

TRA CIELO E TERRA. IDOLI E IMMAGINI NEL  
MEDITERRANEO MEDIEVALE\*  
Between Heaven and Earth. Idol and Pictures in Medieval Mediterranean

ALESSANDRO VANOLI  
*Università di Bologna*

BIBLID [0544-408X (2008) 57; 247-278]

**Resumen:** Il racconto riportato da un viaggiatore arabo della bara di Aristotele sospesa tra cielo e terra nella cattedrale di Palermo è il punto di partenza per un'indagine sull'idolatria e sulle relazioni culturali nel Mediterraneo medievale.

**Abstract:** The story narrated by an Arab traveler about Aristotle's Tomb suspended between heaven and earth in the Cathedral of Palermo is the starting point for an investigation on idolatry and cultural relationships in the medieval Mediterranean.

**Palabras clave:** Aristotele, magnete, idoli,

**Key words:** Aristotele, magnet, idols,

1. I rapporti che intercorsero tra cultura islamica e cultura cristiana nel mediterraneo medievale non sempre si prestano a una facile analisi: i meccanismi attraverso cui modelli culturali e istituzionali filtrarono tra differenti sistemi linguistici e sociali ci sono in gran parte oscuri e spesso vengono ancor più nascosti allo sguardo dello storico dall'illusione prospettica di una certa affinità culturale. Nelle pagine che seguono tratterò di questo problema metodologico alla luce di un singolare caso di idolatria così come lo presentò sul finire del X secolo, il viaggiatore arabo Ibn Ḥawqal.<sup>1</sup>

Ciò che è predominante in Sicilia sono le montagne, le fortezze (qal'āt) e i castelli (ḥiṣn). La maggior parte del suo suolo è abitato e coltivato e non vi è in essa città famosa e conosciuta al di fuori della città di Palermo (Balarm), la capitale della Sicilia, situata sul mare e composta

\* Ho discusso i temi di questo saggio con Luigi Canetti, Carlo Ginzburg, Enrico Morini, Alba Maria Orselli; a loro va il mio ringraziamento per i molti suggerimenti.

1. Ibn Ḥawqal, 1938: 118-119; trad. it. in Vanoli, 2001, intr.: 68-69.

da cinque quartieri vicini e non separati, dunque da grande spazio, sebbene le loro delimitazioni siano ben evidenti. La grande città di Palermo è circondata da una maestosa e inespugnabile cinta muraria in pietra. La città è abitata da mercanti, in essa si trova una grande moschea dell'adunanza, che fu chiesa dei rûm prima della conquista e in cui si trova un imponente sacello (haykal). Ho sentito dire da un logico (ba'da al-manṭiqīn) che il sapiente (ḥakīm) dei greci, Aristotele (Arastûtâlis), si trovava in una bara di legno sospesa (mu'allaq) all'interno di questo sacello, che i musulmani hanno convertito in moschea. I cristiani onoravano la sua tomba e vi si recavano per ottenere guarigioni, perché avevano visto quanto i greci l'avevano considerato e venerato. Mi ha detto anche che egli giace sospeso tra il cielo e la terra (ta'līqu-hu bayna al-samā' wa l-'arḍ) affinché gli uomini possano implorarlo di mandare la pioggia o di concedere una guarigione, o per tutte le altre questioni importanti in cui è indispensabile rivolgersi a Dio altissimo e propiziarselo: in caso di disgrazie, distruzioni o guerra civile. E io ho visto là una cassa di legno dove si trovava probabilmente la sua tomba.

E' l'inizio di una famosa descrizione della città di Palermo e i termini della questione appaiono sufficientemente chiari: ai tempi in cui quella ḡāmi'a, una grande moschea dell'adunanza nella città di Palermo, era ancora chiesa cristiana, essa avrebbe ospitato la bara del filosofo greco Aristotele. Una bara particolare, però, aggiunge Ibn Ḥawqal: sospesa tra cielo e terra e fatta meta di venerazione e pellegrinaggi da parte della popolazione cristiana, allo scopo di supplicare pioggia e guarigioni.

Alla fine dell'Ottocento, la particolarità di tale racconto non sfuggì a Michele Amari, che vi dedicò alcune considerazioni non prive di importanza. Se la moschea doveva, secondo lui, essere evidentemente quella del "Cassaro", meno chiara gli pareva la tradizione in sé, che forse poteva rimandare a un qualche culto di Empedocle; anche se, aveva aggiunto, la «qualità ed uso del santuario s'adattan meglio alla pietà cristiana». <sup>2</sup> Nessun'altra fonte araba menzionava la bara di Aristotele e la cosa avrebbe avuto ben poche possibilità d'essere approfondita, se non per due tracce che lo stesso Amari colse nella sua minuziosa rassegna delle fonti arabe sulla storia di Sicilia. La prima riguardava una breve citazione

2. Amari, 1935: II, 345-346.

del tardo al-Bākuwī (sec. XV)<sup>3</sup>, apparentemente ricalcata sul testo di Ibn Ḥawqal, se non per una variante: quell’“imponente sacello” (haykal ‘azīm) non avrebbe contenuto il corpo di Aristotele, bensì quello di Socrate.<sup>4</sup> La seconda costituiva in realtà lo spunto più interessante e veniva da un’autore tunisino del XIII secolo, Ibn Šabbāt (m. 1285), il quale aveva riportato la seguente notizia:

Nell’isola di Sicilia vi è un grande vulcano, e non si conoscono al mondo spettacoli più terribili e più strani di questo [...] Nell’isola di Sicilia è nota la tomba (qabr) di Galeno (Ġālīnūs), che partito dalla città di Roma percorse la Siria per incontrare i compagni di Gesù (La pace sia su di lui).<sup>5</sup>

Amari ritenne verosimile che questa notizia riguardante la sepoltura siciliana di Galeno altro non fosse che una variante di quanto riportato da Ibn Ḥawqal. Riguardo poi alle notizie riportate da Ibn Šabbāt sulla vita di Galeno, aggiungeva di non aver trovato alcun riscontro nelle agiografie cristiane, mentre si trattava di cosa ben nota a quasi tutti gli autori musulmani che trattavano di storia della scienza greca.<sup>6</sup>

Così si chiudevano, di fatto, le considerazioni di Amari: lo storico siciliano sanciva –giustamente– il più che probabile rapporto testuale tra Ibn Ḥawqal e al-Bākuwī e la verosimile consonanza tra queste due fonti e l’informazione lasciataci da Ibn Šabbāt. Rimanevano aperti, però, i numerosi problemi posti dalle notevoli divergenze tra tali fonti; ma soprattutto rimaneva inspiegata la memoria della bara di Aristotele,

3. Si tratta di ‘Abd al-Rašīd al-Bākuwī, autore di un *Kitāb talḥiṣ al-aṭar wa ‘aḡā’ib al-malik al-qahhār* (*Brevi note sui monumenti e altre meraviglie dei regni precedenti*), scritto attorno al 1430. Già Amari, 1935: II, 345, n. 2, aveva notato, probabilmente con ragione, il calco da Ibn Ḥawqal e si chiedeva se l’autore non avesse forse letto una qualche altra edizione del *Kitāb sūrat al-’arḍ* a noi non pervenuta.

4. Questo il testo: «Palermo è una città nell’isola di Sicilia [che si trova] nel mare d’Occidente, in essa vi è un imponente sacello in cui dicono vi sia Socrate (Suqraṭ)», al-Bākuwī, in Amari, 1857, Append. p. 60 (trad. Amari, 1881: II, 681).

5. Ibn Šabbāt, in Amari 1857, XXXIV, p. 210; la sua versione italiana in Amari, 1881: I, 89): «Nell’isola di Sicilia è notissima la tomba di Galeno, il quale partito da Roma, viaggiava alla volta della Siria, per andarvi a trovare i compagni di Gesù, sul quale sia la pace».

6. Amari, 1881: I, 346, n. 3.

sospesa tra cielo e terra in una cattedrale di Palermo. Di tale immagine proverò ora a dire qualcosa di più, indagandone prima le tracce all'interno della letteratura araba e procedendo poi, sul piano comparativistico, attraverso un'indagine morfologica che rimanderà, come vedremo, a tracce culturalmente e linguisticamente molto più lontane.

2. Cominciamo dal luogo. Ibn Ḥawqal parla innanzi tutto di un haykal posto all'interno della moschea. Il termine, presente anche in ebraico (heykal) e siriano col significato di “palazzo” o “tempio”, designava in arabo tutto ciò che era colossale o di grandezza straordinaria.<sup>7</sup> Per questa via poteva assumere il significato di “edificio immenso” o, più in particolare, appunto, di “grande tempio”.<sup>8</sup> Ancor più precisamente con haykal si poteva intendere la cappella di una chiesa cristiana ove si celebrava la messa e dunque, per sineddoche, anche l'altare stesso. Peraltro quest'ultimo significato è attestato proprio negli stessi anni in cui scriveva Ibn Ḥawqal, dal cosiddetto Calendario di Cordoba dell'anno 961, una famosa opera cristiana (composta in Spagna in ambiente mozarabico) fornita anche della traduzione latina e in cui si riportava, appunto, la frase *duḥlūl al-Masīh al-haykal*, tradotta correttamente in latino con *introitus Christi ad altare*.<sup>9</sup> In ogni caso, però, la frase successiva di Ibn Ḥawqal non lascia molti dubbi e fa propendere, come vedremo, per la traduzione di haykal con cappella o, seguendo il dettato di Amari, sacello:<sup>10</sup> è questo ciò che il viaggiatore vide ed è questa struttura architettonica, che secondo lui doveva contenere, appunto, la bara di Aristotele.

Qui comincia la narrazione vera e propria, o meglio: la storia così come venne narrata a Ibn Ḥawqal da un *manṭiqī*, un dialettico, un logico. Il ruolo scientifico ricoperto da tale personaggio non è evidentemente casuale. Al tempo, come è noto, la logica (*ilm al-manṭiq*) rappresentava l'inizio degli studi filosofici e il fondamento metodologico dell'intero edificio del sapere, affinato ovviamente a partire dallo studio delle opere

7. Così riporterà ancora Ibn Manẓūr (sec. XIV) nel suo celeberrimo dizionario (Ibn Manẓūr, 1990: XI, 700: *al-daḥamu min kull šay'in*).

