

Flumen 25
Sapientiae



“FRATE E MAESTRO FUMMI”

DANTE E LA FILOSOFIA DI ALBERTO MAGNO

a cura di

Anna Rodolfi



FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

25

Direzione

Irene ZAVATTERO
Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca BIANCHI
Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO
Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO
Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO
University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI
Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI
All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE
Sapienza – Università di Roma

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Volume finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU, Missione 4
Componente 2 Inv. 1.1 – CUP B53D23022160006, nell'ambito del bando
PRIN 2022, “Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to
Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies” (20225LFCMZ).

“Frate e maestro fummi”

Dante e la filosofia di Alberto Magno

a cura di

Anna Rodolfi





©

ISBN
979-12-218-2260-1

PRIMA EDIZIONE
ROMA DICEMBRE 2025

Indice

- IX Introduzione
Anna Rodolfi
- XIX Nota al volume
Amos Bertolacci
- I Dante lettore di Alberto Magno: cosa, come, dove, quando?
(con qualche osservazione di metodo)
Gianfranco Fioravanti
- 19 Bruno Nardi tra Dante e Alberto Magno
Luca Bianchi
- 39 La rappresentazione dell'Islam nelle opere di Alberto Magno:
una fonte di ispirazione per la *Divina Commedia*?
Amos Bertolacci
- 73 *Quasi fulgor*. Lampo e visione in al-Ġazālī, Alberto Magno
e Dante
Marco Signori
- 109 La pena infernale tra Dante, Alberto Magno e i Maestri delle Arti
Paola Bernardini
- 135 Gli angeli neri. Volontà, deliberazione e peccato dell'angelo
tra Dante e Alberto Magno
Anna Rodolfi

VIII *Indice*

- 159 Dante e il dibattito medievale sulla geomanzia
Alessandro Palazzo
- 217 Alberto Magno in Toscana. Ricognizioni sulla cultura filosofica
negli *studia* fra XIII e primo XIV secolo
Riccardo Saccenti
- 243 *Indice dei nomi*
- 257 *Indice dei manoscritti*

Introduzione

ANNA RODOLFI*

Il convegno di cui si presentano qui gli atti si è svolto dal 3 al 4 giugno 2024, presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell’Università di Firenze, nell’ambito del Progetto PRIN 2022 *Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, His Sources and His Legacies* promosso da sette membri coordinatori di unità locali: Paola Bernardini (Università di Siena), Alessandra Beccarisi (Università di Foggia), Alessandro Palazzo (Università di Trento), Stefano Perfetti (Università di Pisa), Anna Rodolfi (Università di Firenze), Antonella Sannino (Università di Napoli L’Orientale), sotto la direzione scientifica di Amos Bertolacci (Principal Investigator, IMT School for Advanced Studies Lucca).

Lo scopo del progetto che si è svolto nel biennio 2023-2025 è stato fornire una visione il più possibile ricca e articolata della riflessione filosofica e teologica di Alberto Magno, che considerasse, oltre alla varietà dei contenuti dottrinali e delle fonti filosofiche di cui essa si nutre, anche l’impatto e la fortuna che tale riflessione ebbe nella cultura medievale, non solo filosofica in senso stretto. A questo obiettivo specifico si lega l’organizzazione di una giornata di studi dedicati ai rapporti tra Dante e Alberto Magno, rapporti tanto complessi teoricamente, quanto difficili da rintracciare sul piano della ricerca delle fonti, come ha mostrato innanzitutto Bruno Nardi in una serie di studi che non hanno cessato di essere un imprescindibile punto di riferimento¹.

* Università degli Studi di Firenze.

¹ Oltre agli autori presenti in questo volume hanno preso parte alla giornata di studi anche Pasquale Porro con un intervento su “La natura come *opus intelligibile*: Alberto Magno, il *De causis* e la struttura del *Paradiso*”, e Paolo Falzone con una relazione dal titolo “La lettura dantesca del *De intellectu et intelligibili*”. Colgo qui l’occasione per ringraziarli della loro presenza.

Il titolo che è stato scelto per il convegno e il volume che ne è seguito rinvia alle due celebri terzine di Paradiso X, 94-99, in cui Tommaso d'Aquino, mentre rivendica con orgoglio la propria appartenenza all'ordine domenicano, presenta il suo maestro Alberto Magno a Dante, accompagnato da Beatrice nel cielo del Sole:

Io fui de li agni de la santa greggia
che Domenico mena per cammino
u' ben s'impingua se non si vaneggia.

