

LA *SUMMA* OLTREMONDANA DI DANTE PROLEGOMENI A UN FLORILEGIO SULL'ALDILÀ

MAURIZIO CLEMENTI - LORENA GALLI

Tutta la vita religiosa dell'umanità - vita religiosa espressa
attraverso la dialettica delle ierofanie - sarebbe, da questo
punto di vista , null'altro che l'attesa di Cristo.

Mircea Eliade

Premettiamo che questa antologia è stata concepita in modo un po' insolito: più che essere un semplice *excursus* di miti o immagini religiose dell'oltretomba elaborate dalle varie civiltà succedutesi nella storia, i due curatori hanno pensato di invertire il percorso metodologico naturale, partendo dalla fine, cioè da Dante, la cui *Commedia* è stata giudicata (naturalmente in una prospettiva cristiana) il testo centrale sull'argomento, e risalendo a tutti gli altri, presenti in questa antologia, quasi fossero le fonti di una lunga tradizione in pochissimi casi diretta ma soprattutto indiretta, secondo un progetto di archeologia culturale che molto ha a che fare con la letteratura e le sue pratiche e poco con l'etnografia o con la storia delle religioni, pur utilizzando i due curatori, tra gli altri, osservazioni e rimandi di illustri storici delle religioni come Kàroly Kerényi o Mircea Eliade.

La *Divina Commedia*, quindi, non più o non solo come opera di poesia, ma come *summa* della "conoscenza" umana sull'aldilà, e concentrato della sapienza dei popoli, a partire da quelli più antichi, una parte della quale conoscenza "filtra" nel testo dantesco e lo rende ricco di influenze e di diversi apporti: proprio una "*summa* oltremondana" di Dante, con quest'ultimo scelto come *terminus a quo* del percorso.

Naturalmente questa particolare prospettiva si fonda sugli snodi certi di trasmissione della tradizione religiosa antica, come

ad esempio Cicerone, ovviamente^[1], e due filosofi del IV secolo dopo Cristo, Macrobio, per ciò che riguarda la trasmissione del *Somnium Scipionis* ciceroniano e della tradizione orfico-pitagorica connessa al nome di Platone, autore sicuramente noto a Dante; o come Calcidio, la cui traduzione latina del *Timeo* di Platone, con il commento accluso, o dei brani fondamentali della *Repubblica*, erano certamente diffusi ai tempi di Dante; per non parlare del contributo originale di autori come Plotino, arrivato a Dante attraverso lo pseudo Dionigi^[2], Agostino, Severino Boezio, Pietro Abelardo, Beda il Venerabile, Bonaventura da Bagnoregio, eccetera. Tutti autori ben conosciuti da un uomo che si definiva “*vir peritissimus philosophiae*”.

Nell’ottica di questa antologia, o forse sarebbe meglio dire di questa ricerca umanistica delle fonti indirette di Dante, il nome di Platone è ritenuto più importante di quello di Aristotele, e ciò sulla base del fondamentale studio del Nardi^[3] che, già nel 1942, rovesciava i termini di importanza del platonismo classico rispetto al solito aristotelismo della Scolastica, ascritto al poeta da una lunga abitudine critica. Ma storici della filosofia come Wilamowitz e Gomperz pongono accanto al nome di Platone l’antica teosofia egizia, appresa dal giovane filosofo ateniese nel suo famoso viaggio in Egitto^[4], e dunque a parere dei curatori era giusto cominciare questo viaggio attraverso le fonti indirette dell’aldilà dantesco proprio a partire dall’Egitto; del resto uno storico come Plutarco aveva già contribuito a diffondere in Occidente i misteri delle pratiche religiose egizie e caldee in età imperiale, e il siriano Giamblico nel secolo successivo aveva portato a conoscenza dei greci e dei romani i misteri religiosi degli Egizi con un testo che ebbe enorme influenza su Proclo e sul neoplatonismo cristiano^[5], benché direttamente ignoto a Dante.^[6]

Allo stesso modo, come non continuare con l’aldilà zoroastriano, che tanto ha condizionato i libri sapienziali, più tardi, dell’Antico Testamento, con l’immagine del Giudizio Universale e della lotta cosmica fra Bene e Male; così come non dare importanza al collegamento oramai certo fra Plotino, caposcuola del neoplatonismo cristiano a cui attingeranno i mistici dell’epoca di Dante, e l’India^[7] e dunque come non dare un

accenno all'aldilà vedico attraverso la presentazione di uno dei massimi specialisti dei *Veda* come Raimon Panikkar^[8]?