8. Cf. Amari in nota alla traduzione (Amari, 1881: I, 11, n. 2).

9. Dozy, 1873: 36.

10. Più dubbia mi sembra invece la traduzione francese *sanctuarie* proposta da J. H. Kramer e G. Wiet in Ibn Ḥawqal, 1964: I, 117.

aristoteliche: le *Categorie*, in primo luogo, e successivamente altre parti dell'*Organon*.<sup>11</sup>

In una bara di legno riposa dunque il corpo del «sapiente dei greci», Aristotele. Quest'idea dello Stagirita, come del più saggio (*ḥakīm*) dei Greci era già, al tempo di Ibn Ḥawqal, una sorta di topos letterario. Non molti decenni prima, l'aveva ricordato, tra gli altri, al-Mas'ūdī (m. 965 c.), la cui opera enciclopedica avrebbe costituito un fondamentale punto di riferimento per la successiva cultura araba.<sup>12</sup>

Aristotele, il più saggio (*ḥakīm*) dei greci, autore del libro sulla logica e di quello sulla metafisica; discepolo di Platone, che a sua volta era allievo di Socrate. Questi sapienti si dedicarono a fissare con precisione i principi sui quali si fondano le scienze della natura, le scienze dell'intelletto e le altre parti della filosofia.<sup>13</sup>

In termini analoghi –e con un esplicito debito nei confronti di al-Mas'ūdī– si sarebbe espresso a metà del secolo XI lo spagnolo Šā'id al-Andalusī (m. 1070) nel suo famoso *Ṭabaqāt al-Umam* (*Categorie delle genti*):

Con Aristotele giunse a suo termine la filosofia dei greci, egli è l'ultimo dei suoi saggi e il capo dei suoi dotti. Fu il primo che separò l'arte della dimostrazione dalle altre arti dialettiche e le diede forma nell'argomentazione sillogistica, della quale fece lo strumento della scienza teorica, sino al punto che gli si diede il nome di “il Logico” (*ṣāhib al-manṭiq*).<sup>14</sup>

Tra i secolo X e XI, insomma, nel mondo arabo era ampiamente diffusa l'idea che Aristotele avesse costituito il vertice della saggezza e della filosofia greca.<sup>15</sup> E non solo: se per le altre scienze si credeva che

11. Su questo e per ulteriori elementi bibliografici: Ferrari, 2005: 361-71.

12. Si veda a tale proposito Ahmad, 1953: 61-77; per una recente sintesi italiana sull'autore (con un'antologia di brani tratti dalla sua opera più famosa): Pizzi, 2001.

13. al-Mas'ūdī, 1861-1877, cap. XXVI, par. 674.

14. Šā'id al-Andalusī, 1985: 77.

15. Su questo si veda la voce *Arisṭūṭālīs*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 1<sup>a</sup> ed., 1913, I, p. 438 (la stessa voce nella seconda edizione dell'*Encyclopédie de l'Islam* tace sulla figura del Filosofo in ambito islamico, concentrandosi solo sulla fortuna del suo pensiero).

egli si accordasse completamente con Pitagora, Socrate o Platone, era proprio la logica a costituire la sua vera novità, il suo contributo più originale, tale da fornirgli pure l'appellativo di "logico", *ṣāhib al-mantiq*. Per il lettori arabi di Ibn Ḥawqal, insomma, la presenza di un *mantiqī* a indicare la sepoltura dello Stagirita doveva apparire quanto mai appropriata.

Eccoci allora alla tomba: «una bara di legno sospesa all'interno di questo sacello, che i musulmani hanno convertito in moschea». All'interno dello *haykal*, cappella o sacello, si trova dunque una bara di legno, lì posta prima della conquista islamica e collocata in modo straordinario: essa è infatti, dice il testo, "sospesa", *mu'allaq*. Il termine (un participio della seconda forma della radice 'l.q.) presenta alcuni problemi di traduzione su cui la critica si è da tempo soffermata. Se è vero che lo troviamo già nel Corano col significato di "separato" (IV, 128), è vero anche e molto documentato l'uso di *mu'allaq* in epoca classica per designare i gioielli e gli ornamenti preziosi, intesi come pendenti.<sup>16</sup>

Scartiamo subito l'ipotesi che tale struttura possa richiamare una qualche prassi sepolcrale musulmana. Al di là della bara lignea, in effetti usata nel mondo islamico, a quanto mi risulta non c'è traccia di pratiche analoghe, né tra le varie forme di sepoltura riservate a personaggi particolarmente santi,<sup>17</sup> né tra l'architettura funebre monumentale, anche quando si tratti di sepolture (non molto frequenti per la verità) interne a una moschea.<sup>18</sup>

In realtà Ibn Ḥawqal sembra piuttosto chiaro nel rimarcare la distanza di tale artificio da qualsiasi contesto islamico e continua, anzi, spiegando ancora meglio cosa intenda per *mu'allaq*: Il corpo di Aristotele, dice, era infatti «sospeso tra il cielo e la terra (*ta'līqu-hu bayna al-samā' wa l-'arḍ*)». Questa idea di *ta'līq*, di sospensione –così come appunto il termine *mu'allaq*, derivato dalla stessa radice 'l.q.– rimanda apparentemente a qualcosa di fisico e per nulla soprannaturale: l'autore non specifica il metodo attraverso cui sarebbe avvenuto la sospensione (ne parlerò a breve), ma ha cura di notare come questo fosse fatto affinché i cristiani

16. Nöldeke, 1864.

17. Cf. Scarcia Amoretti, 2001: 196-98.

18. In tali casi le sepolture avvengono dietro il *mīhrāb*, la nicchia che indica la direzione della Mecca: cf. Daneshvari, 1986: 10-14.

potessero venerare il corpo dello Stagirita, implorandolo per la pioggia, per una guarigione o, genericamente, rivolgendosi a lui in caso di disgrazie.

Insomma: l'essere posto tra «il cielo e la terra» avrebbe fatto di Aristotele un idolo. Ibn Ḥawqal non lo dice espressamente, è vero, ma offre, mi sembra, elementi sufficienti per consentirci di proseguire per questa via. La relativa distanza lessicale e semantica che separa la nostra idea di “idolo” dalla rappresentazione di Ibn Ḥawqal obbliga a procedere per gradi, cominciando dal dato in un certo senso più evidente: la presenza di un cadavere e il culto ad esso riservato.

3. Nel mondo mediterraneo, la morte e l'idolatria hanno un legame antico, di molto precedente all'islam; a cominciare almeno dall'affermazione che il libro della Sapienza attribuisce a Salomone:

L'invenzione degli idoli fu l'inizio della prostituzione,  
la loro scoperta portò la corruzione nella vita

[...]

Un padre, consumato da un lutto prematuro,  
ordinò un'immagine di quel suo figlio così presto rapito,  
e onorò come un dio chi poco prima era solo un defunto  
e ordinò ai suoi dipendenti riti misterici e di iniziazione.  
Poi l'empia usanza, rafforzata con il tempo,  
fu osservata come legge.<sup>19</sup>

Il testo, come è noto, appartiene alla tradizione biblica dei Settanta, e il termine qui usato è ovviamente *eidólon*,<sup>20</sup> la cui complessità semantica è stata ormai ben indagata<sup>21</sup> e su cui non è possibile qui soffermarsi. Vale la pena di notare, piuttosto, come il culto idolatrico dei defunti sia per lo più associato nella Bibbia alla riproduzione della loro immagine. Già l'ebraico, parlando di idoli, distingueva tra termini differenti: *pasil* o *pesel* nel caso si fosse trattato di un'immagine scolpita; *massekah*, se invece l'immagine fosse stata fusa; ma anche una serie di termini dispregiativi

19. Sap 14,12-16.

20. Ἄρχῆ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων.

21. Saïd, 1987: 309-330; inoltre Ginzburg, 1998: 118-35.

come elilim (esseri impotenti), gillulim (palle di sterco) e šiquṣim (cose vergognose).<sup>22</sup> In particolare, però, il rapporto tra idolatria e sacrifici dei morti sarebbe stato ripreso anche al di là della tradizione biblica e si ritrova ancora nelle riflessioni talmudiche. Soprattutto in ‘Abodah Zarah, dedicata appunto al culto degli idoli (il titolo stesso è di fatto il termine tecnico usato nella letteratura rabbinica per “idolatria”), si trova un esplicito accenno ai sacrifici ai morti equiparati ai sacrifici nei confronti degli idoli.<sup>23</sup> Da tempo, inoltre, è stato notato<sup>24</sup> come il legame tra culto dell’immagine di un defunto e idolatria fosse diventato presto un topos della polemica ebraica e cristiana contro il paganesimo. Era questo, per fare un esempio importante, che aveva affermato Minucio Felice parlando di quei re che dopo la morte continuavano ad essere ricordati e venerati attraverso le loro statue.<sup>25</sup>

La tradizione islamica non si era discostata troppo da simili premesse. Il culto degli idoli, in arabo aṣnam (sing. ṣanam), era ricondotto in parte considerevole alla venerazione –naturalmente colpevole– di uomini divinizzati.<sup>26</sup> Parlando dei tempi precedenti l’islam, la tradizione successiva aveva fornito su questo numerosi esempi: la pietra venerata a Ṭā’if come Allāt altro non sarebbe stata che la macina (al-lātt) posseduta un tempo da un ebreo e adorata come un idolo dopo la morte di costui;<sup>27</sup> i due idoli Isāf e Nā’ila, venerati a Mecca prima dell’islam, erano stati invece due uomini, trasformati in pietra a causa dei loro peccati e fatti erroneamente oggetto di venerazione.<sup>28</sup>

E non è presumibilmente un caso che anche nell’islam uno dei moniti più vividi riguardo ai rischi del venerare uomini, venisse ricollegato da subito a Salomone. In particolare si ricordava di una delle sue mogli, una donna pagana, la quale aveva domandato al re di poter venerare

22. Su questo *Dizionario della Bibbia*, 2003, pp. 436-37.

23. Si veda in particolare ‘*Abodah Zarah*, 50a.

24. Lo aveva già rilevato, in ottica comparativistica, Stummer, 1944: 383-7.

25. Minucio Felice, XX, 5-6: «Dum reges suos colunt religiose, dum defunctos eos desiderant in imaginibus videre, dum gestiunt eorum memorias in statuis detinere, sacra facta sunt quae fuerant adsumpta solacia».

