islam come deformazione della verità; l'Islam religione della violenza e della guerra; l'Islam religione fondata sulla licenza sessuale; Muhamad falso profeta<sup>10</sup>.

La letteratura controversistica prosperò nel corso del Duecento: in area iberica si ebbero opere quali la *Quadruplex reprobatio* del domenicano Ramon Martí<sup>11</sup>, fedele interprete ed esecutore del progetto missionario di Ramon de Peñafort, e il *De origine et progressu Machometis* del mercedario Pietro Pasqual, in area siropalestinese scritti come il *De statu saracenorum* di Guglielmo da Tripoli e il *Contra legem saracenorum* del domenicano fiorentino Ricoldo da Montecroce<sup>12</sup>, che viaggiò fino a Bagdad assistendo quindi al debutto della conversione dei mongoli di Persia all'Islam e alla fine di uno dei grandi sogni della Cristianità occidentale, quello della cristianizzazione del mondo tartaro che avrebbe comportato una sua grande crociata, comune con l'Occidente, in grado di schiacciare come in una morsa l'Islam dei sultani mamelucchi d'Egitto.

<sup>10</sup> J. WALTZ, *Muhamad and the muslims in St. Thomas Aquinas*, in "Muslim World", 66 (1976), 81-95.

<sup>11</sup> Cfr. E. COLOMER, *La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramon Martí*, in AA.VV., *Diálogo Filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica*, ed. H. SANTIAGO-OTERO, Brepols 1994, pp. 229-257; AA.VV., *Medieval encounters. Jewish, christian and muslim culture in confluence and dialogue*, ed. G.D. NEWBY, Leiden 1998.

<sup>12</sup> Sulla personalità e i viaggi di frate Ricoldo, cfr. U. MONNERET DE VILLARD, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di Frate Ricoldo da Montecroce*, Roma 1948; sul *Contra legem saracenorum*, cfr. la traduzione italiana con ampio saggio introduttivo e bibliografia in RICOLDO DA MONTECROCE, *I Saraceni*, a cura di G. RIZZARDI, Firenze 1992.

Nato presso Firenze verso il 1243, domenicano dal 1267, Ricoldo fu inviato ad Acri di dove, a partire dal 1288, aveva cominciato i suoi viaggi nel mondo mesopotamico e persiano; fu schiavo di una tribù beduina, cammelliere, ma anche protagonista di dotte dispute con i teologi e giuristi musulmani. Ne nacquero due opere importanti, nelle quali l'impegno missionario e il consueto atteggiamento apologetico e controversistico si associano a una notevole competenza: il *Contra legem saracenorum* e l'*Ad nationes orientales*.

Anche Ricoldo si meravigliava del contrasto tra l'infame personalità del Profeta, l'oscurità e la contradditorietà della sua legge e la mitezza, la generosità, la sapienza dei musulmani: come poteva gente così buona aderire a un credo tanto nefasto e venerare un tanto perfido profeta e accettare un credo così turpe? Questo giudizio schizofrenico costituì una specie di costante autodifesa della Cristianità nei confronti dell'Islam fino almeno al Seicento inoltrato: il pregiudizio della religione coranica come infame e corrotta non poteva essere abbandonato, ma in cambio le virtù dei musulmani servivano come argomentazione etica per rinfacciare ai cristiani i loro cattivi costumi. Pare che fonte diretta del *Contra legem* fosse un testo del IX secolo redatto da un ex-musulmano spagnolo convertito al cristianesimo, che Marco di Toledo aveva tradotto con il titolo di *Contrarietas alfolica* e che sarebbe stato poi utilizzato anche da Raimondo Lullo<sup>13</sup>. Troviamo Ricoldo di nuovo nella sua Firenze a partire dal 1301. Lì era attivo nella domenicana Santa Maria Novella, fin dal 1246, uno *Studium theologiae*; e lì in quegli stessi anni viveva un grande predicatore, Giordano da Pisa, nelle opere del quale i saraceni sono una costante presenza.