E poi naturalmente l'aldilà greco, attinto in modo indiretto, dell'*Odissea*^[9] e quello romano dell'*Eneide*, tanto importante per il poeta; il Terzo Cielo del “rapimento” di Paolo di Tarso; le visioni apocalittiche di Daniele e Giovanni; la Città di Dio agostiniana; la teologia del Sommo Bene di Pietro Abelardo, fino ad alcuni passi dello stesso Dante, termine e sintesi suprema del nostro percorso. A questo percorso si aggiungono le suggestioni islamiche rilevate da alcuni critici di Dante a partire dal religioso spagnolo don Miguel Asin Palacios^[10] nel 1919, fino a Maria Corti nel 2000. Dunque è naturale che vi siano richiami all'aldilà musulmano descritto ad esempio nel *Liber de Scala Machometi*, testo tradotto in latino fin dall'ottavo secolo, a cui quasi indubitabilmente Dante si è richiamato nella *Commedia*.

Ripercorrere queste visioni dell'aldilà antiche o antichissime sarà lo stesso che ripercorrere la *Commedia* in una chiave inclusiva degli altri aldilà riscoprendola, almeno in parte, originale.

Proprio il già citato testo del Nardi è, nelle intenzioni dei due curatori, il faro di questa antologia “insolita”. L'aver considerato il poema dantesco un testo sapienziale, anzi un testo di pari ambizione profetica rispetto alle epistole paoline^[11], oppure ai libri profetici veterotestamentari, ha sviluppato nei due curatori la prospettiva generale di inquadramento del tema dell'oltremondo in una dimensione cristiana culturalmente onnicomprensiva, come quella dantesca. In questa prospettiva tutto permane vitale e tutto viene rielaborato alla luce della rivelazione cristiana.

L'aldilà egizio, con l'elaborazione di una complessa teosofia, contenuta nei *Testi delle Piramidi* e nel *Libro dei Morti*, avrà come detto ricadute certe sull'immagine dell'oltremondo degli occidentali: la visione della barca funeraria con l'anima traghettata dal nàucrate; la sopravvivenza dell'anima, anzi dell'anima senziente, il *ba*, da non confondersi con il soffio vitale, il *ka*; la complessa ritualità del giudizio dell'anima dopo la morte;

la visione di una remunerazione ultraterrena in base ai comportamenti tenuti in vita, con la condanna ad essere divorati da un mostro infernale come Imhotep o la contemplazione del paradiso dei Campi di Yaru, sono elementi fondamentali per la cultura religiosa e filosofica posteriore, non solo dei Greci, influenza, questa, che durerà ben oltre l'antichità. Anche senza dar credito alle ipotesi di Guénon sull'essere Dante un affiliato a sette misteriche legate al pitagorismo o all'esoterismo orfico^[12] pure sembra plausibile che quel coacervo di cultura e di religioni che un viaggiatore come Immanuel Romano, amico di Dante, descrive alla corte di Can Grande della Scala^[13] abbia potuto ospitare mistici e sapienti, venuti quasi certamente dall'Oriente, arabo o egiziano, capaci di influenzare direttamente il pensiero e la teologia di Dante con concezioni direttamente ispirate a quelle ermetiche. Del resto lo stesso Agostino non esalta forse le altissime qualità di sapiente dell'egiziano Ermete Trismegisto, salvo poi condannarlo per aver voluto persistere nell'errore politeistico^[14]?