Questi che m'è a destra più vicino,
frate e maestro fummi, ed esso Alberto
è di Cologna, e io Thomas d'Aquino.

La cultura filosofica di Dante è il frutto dell'assimilazione di fonti e stimoli intellettuali molteplici ed eterogenei e anche per questo motivo non sempre facili da rintracciare. Tra essi un ruolo importante sembrano avere avuto appunto le opere di Alberto Magno: i commenti ad Aristotele e l'interpretazione dell'ontologia e della psicologia dello Stagirita, ma anche le opere di filosofia della natura e la cosmologia, che accompagnarono con ogni evidenza la lettura del *corpus* aristotelico da parte di Dante, e gli permisero inoltre di includere nel proprio orizzonte filosofico e teologico forme concettuali e tradizioni di pensiero di diversa matrice, appartenenti sia alla cultura latina sia a quella arabo-islamica, fino al *Liber de causis*.

I saggi compresi in questo volume affrontano il tema del rapporto tra l'opera di Alberto Magno e quella di Dante da prospettive diverse, alternando l'approfondimento del contesto più strettamente storico e filologico all'analisi tematica e dottrinale.

L'ambito della ricostruzione del contesto è definito dal saggio di apertura di Gianfranco Fioravanti, *Alberto Magno: cosa, come, dove, quando? (con qualche osservazione di metodo)*². L'autore si propone

² Il saggio di Fioravanti riprende esplicitamente, fin dal titolo, uno spunto tratto dal saggio di A.R. ASCOLI, *Reading Dante's Readings: What, When, Where, How?* in M.L. ARDIZZONE (ed.), *Dante and Heterodoxy. the Temptation of 13th Century Radical Thought*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2014, pp. 126-144.

di individuare il sottoinsieme riconducibile a matrice albertina fra quelli che potremmo chiamare i materiali di riutilizzo delle riflessioni dantesche, cioè i testi, argomenti, temi che Dante desume dalle sue letture e dal suo sfondo culturale di riferimento per sottoporle a un processo di rielaborazione autonoma funzionale ai suoi interessi e ai suoi problemi. Anche per Alberto vale quanto Fioravanti ha già mostrato per la filosofia di Aristotele³, cioè che Dante non si avvale di *florilegia*, ma ha un accesso diretto ai testi degli autori. Questo dato importante ne implica un altro di non facile soluzione, come osserva Fioravanti, ovvero quello dei luoghi e delle biblioteche in cui è avvenuto l'incontro con la filosofia di Alberto Magno. L'ambiente culturale bolognese, in cui le opere di Alberto sono presenti e accessibili a partire dalla prima decade del XIV secolo, risulta essere per Fioravanti, accanto ad alcune biblioteche fiorentine, un luogo privilegiato per la conoscenza della filosofia di «Alberto della Magna», oltre che per la stesura almeno dei primi libri del *Convivio*.

Luca Bianchi nel suo saggio *Bruno Nardi tra Dante e Alberto Magno* affronta ciò che lui stesso definisce un “sottoproblema”, connesso a quello già affrontato in un importante studio di Cesare Vasoli⁴: il motivo dello sviluppo dell'interesse crescente di Nardi per la filosofia di Alberto nei suoi rapporti con Dante. Bianchi affronta il tema avvalendosi di materiali inediti su Nardi, scoperti negli ultimi anni e ripercorrendo alcune tappe fondamentali della formazione di Nardi e del contesto di studi più ampio, nazionale e internazionale, caratterizzato dall'interesse per la filosofia di Dante negli anni dell'attività dello studioso. Tali elementi portano Bianchi a precisare come «si debba riconoscere che egli non creò dal nulla ma sviluppò l'ipotesi di un'influenza di Alberto su Dante». Bianchi ricorda come l'interesse di Nardi per la figura di Alberto nella sua relazione con Dante si sviluppò anche come una scelta di campo

³ G. FIORAVANTI, «Come dice il Filosofo»: Dante e la littera di Aristotele, *Italiamistica* 48/1 (2019), pp. 11-50.

