

ENRICO CERULLI: *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della «Divina Commedia»*. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. 574 pàgs. + 15 làms. («Studi e Testi», CL.)

«*La Escala de Mahoma*». Traducció del àrabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso el Sabio, por JOSÉ MUÑOZ SENDINO. Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales, 1949. 562 pàgs. + 3 làms.

En la seva admirable memòria *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo* (Città del Vaticano 1944), pàgs. 53-4, Ugo Monneret de Villard identificava dues traduccions francesa i llatina d'un *Kitāb Mi'rāğ al-Nabī*, ('llibre de l'Ascensió del Profeta'), conservades respectivament en els mss. Laud. misc. 537 de la Bodleiana, i lat. 6064 de la Bibliothèque Nationale de París, ambdós del segle XIV, executats, probablement, el primer a Anglaterra i el segon al ducat de Bretanya. El text llatí es troba així mateix en el ms. lat. 4072 de la Vaticana, procedent del sud de França i de la mateixa època que els anteriors. Aquest còdex i el de París contenen la compilació de textos islàmics i tractats de polèmica antiislàmica, deguda als traductors de Pere *el Venerable*, coneguda amb el títol de «Collectio Toletana», al final de la qual hi ha adjuntat el *Liber Scalae Machometi*.

Les versions objecte d'aquesta recensió foren editades i aparegueren gairebé simultàniament a Roma i a Madrid. Es tracta d'una doble traducció encarregada per Alfons *el Savi* i acomplida l'any 1264 per Bonaventura de Siena, notari reial, de la castellana d'Abraham Alfaquín (al-Ḥakīm), astrònom i metge d'aquell rei. L'original àrabe combinava dins una extensa compilació les llegendes de la *isrā* i del *mi'rağ* (viatge nocturn del Profeta, la seva Ascensió i Visió de Déu), la qual podria ésser repartida en cinc parts: a) aparició de Gabriel, missatger diví i guia de Mahoma en el viatge d'ultratomba, i jornada nocturna de Mahoma, cavalcant el monstre alat al-Burāq, de la Meca a Jerusalem; b) el Profeta, acompanyat de l'àngel, ascendeix l'escala que el mena des del Temple de Jerusalem al primer cel, i va a través dels cels fins al Tron de Déu; c) descripció del Paradís i de la vida dels benaventurats, i visió de l'Altíssim; d) Gabriel descriu a Mahoma les set regions infernals i li explica, entre d'altres, l'estructura del món, el que s'esdevindrà el Dia del Judici, el pont al-Şirāṭ, els turments dels condemnats, la Balança del Judici, la resurrecció dels morts; e) Mahoma, muntant l'al-Burāq, torna de Jerusalem a la Meca. La versió utilitzada pel metge alfonso consta, com es veu, d'una gran varietat de tradicions, amalgamades dins un conjunt desordenat, abundant en repeticions, però de les més completes de l'Ascensió de Mahoma. No cal insistir que es tracta d'una obra de finalitat no literària.

Els prolegòmens d'ambdues edicions, després d'una descripció sumària dels manuscrits, tracten de la personalitat dels traductors, i Cerulli, de la data de la versió francesa en particular. L'exposició d'aquestes matèries es perd, en el llibre de Muñoz Sendino, enmig de digressions innecessàries. Ambdós editors publiquen a continuació dels textos bàsics l'opuscle titulat *Sobre la seta mahometana*, atribuït a sant Pere Pasqual; Muñoz Sendino, limitant-se a reimprimir el text, ben defectuós, del P. Armengol Valenzuela (Roma 1906); Cerulli, extractant els passatges corresponents en les versions del *Llibre de l'Escala*, després de col·locar i corregir el text imprès amb el manuscrit únic de l'Escorial. La importància d'aquest document radica en el fet que, segons demostra Cerulli (pàgines 309-21), es basa amb tota probabilitat en la versió, avui desapareguda, d'Abraham Alfaquín. Amb aquest motiu Cerulli reexamina la qüestió de l'auten-

ticitat de l'esmentat opuscle i del *Tratado del libre albedrio*, atribuït així mateix a sant Pere Pasqual, i conclou, bé que no definitivament, que es tracta d'escrits apòcrifs.