Dall'immagine di aldilà ebraico come Sheol (con l'equivalente greco di Ade), cioè "tomba", luogo nascosto ai vivi dove i morti persistono in uno stato vago e indefinito (pur balenando nei testi profetici di Gioele, Daniele, Ezechiele una possibilità di resurrezione finale nel giorno del giudizio) all'aldilà nettamente diviso in Geenna o "fuoco eterno" e Seno d'Abramo o "paradiso degli ebrei" del tempo del Cristo, così come appare nei Vangeli, l'aldilà ebraico sembra segnato da un lungo percorso di evoluzione, nel quale la maggior coscienza della complessità dell'oltremondo corrisponde a una comprensione dell'origine del mondo, cioè della Genesi e della Creazione dell'universo. Per tale motivo il "Cristo nuovo Adamo" di Paolo^[15] e la relazione fra il corpo del Cristo risorto e il corpo di Adamo ancora libero dal peccato originale^[16] sono temi che dimostrano la profonda comprensione dantesca dell'importanza dei primi libri dell'Antico Testamento: il Genesi e l'Esodo; e il tema della caduta nel peccato come intimamente connesso al tema della morte e della resurrezione secondo una prospettiva di *concordantia* delle Scritture di tipo gioachimita ne sono la diretta conseguenza.

L'aldilà assiro-babilonese è presente, nella raccolta, con

alcuni passi tratti dai *Gatha*, inni di Zoroastro, facenti parte dei fondamentali *Avesta*. Vi si descrive l'invocazione al dio Ahura-Mazda, creatore dell'universo attraverso l'azione di esseri intermedi, gli spenta-mayniu, e signore unico del pantheon zoroastriano, e vi si trovano alcune formule di scongiuro nei confronti di Angrya-Mayniu o Arimane, l'avversario, il signore degli inferi, che sarà sconfitto da Ahura-Mazda in un ciclopico scontro finale. Il greco Ade, termine, come già accennato, presente anche nei Vangeli per indicare genericamente il regno dei morti, non presenta sostanziali differenze rispetto allo Sheol: l'immagine larvale e vaga del defunto non cambia.

Guardando ad esempio al personaggio di Achille ridotto allo stato di ombra, che confessa ad Ulisse di preferire il posto di povero bracciante fra i vivi piuttosto che il titolo di principe fra i morti^[17], compare quella caratteristica livellatrice così peculiare dell'aldilà arcaico, per cui in Ezechiele^[18] la discesa di Faraone nello Sheol ha il valore di una costrizione all'uguaglianza, al patimento di una legge universale più grande dello stesso Faraone, per la quale "i re e tutti i suoi principi [dell'Idumea N.d.C.] [...] sono messi insieme ai trafitti di spada, giacendo con gli incirconcisi, in mezzo a tutti quelli discesi nel soggiorno dei morti."

Questa idea di fondo non è forse presente anche nell'*Inferno* di Dante, dove uomini comuni e papi, re e criminali, personaggi del mito e fondatori di religioni soggiacciono tutti alle medesime pene? L'Ade e la sua versione latina, l'Averno del canto VI dell'*Eneide*, sono un palinsesto sicuro del regno infernale dantesco, con la loro oscurità impenetrabile, i fumi spessi e mefitici, i tre fiumi infernali, le anime tormentate dall'arsura^[19], tanto che, spingendoci oltre, potremmo dire che l'Ade o l'Averno non sono finzioni letterarie per Dante o invenzioni letterarie della mitologia pagana: per lui, così come per noi cristiani di oggi, *essi esistono* e non sono altro che l'Inferno dei cristiani (sulla cui esistenza lo stesso pontefice è tornato di recente), del quale Inferno coloro che sono vissuti prima di Cristo non potevano avere precisa cognizione. Del resto anche gli Elisi, con la calma e la pace ivi rappresentata e il tranquillo soggiorno degli eroi e dei filosofi, che cosa rappresentano se non il Limbo con il "castello dei sapienti" del canto IV? Anzi questa calma e nobiltà

sembrarono tanto contrastare con la condanna teologica loro inflitta che Sant'Antonino, arcivescovo di Firenze sul finire del '500, dichiarò che l'immagine dantesca del Limbo dei pagani, derivata dagli Elisi di Virgilio, non era “niente affatto conforme alla tradizione teologica dei padri”^[20], e oggi lo stesso pontefice ne ha negato ufficialmente l'esistenza, commettendo forse l'identico errore culturale.