26. Su questo Hawting, 1999: 101-3.

27. Così affermava già Tabarī nel suo commento a Corano 53,19; si veda su questo Krone, 1992: 45, n. 3.

28. Ibn Hišām, 1992: I, 82-3; Azraqī, 1986: I, 88, 119-22.

l'immagine del suo padre defunto. Salomone le aveva dato il permesso di farlo e così lei «lo prese come idolo, che continuò ad adorare nella sua casa per quaranta giorni. Dio lo punì per questo, togliendogli il regno per quaranta giorni».<sup>29</sup> Riecheggia qui il tema biblico della corruzione del monoteismo in Salomone per colpa delle mogli straniere:<sup>30</sup> un rischio di idolatria già negato risolutamente dal Corano<sup>31</sup> e ribadito, come abbiamo appena visto, nelle successive storie dei profeti.<sup>32</sup>

La condanna del culto idolatrico di un defunto era dunque esplicita nella tradizione islamica (e non poteva essere altrimenti), e si legava inevitabilmente alla costruzione di sue immagini. La memoria di questo antico legame sarebbe tornata spesso nella letteratura araba araba. Lo stesso Ibn Ḥawqal, per la verità, parlando della città di Susa riportò una storia che pare in un certo senso speculare a quella del corpo di Aristotele. In questo caso il protagonista era però il cadavere del profeta Daniele:

Nella città di Susa c'è un fiume e ho sentito che al tempo di Abū Mūsā Aš'arī vi fu trovata una bara; si disse che conteneva le ossa del profeta Daniele. La gente lo teneva in grande venerazione e nei momenti di afflizione, carestia o siccità lo portava fuori e pregava per la pioggia. Abū Mūsā Aš'arī ordinò allora che la bara fosse racchiusa da tre rivestimenti e immersa nel fiume, così che non fosse più visibile.<sup>33</sup>

Tale tradizione circolava, in realtà, ormai da tempo nel mondo arabo: già Balāḍurī, famoso storico persiano del IX secolo, aveva accennato al ritrovamento della sua tomba da parte di Abū Mūsā Aš'arī<sup>34</sup> e pochi anni prima di Ibn Ḥawqal anche un altro grande viaggiatore, al-Muqaddasī, ne avrebbe dato notizia con toni sostanzialmente simili, aggiungendo il tema

29. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, 587-89; ma molte sono le successive vite dei profeti che riportano tale episodio; il brano qui citato è preso dalle *Qisas al-Anbiyā'* (*Storie dei profeti*) di al-Ṭarafī, 1996, qui nella traduzione italiana fornita in al-Ṭarafī, 1997: 150.

30. 1Re 11,4.

31. Cor II, 102: «Non fu Salomone un negatore, bensì i dèmoni, i quali insegnavano agli uomini la magia...» (Seguo per la traduzione Bausani, 1955).

32. Cf. Lassner, 1993: 101ss.; Hawting, 1999: 102-3; Tottoli, 1999: 67-68.

33. Ibn Ḥawqal, 1938: 118-119, 174.

34. al-Balāḍurī, 1866: 378.

della contesa tra gli abitanti di Susa e quelli di Tustar.<sup>35</sup> Non è irrilevante che proprio tale tema sarebbe stato ripreso con toni quasi identici circa due secoli dopo, anche due viaggiatori ebrei, Petaḥiah da Regensburg (sec. XII)<sup>36</sup> e il più famoso Binyamin da Tudela, il quale avrebbe riportato la vicenda nella sua cronaca di viaggio, attribuendo il conflitto a due gruppi della stessa città:

Quando il gran imperatore Saṅḡar , sovrano di Persia, arrivò colà, vide una gran folla di ebrei, musulmani, incirconcisi e gente del paese, che trasportava la bara di Daniele da una parte all'altra del fiume. Chiese di che si trattasse e gli fu spiegato il caso. Esclamò allora: «E' disdicevole recare un simile oltraggio al profeta Daniele! Vi ordino di misurare la metà del ponte, di prendere la bara di Daniele e di porla in un altro feretro di vetro. Dovrete poi calarla dal punto mediano con catene di ferro, e costruire in quel luogo un santuario per tutti i pellegrini, perché chi lo desidera possa andar lì a pregare, sia egli ebreo o arameo».<sup>37</sup>

E' stato da tempo suggerito<sup>38</sup> che i resoconti ebraici siano debitori della tradizione araba precedente e la cosa può non stupire. Si sarebbe tentati peraltro di cogliere nelle parole di Binyamin da Tudela (e di Ibn Ḥawqal prima) più di un parallelo con il racconto relativo alla bara di Aristotele: la venerazione del corpo defunto innanzi tutto, il rischio idolatrico (anche se mai esplicitato dagli autori), l'artificio meccanico... Indubbiamente tale sequenza sembra confermare il rapporto stretto tra morte e idolatria, percepito come rischioso tanto in ambito ebraico quanto in ambito musulmano. Conferma anche una viva (e ovvia) tradizione relativa alle tombe di grandi personaggi a cui rivolgersi per protezione e guarigione; tradizione già ampiamente attestata in ambito mediterraneo a partire almeno dalla grecia classica.<sup>39</sup> Tutto questo però non aggiunge molto di più alla nostra ricerca. Sul piano strutturalmente morfologico, infatti, i due racconti divergono non poco. Soprattutto è assente l'elemento forse più singolare della descrizione di Ibn Ḥawqal: Il corpo di Aristotele, cioè,

35. al-Muqaddasī, 1907: 92.

36. Petaḥiah da Regensburg, 1904: I, 20-21.

37. Binyamin da Tudela, 1988: 13-14.

38. Obermeyer, 1929: 213-14.

39. Si veda su questo Coppola, 2008.

sarebbe stato adorato come un idolo anche in funzione della sua singolare collocazione tra cielo e terra. La cosa può apparire di poco conto ma, come vedremo, permetterà di suggerire alcuni non scontati percorsi di ricerca.

4. Attorno alla metà del XII secolo, in una Toledo ormai riconquistata al cristianesimo, il musulmano al-Ḥazraḡī (m. 1187) discusse –almeno attraverso le pagine della sua opera– con un sacerdote cristiano, un certo al-Qūḡī, rivendicando secondo un repertorio a quel tempo ormai classico<sup>40</sup> la preminenza dell’islam contro le falsità del cristianesimo.<sup>41</sup> Ciò che qui più mi interessa è una piccola sezione del suo Kitāb maqāmi‘ al-sulbān, dove si dilunga sui miracoli cristiani, usandoli, naturalmente, come arma contro al-Qūḡī, il quale sosteneva che, se al-Ḥazraḡī avesse conosciuto i miracoli dei cristiani, si sarebbe convinto inevitabilmente della verità della loro religione. Al-Ḥazraḡī, rispose che tali miracoli li conosceva bene e che non lo impressionavano affatto perché altro non erano che inganni; e per chiarire ulteriormente ne descrisse alcuni. Il primo miracolo, ad esempio, era costituito addirittura dalla mano di Dio, che in un particolare giorno dell’anno, in un certo santuario cristiano, appariva dietro un velo. Fu un ebreo, racconta al-Ḥazraḡī, a scoprire il trucco: dietro al velo c’era molto più semplicemente, la mano di un sacerdote.<sup>42</sup> Il secondo miracolo parlava invece di una croce che, in un altro santuario, si poteva vedere sospesa a mezz’aria (huwa wāqif bayna al-samā’ wa l-arḡ). Ma anche in questo caso si trattava di un inganno, di uno stratagemma (hīla),<sup>43</sup> e fu ancora un ebreo a rivelarlo: null’altro che magneti celati all’interno delle mura della chiesa. L’autore, poi, proseguiva mostrando altri falsi miracoli,<sup>44</sup> ma per quanto ci riguarda sarà sufficiente fermarci a questo punto.

40. Cf. Bouamama, 1988.

41. al-Ḥazraḡī, 1975; si veda anche l’edizione parziale e trad. di De la Granja, 1968.

42. De la Granja (1968), non ha trovato altri riferimenti a questo miracolo nell’opera di al-Ḥazraḡī.

43. Il termine arabo *hīla*, come è noto, indica tecnicamente gli “stratagemmi giuridici”, qui mi sembra, però, che sia utilizzato nel suo significato più generico di “trucco” o “inganno da prestigiatore”.

44. Mi sono occupato di tale testo, da un altro punto di vista, in Vanoli, 2003: 379-81.

Nel racconto di al-Ḥazraḡī è una croce ad essere posta a cielo e terra. Al di là dell'ovvia distanza dal testo di Ibn Ḥawqal, un dato rimane centrale: in entrambi i casi tale insolita collocazione, tra cielo e terra, è veicolo di una venerazione; in entrambi i casi tale venerazione è erronea. In realtà, la letteratura araba precedente conosceva già molti degli elementi presentati da al-Ḥazraḡī. L'idea della sospensione "tra cielo e terra" è presente già nel Corano in un gruppo di versetti significativamente legato al tema idolatrico: «nel cangiare de' venti e delle nubi soggiogati fra il cielo e la terra, vi son segni per gente dotata di intelletto. Ma vi son uomini che danno a Dio degli eguali, che essi amano come un Dio...» (II, 164-165). L'immagine di un idolo sospeso, poi, compare presto nella letteratura araba, almeno già nell'Agricoltura nabatea,<sup>45</sup> testo ermetico ancora per molti versi oscuro, e composto in arabo<sup>46</sup> da Ibn Waḥsīya nel X secolo. In questa sorta di enciclopedia dei saperi antichi relativi all'agricoltura, gli idoli sono numerosi,<sup>47</sup> tra questi si parla anche di un tempio dedicato al sole, con una sua immagine d'oro posta al centro, sospesa tra cielo e terra e circondata dalle immagini della Luna e dei pianeti.<sup>48</sup> Al di là della letteratura ermetica, ma sempre nello stesso X secolo, il già citato al-Mas'ūdī aveva parlato di un tempio buddista i cui monaci ricorrevano allo stesso espediente delle calamite per alimentare l'idolatria nella popolazione: «Il terzo tempio [dei sette più famosi] si trova a Mandūsān in India, ed esso è onorato dagli indiani con offerte; vi si trova una pietra calamita che ha la proprietà di attirare a se le persone...».<sup>49</sup> La collocazione indiana di tali artifici sarebbe stata ribadita a lungo, se è vero che ancora al-Qazwīnī (m. 1283) avrebbe ricordato nel

45. Per l'edizione del testo arabo: Ibn Waḥsīya, 1993.

46. L'autore presenta l'opera come una traduzione dalla lingua dei Caldei. Riferimento probabilmente più legato al significato professionale dell'interpretazione del futuro attraverso gli astri, piuttosto che a un preciso riferimento etnico (cf. Green, 1992: 83). In ogni caso, indipendentemente dalla natura e dalla quantità del materiale originario le glosse e le digressioni di Ibn Waḥsīya sono decisamente consistenti.