La crítica dels textos no és l'objectiu primordial de cap dels dos editors. Cerulli, però, s'ha preocupat de restablir la probable lliçó original de nombrosos passatges defectuosament transmesos, en particular paraules i frases aràbigues malmeses pels copistes, ha identificat cites coràniques, adjuntat observacions lexicogràfiques i anotat les divergències més notables entre les dues versions. En fi, ha estudiat el manuscrit vaticà i n'ha dreçat una llista de variants respecte del de París. Cerulli ens ofereix, doncs, una edició que, bé que sigui lluny d'ésser definitiva, és acurada i clara, base sòlida per a treballs ulteriors.

En la segona i tercera parts del seu llibre, Cerulli intenta determinar les relacions que puguin existir entre el *Llibre de l'Escala* i la *Divina Commedia*, situant així sobre una base concreta la hipòtesi formulada per Asin. Cerulli analitza primerament els testimonis de la difusió de la llegenda mahometana i estudia seguidament l'extensió dels coneixements d'escatologia musulmana a l'occident cristià des del segle XII al XIV principalment (pàgs. 331-550), relegant al capítol final el plantejament i l'estudi de la qüestió: definir els punts de contacte entre el poema de Dant i el *Llibre de l'Escala*, formulant les conclusions que prudentment poden deduir-se'n. Dins la segona part, Cerulli publica i examina les versions següents del *mī'rāğ*, independents del *Llibre de l'Escala*: la del manuscrit aragonès del segle XIII, a la parròquia d'Uncastillo, prèviament editat per Serrano y Sanz (1931); la del Toledà dins la *Historia Arabum*, comparant-la amb la de la *Primera Crònica General*; la del dominicà Ricoldo de Montecroce, dins el seu opuscle *Contra legum Sarracenorum*, damunt informació adquirida per ell a Badgad; la del *Dittamondo* de Fazio degli Uberti (1350-60) i un episodi dins un còdex trescentista de la biblioteca del seminari de Pisa. El *Llibre de l'Escala* no fou, però, desconegut a Europa; a part de la vària procedència dels manuscrits de les versions alfonsines, contribueix a demostrar-ho la menció que en fa Fazio degli Uberti i el resum que vers l'acabament del segle XV en dóna el menoret Roberto Caraccioli. Els capítols XI-XXI ens permeten d'apreciar, a base de textos, la història de les idees sobre l'escatologia musulmana a l'Occident cristià, començant pels mossàrabs cordovesos i la *Chronologia* de Teòfan de Bizanci, traduïda al llatí pel bibliotecari Anastasi; seguint amb les contingudes dins la *Collectio Tole-tana* — dins la *Summula Brevis* de Pere el Venerable i les versions llatines de les epístoles polèmiques entre el musulmà 'Abdallāh al-Hāšimī, i el cristià al-Kindī; i del diàleg entre Mahoma i el jueu 'Abdallāh b. Salā — i els *Dialogi* de Pere Alfons, la darrera de les quals assolí una gran difusió a través de la *Legenda Aurea*, entre d'altres obres. El cap. XV tracta de les idees dels polemistes occidentals dels segles XII i XIII sobre el Paradís musulmà, i els capítols subsegüents, de les versions procedents de l'Orient llatí: en el *Pantheon*, de Guifré de Viterbo, la *Historia Orientalis* de Jacques de Vitry i l'opuscle *De statu Sarracenorum* de Guillem de Trípoli. Cerulli discuteix l'avicennisme de Guillem d'Alvèrnia, en el que es refereix al problema de la natura de les retribucions ultraterrenes, i la penetració de doctrines filosòfiques musulmanes a l'entorn d'aquesta qüestió a l'escola d'Oxford a mitjans del segle XIII, examinant els ensenyaments de Tomàs de York, Roger Bacon, Ricard de Middleton (Ricardus de Mediavilla), Duns Scot i d'altres, ensenyaments llargament basats en arguments i idees dels grans filòsofs àrabs.