Il platonismo dantesco, più che da fonti dirette, discende dal platonismo ciceroniano, contenuto in gran parte nel famoso *Somnium Scipionis*, giunto a Dante, come detto, attraverso il commento di Macrobio. Cicerone e Severino Boezio, a detta dello stesso Dante^[21] sono i veicoli attraverso i quali giunge a Dante un platonismo di tipo morale, senza dimenticare Agostino, che afferma in modo incontrovertibile che “la religione cristiana è il compimento della filosofia platonica”^[22], istituendo quell'identità tra filosofia e teologia che è il punto di partenza di tutta la filosofia di Dante^[23]. A questo proposito mi sembra importante rilevare la pregnanza neoplatonica del termine “selva”, “silva” per i medioplatonici dell'Accademia fino ai neoplatonici della scuola di Numenio di Apamea, presso i quali la selva, in greco “hyle” non è altro che la materia bruta.^[24]

Ma forse altri sono i veicoli attraverso i quali giunge a Dante un platonismo di tipo astronomico- cosmologico: “tutti li filosofi concordano che li cieli siano cagione [“della perfezione delle anime”], avvenga che diversamente questo pongano. Quali de li motori, sì come Plato, Avicenna e Algazel e quali da vertude celestiale che è nel calore naturale [...] sì come Aristotele e i Peripatetici.”^[25] Dunque Avicenna e Algazel sono le fonti citate dallo stesso Dante, così come Platone, Aristotele e i Peripatetici. A tal proposito Maria Corti, in un'intervista su Dante e l'Islam,^[26] ricorda come la “metafisica della luce fosse un elemento caratteristico del paradiso islamico, soprattutto per ciò che riguarda l'identificarsi di luce e musica delle sfere celesti, mosse da intelligenze angeliche in sempiterna rotazione. Questo darebbe conto della pervasiva presenza della musica nel *Paradiso* dantesco. Naturalmente per entrambi, Dante e i filosofi arabi, è la “musica coelestis” del *Timeo* platonico, con i suoi precisi intervalli matematici^[27] dipendenti dal movimento delle sfere a costituire il

modello ideale. Dunque quel luogo astrale abitato dai giusti, già presente nel *Somnium Scipionis*, dove questi appaiono lontani, eteri ed imperturbabili nella loro beatitudine, viene graduato in nove cieli concentrici mossi dalle intelligenze angeliche, secondo un quadro complessivo molto vicino al paradiso musulmano e alla filosofia islamica, come emerge ormai da un certo numero di studi^[28].

Questo non vuol dire, beninteso, che Dante fosse un musulmano convertito, né un sincretista; significa soltanto che la filosofia di matrice islamica aveva sviluppato, fra il nono e il tredicesimo secolo, una comprensione dell'aldilà, attraverso gli strumenti occidentali del platonismo e dell'aristotelismo, più vasta ed onnicomprensiva dei filosofi e dei teologi cristiani. Talvolta serve un confronto con le altre religioni e le altre filosofie per apprendere qualcosa di profondo e di vero intorno alla nostra.

Da ultimo, per ciò che riguarda il *Purgatorio* occorre ricordare il fondamentale lavoro di Le Goff, che ne ricostruisce la “formazione” a partire dal britannico Beda il Venerabile e dalla sua immagine della montagna del Purgatorio fino al Purgatorio derivato dal pozzo di San Patrizio dell'irlandese H. de Saltrey^[29] nel dodicesimo secolo.