⁴ C. VASOLI, *L'immagine di Alberto Magno in Bruno Nardi*, in R. IMBACH, Ch. FLÜELER (Hrsg.), *Albert der Größe und die deutsche Dominikanerschule*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 32 (1985), pp. 45-64, poi ripubblicato in Id., *Otto saggi per Dante*, Le Lettere, Firenze 1995 («Quaderni degli studi danteschi», 9), pp. 103-116.

apertamente antitomista attraversata da una certa ambivalenza, dagli esiti in una certa misura paradossali: se le ricerche di Nardi su Alberto e Dante hanno esercitato un’indubbia forza innovativa “all’esterno”, cioè nel panorama della storia della filosofia medievale, incoraggiando a riconoscere al vescovo di Colonia una centralità non minore di quella di Tommaso, non altrettanto è avvenuto “all’interno”, cioè rispetto alla concezione che Nardi stesso aveva della filosofia medievale come “aristotelismo eclettico” e “sistema chiuso”, contrapposta alla filosofia dei moderni come “sapere assoluto” – una concezione che Nardi mantenne a prescindere dalla sua riscoperta di Alberto.

Sul tema dell’accesso di Dante alle opere filosofiche e teologiche che rielabora nei vari contesti delle sue opere torna Riccardo Saccenti (*Alberto Magno in Toscana. Ricognizioni sulla cultura filosofica negli studia fra XIII e primo XIV secolo*). Saccenti mette in luce in particolare il ruolo fondamentale svolto a riguardo dalle *scholae* presenti definisce nei conventi degli ordini mendicanti, in particolare dei frati Predicatori. Il contributo di Saccenti propone dunque una prima valutazione di quanto la rete di conventi domenicani, soprattutto nell’area toscana (di Firenze e Pisa), abbia facilitato la circolazione delle opere di Alberto a partire dalla metà del XIII secolo fino ai primi decenni del secolo successivo.

All’intersezione fra lo studio delle fonti e l’analisi di un tema specifico, si colloca il saggio di Amos Bertolacci, intitolato *La rappresentazione dell’Islam nelle opere di Alberto Magno: una fonte di ispirazione per la Divina Commedia?* Si tratta di un aspetto relativamente poco studiato sia nel contesto degli studi su Dante, sia nell’ambito della storiografia albertina⁵. Ricostruendo l’immagine dell’Islam che emerge dalle tracce disperse nell’immensa opera di Alberto, il saggio persegue due fini complementari: ribadire attraverso questo caso specifico l’importanza delle fonti filosofiche arabe per Alberto; mettere in luce un possibile aspetto della sua ricezione da parte di

⁵ Un’eccezione segnalata proprio da Bertolacci è rappresentata dai riferimenti contenuti in G. FIORAVANTI, *Politiae Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere, Storia e Filosofia» 9 (1979), pp. 195-246.

Dante. Bertolacci allarga lo sguardo oltre il “luogo iconico” di condanna della religione musulmana di *Inferno* XXVIII, per includere altri passi delle tre cantiche, indicativi della considerazione in cui Dante teneva la religione islamica. Il confronto con alcuni luoghi rilevanti nell’opera di Alberto lo conduce a formulare l’ipotesi di una possibile dipendenza di Dante da Alberto su questo tema.

Su altre convergenze dottrinali tra Alberto e Dante si concentra il saggio di Marco Signori, *Quasi fulgor. Lampo e visione in al-Ğazālī, Alberto Magno e Dante*. Lo studio indaga in particolare un possibile retroterra arabo-latino per quell’esperienza di folgorante coincidenza tra visione e desiderio su cui Dante chiude il suo poema («un fulgore in che sua voglia venne», *Paradiso* XXXIII 141), a suo avviso collegabile alla formula «quasi fulgor cito pertransiens» con cui Abū Ḥāmid al-Ğazālī (Algazel), nell’ultimo trattato delle *Intenzioni dei filosofi*, descrive una specifica tipologia di visioni quasi-profetiche in stato di veglia. A supporto della sua tesi, Signori sottolinea la presenza di Algazel nel *Convivio* di Dante, probabilmente mediata da Alberto Magno, ed esplora somiglianze e differenze tra il luogo arabo-latino e un passo parallelo del *De sonno et vigilia* di Alberto, in cui il fulgore riguarda il grado più alto dei sogni divinatori, ma non le visioni in stato di veglia. La ricerca propone inoltre alcuni elementi utili a ricostruire il contesto in cui può essere avvenuta la circolazione fiorentina dell’opera di Algazel al tempo di Dante.