### 3. LA LINGUA ARABA QUALE VEICOLO DELLA CULTURA ISLAMICA IN OCCIDENTE

Intanto, però, un'altra verità si andava facendo strada. Sempre più necessario appariva lo studio dell'arabo non solo in quanto esso era non soltanto una lingua sacra, la lingua d'una Scrittura rivelata - che poi si fosse o meno disposti ad accettarla come tale, era un altro discorso -, ma anche nella misura in cui essa era una grande lingua di cultura. In arabo erano stati tradotti i tesori della sapienza degli antichi greci; e, per quanto essi potessero essere accessibili anche attraverso versioni dal greco - per le quali però al momento erano a disposizione degli occidentali, ad esempio nel mondo bizantino, opportunità ben minori di quanto il mondo iberico non mettesse alla portata degli studiosi per l'arabo -, le versioni da quest'ultima lingua si rivelavano di gran lunga preferibili sia per l'eccellenza dei commenti che traduttori e studiosi arabi ave-

<sup>13</sup> Cfr. M. TH. D'ALVERNY - G. VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'ibn Tumart*, in "Al-Andalus", XV (1951), 124-132.

vano redatto, sia per l'abbondanza di studi nuovi da essi intrapresi, sia infine perché ci si andava accorgendo che attraverso l'arabo l'Occidente poteva accedere - magari per via indiretta, riflessa - al sapere e ad alcune tecnologie proprie anche a paesi e a civiltà ancora più lontane, dalla Persia all'India alla stessa Cina<sup>14</sup>.

La penisola iberica è la vera madre del rinnovamento scientifico dell'Occidente e, prima, della propagazione di uno dei fondamentali supporti di esso. Sappiamo bene che la carta, originaria della Cina e già diffusa nell'Asia centrale dall'VIII secolo, era già presente nella Spagna musulmana fin dal X secolo: manifatture di carta esistevano a Toledo e soprattutto a Jativa, nel Levante, dove Giacomo I d'Aragona istituì una specie di monopolio di produzione per tutto il regno di Valencia. Fu dall'Aragona del Duecento che il nuovo, prezioso materiale si diffuse in tutte le contrade occidentali.

Anche sul piano della diffusione del sapere scientifico veicolato nel mondo musulmano attraverso la lingua del Libro sacro, la penisola iberica dette splendidamente l'avvio grazie a un precursore: Gerberto d'Aurillac, che giovanissimo viaggiò in Catalogna e apprese fra il 967 e il 970 rudimenti di aritmetica e di astronomia arabe e forse anche greche grazie alla familiarità con la curia vescovile di Vich e con il monastero di Ripoll. Divenuto in seguito capo della scuola episcopale di Reims e quindi abate di Bobbio, Gerberto poté diffondere le sue conoscenze in attesa di ascendere al soglio pontificio col fatidico nome di Silvestro II<sup>15</sup>. L'influenza esercitata da Gerberto d'Aurillac su Fulberto, vescovo di Chartres nel ventennio compreso tra 1008 e 1028, è importante nel successivo sviluppo della scuola di Chartres, dalla quale uscì un'opera fondamentale come la traduzione, curata da Ermanno il Dalmata, della versione araba del *Planisphērium* di Tolomeo. Traduttori del Corano e delle opere scientifiche si identificavano. L'interesse religioso fu sostenuto e veicolato per filosofico e scientifico.

D'altra parte il processo avviato soprattutto in Spagna e del quale senza dubbio l'équipe di Pietro il Venerabile fu protagonista sarebbe stato meno agevole e avrebbe recato con sé conseguenze molto meno rapide e profonde se il contatto con la cultura araba (o comunque veicolata attraverso la lingua araba) non fosse stato reso perentoriamente indispensabile dal travolgente sviluppo dell'economia e della mercatura. Grazie ad amalfitani prima, a veneziani, pisani e genovesi più tardi, furono conosciuti dunque ben presto - di rado in traduzioni sistematiche: più spesso attraverso volgarizzamenti ed epitomi - opere la conoscenza delle quali era necessaria sul piano pratico: quindi gli scritti dei geografi, dei matematici, dei medici. Si tradussero dall'arabo il grande trattato di Tolomeo detto *Almagesto*, nonché gli scritti di al-Khuwarizmi dedicati all'algebra o quelli astronomici-astrologici come il *Liber de aggregatione scientiae stellarum* di al-Farghani - un'opera conosciuta dallo stesso Dante - nonché l'*Introductorium in astronomiam* e il *De magnis coniunctionibus et annorum revolutionibus ac eorum profectioni-*

<sup>14</sup> Cfr. AA.VV., *La diffusione delle scienze islamiche nel medio Evo europeo*, Roma 1987.

<sup>15</sup> Cfr. PH. WOLFF, *Storia e cultura del medioevo dal secolo IX al secolo XII*, tr. it., Roma-Bari 1971, pp. 109-198.