La importància considerable dels nostres polemistes del dos-cents i primer tres-cents dins el corrent difusor d'idees escatològiques musulmanes a Europa

ressurt plenament en el llibre de Cerulli, el qual consagra sengles capítols a Ramon Martí, Ramon Llull i Guiu Terrena, considerats sots aquest aspecte, i insereix passatges de l'*Explanatio Symboli Apostolorum*, del *Capistrum Iudaeorum* i del *Pugio Fidei*, dins els quals hi ha citacions de primera mà d'Avicenna i d'Algazal, demostrant l'extensa difusió que assoliren les notícies sobre el Judici Universal i el Paradís musulmà, principalment en el *Gentil*, i contrastant amb els anteriors el passatge sobre els *errores Sarracenorum* de la *Summa de Haeresibus*, de Guiu de Perpinyà — passatge l'autenticitat del qual Cerulli defensa — reflectint les idees de l'escola de París, és a dir, un ambient intel·lectual afí a Dant

L'obra de Cerulli presenta, críticament editats, o acuradament revisats, gairebé tots els textos occidentals fins ara coneguts referents al viatge de Mahoma i l'escatologia musulmana, classificats segons llur font respectiva, és a dir, gairebé tot el que es coneixia sobre aquesta matèria a l'Europa cristiana a l'època de Dant.

Partint del postulat que Dant no pogué utilitzar altres elements de procedència islàmica que no haguessin estat prèviament divulgats a l'occident cristià, Cerulli enfoca l'anàlisi de les relacions entre l'obra de Dant i el *Llibre de l'Escala* amb prudent mesura, aplicant-hi una crítica sagaç i rigorosa. Examina de primer les citacions d'autors àrabs dins l'opus dantesca: descomptant les del *Liber de Causis* i la menció de la doctrina averroista de l'intel·lecte possible (*Purg.* xxv, 64-6), no passen de dotze, totes elles referents a doctrines ja incorporades a la filosofia occidental, conegudes a través dels grans mestres de l'Escolàstica. Cap d'entre aquestes citacions no manifesta un particular interès per les valors culturals islàmiques, ni impliquen de cap manera la més mínima influència doctrinal. La distinció entre 'llum' i 'esplendor', «secondo che Avicenna sente» (*Conv.* III, xiv, 5), sembla que posseeix una influència formativa, particularment dins el *Paradiso*. Igualment significatiu com a antecedent de la creació dantesca és un *Itinerarium animae*, de finals del segle XII, editat per M. Th. d'Alverny, poc abans de l'obra de Cerulli: és una al·legoria, bastida damunt idees d'Avicenna i d'Ibn Gabirol, potser d'origen català. Cerulli la considera com a exemple d'una concepció del 'viatge d'ultratomba' molt més relacionable amb l'estructura general de la *Divina Commedia* que no les 'visions d'altra vida' occidentals antany proposades com a precedents de Dant.

Vist que la difusió de les versions alfonsines fou extensa i ràpida, que el *Llibre de l'Escala* era conegut a Itàlia poc després de Dant i que aquesta obra fou considerada a Europa com a llibre sagrat de l'Islam, és altament probable que Dant la conegués. I el grau de probabilitat augmenta en examinar els paral·lels comentats. Algunes analogies de caràcter formatiu són potser indicadors d'una relació directa entre la *Divina Commedia* i la compilació musulmana; d'entre elles cal destacar el tema del guia que resol els problemes que li proposa el pelegrí d'ultratomba. Cerulli, seguint Asín, en contrasta l'aplicació literal pels predecessors antics i medievals de Dant, amb la missió esclaridora de Gabriel i els altres àngels, que revelen a Mahoma el sentit d'algunes escenes que el colpeixen en el curs del seu viatge i l'il·lustren sobre determinades qüestions de teologia i cosmologia. No tots els paral·lels adduïts són igualment convincents: els que presenten coincidències concretes són, naturalment, els que permeten d'establir una relació immediata entre les dues obres. Aquests casos no abunden; i donada l'enorme disparitat entre la *Divina Commedia* i el *Llibre de l'Escala*, i tenint en compte sobretot el geni incomparable de Dant, això no és sorprenent. Els següents són, però, ben clars: el «ventus sterilis» (*Llibre de l'Escala*, § 137),