Sul rapporto tra Dante e la geomantia si concentra il saggio di Alessandro Palazzo *Dante e il dibattito medievale sulla geomantia*. Dando seguito a studi recenti di Thérèse Charmasson e Erwan Dianteill⁶, Palazzo fa leva sui trattati di geomantia di Bartolomeo di Parma per individuare le immagini di natura più o meno allusivamente geomantica usate da Dante in particolare nel canto XIX del *Purgatorio*. Di tali riferimenti l’ampio saggio di Palazzo intende precisare la portata teorica nella *Commedia* di Dante e di accertare il

⁶ Th. CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire: la géomantie dans l’Occident médiéval*, Librairie Droz - Librairie H. Champion, Genève - Paris 1980; E. DIANTEILL, *Virgil the Geomancer. A new Reading of the XIXth canto of Purgatorio from Dante’s Commedia*, «International Journal of Divination and Prognostication» 6 (2025) in corso di stampa.

significato storico-culturale. L'indagine affronta a tal fine una serie di questioni più specifiche: se il riferimento alla geomanzia dipenda soltanto da un interesse generico per un fenomeno ai suoi tempi molto diffuso sul piano sociale e culturale o se, piuttosto, i suoi versi possano costituire la prova di un'attenzione più specifica, se non la spia di una questione teorica di più ampia portata; quale relazione intercorra tra l'evocazione dei geomanti e della *Maggior Fortuna* con il sogno della femmina balba; infine, se nell'universo mentale di Dante la geomanzia possieda un carattere positivo e addirittura uno statuto peculiare rispetto alle altre forme di divinazione, o se invece anch'essa sia coinvolta nella condanna pronunciata contro i divinatori e i maghi dannati nella quarta bolgia infernale.

Proprio alla cornice dell'Inferno dantesco e all'escatologia descritta in esso fa riferimento il saggio di Paola Bernardini, *La pena infernale tra Dante, Alberto Magno e i Maestri delle Arti*. La questione di come l'anima, pur priva di corpo, possa percepire il fuoco infernale fu un argomento di riflessione teologica e filosofica in ambito medievale, con diverse soluzioni che vanno dall'interpretazione puramente spirituale del fenomeno fino all'esistenza di un corpo intermedio fra l'anima e l'elemento fisico del fuoco. Dante, pur affrontando la questione teologica, propone una soluzione innovativa sia del punto di vista filosofico che da quello poetico. Da una parte, attraverso il possesso di un "corpo aereo", l'anima separata dal corpo può percepire i tormenti infernali; dall'altra, nel Paradiso, le fiamme della luce non infliggono dolore ma esprimono gioia. Nell'idea di Dante, dunque, il corpo (morto) si spiritualizza, si raffina, divenendo molto simile all'anima. Il saggio inquadra la soluzione dantesca all'interno della cornice filosofica scolastica, con preciso riferimento agli argomenti e alle soluzioni formulate, oltre che in Alberto Magno, nei maestri delle arti (in particolare Goffredo di Aspall⁷).

⁷ La questione sulla pena infernale di Goffredo di Aspall è trascritta in P. BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco. La pena infernale secondo un anonimo maestro di arti (1270 ca.)*, in C. PANTI, N. POLLONI (a cura di), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018, pp.147-159.

Ancora alle problematiche a cavallo tra filosofia e teologia che si pongono a Dante nel suo viaggio all'*Inferno* è dedicato il saggio di Anna Rodolfi, *Gli angeli neri. Volontà, deliberazione e peccato dell'angelo tra Dante e Alberto Magno*. A partire dal caso tutto dantesco dei cosiddetti angeli neutrali o imbelli (“li angeli che non furon ribelli / né fur fedeli a Dio”: *Inf.* III 38⁸), il saggio riesamina da una prospettiva relativamente meno frequentata la questione generale del peccato dell’angelo. La natura e la possibilità stessa del peccato degli angeli costituiscono un problema centrale nell’angelologia scolastica, se non una vera e propria sfida teorica dato l’attributo della *deiformitas* che li caratterizza e sembra renderli infallibili per essenza – stando a una tradizione che risale allo pseudo Dionigi. In particolare, per il peccato degli angeli imbelli dell’*Inferno* è possibile individuare alcuni precedenti teorici, a partire proprio da Alberto Magno (ma riferimenti pertinenti sono anche in Bonaventura da Bagnoregio o in teologi come Pietro di Giovanni Olivi e Pietro delle Travi, attivi a Firenze negli anni di Dante), un quadro concettuale che permette di comprendere meglio i presupposti della sua ripresa da parte di Dante e le modalità peculiari della sua rappresentazione letteraria.