*bus* di Abu Ma'shar, il celebre Albumasar della tradizione occidentale. I latini d'altronde non si limitarono a recepire questo vasto materiale: lo elaborarono anzi profondamente, come si vede nel *Liber abbaci* redatto verso il 1202 dal pisano Leonardo Fibonacci (1170-1240), che compose un quadro sintetico dell'aritmetica elementare e che, nella *Practica geometriae* del 1220, introdusse in Occidente l'uso dell'algebra<sup>16</sup>. Risultato di questi scritti ancor più evidente sul piano pratico, e rivoluzionario su quello concettuale, fu l'adozione delle cifre che gli arabi chiamavano "indiane" e i latini "arabe", insieme con l'introduzione di una vera e propria novità epocale, lo zero.

Oggetto privilegiato di traduzione fu per molto tempo la medicina<sup>17</sup>. Nell'XI secolo il monaco cassinese Alfano aveva già tradotto alcuni testi dal greco; ma nella seconda metà dell'XI secolo fu un altro monaco di Montecassino, Costantino Africano - originario dell'odierna Tunisia - a rinnovare profondamente la dotazione libraria della medicina occidentale traducendo in latino dall'arabo e anche dal greco opere quali il *Liber aphorismorum* di Ippocrate arricchito dal commento di Galeno, i *Prognostica* di Ippocrate, il *Liber graduum* di al-Gazzar<sup>18</sup>. Centro importante di studi medici fu Salerno, dove convergevano conoscenze provenienti dalla cultura greca, da quella araba - attraverso la Sicilia e l'Africa settentrionale - e da quella ebraica<sup>19</sup>.

Le opere di matematica e di medicina rispondevano essenzialmente, con le loro traduzioni, a esigenze pratiche e tecniche. Diversamente andavano le cose invece con la filosofia, che rivestiva un particolare significato per gli occidentali anche a livello teologico. Ci si avvicinò così soprattutto alle opere di Aristotele: che però era un Aristotele del tutto particolare, tradotto e rielaborato sotto i califfi abbasidi fra VIII e IX secolo, profondamente imbevuto di elementi neoplatonici desunti soprattutto da Plotino e da Proclo<sup>20</sup>.

Fondamentali furono, per l'Europa, le traduzioni del *Liber de intellectu* di al-Kindi e dei commenti di al-Farabi, che aveva confrontato le tesi di Aristotele con quelle neoplatoniche, soprattutto di Porfirio<sup>21</sup>. Ma importantissime furono le traduzioni di Ibn Sina, che per gli occidentali è Avicenna<sup>22</sup>, cui si devono tanto il celebre *Canone* - un'opera medica che nel Cinquecento venne più volte stampata e che, usata ancora

<sup>16</sup> Cfr. AA.VV., *Leonardo Fibonacci. Il tempo, le opere, l'eredità scientifica*, a cura di M. MOREL-LI - M. TANGHERONI, Pisa 1994; G. MOLLAND, *Mathematics and the medieval ancestry of physics*, Aldershot 1995.

<sup>17</sup> Cfr. D. JACQUART, *La science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIe s. - XVe s.)*, Aldershot 1997.

<sup>18</sup> Cfr. H. HATHOUT, *Topics in islamic medicine*, Kuwait 1984; L. STERPELLONE - M. SALEM ELSHEIKH, *La medicina araba*, Milano 1995.

<sup>19</sup> Cfr. P.O. KRISTELLER, *Studi sulla scuola medica salernitana*, Napoli 1986;

P. MORPURGO, *Filosofia della natura nella "schola" salernitana del secolo XII*, Bologna 1990.

<sup>20</sup> Cfr. R. WALZER, *Greek into Arabic. Essays on islamic philosophy*, Columbia 1962.

<sup>21</sup> Cfr. AL-FARABI, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Milano 1996.

<sup>22</sup> Cfr. L.E. GOODMAN, *L'Universo di Avicenna*, tr. it., Genova 1992.

nelle università europee del Seicento, rese Avicenna (accanto a ar-Razi)<sup>23</sup>, l'autore di scritti di scienze mediche più noto in Occidente dopo i classici Ippocrate e Galeno<sup>24</sup> quanto i trattati filosofici (soprattutto il *Kitab as-Sifa*) che restarono fondamentali nella vita universitaria due-trecentesca e senza il quale la riflessione filosofica di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura da Bagnoregio ci resterebbe incomprensibile. Naturalmente, le traduzioni immisero nel tessuto della cultura latina anche gli echi e le tracce delle fortissime polemiche, dalle quali il mondo musulmano, diviso tra gli autori più sensibili alla filosofia greca "pagana" e alle sue ragioni e quelli preoccupati che tali influssi non finissero col compromettere la sostanza profetica sulla quale si fonda l'Islam, era attraversato; celebre al riguardo la polemica scatenata da al-Ghazzali, nella *Destructio philosophorum*, contro al-Farabi e Avicenna.