Proprio il rapporto di stretta relazione fra Oriente e Occidente nella *Commedia* è, a guardar bene, una risultante chiara di questo lavoro antologico, tanto che questa osservazione richiederebbe un lavoro di analisi ben altrimenti dettagliato della presente *Introduzione*. Un rapporto di stretta relazione che pure si traduce in una visione profetica unitaria e potente, scaturendo dal nucleo centrale del cristianesimo: la vita oltremondana e la prospettiva finale della resurrezione. E' forse questo che rende la sintesi della *Commedia*, questa summa oltremondana di Dante unica e irripetibile rispetto ad altre pur notevoli sintesi dell'epoca di Dante come la *Summa Theologica* o *l'Itinerarium mentis in Deum*, e ancora profondamente degna di considerazione per quanto ha da dirci sull'eterno problema della vita e della morte. Siffatta posizione generale implica, a parere dei due curatori, alcuni corollari:

- a) Non esiste una letteratura “neutra”, cioè che abbia valore solo in quanto “*delectatio phantasiae*”. Ogni sintesi religiosa vera *non esclude le rivelazioni delle religioni*

precedenti ma le include. Per questo motivo Dante ci insegna che è sbagliato pensare che l’Ade o l’Averno siano nomi inconsistenti^[30] o siano concetti cancellati dallo “sviluppo” delle religioni successive, così come i Campi Elisi, l’Eden, Zeus o Artemide (del resto non si parla forse di un setta demoniaca devota a Diana Artemide negli Atti degli Apostoli^[31]?), oppure il dio egizio Atum o il dio assiro Ahura-Mazda. Al contrario Dante ci insegna a considerare la letteratura una faccenda serissima e “le favole degli antichi” non destituite da profondi elementi di verità.

- b) Il Cristianesimo cattolico, almeno quello paolino, della patristica e in sommo grado quello dantesco, è una dottrina onnicomprensiva ma non sincretica, complessa ma non vaga. Karl Löwith scrive, nel suo *Storia e fede*, che “nella religione mussulmana tutto è razionale e perfettamente spiegato, mentre nel cristianesimo abbondano le ambiguità e le contraddizioni, per questo è più convincente”^[32]. Il cristianesimo, specie dantesco, è forse l’unica forma di umanesimo onnicomprensivo mai nata nella storia umana.
- c) La prospettiva oltremondana, con le punizioni e le beatitudini, si spiega in una prospettiva universale complessiva, che comprende la creazione del mondo e dell’uomo e la fine dell’uno e dell’altro; dunque comprende organicamente anche la prospettiva apocalittica gioachimita del Veltro e del “cinquecento e diece e uno”^[33], che verrà sulla terra a restaurare il regno di Dio. Simile nella struttura grezza al poema profetico dantesco è la visione di suor Lucia di Fatima, avuta assieme ai suoi due fratelli il 13 maggio 1917^[34]. Prima di descrivere gli eventi futuri che dovevano o dovranno compiersi, suor Lucia scrive, nella prima delle tre parti in cui ha suddiviso per iscritto il contenuto della visione, di avere avuto la chiara immagine dell’Inferno: “La Madonna ci mostrò un grande mare di fuoco, che sembrava stare sotto terra. Immersi in quel fuoco demoni e anime con forma umana, come se fossero braci trasparenti nere o bronzee, che fluttuavano nell’incendio. Le anime erano portate dalle fiamme che uscivano da esse

stesse insieme a nuvole di fumo, cadendo da tutte le parti simili alle scintille nei grandi incendi, senza peso né equilibrio, fra grida e gemiti di dolore e disperazione che incutevano orrore e facevano tremare dalla paura. I demoni si riconoscevano dalle forme orribili e ributtanti di animali spaventosi e sconosciuti, trasparenti e neri. Questa visione durò un attimo. Ringraziamo la nostra buona Madre del Cielo, che prima ci aveva prevenuti con la promessa di portarci in Cielo, altrimenti credo che saremmo morti di spavento e di terrore.”^[35] L'apparizione inattesa e salvifica; l'escatologia e la profezia; il viaggio necessario a partire dall'Inferno, con la paura vinta dalla speranza della visione del Paradiso; la minaccia del fuoco eterno; la presenza della Vergine Madre a protezione e a monito dell'umanità peccatrice e sofferente, non sono forse elementi comuni fra le due visioni, dantesca e fatimita? Un'antica tradizione, antichissima e complessa, fonda la struttura delle due visioni, l'una elaborata da una contadina semianalfabeta, l'altra da uno dei massimi dotti dell'umanità, cosa che tra l'altro dimostra come l'ispirazione divina non incontri ostacoli, ma al contrario si ramifichi e fiorisca di dettagli laddove c'è una mente coltivata pronta ad accoglierla, per cui ci sentiamo di concludere ricordando che le visioni dell'aldilà sono faccende serissime e profondamente razionali.