47. A tale proposito rimando alle interessanti considerazioni fornite in Travaglia, 2003.

48. Il passo fu studiato già da Felix Liebrecht in Liebrecht, 1879, in particolare pp. 251-52 (ma si veda anche il classico di Chwolson, 1856: 27, 207, 209). Tale tema è stato poi ripreso, con interpretazioni a dir poco opinabili da G. de Santillana e H. Von Dechend in Santillana, 1983: 331-33.

49. al-Mas'ūdī, 1861-1867, cap. LXIII, par. 1371.

suo Āthār al-bilād la presenza, in India, di un idolo sospeso –appunto per forza magnetica– tra cielo e terra.<sup>50</sup>

Questa idea di artificiale sospensione, insomma, sembra ripresentarsi con frequenza nella letteratura araba, almeno a partire dal X secolo; e tutte le volte appare strettamente connessa con una polemica anti idolatrica. Nel caso di al-Ḥazraḡī, addirittura, tale tema diventa parte di un'argomentazione esplicitamente anti cristiana. Non credo –e cercherò ora di dimostrarlo– che sia troppo azzardato leggere in tel senso anche la narrazione della tomba di Aristotele.

5. Nel X secolo il rapporto con i greci e con i bizantini (cioè quei cristiani che dei greci si dicevano eredi) era un problema dibattuto nel mondo islamico. Ancora al-Mas'ūdī distingueva: anche se i bizantini imitavano [male] la lingua degli antichi greci, essi non ne erano di fatto eredi: se i primi discendevano infatti da Sām, i secondi avevano avuto origine invece da Yāfīt.<sup>51</sup> Ma ciò che soprattutto rendeva inferiori i Bizantini era il cristianesimo: le scienze erano state coltivate per secoli, ma con l'avvento della religione cristiana l'antica filosofia era stata cancellata e corrotta.<sup>52</sup> E' stato giustamente notato<sup>53</sup> che in tale posizione non si possa vedere una –islamicamente impossibile– esaltazione del paganesimo a spese del cristianesimo, quanto piuttosto l'affermazione, neanche tanto velata, che le scienze greche, diffuse a quel tempo nel mondo arabo da un notevole movimento di traduzione, fossero un bene culturale in sé. L'idea era già più o meno implicita anche in al-Fārābī quando rivendicò con un certo orgoglio l'ampliamento della logica oltre i confini degli Analitici primi tradizionalmente rispettati dai maestri cristiani di Siria.<sup>54</sup> L'idea era ancora più chiara in altri autori del periodo, come Ibn al-Nadīm (morto alla fine del X sec.) che ricordava, ad esempio, come i bizantini avessero

50. De la Granja, 1968: 341-46.

51. al-Mas'ūdī, 1861-1867, par. 664.

52. Ibid., par. 741. Sulla percezione islamica dei Bizantini si veda Miquel, 1975: II, 368-70, 466-70.

53. Gutas, 2002: 105-6.

54. Gutas, 1999; inoltre D'Ancona, 2005: 190.

bruciato ben quindici carichi di libri di Archimede, o come avessero proibito la filosofia perché «contraria alle leggi profetiche».<sup>55</sup>

Proprio Ibn al-Nadīm, peraltro, proponeva nella stessa opera (il *Fihrist*) una spiegazione molto interessante sul primato islamico nelle scienze antiche e lo faceva ricordando un sogno che una notte avrebbe avuto il califfo al-Ma'mūn: vide un uomo dalla carnagione chiara, con l'ampia fronte stempiata e gli occhi azzurri; e chiesto a lui chi fosse, l'uomo rispose «sono Aristotele»: al filosofo il califfo chiese cosa fosse il bene e questi rispose: «qualsiasi cosa sia bene secondo la legge religiosa» e poi ancora «qualsiasi cosa sia bene nell'opinione delle masse».<sup>56</sup> Tralasciamo il complesso problema redazionale relativo alla ricezione di tale racconto; rilevando solo come Aristotele sia l'autorità su cui viene fondata la dichiarazione dei principi guida della politica califfale, e che tale sintesi possa essere intesa anche come il risultato sociale del movimento di traduzione cominciato un secolo prima.<sup>57</sup>

Autorità classica e polemica antibizantina. Narrare del corpo di Aristotele alla fine del X secolo poteva comportare e sottintendere dunque un'implicita affermazione di superiorità della cultura arabo-islamica. Anche Ibn Ḥawqal, peraltro, era ben consapevole della minaccia bizantina e dello scontro, tanto culturale quanto militare, in atto col mondo cristiano<sup>58</sup> e il corpo di Aristotele poteva dimostrare all'autore e ai suoi lettori, ancora una volta, la superiorità dell'islam: in fondo il logico che aveva raccontato a Ibn Ḥawqal tale storia era il rappresentante di un gruppo di intellettuali che sapeva interpretare correttamente il dettato dello Stagirita, mentre i cristiani altro non sapevano fare che adorare il cadavere, comportandosi come se fossero di fronte a un idolo: chidedendogli pioggia e protezione dalle malattie.

La conclusione è in sé suggestiva e in parte, ritengo, abbastanza plausibile. Ma purtroppo è incompleta. Mi sembra sufficientemente chiarito, a questo punto, il legame di tali tradizioni con la polemica anti-idolatrà; anche il ruolo di Aristotele trova in questo contesto una sua

55. Ibn al-Nadīm, 1871-72: 266,19; 241,16-242,6.

56. Ibid.: 243, 3-8.

57. Gutas, 2002: 117.

58. Si vedano a titolo di esempio Ibn Ḥawqal, 1938: 198ss.; 212, 223; inoltre, su Ibn Ḥawqal, la sua cultura e le sue tendenze religiose, Miquel, 1967: 299-309, in particolare p. 307.

parziale spiegazione. In realtà, però, troppi elementi sono rimasti incerti: al di là di un qualsiasi chiarimento sul problema della collocazione siciliana di tale memoria (e dunque anche sulla tomba di Galeno incontrata inizialmente), manca soprattutto una qualche risposta sull'origine di questa storia. C'è un elemento, però, da cui forse possiamo proseguire, cambiando punto di vista e ampliando in parte la nostra indagine: abbiamo visto come di frequente la tradizione araba associ la sospensione "tra cielo e terra" all'artificio della virtù magnetica. Nel caso di Aristotele tale associazione non è esplicitata, ma gli indizi sono tali da rendere interessante questa associazione tra idolatria, morte e virtù magnetica.

6. Nella sua monumentale storia sulla caduta dell'impero romano, Edward Gibbon, come è noto, trattò anche della nascita dell'islam e riguardo alla morte di Maometto pose a margine la seguente nota:

I greci e i latini hanno inventato e propagato la storia volgare e ridicola secondo cui la tomba di ferro di Maometto sarebbe stata sospesa in aria a Mecca (σημα μετεωριζόμενον, Laonicus Chalcondyles, de Rebus Turcicis, l. iii. p. 66) grazie all'azione di due uguali e potenti pietre (loadstones). Senza bisogno di indagini filosofiche, sarà sufficiente ricordare che 1. Il Profeta non è sepolto a Mecca e che 2. la sua tomba che si trova a Medina, visitata da milioni di persone, è collocata al suolo.<sup>59</sup>

Era il 1771: non solo l'imperativo della ragione spingeva a rimettere in discussione tanta parte delle favole medievali, ma nel caso particolare dell'islam induceva pure a una certa ammirazione. Furono in tanti, in anni di illuminismo, che nella fede musulmana vollero vedere l'esempio una religione razionale, e nella vita di Maometto la prova di un grande statista e legislatore.<sup>60</sup> Queste, per molti versi furono anche le posizioni di Gibbon,<sup>61</sup> e il suo atteggiamento di fronte a questa strana leggenda sulla tomba di Maometto ci lascia intuire che in pieno XVIII fossero ancora in

59. Gibbon, 1993: V, cap. L, 303.

60. Rodinson, 1988: 72-73.

61. Daniel, 1960: 291-2.

molti a prestarvi fede. Del resto già mezzo secolo prima Henri de Boulainvilliers nella sua apologetica *Vie de Mahomet*,<sup>62</sup> aveva cercato di confutare la stessa favola:

Vi era un tempo un'assurda fantasia sulla forma del sepolcro di Maometto. Si è preteso che lui stesso, o i suoi successori, avessero ordinato che le sue ossa venissero rinchiuse in un feretro di acciaio e deposte all'interno di una cappella dalle mura rivestite della più viva e forte calamita, di modo che il feretro rimanesse sospeso nel vuoto, sorretto dalle forze incrociate di tutte quelle pietre: accortezza che sarebbe stata utilizzata per santificare o deificare nello spirito popolare un impostore notorio e riconosciuto come è stato Maometto. Ma una tale fantasia sembra così poco reale e si connette così chiaramente con le nostre idee riguardo ai santi e ai loro miracoli (mostrando d'altra parte una profonda ignoranza della religione musulmana e delle sue regole), che diventa facile attribuire questa invenzione ai monaci ignoranti e viziosi che vivevano in Palestina al tempo delle crociate.<sup>63</sup>

Valeva la pena di riportare il passo per intero, non fosse altro che per i tanti dettagli forniti dall'autore: la struttura complessa di quella "tomba magnetica", l'impostura volta a suscitare un'ingenua idolatria e, non da ultimo, quel tentativo di spiegare una simile leggenda reputandola opera di cristiani ignoranti che magari, in periodo di crociate, si ispirarono a qualche racconto agiografico riadattandolo sul profeta dell'islam.

L'eco di simili considerazioni è già rintracciabile nell'opera di Bayle, in una lunga nota alla voce *Mahomet*<sup>64</sup> del suo celeberrimo *Dictionnaire*:

Non è vero che la sua tomba sia sospesa. Un'infinità di gente dice e crede che la bara di Maometto, essendo di ferro e trovandosi sotto una volta di pietre di magnete, si tenga sospesa in aria e che questo sia

62. Anche per l'autore francese, come è stato mostrato da tempo, valeva infatti il mito illuminista di Maometto come sovrano e legislatore saggio e tollerante. Si veda Petrocchi, 1948; inoltre il più recente Venturino, 1992, in particolare pp. 159-92.