Un segno potente fu comunque lasciato da Avicenna nella filosofia musulmana anche più preoccupata della ragioni della fede e della rivelazione: in autori come Ibn Bajiah (per gli occidentali "Avempace") e Abu Bekr ibn Tufail ("Abubacer") l'impronta avicenniana è molto forte: ma lo è anche in tutti i filosofi latini, platonici e aristotelici che fossero, tra Due e Cinquecento. Solo un altro Maestro musulmano può stargli al confronto nell'influenza sul pensiero occidentale: il cordobano Ibn Rushd al-Hafid, notissimo fra i latini con nome di Averroè, condannato come "empio" e "nemico del Cristo" da alcuni teologi ma venerato da altri che lo consideravano il vero e autentico interprete di Aristotele<sup>25</sup>. Così la pensava del resto lo stesso Alberto Magno, maestro di Tommaso d'Aquino, per quanto la forte componente neoplatonica che gli era propria lo conducesse lontano da Averroè. Naturalmente, accanto agli autori arabi, molta importanza ebbero per l'Occidente i pensatori ebraici: fra essi, vanno ricordati Salomon ibn Gabirol ("Avicebron"), Giuda ha-Levi, Abraham ibn Ezra e soprattutto il grande Moshed ben Maymon ("Maimonide") di Córdoba, che fu anche medico del Saladino e attraverso i commentatori dell'opera del quale - specie di uno splendido scritto, la *Guida dei perplexi* - andò rinnovandosi l'influenza di Averroè nel mondo ebraico non meno che in quello musulmano e in quello cristiano<sup>26</sup>.

In meno di mezzo secolo, nella seconda metà del XII secolo, erano uscite dall'*atelier* dei traduttori toledani le versioni latine degli scritti astronomici di Albategni, Alcabizio e Alfagrano, il *De intellectu* di al-Kindi<sup>27</sup>, parte del *Kitab as-Sifa* di Avicenna, gli scritti di al-Ghazzali. Del tutto meritorio - con i limiti che fin troppo gli furono

<sup>23</sup> Cfr. G.A. LUCCHETTA, *La natura e la sfera*, Bari 1987.

<sup>24</sup> Cfr. D. CAMPBELL, *Arabian medicine and its influence on the Middle Ages*, London 1926; M. MEYERHOF, *Studies in medieval Arabic medicine: theory and practice*, London 1984; D. JACQUART - F. MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris 1990.

<sup>25</sup> Cfr. L. GAUTHIER, *Ibn Rochd*, Paris 1948.

<sup>26</sup> Cfr. M.-R. HAYOUN, *I filosofi ebrei nel medioevo*, tr. it., Milano 1994.

<sup>27</sup> Sull'importanza di al-Kindi nel corso di tutto il Basso Medioevo, specie nell'ambito della *perspectiva*, cfr. F. ALESSIO, *Per uno studio sull'ottica del Trecento*, in "Studi medievali", III serie, VI (1965), 444-504.

più tardi addebitati: fretta, errori, equivoci, barbarismi - fu il lavoro infaticabile di Gerardo da Cremona (morto nel 1187), che tradusse il *Canone* di Avicenna, l'*Almagesto* di Tolomeo - del quale esisteva tuttavia un'altra traduzione anonima, dal greco, redatta in Sicilia verso il 1160 -, opere di al-Kindi e forse anche di al-Farabi, una quantità di scritti aristotelici e lo pseudoaristotelico *Liber de causis*; alle opere arabe egli aggiunse quelle ebraiche, come il *Libro delle definizioni* e il *Libro degli elementi* del neoplatonico Isaac Israeli che s'ispirava ad al-Kindi e che fu tradotto anche da Domenico Gundisalvi<sup>28</sup>.