[1] Vedi Cicerone *De amicizia*, cfr. Nardi, op. cit. pag.44

[2] Pseudo Dionigi *De divinis nominibus* oltreché *De celesti Hyerarchia*

[3] B. Nardi *Dante e la cultura medievale* Laterza 1942

[4] Vedi G. Colli *Platone politico* Adelphi 2007 pag. 40 nota b.

[5] Vedi *I misteri degli Egiziani* Bur 2003 a cura di C. Moreschini

[6] Sarà tradotto in latino nel Quattrocento da Marsilio Ficino, nella temperie culturale della scoperta dei *Libri ermetici*.

[7] Vedi A. Magris *Plotino e l'India* in “ Annuario filosofico” n. 6 1990

[8] Vedi *I Veda* a cura di R. Panikkar Bur 2004

[9] Naturalmente né il poema omerico né i rifacimenti medievali, come quello di Benoit s
Saint-Maure, erano noti a

Dante, che di Ulisse sa ciò che scrive Virgilio, dunque la figura di “scelerum inventor”, e
poco altro che gli viene dal

Cicerone del *De Officiis* o delle *Epistulae*.

[10] Vedi M. A. Palacios *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*
Pratiche Editrice 1993

[11] Già Ugo Foscolo aveva osservato che proprio dalle epistole paoline si era sviluppata
l'idea centrale del poema

dantesco.

[12] Vedi R. Guènon *L'esoterisme de Dante* Paris 1932

[13] Vedi Immanuel Romano *L'Inferno e il Paradiso* La Giuntina 2000 pag. XIX

[14] Vedi Agostino *De civitate Dei* VIII, 24

[15] Vedi Rom. V, 14

[16] Severino Boezio *Contra Eutychem* VIII

[17] Vedi *Odissea*, XI 489-491

[18] Vedi Ezec. XXXII, 17-31

[19] Vedi M. Eliade *Trattato di storia delle religioni* Bollati Boringhieri 1976 pag. 149

[20] Vedi B. Nardi, op. cit. pag. 129

[21] Vedi *Convivio*, I, 2.

[22] Vedi Agostino, *De civitate Dei* VIII, 10

[23] Vedi B. Nardi op. cit. pag. 64

[24] Vedi M. I. Parente *Introduzione a Plotino* Laterza 1984 pag. 50

[25] Vedi *Convivio*, II, 13

[26] Vedi www.emsf.rai.it/interviste

[27] Vedi Platone, *Timeo* Bur 2003 36, pag. 203-205

[28] Vedi E. Cerulli *Nuove ricerche sul “libro della Scala” e la conoscenza dell'Islam in*
Occidente Edizioni Vaticane

1972; oppure S. Bemrose *Dante's Angelic Intelligences* London 1984; oppure G. Berti
“Dante Alighieri” in *I*
mondi ultraterreni Milano 1998

[29] Vedi J. Le Goff *La nascita del Purgatorio* Einaudi 1982 pag. 216

[30] Vedi *Vita nuova* XIII, 4 I nomi per Dante non sono mai insignificanti se è vero che
“nomina sunt consequentia

rerum” vedi Nardi pag 174 e segg.

[31] Vedi *Atti degli Apostoli*, XIX, 27 e segg.

[32] Vedi K. Löwith *Storia e fede* Laterza 2000 pag.15

[33] Vedi *Purg.* XXXIII. 43

[34] Questo è il testo della terza redazione di suor Lucia, scritto il 31 agosto 1941.

[35] Vedi *Il messaggio di Fatima.htm* dal Sito della Congregazione per la Dottrina della
Fede

[Bibliomanie.it](#)