que ve a coincidir amb «l'aere maligno» (*Inf.*, v, 85); «l'aere perso» (*ib.*, 89), «la bufera infernal» (*ib.*, 31); el recinte emmurallat de l'Infern, amb les seves set portes «hec porte ita calidissime erant... et coram qualibet earumdem est quedam maxima societas diabolorum et hominum, qui in inferno supplicio patiuntur» (*Llibre de l'Escala*, 176), i la ciutat de Dite (*Inf.*, VIII, 68 ss.); el verí dels escorpins monstruosos, el qual «fortissimum est quod in una parte separat carnem, in alia vero ossa, et in alia quidem nervos et hoc modo totaliter ipsos [sc. peccatores] vastant. Verumtamen Deus iterum facit eos velut prius existerant» (*Llibre de l'Escala*, § 140), punt de partida de la metamorfosi indefinidament reproduïda, dels lladres (*Inf.*, xxv), així com el suplici dels consellers fraudulents (*Inf.*, xxvi) presenta una relació, per bé que no tan clara, amb el de les pedres sulfuroses que inflamen els condemnats de la cinquena regió de l'infern musulmà (*Llibre de l'Escala*, § 146). Altres paral·lels referents a detalls clarament definits, dins aquesta categoria de temes, revesteixen igual força provatòria. La descripció del Jardí de delícies i l'entrada dels elegits al Paradís, dins el *Llibre de l'Escala*, ens n'ofereixen de ben significatius en comparar-la amb la del Paradís terrenal (*Purg.*, xxviii-xxxiii), com la purificació dels elegits en dues fonts, en una de les quals beuen i en l'altra s'immergeixen; paral·lel evident dels rius Lete i Eunòe. En aquest tema, l'esquema oriental se'ns presenta dins la *Divina Commedia* sota una forma i noms clàssics, revestint un sentit cristià. Un semblant paral·lelisme existeix entre el pas pel Pont del Judici, estès sobre un mar de foc, i l'entrada de Dant al Paradís terrenal, precedida per la prova del foc (*Purg.*, xxvii).

Algunes correspondències temàtiques comentades per Cerulli no són tan precises com les anteriors; d'altres són susceptibles d'interpretacions diverses pel que es refereix a llurs fonts. En certs temes que informen l'estructura del *Paradiso*, com és la disposició de la Rosa de l'Empiri, és possible d'entreveure-hi reminiscències de la Visió del setè cel, en el *Llibre de l'Escala*. Sembla difícil d'admetre'n el record en temes de significació tan allunyada dels d'aquest, com són l'Escala mística del cel de Saturn o l'Àliga del de Júpiter; Cerulli relaciona el gest de Beatriu impel·lint Dant (*Parad.*, xxii, 100-105) amb l'exhortació de l'àngel a Mahoma (*Llibre de l'Escala*, § 12), i l'emplaçament de l'Àliga imperial amb el del Gall celestial de la visió mahometana. En fi, la investigació exclou de la categoria de possibles antecedents de Dant un cert nombre de temes i imatges anteriorment considerats com a tals per Asín.

Si a l'il·lustre arabista espanyol li pertocà la glòria de revelar la presència d'elements de provenença islàmica dins la *Divina Commedia*, és Cerulli el qui n'ha establert una de les fonts principals i n'ha determinat l'abast. Que aquesta influència no és ni tan extensa ni tan profunda com augurava la genial exposició d'Asín, és el que es desprèn de l'estudi, per més d'un concepte modèlic, del savi investigador italià. El qual resumeix amb aquestes paraules l'estat actual de la qüestió: «La relazione storica tra le fonti arabo-spagnole e la *Commedia* del Dante farebbe ... pensare a quella colonna arabo-spagnola, che si inserisce ed iscrive il nome del suo artefice musulmano nella mole storicamente ed artisticamente, in tutto e nelle parti, cristiana della cattedrale di Pisa».