Il gigantesco impegno di Gerardo fu ripreso e continuato alla corte palermitana dell'imperatore Federico II dal filosofo, astrologo, medico, "mago" Michele Scoto (1180-1235), che aveva visitato Toledo, Bologna e Roma. Egli tradusse vari scritti aristotelici con i relativi commenti di Averroè, il *De sphaera* di Alpetragio, il *De animalibus* di Avicenna<sup>29</sup>. Intanto un traduttore d'ambiente ancor toledano, Ermanno il Tedesco, tradusse fra il 1240 e il 1256 altri fondamentali commenti di Averroè, come quello all'*Etica nicomachea*. La rinascita filosofica e scientifica dell'Occidente, che porta il segno del neoplatonismo e dell'incipiente aristotelismo, si deve a questo grande abbraccio tra cultura latina e cultura islamica<sup>30</sup>.

I decenni tra metà del XII e metà del XIII secolo furono tra i più importanti dell'intera, lunga avventura intellettuale del mondo euromediterraneo. Nacquero, con la scuola di Abelardo e con l'affermazione della scolastica, la logica e il metodo dialettico; mentre si confrontavano inquisizione e spinte eretiche, la religiosità e la vita della Chiesa si rinnovavano grazie al contributo degli Ordini mendicanti; decollava la grande stagione degli *Studia universitari*; si consumava il duello tra regno e sacerdozio mentre si affermavano le monarchie feudali e le autonomie cittadine; trionfava l'economia monetaria e l'Occidente tornava alla coniazione aurea. Furono, questi, anche i decenni centrali del movimento crociato: che sarebbe quindi un errore interpretare come enucleato dal suo contesto, del quale anzi va considerata la componente militare, essenziale come s'è visto in quel rapporto tra l'Europa e l'Islam che non può d'altronde in alcun modo essere ridotto ad essa.

<sup>28</sup> Per l'*Almagesto* e le sue traduzioni, cfr. C. H. HASKINS, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge Mass 1927<sup>2</sup>. Un panorama sintetico sulle traduzioni dall'arabo è quello di H. DAIBER, *L'incontro con la filosofia islamica*, in AA.VV., *Storia della filosofia. 2. Il Medioevo*, a cura di P. ROSSI - C.A. VIANO, Roma-Bari 1994, pp. 180-195, con relative informazioni bibliografiche. Cfr. anche C.F. BECKINGHAM, *Between Islam and Christendom*, London 1983; P. KUNITZSCH, *The Arabs and the stars: Texts and traditions on the fixed stars and their influence in medieval Europe*, London 1989.

<sup>29</sup> L. THORNDIKE, *Michael Scot*, London 1965.

<sup>30</sup> Per una panoramica sugli esiti scientifici di questo processo storico, cfr. *Scienza e tecnica nel medioevo*, in "Nuova civiltà delle macchine", XI (1993). Per alcuni problemi specifici, come quello dell'ottica di Alhazen, molto utile G. FEDERICI VESCOVINI, *Astrologia e scienza*, Firenze 1979. In generale sulle scienze della natura, con riferimenti alla polemica antimusulmana, *Il teatro della natura*, in "Microlagus", IV (1996).

Esiste nella cultura europea un episodio che non è forse in sé di fondamentale importanza, ma che è notevole sia perché sta alla base di un capolavoro, sia perché il "caso" da esso rappresentato è emblematico. Si tratta dell'insieme dei racconti in arabo che si riferiscono a una tradizione riguardante il Profeta attestata dalla Sura 17 del *Corano*, la Sura del *Viaggio notturno*, e da una serie di *Hadith* riguardanti il *miraj*, cioè l'ascensione notturna del Profeta da Gerusalemme al cielo in sella al cavallo Buraq. L'originale arabo che coordina questa serie di racconti è andato perduto, ammesso che sia mai veramente esistito; tuttavia Abraham Alfaquim ne aveva compilato una riduzione dall'arabo al castigliano sulla quale verso il 1264 Bonaventura da Siena, *domini regis notarius et scriba* alla corte di Alfonso X di Castiglia, aveva ricavato una versione latina e una francese. Presso quel sovrano, proprio nei medesimi anni, era esule da Firenze il guelfo Brunetto Latini che, viaggiando in Spagna al tempo della battaglia di Montaperti del 1260, che aveva segnato l'inizio di un periodo di governo ghibellino nella sua città, aveva preferito non tornare in patria.

Non sappiamo se nella bisaccia di Brunetto Latini, che sarebbe rientrato a Firenze di lì a qualche anno, vi fosse una copia del *Liber di scala*, o un'epitome, o degli appunti; non sappiamo per quale via il più illustre allievo del Latini, Dante Alighieri, sia pervenuto a conoscere il contenuto di quel testo. Certo è che le analogie tra il *Liber* e la *Divina Commedia* sono tali e tante che ormai si può con certezza affermare che l'ascensione del Profeta, ritessuta e rinarrata attraverso una serie di successivi racconti, sia uno dei fondamenti - il più profondo forse - del più grande poema del medioevo occidentale<sup>31</sup>.