Il complesso dei contribuiti qui sommariamente presentati costituisce un cantiere aperto che aspetta di essere proseguito e ampliato. Molti infatti sono gli aspetti dell’accostamento tra Dante e Alberto Magno da considerare, anche a un livello metateorico. La visione del mondo di Dante, così come l’idea che la filosofia e la fede possano illuminarsi reciprocamente, rispecchiano in effetti concetti che anche Alberto aveva sviluppato nelle sue opere in vari modi. Sebbene Dante non adotti la filosofia albertina in modo letterale, il suo pensiero deve molto alla riflessione del maestro domenicano, come gli autori dei saggi hanno tentato di mostrare.

⁸ “Imbelli” è la definizione di Nardi, che ha dedicato un famoso saggio all’argomento: *Gli angeli che non furon ribelli né fur fedeli a Dio*, in B. NARDI, *Dal Convivio alla Commedia*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1992 [1960], pp. 331-350.

Nota bibliografica

Gli aspetti propriamente filosofici della cultura teologica di Dante costituiscono un ambito di ricerca su cui ormai disponiamo di diversi contributi, accresciuti di recente anche grazie a una ripresa d'interesse per il tema.

A titolo indicativo, e senza pretesa di esaustività, riportiamo qui alcuni dei titoli principali per utilità del lettore, con particolare riferimento agli studi in lingua italiana: B. NARDI, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, «Giornale storico della letteratura italiana» 80 (1922), pp. 295-304; B. NARDI, *Il tomismo di Dante e il p. Busnelli S.J.*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 81 (1923), pp. 307-334, rist. in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 341-380; P. MANDONNET, *Dante, le théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Desclée de Brouwer, Paris 1935; É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris 1939; R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Éditions Universitaires de Fribourg (Suisse) - Éditions du Cerf, Fribourg - Paris 1996, pp. 129-140; TH. RICKLIN, *L'image d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin chez Dante*, «The Thomist» 97 (1997), pp. 129-142; G. FIORENTAVANTI, *Dante e Alberto Magno*, in A. GHISALBERTI (ed.), *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 93-102.

Ugualmente centrali sono i saggi raccolti nel già citato volume collettaneo curato da Alessandro Ghisalberti, *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*; la raccolta di studi di G. STABILE, *Dante e la filosofia della natura*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007; la monografia di G. D'ONOFRIO, *Per questa selva oscura. La teologia poetica di Dante*, Città Nuova, Roma 2020; i contributi di P. PORRO, *Intelligenze oziose e angeli attivi: note in margine a un capitolo del Convivio dantesco (II, IV)*, in S. CAROTI, R. IMBACH, Z. KALUZA, G. STABILE, L. STURLESE (eds.), “*Ad ingenii acuitionem*”. *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2006 (Textes et Études du Moyen Âge, 38), pp. 303-351; Id., *Tra il Convivio e la Commedia: Dante e il “forte dubitare” intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate*, in A. SPEER, D. WIRMER (Hrsg.), 1308. *Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, de Gruyter, Berlin - New York

2010 (Miscellanea Mediaevalia, 35), pp. 629-660; Id., “Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata”. *L’ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59 (2012), pp. 389-406; Id., “Dentro dai fuochi son li spiriti”. *Dante, il fuoco infernale e l’escatologia scolastica*, in M. LENZI, C.A. MUSATTI, L. VALENTE (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Viella, Roma 2013, pp. 229-262; il saggio di L. STURLESE, *Dante, Alberto il Grande e la filosofia degli antichi*, “Giornale critico della filosofia italiana” 100/3 (2021), pp. 435-456; i commenti di A. TABARRONI alla *Monarchia*, in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, vol. IV, Salerno Editrice, Roma 2013, pp. 2-243 e di G. FIORAVANTI al *Convivio*, Mondadori, Milano 2014. Sempre restando al panorama italiano di ambito filosofico, vanno ancora segnalati i numerosi e importanti lavori di Luca Bianchi, ora raccolti in modo sistematico in L. BIANCHI, *Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista*, Aracne, Roma 2024 (Flumen Sapientiae. *Studi sul pensiero medievale*, 22). Si deve poi vedere la preziosa raccolta di studi curata da L. LOMBARDO, D. PARISI, A. PEGORETTI, *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*, Ca’ Foscari Digital Publishing, Venezia 2018; quella curata da C. MARTINI, G. CATAPANO, *La filosofia nelle opere di Dante*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 46 (2021); quella curata da L. AZZETTA, *Dante e le grandi questioni escatologiche*, Milano, Vita e Pensiero 2022; quella curata da L. BIANCHI, S. PELIZZARI, A. TABARRONI, *La «compiuta gioia». Dante e la filosofia*, Longo Editore, Ravenna 2024 e quella curata da A. BECCARISI, M. DE GIORGI, V.L. PUCCETTI, F. SOMAINI, *La mente di Dante*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2024.