63. Boulainvilliers, 1731: 94-95.

64. Come è risaputo, il testo di ogni voce del *Dictionnaire* è letteralmente circondato da un triplice sistema di note, designate rispettivamente con lettere minuscole per le note al testo principale; con lettere maiuscole per le annotazioni più lunghe; con numeri per le note alle annotazioni; infine, quando necessario, con ulteriori segni tipografici (asterischi, croci) per ulteriore chiarezza.

spacciato per un grande miracolo nello spirito dei suoi settatori. E' una favola che fa davvero ridere, specie considerando che i cristiani la raccontano come un fatto certo.<sup>65</sup>

Gibbon, De Boulainvilliers e Bayle erano convinti dell'origine cristiana di tale leggenda, nessuno dei tre, però sapeva indicare con esattezza il momento e il luogo (anche se Bayle, a onor del vero offriva una dettagliata analisi di precedenti fonti classiche e patristiche su cui dovremo tornare più avanti). Dove aveva avuto origine, dunque, il racconto cristiano della bara sospesa di Maometto?

Tale storia è stata indagata ormai con precisione<sup>66</sup> e possiamo riassumere.

Tutto comincia agli inizi del XII secolo, non a caso in un periodo in cui i contatti tra mondo cristiano e musulmano stanno diventando sempre più numerosi; un periodo in cui sempre più autori cristiani non esitano a dipingere i saraceni come pagani adoratori di idoli.<sup>67</sup> Embricon di Mainz scrive una Vita Mahumeti, la prima forse in cui compare la leggenda della bara sospesa per forza magnetica.<sup>68</sup> In questo racconto l'artificio è opera di un mago, che con le sue arti ha aiutato Maometto a diventare re di Libia e profeta di un nuovo culto. E' il mago che alla morte di quell'impostore avrebbe fatto costruire un magnifico tempio d'oro e di marmo, nascondendovi, all'interno degli archi, i magneti necessari a sospendere nell'aria il sarcofago di Maometto e creando così un falso prodigio tale da spingere i suoi fedeli ad adorarlo.<sup>69</sup>

Da quel momento la storia sarà ripetuta da molti riproducendo la maggior parte degli elementi ormai noti. Così ad esempio, quasi nello stesso periodo, narrerà Gauthier de Compiègne (m. 1155) in un altro

65. Bayle, 1741: III, 267, *EE*.

66. Tolan, 1998: 53-72.

67. Su questo si veda Tolan, 2003, in particolare pp. 158-92.

68. Si vedano Ratkowitsch, 1993; Tolan, 1996; González Muñoz, 2005.

69. Embricon de Mayence, 1961: 92, vv. 1140-1145: «Et sic pendeat, quod vis lapidum faciebat ergo rudes populi prodigium tumuli Postquam viderunt, rem pro signo tenerunt credentes miseri per Mahumet fieri. Pendere res plena quod pendeat absque catena, Nec sic pendiculum quod teneat tumulum. Haec ubi viderunt stulti, Mahumet coluerunt, Gente quod in Lybica fecerat ars magica Hactenus errorum quia causas diximus horum, Musa manum teneat, et Mahumet pereat».

poema<sup>70</sup>: un'arca mirabilmente lavorata, contenente il corpo di Maometto e che pareva sospesa, senza alcun supporto o catena a reggerla; così che tutti credessero che tale prodigio fosse dovuto al potere di Maometto, senza sapere che in realtà tale arca era solo coperta di ferro e posta al centro di un edificio quadrato fatto di rocce magnetiche sui quattro lati.<sup>71</sup> La sola differenza importante è che, rispetto a Embricon, Gauthier colloca la tomba a Mecha e aggiungendovi una caustica etimologia: un luogo in fondo conveniente, quello della sua sepoltura, considerando il fatto che, dopo tutto, Maometto era un adultero (mechus). Altri autori invece, continua Gauthier, collocano la sua tomba a Babele, ipotesi in fondo plausibile dato che l'audacia di Maometto era stata certo pari a quella dei costruttori della torre.<sup>72</sup>

Negli stessi anni, il tema faceva la sua apparizione anche in una canzone di gesta del primo ciclo della crociata dedicata alla presa di Antiochia: Maometto sospeso nell'aria per virtù magnetica (Mahomes fu en l'air par l'imant vertus) e adorato dai pagani con oro e stoffe (Or et argent li offrent et pailles de boffus).<sup>73</sup>

La leggenda della bara di Maometto era ormai entrata a far parte della geografia onirica dell'Europa medievale. L'avrebbero ovviamente ripetuta le vite occidentali di Maometto,<sup>74</sup> come ad esempio il Liber Nicolay, breve libello di origine italiana ma ampiamente diffuso anche in Spagna,

70. Su questo si veda González Muñoz, 2005.

71. Gauthier de Compiègne, 1977: 206, v. 1059-1074.

72. Ibid: 206, v. 1077-1086: «Urbs ubi dicuntur Machometis membra sepulta, non sine portento Mecha uocata fuit; nam Machomes immunditiae titius amator moechiam docuit, moechus et ipse fuit. Sic, ob praeteritos actus uel signa futura, multis imponi nomina saepe solent; sic est dicta Babel quod eam qui constitueba(n)t, dum per eam uellent scandere summa poli, his Deus indignans lingus confudit eorum, ut linguam nemo nosceret alterius. Sic reor Aegyptus tenebrae sonat, obtenebrata et ducis et populi corda futura docens. Plenius hoc dicit Moyses, ego taedia uito; tu Moysen, si uis caetera nosse, lege».

73. *Chanson d'Antioche* 1848, II, pp. 45-46, vv. 721-740.

74. Mi limito a ricordare di sfuggita come siano esistiti più rami di tali leggende occidentali su Maometto. Alcune opere come appunto i poemi di Embricon, Gauthier o la *Vita* attribuita all'abate Adelphus (s. XII). Altre, attestate in numerose cronache, che presentano particolari elementi ricorrenti (come ad es. la moglie di Maometto presa dalla provincia di Corozania e sposata facendole credere che egli fosse il falso Messia atteso dai Giudei), come quelle di Hugo de Fleury, Mateo Paris, Vicente de Beauvais, Jacopo da Voragine, Andrea Dandolo. Cf. Daniel, 1960: 30-31, 37; González Muñoz, 2002: I, 347-358.

secondo cui la tomba, posta alla città di Mecca, era oggetto di pellegrinaggio per tutti i musulmani: sospesa nell'aria e attratta da tre grandi pietre magnetiche, l'arca però non avrebbe contenuto altro che un piede di Maometto.<sup>75</sup> Ma la leggenda sarebbe stata ripresa anche dai polemisti e persino dagli autori di avventure fantastiche, come Andrea da Barberino nel suo celeberrimo *Guerrino il meschino*,<sup>76</sup> e ancora agli inizi del XVI secolo vi sarebbero stati viaggiatori che avrebbero addirittura raccontato di averlo visto quel sarcofago sospeso.<sup>77</sup>

Sarcofago, idolatria e morte, sospensione artificiale: gli elementi da cui siamo partiti parlando della bara di Aristotele ritornano dunque con una certa simmetria nella tradizione cristiana relativa alla bara di Maometto. In realtà, quando nel XII secolo avevano fatto la loro apparizione le prime versioni latine di questa storia, l'idea del legame tra idolatria e artificio magnetico aveva ormai una consolidata tradizione.

7. E' a dir poco probabile che autori come Embricon e Gauthier avessero avuto ben presente quanto sull'argomento aveva scritto Isidoro da Siviglia nelle sue *Etimologie*:

La pietra magnetica (*magnes*) prende il nome dal suo scopritore. Fu scoperta in India per la prima volta da un certo *Magnes*, mentre pascolava il suo gregge, che notò [l'attrazione esercitata su] le fibbie dei suoi sandali e il puntale del suo bastone. Essa è di colore ferruginoso e avvicinandola al ferro lo attrae. E prende in tal modo il ferro che [con i suoi pezzi] forma una catena disposta ad anello: per questo la gente lo chiama «ferro vivo» (*ferrum vivum*). Si crede anche che essa attragga il vetro fuso così come fa col ferro; tanta è la sua forza che come riferisce

75. González Muñoz, 2004: 13, 161-166: «*Omnes sarraceni peregrinationem faciunt ad Mecham et adorabant ibi pedem in archa, pedem Machumeti. Archa uero in aere detinetur suspensa et trahitur a tribus magnis lapidibus calamitis in cathenis pendentibus super eam, non est enim ex illa parte deaurata archa, quam superius calamite tangunt. Credunt multi simplices sarraceni quod non artificiose sed potius uirtuose illud sit factum*».

76. Da Barberino, 1893, parte III, cap. 5: «Qualmente il Guerrino col Sultano e l'Argalifo si recassero a visitar l'Arca di Maometto, facendosi quello beffe delle loro pazzie». Si veda Allaire, 1996, in particolare p. 265; Tolan, 1998: 65.

77. Così, ad esempio il bolognese, Lodovico De Varthema (1510): *De Varthema*, 1956: 59.

il beatissimo Agostino (*De Civit. Dei*, 21,4) se si pone una pietra magnetica sotto a un vaso d'argento e sopra di esso vi si mette del ferro, quando la mano muove la pietra, anche il ferro collocato sopra si move seguendo il movimento. Così si spiega che in un certo tempio (in quodam templo) si veda un immagine (simulacrum) di ferro sospesa in aria.<sup>78</sup>

Come al solito, Isidoro aveva organizzato un complesso materiale precedente. Notizie sulla pietra giungevano in generale da tutta la tradizione latina: Plinio il Vecchio, Cicerone, Lucrezio e Agostino.<sup>79</sup> Anche riguardo alla più specifica associazione tra magnetismo e idolatria, la tradizione era relativamente ricca. Agostino, innanzi tutto, che nella Città di Dio, argomentando riguardo ai fenomeni meravigliosi, aveva parlato anche di certi artifici prodotti dall'ingegno umano:

Si costruiscono dunque tanti e tali ordigni meravigliosi, che definiscono μηχανήματα (congegni), con una creatura di Dio, mediante l'impiego di arti umane, sicchè coloro che ignorano tali fatti ritengono che sia opera di Dio. E' avvenuto ad esempio che in un tempio erano stati posti magneti sul pavimento e sulla volta a volumi proporzionati. Per coloro che non sapevano che cosa vi fosse in alto e in basso, sembrava che un'immagine di ferro rimanesse sospesa come per potere de dio a mezz'aria fra l'uno e l'altro magnete.<sup>80</sup>

La notizia, in realtà, aveva una storia ancora più antica, ben indagata per quanto riguarda, almeno, l'ambito latino.<sup>81</sup> Agli inizi del V secolo, Rufino aveva parlato nella sua *Historia Ecclesiastica* di un idolo collocato per forza magnetica tra cielo e terra: si sarebbe trattato, più precisamente, di un «simulachrum Solis» posto nel tempio di Serapide ad Alessandria;

78. *Etimologie*, XVI, 4, 1-2.