La investigació que comentem ha comprovat que determinats motius, fins i tot algun element formatiu, a la *Divina Commedia* són de font islàmica; que res, però, dins el gran poema, no és susceptible d'ésser interpretat com a producte d'una assimilació deliberada de procediments estilístics islàmics; és a dir, que aquells elements no constitueixen una influència que imprimeix caràcter a l'activitat creadora del poeta. Conclusió la vàlida de la qual, en tant que és

independent del nombre dels elements transmesos, em sembla que és definitiva. I és que en estudis d'aquesta natura cal distingir entre presència de motius i procediments orientals, artístics i literaris, i llur utilització a Occident, i l'emprament d'aquests mateixos elements, tot compartint-ne el sentit l'element receptor. La compenetració d'elements estructurals orientals i continguts occidentals, llur funcionament segons una tradició de sensibilitat oriental, tal com s'esdevingué a Espanya, no podia produir-se a Itàlia. Altrament dit : a Occident no hi ha *mudejarisme* fora d'Espanya.

L'obra de Muñoz Sendino, si bé és magnífica en la seva presentació material, en canvi aporta ben poca cosa de nou al problema que ens ocupa. L'autor accepta *in toto* la posició d'Asín, donant com a provades aproximacions que el gran arabista presenta només que com a possibilitats explícitament hipotètiques. En lloc d'aprofundir l'anàlisi de les dades que forneix la versió alfonsina, es perd en generalitzacions com la següent : «El arranque poético del vate florentino está en los 85 capítulos de esta traducción [és a dir, la doble versió del *Llibre de l'Escala*], que encierra el cuadro general de la *Divina Comedia*, los planos geométricos de la arquitectura del Paraíso y del Infierno, los rasgos generales y no pocos episodios del drama sublime del poema» (pàg. 195). L'autor es guarda bé de concretar. Dins l'extensa introducció als textos editats examina amb més deteniment que no pas Cerulli els motius que promogueren l'arromançament castellà i les versions franceses i llatina del *Llibre de l'Escala*, i el lloc que ocupen dins el corpus alfonsí, fent ressortir, sense, però, determinar-ne la significació, la manca d'interès que manifesta l'activitat cultural del Rei Savi envers les ciències filosòfiques. La major part de la introducció consisteix en digressions sobre temes totalment estranys a l'objectiu de l'obra. L'exposició confusa i vaga, a voltes basada en premisses avui dia inacceptables, està mancada d'objectivitat i abunda en afirmacions gratuïtes. Descurances de redacció, indicacions bibliogràfiques incompletes o altrament defectuoses, errades de caràcter elemental, revelen una precipitació imperdonable en treballs d'investigació històrica. En vista de tot això no és sorprenent que l'edició de les versions alfonsines sigui defectuosa : està mancada d'aquell mínim de subsidis que caldria esperar en la d'un text medieval publicat per primera vegada. La transcripció no és consistent, els errors del copista no hi són corregits, ni dins el text ni en nota; les llacunes i altres defectes del text, tampoc no hi són indicats. L'editor s'ha limitat a comparar molt superficialment ambdues versions. Levi Della Vida, dins la seva recensió (*Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia, Al-An, XIV*), enumera una trentena de passatges de la versió francesa, la lliçó dels quals és clarament inferior, dins l'edició Muñoz Sendino, a la de Cerulli. Aquesta llista podria fàcilment ésser ampliada : el present recensor hi ha notat un nombre bastant superior a aquell, adés paraules mal transcrits, adés clàusules incompletes i altres defectes textuals que fan el context intel·ligible, sense que l'editor s'hagi preocupat d'aclarir-ne el sentit. És llastima que l'esforç i el cost que han estat esmerçats en aquesta publicació hagi produït una edició tècnica deficient i, davant la de la Vaticana, poc menys que inútil.

En cloure les precedents observacions voldriem subratllar que la publicació de les versions alfonsines francesa i llatina interessa igualment els estudis dantescs i la lingüística romànica. Desitgem vivament que el vocabulari i la sintaxi d'aquests textos sigui aviat objecte d'un estudi aprofundit.

Ignasi GONZÁLEZ-LLUBERA.