Per quanto riguarda invece il contesto filosofico all’interno del quale si muove Dante nei primi due decenni del XIV secolo si rimanda a C. CASAGRANDE, G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016.

Nota al volume

AMOS BERTOLACCI*

Il percorso storico abbracciato nel Progetto PRIN 2022 *Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, His Sources and His Legacies* trova nella ricezione del pensiero di Alberto Magno da parte di Dante Alighieri un suo fondamentale punto di approdo: gli itinerari filosofici e scientifici legati alla figura di Alberto Magno analizzati nel progetto raggiungono infatti nella Firenze di Dante non solo il termine temporale dell’arco cronologico preso in esame e la tappa conclusiva del tragitto geografico che idealmente ha condotto la ricerca dall’Oriente in Occidente, ma un vero e proprio esito metodologico e contenutistico. Lo studio del complesso rapporto che lega il *Doctor Universalis* con il *Sommo Poeta* sancisce conclusivamente lo spirito interdisciplinare ed interculturale del progetto, in cui filosofia e scienza sono state messe a sistema, lo sguardo verso le fonti di Alberto si è innestato nello studio dell’eredità albertina, e l’attenzione agli apporti provenienti dal mondo greco, arabo, ebraico, latino e bizantino si è legata alla considerazione della ricezione del pensiero di Alberto nella cultura europea successiva. Con la messa a fuoco dell’affascinante relazione che connette il teologo tedesco con il poeta fiorentino il progetto ha compiuto un ulteriore salto di qualità, superando la barriera che ancora troppo spesso divide la ricostruzione storica della razionalità filosofico-scientifica dallo studio delle realizzazioni estetiche in letteratura. I saggi raccolti nel presente volume mettono bene in luce come il prisma visuale della *Divina Commedia* e degli altri scritti di Dante aiuti a comprendere meglio il retroterra concettuale

* Scuola IMT Alti Studi Lucca.

albertino che lo ispira e come, viceversa, la mente di Dante risulti illuminata dal suo confronto con la riflessione del maestro domenicano a cui attinge. Il “magistero” albertino si è esercitato su Dante nello spirito della “fratellanza”, come il titolo del volume recita, trattandosi in entrambi i casi di autori versatili che hanno saputo raggiungere vette insuperabili di eccellenza in ciascuno dei molti ambiti dottrinali a cui si sono dedicati; la comunanza che ne risulta è dunque complessa, sfaccettata, talvolta umbratile, ma rappresenta una frontiera del sapere ed un orizzonte di studi verso il quale il progetto intende, con questa pubblicazione, incoraggiare con forza la ricerca futura.

In un’ottica interattiva e collaborativa corrispondente al carattere multidisciplinare del progetto e del suo cruciale snodo fiorentino-dantesco, nel presente volume i contributi del personale di ricerca del progetto sono stati arricchiti da apporti di specialisti esterni di altissima caratura e di riconosciuta leadership nel settore. Oltre che a loro, un sentito ringraziamento, da parte di tutte le unità di ricerca coinvolte nel progetto e del suo coordinatore nazionale, va ad Anna Rodolfi per aver sapientemente organizzato il convegno di studi da cui il presente volume ha preso le mosse e per la pazienza, la passione e la competenza con cui ha saputo motivare, consigliare e guidare ciascuno degli autori.

“FRATE E MAESTRO FUMMI”

Dante e la filosofia di Alberto Magno

Dante lettore di Alberto Magno: cosa, come, dove, quando? (con qualche osservazione di metodo)

GIANFRANCO FIORAVANTI^{*}

Il mio titolo non è originale ma riprende, cambiandone l’ordine, gli interrogativi che secondo Albert Russel Ascoli ogni studioso dovrebbe porsi quando affronta il problema di cosa avesse letto Dante¹.

Cosa. In realtà sul cosa Dante abbia letto di Alberto c’è assai poco da dire di nuovo rispetto a quanto è stato detto, a partire dal Moore fino all’ultimo contributo di Imbach, passando naturalmente attraverso Nardi, e poi Vasoli, e anche, *si licet parva*, il sottoscritto². Si tratterà semmai di continuare a distinguere tra le molte suggestioni offerte dalle parentele dottrinali (l’approccio preferito, anche polemicamente, da Bruno Nardi) e le poche “prove” dirette di una effettiva lettura da parte di Dante di opere del *Doctor universalis*. Ciò non significa costruire un catalogo di fonti cui ridurre le conoscenze filosofiche dell’Alighieri (l’accusa standard rivolta da Nardi al metodo della Scuola Storica), ma individuare con più precisione materiali per così dire di riutilizzo, materiali cioè su cui

^{*} Università degli Studi di Pisa.