79. Più precisamente, si vedano Plinio, *Naturalis historia*, 36, 126; Cicerone, *De divin.*, 1, 86; Lucrezio *De rerum natura*, 6, 906-16, che, tra l'altro, accennava al fenomeno di «una vera catena d'anelli pendenti da sé» e Agostino, che in *De Civitate Dei*, 21, 4, 4 riportava anch'egli l'esperienza di «un anello di ferro sospeso nel vuoto».

80. *De Civitate Dei*, 21, 6, 2.

81. Eckhardt, 1949.

un'immagine dalla forma non meglio definita<sup>82</sup> che sospesa in aria per forza magnetica avrebbe mostrato il legame tra l'astro e il dio.<sup>83</sup> Nello stesso periodo il poeta Claudiano aveva evocato in uno dei suoi idilli l'immagine di una statua di Venere scolpita in pietra magnetica che attirava una statua di Marte scolpita nel ferro;<sup>84</sup> e di qualcosa di analogo avrebbe parlato anche Cassiodoro riferendosi a un'immagine di Cupido posta nel tempio di Diana.<sup>85</sup>

Prima di Rufino, però, il racconto più simile, peraltro legato ancora all'ambiente alessandino, era giunto da Ausonio<sup>86</sup> e da Plinio il Vecchio: entrambi avevano infatti narrato di come il re dell'Egitto Tolomeo II avesse ordinato all'architetto Timochares la costruzione di un edificio magnetico per collocarvi, sospesa così nell'aria, la statua della sua sposa.

82. Su questo si veda ancora Eckhardt, 1949: 79: «Ce que pouvait être ce *signum Solis* attiré par l'aimant du plafond, serait difficile à dire. On peut supposer que les prêtres qui avaient orienté la statue de Sérapis vers le soleil naissant de façon que les premiers rayons de l'astre effleurassent de leur baisers le visage du dieu, de devaient point reculer devant l'emploi de la vertu mystérieuse de l'aimant pour symboliser l'affection du Soleil pour leur Dieu suprême».

83. *Historia Ecclesiastica*, 2, 23: «In hoc simulacrum Serapis ita erat vastum, ut dextra unum parietem alterum leva perstringeret. Quod monstrum ex omnibus generibus metallorum lignorumque compositum ferebatur. Interiores delubri parietes laminis primo aureis vestiti, super has argenteis, ad postremum aereis habebantur, quae munimento pretiosioribus metallis forent. Erant etiam quaedam ad stuporem admirationemque videntium dolis et arte composita. Fenestra perexigua ab ortu solis ita erat aptata, ut die qua fuit institutum simulachrum Solis ad Serapim salutandum introferri, diligenter temporibus observatis, ingrediente simulachro radius solis per eandem fenestram directus, os et labra Serapis illustraret, ita ut inspectante populo, osculo salutatus Serapis videretur a sole. Erat et aliud raudis genus hujusmodi: Natura lapidis Magnetis hujus virtutis esse perhibetur, ut ad se rapiat et attrahat ferrum. Signum Solis ad hoc ipsum et ferro subtilissimo manu artificis fuerat fabricatum, ut lapis, cuius naturam ferrum ad se trahere diximus, desuper in laquearibus fixus, cum temperate sub ipso radio ad libram fuisset positum simulachrum, et vi naturali ad se raperet ferrum, assurexisse populo simulachrum, et in aëre pendere videretur. Et ne hac lapsu propero proderetur, ministri fallaciae, Surrexit, aiebant, Sol, ut valedicens Serapi, discedat ad propria».

84. *Carmina minora, De Magnete*, V.

85. *Variarum libri XII*, I, 45, 10: «haec enim fecisse dinoscitur Daedalus volare: haec ferreum Cupidinem in Dianae templo sine aliqua illigatione pendere: haec hodie facit muta cantare, insensata vivere, immobilia moveri».

86. *Mosella*, vv. 311 ss.

Del magnete e dell'affinità che esso ha con il ferro diremo a suo luogo. Il ferro è il solo metallo che riceve il fluido (*virus*) da quella pietra e lo trattiene a lungo, diventando capace di attirare un altro ferro, tanto che si possono qualche volta vedere anelli sospesi in catena. [...] L'architetto Timocare aveva cominciato a progettare una volta fatta di magnete per il tempio di Arsinoe ad Alessandria, in modo che in esso sembrasse che la staua (*simulacrum*) di ferro [della regina] fosse sospesa a mezz'aria; il completamento del progetto fu interrotto dalla sua morte e da quella del re Tolomeo che lo aveva fatto costruire in onore di sua sorella.<sup>87</sup>

Sono queste parole di Plinio a cui si sarebbe rifatta la tradizione successiva, giunta sino a Isidoro (che peraltro a Plinio faceva esplicito riferimento). E' stato suggerito che da questa stessa filiera sarebbe poi derivata la leggenda medievale della bara di Maometto.<sup>88</sup> Credo che in parte sia vero, ma che si tratti di una spiegazione insufficiente, proprio perché non tiene conto di una circolazione di fatto ben più ampia del solo ambito letterario latino. E non c'è bisogno di tornare alla letteratura araba: è infatti lo stesso Agostino a fornircene traccia.

Al di là del topos relativo all'anello di ferro, di cui si è già accennato,<sup>89</sup> l'aquinata, pone il suo discorso sul magnetismo all'interno di una più complessa argomentazione volta a mostrare ai suoi lettori che tutto ciò che pur sembra naturale non è necessariamente un miracolo "naturale".<sup>90</sup> Agostino parla esplicitamente di *mechanémata*, facendo riferimento a uso magico di pietre e congegni attestato anche da Giamblico (*De myst*, 2, 11) e da Sinesio di Cirene (*De insomn*, 2). Ma proprio questo termine greco, *mechanémata*, ci indica un possibile ulteriore percorso.

87. *Naturalis historia*, 34, 42.

88. Eckhardt, 1949, cit., p. 80.

89. Su questo si veda Wallace 1996.

90. *De Civitate Dei*, 21, 6, 2: «I demoni hanno potuto esaltare le azioni dei maghi, che la Bibbia definisce stregoni e incantatori [...] A più forte ragione quindi Dio può conseguire effetti che i pagani sembrano incredibili ma sono fattibili dalla sua potenza. Egli difatti ha prodotto l'energia dei magneti e degli altri corpi, l'ingegno degli uomini i quali li usano con ammirevoli risultati e le nature angeliche più potenti di tutti gli esseri animati della terra».

8. La tradizione greca aveva conosciuto il magnete sotto nomi diversi, che richiama tutti l'Asia minore, che si riteneva il luogo di provenienza del minerale. Spesso fu indicato come "pietra eraclea" (Ἡρακλεία o Ἡράκλεια λίθος), ma anche come "pietra magnetica" (Μαγνήτις λίθος) o "pietra lidica" (Λυδία o Λυδική λίθος). Fu peraltro una conoscenza antica: è nota infatti la memoria di Talete di Mileto, conservata da Aristotele, secondo cui la calamita avrebbe avuto un'anima (nel senso di un principio motore) proprio perché capace di attrarre il ferro.<sup>91</sup> La storia delle successive interpretazioni del fenomeno magnetico è notoriamente lunga e non riguarda queste pagine<sup>92</sup> se non forse per l'accenno platonico nello *Ione*, da cui con una certa probabilità la tradizione cristiana successiva avrebbe tratto l'immagine degli anelli di ferro collegati l'un l'altro:

E infatti questa pietra non solo attrae gli stessi anelli di ferro, ma infonde agli anelli anche una forza tale che permette loro di esercitare a loro volta questo stesso potere esercitato dalla pietra, cioè di attrarre altri anelli, di modo che talvolta si forma una fila assai lunga di anelli di ferro collegati l'uno con l'altro, ma per tutti questi la forza dipende da quella della pietra. Così è la Musa stessa a rendere ispirati e attraverso questi ispirati si riunisce una catena di altri ispirati.<sup>93</sup>

Al di là di simili notazioni, però, non ci è giunto quasi nulla riguardo agli artifici tecnici che potevano legarsi all'uso del magnete. Un cenno di Teofrasto ci conferma che venivano lavorati anche grandi blocchi di pietra magnetica, facendola assomigliare all'argento;<sup>94</sup> e l'uso di questa pietra è stato ampiamente documentato anche dalle prove archeologiche.<sup>95</sup> Per il resto, stando almeno ai repertori più classici,<sup>96</sup> occorre giungere al I secolo d.C. per avere una qualche notizia della sospensione magnetica di statue o

91. *De anima*, 450a.

92. Su questo si veda Radi, 1988.

93. *Ione*, 533d.

94. *De lapidibus*, 41.

95. Alcuni esempi già nel classico studio di Blümner, 1875-1877: III, 278; IV, 208; più in generale, riguardo alle tecniche di lavorazione, si veda Oleson – Sherwood, 1998, in particolare pp. 331 ss.

96. Cf. la voce *Magnet* in *Paulys* 1930, XIV, pp. 474-86; la voce *Magnet* nella *New Pauly* 2006, VIII, p. 174 è invece di estrema brevità e a parte alcune notazioni bibliografiche, non offre nessun dato nuovo.

immagini e si tratta soprattutto di fonti latine: una delle prime –se non la prima in assoluto– è infatti proprio la già incontrata testimonianza di Plinio il Vecchio.