#### 4. CENNI CONCLUSIVI

Se il risultato dell'incontro fra Europa e Islam fosse solo questo, il debito di granditidine della prima nei confronti del secondo sarebbe già immenso. Ma non basta ancora. Pensiamo al dibattito acceso nell'Università di Parigi in pieno Duecento attorno a

<sup>31</sup> Nel 1919 l'arabista spagnolo Miguel Asín Palacios, in un'opera ricca di erudizione e costruita con grande abilità, rivendicava all'Islam la paternità dell'immaginario dantesco dell'Aldilà. La sua tesi, a lungo contrastata (cfr. M. ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam*, tr. it., I-II, Parma 1994), fu confermata dal ritrovamento da parte di Enrico Cerulli, nella Biblioteca Vaticana, di un codice della Bibliothèque Nationale di Parigi contenente la versione latina e francese del *Liber de scala* (cfr. E. CERULLI, Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della "Divina Commedia", Città del Vaticano 1949). Un altro codice, conservato alla Vaticana, oltre al *Liber de scala* contiene anche una copia della *Collectio Toletana*. Cfr. ora anche Il *Libro della Scala* di Maometto, tr. it. di R. ROSSI TESTA, intr. di C. SACCONI, Milano 1991; *Le Livre de l'échelle de Mahomet*, tr. fr. G. BESSON - M. BROUARD-DANDRÉ, Paris 1991. Per collocare il *Libro della Scala* nel contesto delle ricerche d'età alfonsina cfr. E. CERULLI, *Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano 1972. È probabile che l'opera fosse conosciuta comunque anche nella Sicilia sveva.

idee e concetti che sarebbero stati impensabili senza al-Ghazzali, Avicenna e Averroè (e pur nell'inconciliabile differenza tra questi filosofi, forse trascurata dal metodo scolastico o della quale esso addirittura non aveva interesse a tener il dovuto conto).

È stato detto con molta ragione che «sono stati Avicenna e al-Ghazzali a impostare la teoria dell'accidentalità dell'esistenza e, tramite questa, la concezione della differenza tra essenza ed esistenza che, ben oltre Tommaso d'Aquino, ha influenzato tutta la filosofia occidentale fino all'esistenzialismo sartriano... Chi volesse trattare in modo dettagliato le fonti arabe del pensiero europeo dovrebbe far riferimento al vocabolario, alla concettualità e alla problematica della filosofia dal 1150 al 1500»<sup>32</sup>. A questo passo esemplare manca solo, per essere perfetto, un cenno peraltro essenziale: quello al fatto che - al di là dell'esperienza sartriana - senza Avicenna e al-Ghazzali inconcepibile resterebbe (proprio in termini di rapporto fra essenza ed esistenza) la voce più alta di tutta la filosofia occidentale del XX secolo, quella di Martin Heidegger<sup>33</sup>.

Né andrebbe dimenticato - per quanto più vago e incerto da inquadrare - il contributo della poesia e della musica araba alla lirica occidentale: dopo le ricerche del Menéndez Pidal sulla strofa *zejelesca* araba e la sua diffusione in tutta l'area romanza e le indagini sulle parole e frasi in idioma protoromanzo iberico nelle *Kharge* (le "chiuse") delle poesie arabe ed ebraiche di Spagna, possiamo affermare che da molti punti di vista la poesia euromediterranea d'amore dei secoli XII-XIII fu caratterizzata da un *continuum* denso sì di articolazioni e di variabili, ma esteso in una *koinè* d'atmosfera, di scambi d'esperienze e di temperie e in una pluralità espressiva e idiomatica dall'Andalusia alla Provenza e dalla Sicilia alla Toscana.

<sup>32</sup> A. DE LIBERA, *Sources arabes de la pensée européenne*, in AA.VV., *Granada 1492: histoire et représentations*, Toulouse 1993, pp. 83-84, cit. in GUICHARD, *L'Islam e l'Europa*, p. 331.

<sup>33</sup> Cfr. però quanto si dice in A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris 1995, un libro l'assunto del quale è stato preceduto in forme polemiche e "militanti" (che a me non sono peraltro dispiaciute: al contrario) in ID., *Penser au Moyen Age*, Paris 1991.