¹ A.R. ASCOLI, *Reading Dante’s Readings: What, When, Where, How?*, in M.L. ARDIZZONE (ed.), *Dante and Heterodoxy. the Temptation of 13th Century Radical Thought*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2014, pp. 126-144: 127.

² B. NARDI, *Raffronti tra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 80 (1922), pp. 295-303 (poi in *Saggi di Filosofia dantesca*. Firenze 1967, pp. 63-72); C. VASOLI, *Fonti albertine nel Convivio di Dante*, in M.J.F.M. HOENEN, A. DE LIBERA (Hrsg.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden - New York - Brill 1995, pp. 35-50; G. FIORAVANTI, *Dante e Alberto Magno*, in A. GHISALBERTI (a cura di), *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Vita e pensiero, Milano 2001, pp. 93-102; R. IMBACH, *Dante et Albert le Grand*, in *La Bibliothèque de Dante. Le poète au miroir de la tradition*, in P. ALLEGRETTI (éd.), Mètis Presses, Genève 2023, pp. 183-214.

Dante ha esercitato la sua autonoma capacità di lettura e di elaborazione culturale in funzione dei suoi interessi e dei suoi problemi. Questo sulla base della convinzione che comunque il “cosa” precede il “come”, o (per usare il vocabolario nardiano-gentiliano) che, anche se poi lo trasfigura spiritualmente, l’atto presuppone un fatto. Cominciamo allora distinguendo tra i testi di Alberto che Dante cita espressamente e quelli di cui possiamo affermare una conoscenza diretta sulla base di indizi interni alle sue opere. Meglio sarebbe dire alla sua opera perché tutti i riferimenti ad Alberto si concentrano nel *Convivio*³. I testi cui l’Alighieri si riferisce “nominaliter” sono: il *De intellectu et intelligibili* di cui un brano piuttosto lungo viene parafrasato e in parte tradotto alla lettera in *Convivio* III vii 3; alla lettura del *De intellectu* deve essere ricondotta la menzione della teoria pitagorica sulla presenza dell’anima anche negli esseri apparentemente inanimati presente in *Convivio* IV xxi 2⁴; il *De natura locorum et de proprietatibus elementorum* usato in *Convivio* III v 2 relativamente alle caratteristiche della linea equinoziale⁵;

³ Si cita il *Convivio* (d’ora in poi anche: *Conv*) dall’edizione critica a cura di Franca Brambilla Ageno, *Le Lettere*, Firenze 1995, 3 voll., il cui testo adottato in DANTE ALIGHIERI, *Opere. Volume secondo. Convivio, Monarchia, Epistole, Eglogue*, G. Fioravanti et al. (a cura di), Mondadori, Milano 2014.

⁴ «Pittagora volse che tutte (le anime) fossero d’una nobilitate, non solamente le umane, ma con le umane quelle degli animali bruti e delle piante e le forme delle minere e disse che tutta la differenza era delle corpora». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intellegibili*, S. Donati (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 2025 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, VII/2B), I, tr. I, cap. 5, p. 8, 11-15: «Nec est verum quod dixit Pythagoras omnes animas esse intellectuales et omnia corpora esse animata, nec motus, sensus vel intellectus posset exequi, inquit, animam in quibusdam corporibus ob materie gravitatem».

⁵ «Credo che questo cerchio, secondo ch’io intendo per le sentenze degli astrologi e per quello di Alberto della Magna, nel libro Della natura dei luoghi e delle proprietari degli elementi [...] dividerebbe questa terra discoperta dal mare Oceano». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De natura loci*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1980 (Opera omnia. Editio Coloniensis, V/2), tr. I, cap. 7, 12, p. 16, 50-52; 93-96; pp. 20-21; ALBERTUS MAGNUS, *De causis et proprietatum elementorum*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1980 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/2), tr. I, cap. 4, p. 57, 23-25. In realtà che l’emisfero australe al di sotto della linea equatoriale sia occupato dall’Oceano è opinione riportata ma non condivisa da Alberto.