Eccoci allora al punto di partenza, con un elemento in più: la tradizione greca attesta un ampio interesse, per così dire tecnico, nei confronti del magnetismo; e, anche se le opere di meccanica pervenute sino a noi (come quelle famose di Erone), non ne fanno cenno, si può legittimamente supporre che tale interesse si fosse legato anche alla produzione di *mechanémata*, di macchinismi legati per lo più a necessità culturali. Di fatto però l'ipotetica saldatura di tale tradizione con l'idea della sospensione magnetica di un oggetto di culto sembra essere attestata solo dal I secolo d.C. e collocata principalmente nell'area alessandrina. Tale collocazione egiziana, peraltro, trova un parallelo in alcune fonti ebraiche.

9. Tra i primi autori ebrei<sup>97</sup> a citare il magnete vi era stato Filone, il quale aveva riportato la solita notizia di come una catena di anelli di ferro potesse disporsi attorno a una pietra magnetica (*magnetis lithos*).<sup>98</sup> Il debito nei confronti di precedenti fonti greche è evidente e non aggiunge molto a quanto già sappiamo. E' solo svariati secoli dopo, all'interno della letteratura talmudica,<sup>99</sup> che la tradizione ebraica avrebbe riproposto il tema del magnete in una luce differente e per noi di estremo interesse, non solo ricollegando tale pietra all'idolatria, ma mostrandone la capacità di porre l'idolo, artificialmente, tra cielo e terra:

Rabbi Johanan disse: «egli chiese a Gehcazi di pentirsi ma lui rifiutò. Disse a lui: “Pentiti!” Ma quello replicò: “Così come ho ereditato da te, chiunque peccò e fece peccare gli altri (*hata we-hehetim et ha-rabbim*), è privato della capacità di pentirsi». Cosa aveva fatto? Qualcuno dice: egli applicò un magnete (*even ha-šoevet*) all'immagine idolatrica di Geroboamo sospendendola tra cielo e terra. Altri dicono che avesse

97. Su questo si veda il dettagliato lavoro di Löw, 1969: 130, per il quale Filone sarebbe stato in assoluto il primo ebreo a citare la pietra magnetica.

98. *De mundi opificio*, XLIX, 141.

99. Non entro nel merito del complesso problema relativo alla datazione delle redazioni talmudiche: in questa sede sarà sufficiente considerare il Talmud dal punto di vista della sua forma ormai canonizzata, collocandolo cioè attorno al sec. VIII d.C.: Stemberger, 1989.

inciso su di essa il Nome [di Dio] così che esso avrebbe esclamato: «Io [sono il Signore dio tuo] e tu non avrai altro dio al di fuori di me».

Il passo, riportato in Sotah 47a, è la conclusione di una discussione relativa a un personaggio minore del secondo libro dei Re: si tratta di Ghecazi (Gehazi), messaggero del profeta Eliseo (2 Re 4,8-37), ma ingannatore e avido e per questo maledetto dallo stesso Eliseo con la lebbra che aveva già colpito Naaman, comandante dell'esercito di Aram; una maledizione che proprio questo passo di Sotah interpretò in senso più ampio, identificando i quattro lebbrosi citati in 2 Re 7,3-8 con Ghecazi e i suoi tre figli. Il suo legame con Geroboamo appare invece esterno alla tradizione biblica (anche la cronologia del racconto sembrerebbe in tal caso forzata), ma rimanda così con forza al tema dell'idolatria. Primo re del regno de Nord, al fine di scoraggiare i suoi sudditi dal recarsi a Gerusalemme per il culto, Geroboamo fece infatti innalzare immagini di tori d'oro a Betel e Dan, costruì nuovi santuari collocati sulle alture e servì egli stesso come sacerdote (1 Re 12,26-33). Già nello stesso libro dei Re egli diventò così il paradigma del sovrano malvagio e allo stesso modo, con ancora più forza, sarebbe stato rappresentato nella letteratura rabbinica (in Sanhedrin 108b il suo nome sarebbe stato interpretato come "colui che causa conflitto tra la gente"). In Pirkè Avot 5,18 si afferma che Geroboamo «peccò e fece peccare gli altri (ḥata we-heḥetim et ha-rabbim) e perciò il peccato del pubblico è attribuito a lui, così come è detto: "a causa dei peccati di Geroboamo, commessi da lui e fatti commettere a Israele" (1 Re 15,30)». La formula ḥata we-heḥetim et ha-rabbim presente tanto in Sotah 47a quanto in Pirkè Avot 5,18, pone un ulteriore legame tra Ghecazi e Geroboamo, identificando il peccato come idolatria.

Forse, quindi, non è un caso che il secondo luogo del Talmud dove compaia un artificio prodotto dalla pietra magnetica sia proprio il già citato 'Abodah Zarah, il trattato riguardante l'idolatria:

E' scritto: «E Davide ordinò [riguardo agli idoli]: "Brucino tra le fiamme!"» (1 Cr 14,12) ed è scritto che egli «li portò via» (2 Sam 5,21). Nonc'è contraddizione in questi due passaggi. Il primo si riferisce al tempo prima che giungesse Ittai di Gat, il secondo è successivo alla sua venuta. Per questo è scritto: «tolse dalla testa di Milcom la corona che pesava un talento d'oro» (2 Sam 12,30). Ma ciò era permesso dato che

ogni vantaggio era proibito [da un idolo]? Rabbi Naḥman spiegò: «Ittai di Gat» giunse e annullò questo; se il peso [della corona] era quello di un talento d'oro, come ha potuto Davide indossarla? Rabbi Yudah disse in nome di Rab: «il significato è che essa fu adattata per rimanere sulla testa di Davide». Rabbi Yose figlio di Hanina disse: «c'era una pietra magnetica in essa che la sollevava» ('Abodah Zarah 44a).

Senza entrare troppo nel merito della complessa discussione sul trattamento degli idoli da parte di Davide, occorre per lo meno chiarirsi sui protagonisti. Al di là di Ittai di Gat, comandante straniero di un esercito di Davide (2 Sam 18,2-12), ciò che più conta è un dio: Milcom, forma ammonita di Ba'al e deità semitica nordoccidentale della fertilità e della tempesta. La sua immagine, secondo il passo talmudico appena incontrato, avrebbe contenuto una pietra e in questo scontro tra un falso re (la radice del nome Milcom è melek: "re") e uno vero, Davide, l'esito sarebbe stato inevitabile. Tra le ipotesi su come Davide avesse potuto indossare una simile corona, vi è anche quella –per la verità piuttosto ingenua– che vi suppone la presenza di un magnete. In questa sede poco importa della spiegazione rabbinica: ciò che conta, ovviamente è questa seconda occorrenza talmudica, che ancora una volta associa magnetismo a idolatria e che si ritroverà più o meno invariata in altri luoghi della letteratura rabbinica, in particolare in alcuni midrašim come il Midraš Samuel e il Midraš ha-gadol.<sup>100</sup>

La traccia, a quanto mi risulta, non conduce oltre, ma attesta il consolidarsi, anche in ambito ebraico, di un'idea antica: il legame tra artificio magnetico e idolatria; forma particolare, di quel più generico rapporto tra macchinismi e culto, che affonda le sue radici mediterranee già nella tradizione greca.

10. L'indizio segnato dal rapporto tra idolatria e magnetismo ci ha dunque portato lontano, identificando percorsi paralleli e plausibili radici comuni. Il sepolcro di Aristotele, sospeso tra cielo e terra nella cattedrale di Palermo ha mostrato alcuni suoi possibili legami con tradizioni lontane. Con il culto dei morti, innanzi tutto, condannato ovviamente da tutti e tre i monotesismi, ma posto esplicitamente all'origine di ogni successiva

101. Cf. *Midraš Samuel*, 27; *Midraš ha-gadol*, 23; su questo Löw, 1969: 131.

idolatria. Ma non solo: l'immagine del defunto, sospesa tra cielo e terra ha rimandato anche, attraverso tale artificio, alla tradizione altrettanto antica dei macchinismi utilizzati per il culto pagano: quelli descritti nelle minuziose opere di Erone d'Alessandria, quelli riportati nelle successive tradizioni letterarie arabe. La traccia offerta dal rapporto tra magnetismo e idolatria ha svelato insomma la circolazione mediterranea di un tema a dir poco antico; un tema che, almeno in parte, sembra fornire le forme tanto delle considerazioni cristiane sugli idoli quanto delle successive analoghe riflessioni arabe. In realtà questo non spiega il racconto proposto da Ibn Hawqal ma permette piuttosto di mostrarne la complessità e le profonde radici. Bisognerà riprendere da qui e seguire la sua storia anche nella sua specificità siciliana, credo lo farò in seguito, ma con altra metodologia e differenti punti di vista. Per ora rimane un racconto arabo, legato a una successiva tradizione latina da una serie non irrilevante di parallelismi morfologici e da una contiguità cronologica a dir poco sospetta: ritengo anzi che proprio i problemi diacronici posti da questa ricerca possano spiegare parte della storia, anche se la domanda di partenza, quella sull'origine della bara di Aristotele, a è destinata, almeno per il momento, a non avere risposta.

Dicevo inizialmente che i rapporti tra cultura islamica e cultura cristiana non sempre si prestano a una facile analisi. Il caso qui scelto mi sembra lo confermi ampiamente. Non sono in grado di dire come si giunse dai racconti arabi sugli idoli sospesi per virtù magnetica all'immagine di Aristotele posto tra cielo e terra in una chiesa di Palermo; non sono neppure in grado di dire se e come avvenne il contatto tra tale storia e i successivi racconti cristiani relativi alla bara di Maometto: credo che il risultato di queste pagine sia, per così dire, nelle tracce stesse e nelle vie non scontate che tali tracce potrebbero aprire, verso ulteriori ricerche e, nella migliore delle ipotesi, verso nuove domande.

## BIBLIOGRAFÍA

- AHMAD, M., 1953, "The al-Mas'ūdī's contribution to Medieval Arab Geography", *Islamic Culture* 27, pp. 61-77.
- ALLAIRE G., 1996, "Portrayal of Muslims in Andrea da Barberino's Guerrino il Meschino", in J. V. Tolan (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Muslims: A Book of Essays*, New York, pp. 243-70
- AMARI, M., 1857, *Biblioteca arabo-sicula*. Lipsia.
- 1881, *Biblioteca arabo-sicula. Versione italiana*, Loescher, Torino.
- 1935, *Storia dei musulmani di Sicilia*. (Seconda ed. a cura di C.A. Nallino), Catania.
- AL-AZRAQĪ, 1986, "Abū al-Walīd Muḥammad ibn 'Abdallāh ibn 'Alī", in Rušdī al-Sālih Maḥṣas (ed.), *Aḥbār Makka*, Beirut.
- AL-BALĀDURI, 1866, "Aḥmad bin Yaḥyā bin Ġābir bin Dawūd", in De Goeje (ed.), *Kitāb Futuḥ al-Buldān*, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Leiden.
- BAUSANI A., 1955, *Il Corano*. Firenze e successive ristampe.
- BAYLE P., 1741, *Dictionnaire historique et critique*. I-IV, Basel.
- BINYAMIN DE TUTELA, 1988, *Itinerario (Sefer massa'ot)*, ed. it. a cura di G. Busi, Rimini.
- BLÜMNER H., 1875-77, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römer*. Leipzig.
- BOUAMAMA A., 1988, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*. Alger.
- BOULAINVILLIERS H. DE, 1731, *Vie de Mahomed, avec des Réflexions sur la religion Mahométane et les Coûtumes des Musulmans*. Amsterdam.
- CHANSON D'ANTIOCHE, 1848, ed. P. Paris, Paris.
- CHWOLSON D., 1856, *Die Ssabier und der Ssabismus*. St. Pétersbourg.
- COPPOLA A., 2008, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*. Venezia.
- D'ANCONA C., 2005, *Le traduzioni di opere greche*, in *Storia della filosofia nell'islam medievale*. A cura di C. D'Ancona. Torino, pp. 180-260.
- DA BARBERINO A., 1893, *Guerrino Meschino*. Napoli.
- DANESHVARI A., 1986, *Medieval Tomb Towers of Iran: An Iconographical Study*. Lexington (Ky).
- DANIEL N., 1960, *Islam and the West, the making of an Image*. Edinburgh.
- MEAH, sección Hebreo 57 (2008), 247-278

- DE LA GRANJA F., 1968, “Milagros españoles en una obra polémica musulmana (el Kitāb maqāmi‘ al-sulbān de Jazrayī)”, *Al-Andalus* 33, pp. 331-65.
- DE VARTHEMA L., 1956, *Itinerario*. Milano.
- DIZIONARIO DELLA BIBBIA, 2003. A cura P. J. Achtemeier (ed. it. a cura di P. Capelli). Bologna.
- DOZY, R., 1873, *Le Calendrier de Cordue de l'année 961*. Leiden.
- ECKHARDT A., 1949, *Le cercueil flottant de Mahomet*, in *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts a Ernest Hoepffner*. Paris, pp. 77-88.
- EMBRICON DE MAYENCE, 1961, *La vie de Mahomet*. ed. G. Cambier, Collection Latomus. T. 52. Bruxelles.
- ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM (1<sup>A</sup> ED.), 1913, Leiden-Paris.
- FERRARI C., 2005, “La scuola aristotelica di Bagdad”, in C. D’Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell’islam medievale*, v. I, Torino, pp. 352-379.
- GAUTHIER DE COMPIÈGNE, 1977, *Otia de Machomete*, ed. R. Huygens, in A. Du Pont, *Roman de Mahomet*, ed. Y. Lepage, Paris.
- GIBBON E., 1993, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. New York-London-Toronto.
- GINZBURG C., 1998, “Idoli e immagini”, in C. Ginzburg, *Occhiacci di legno*, Milano, pp. 118-35.
- GONZÁLEZ MUÑOZ F., 2002, *La leyenda de Mahoma en Lucas de Tuy*, in M. Pérez González (ed.), *Actas del III Congreso hispánico de latín medieval (León, 26-29 de septiembre de 2002)*, León.
- 2004, “Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás”, in *Al-Qantara* 25, pp. 5-43.
- 2005, *La leyenda de Mahoma en los Otia de Machomete de Walter de Compiègne*, in M. C. Díaz y J. M. Díaz de Bustamante (cur.), *Poesía latina medieval (siglos V-XV)*, Firenze, pp. 1077-1089.
- GREEN T.M., 1992, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*. Leiden-New York-Köln.
- GUTAS D., 1999, “The «Alexandria to Baghdad» Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography Among the Arabs”, in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 10, pp. 155-93

- GUTAS D., 2002, *Pensiero greco e cultura araba*. Torino.
- HAWTING, G. R., 1999, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge.
- AL-ĤAZRAĠĪ, 1975, "Aḥmad ibn 'Abd al-Samad al-Ansārī al-Qurṭubī", in 'Abd al-Maġīd al-Šarafī (ed.), *Kitāb maqāmi 'al-ṣulbān fī al-radd 'alā 'abadat al-awṫān*, Tunis.
- IBN ḤAWQAL, 1938, "Abū l-Qāsim Ibn Ḥawqal al-Nasībī", in J. H. Kramers (ed.), *Kitāb ṣūrat al-'arḍ*, 2 ed., Bibliotheca Geographorum Arabicorum, II, Leiden.
- 1964, *Configuration de la terre* (trad. J.H. Kramer e G. Wiet). Paris.
- IBN ḤIŠĀM, 1992, *al-Sīra al-nabawiyya*. I-II. Ed. S. Zakkār. Beirut.
- IBN MANZŪR, 1990, "Jamāl al-Dīn Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Mukarram", *Lisān al-'Arab*, Beirut.
- IBN AL-NADĪM, 1871-1872, *Kitāb al-Fihrist*. Ed. G. Flügel. Leipzig.
- IBN WAḤSIYYA, 1993, "Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī ibn", *Kitāb al-falāḥa al-nabaḫiyya*, ed. Toufic Fahd, *L'Agriculture Nabateenne (Al-Filaha al-Nabatiyya)*. Tomes I et II, Damas.
- KRONE S., 1992, *Die altarabische Gottheit al-Lāt*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern, N.Y., Paris, Wien.
- LASSNER J., 1993, *Demonizing the Queen of Sheba*. Chicago-London.
- LIEBRECHT F., 1879, *Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze*. Heilbron.
- LÖW I., 1969, *Fauna und Mineralien der Juden*. Hildesheim.
- MINUCIO FELICE, 1931, *Octavius*. Ed. G.H. Rendall. London.
- MIQUEL A., 1967, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11 siècle*. I. Paris-La Haye.
- 1975, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11 siècle*. II. Paris-La Haye.
- AL-MAS'ŪDĪ, 1861-1877, "Abū l-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Mas'ūdī", *Murūğ al-ḍaḥab*, ed. C. Barbier de Meynard - Pavetde Courteille, *Al-Maḥoudi, Les Praires d'or*, I-IX, Paris.
- AL-MUQADDASĪ, 1906, "Šams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Aḥmad ibn Abī Bakr al-Bannā' al-Shāmī", in M. J. de Goeje (ed.), *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, 2 ed., Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Leiden.
- NEW PAULY, 2006, *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World*. Leiden.
- NÖLDEKE TH., 1864, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der Alten Araber*. Hannover.

- OBERMEYER J., 1929, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats. Geographie und Geschichte nach talmudischen, arabischen und anderen quellen*. Frankfurt.
- OLESON J. P – SHERWOOD A. (eds.), 1998, *Greek and Roman Technology, A Sourcebook. Annotated Translations of Greek and Latin Texts and Documents*. London.
- PAULYS, 1930 *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften*, Stuttgart.
- PETAHIAH DE REGENSBURG, 1904-1905, “Sibbu”, in L. Gruenhut (ed.), *Die Rundreise des R. Petachjah aus Regensburg*, I-II, Jerusalem-Frankfurt.
- PETROCCHI M., 1948, “Il mito di Maometto in Boulainvilliers”, in *Rivista storica italiana* 60, pp. 367-77
- PIZZI G., 2001, *al-Mas ‘ūdī e i prati d’oro e le miniere di gemme. La enciclopedia di un umanista arabo del decimo secolo*. Milano.
- RADI A., 1988, *Der Magnetstein in der Antike. Quellen und Zusammenhänge*.
- RATKOWITSCH CH., 1993, “Das Grab des Propheten. Die Mohammed Dichtungen der Embrico von Mainz und Walter von Compiègne”, *Wiener Studien* 106, pp. 223-256.
- RODINSON M., 1998, *Il fascino dell’islam*. Bari 1988 (ed. fr. 1980), pp. 72-73.
- SAÏD S., 1987, “Deux noms de l’image en grec ancien: idole et icône”, *Academie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes-rendus des séances de l’année 1987*, pp. 309-330.
- ŞĀ‘ID AL-ANDALUSĪ, 1985, *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam*. Ed. H. Bū ‘Alwān. Beirut.
- SANTILLANA G. DE, 1983, *Il mulino d’Amleto*. Milano (prima ed. 1969).
- SCARCIA AMORETTI B., 2001, *Un altro medioevo. Il quotidiano nell’islam*. Roma-Bari.
- STEMBERGER G., 1989, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*. Bologna (ed. ted. 1982).
- STUMMER F., 1944, “Bemerkungen zum Götzenbuch des Ibn al-Kalbī”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 98, pp. 377–94
- AL-ṬARAFĪ, 1996, *Qiṣaṣ al-Anbiyā’ di Ṭarafī*. Ed. R. Tottoli. Napoli.

- 1997, *Storie dei profeti*. Trad. R. Tottoli., Genova.
- TOLAN J., 1996, “Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti”, *Journal of Medieval History*, 22, pp. 25-41
- 1998, “Un cadavre mutilé”, *Le Moyen Age* 104, pp. 53-72.
- 2003, *Les Sarrasins*. Paris (ed. ingl. Columbia University Press, New York 2002).
- TOTTOLI R., 1999, *I profeti biblici nella tradizione islamica*. Brescia.
- TRAVAGLIA P., 2003, “Asclepio e la produzione artificiale della vita nell’Agricoltura Nabatea”, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout, pp. 315-38.
- VANOLI, A., 2001, *I cammini dell’Occidente. Il Mediterraneo tra i secoli IX e X. Ibn Khurdādhbah, Al-Muqaddasī, Ibn Hawqal*. Padova.
- 2003, *Alle origini della Reconquista. Pratiche e immagini della guerra tra cristianità e islam*. Torino.
- VENTURINO D., 1992, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Henry de Boulainvilliers*. Firenze.
- WALLACE R., 1996, “‘Amaze Your Friends!’ Lucretius on Magnets”, *Greece & Rome* 43, 2, pp. 178-187.