la parafrasi ai *Meteorologica*, con un rimando preciso in *Convivio* IV xxiii 13 al quarto libro per quando riguarda la fisiologia della vecchiaia estrema (*senium*)⁶. Quanto ai testi di Alberto non citati espressamente ma il cui utilizzo è accertabile dal contesto, sia pure con diversi gradi di probabilità, abbiamo: *Convivio* IV xxi 9 dove Dante cita la terza proposizione del *Liber de causis* («Omnis anima nobilis habet tres operationes, nam ex operationibus eius est operatio animalis, intellectibilis et divina»⁷) in una traduzione che è vicinissima al testo originale («Ogni anima nobile ha tre operazioni, cioè animale, intellettuale e divina»), ma lo è altrettanto a quella presente nel *De natura et origine animae* di Alberto Magno: «Tres haec anima nobilis habet operationes, divinam vide licet et intellectualem et animalem»⁸. L'uso del termine «intellettuale» (Dante) – «intellectualis» (Alberto) al posto del più raro «intellectibilis» del *Liber* può essere buon indizio di una dipendenza del *Convivio* dal *De origine* tanto più che Dante, come Alberto, applica all'anima umana quello che il *Liber* riferiva invece alle anime divine che muovono i cieli. Un indizio più cogente si ha quando Dante riporta il nome e la dottrina di un autore non solo «inventato» da Alberto, ma citato in un solo testo di Alberto, e lo fa nel medesimo contesto di Alberto. È il caso del misterioso *Dionysius academicus* cui si fa riferimento in *Convivio* II xiii 5 e che avrebbe sostenuto insieme a Socrate e a Platone la produzione delle anime umane da parte delle stelle⁹. Dionigi compare esclusivamente nella ter-

6 «La quarta etade si è senio, che s'apropia al freddo e all'umido secondo che nel quarto della Metaura scrive Alberto». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 2003 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, VI/1), tr. I, cap. 13, p. 227, 19-21, «In ultima aetate abundat frigiditas cum humido».

7 A. PATTIN, *Le Liber de Causis. édition établie à l'aide de 90 manuscripts avec introduction. et notes*, «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1966), pp. 90-203: 51.

8 Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine animae*, B. Geyer (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1955 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XII), tr. II, cap. 2, p. 21, 26-28.

9 «Quanto alla [...] generazione sostanziale tutti li filosofi concordano che li cieli sieno cagione, avegnaché diversamente questi pongano, quali da li motori [...] quali da esse stelle si come Socrate e anche Plato e Dionisio Accademico» *Conv* II xiii 5.

za parte della parafrasi albertina de *De somno et vigilia* dedicata ai sogni¹⁰. Ancora più significativo il caso di *Convivio* II xiii 21-22: qui Dante accenna alla teoria dei vapori caldi che si elevano nell'atmosfera e da se stessi si infiammano, cita Albumasar che li considera come effetti della azione dissecante di Marte e pronostici di sconvolgimenti politici e porta ad esempio quanto dice Seneca della apparizione nel cielo di una palla di fuoco al tempo della morte di Augusto¹¹. In realtà, nonostante il rimando ai *Meteorologica* (sì come nel primo della Metaura è determinato) Dante ha presente non già il testo aristotelico e nemmeno le *Quaestiones naturales*, ma la parafrasi di Alberto¹². Più complesso è il caso di *Convivio* II iii 6 dove a dimostrazione che l'orbita della luna è inferiore a quella del sole e a quella di Marte si rimanda ad una osservazione fatta da Aristotele e da lui stesso riportata nel secondo libro del *De coelo*: «Si come per testimonianza d'Aristotele sapemo, che vide con gli occhi, secondo che dice nel secondo *Di Cielo e Mondo*, la luna essendo nuova, entrare sotto a Marte dalla parte non lucente e Marte stare celato tanto che raparve dall'altra parte lucente del-

¹⁰ «Plato autem et Socrates praceptor eius, sed et illius praceptor in philosophia Dionysius Academiae praecipuus Stoicorum, dicunt concorditer omnes a comparibus stellis animas descendisse» ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, IX), tr. I, cap. 4, p. 187b.

¹¹ «Marte dissecce e arde le cose [...] e questo è quello per che esso appare affatto di colore, quando più, quando meno secondo la spessezza e raritade de li vapori che 'l seguono, li quali per loro medesimi molte volte si accendono, si come nel primo della Metaura è determinato. E però dice Albumasar che l'accendimento di questi vapori significa morte di regi e trasmutamento di regni. E Seneca dice però che nella morte di Augusto imperatore vide in alto una palla di fuoco» (*Conv* II xiii 22).

¹² Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, I, tr. 3, cap. 5, pp. 25-29: «Dicunt (scil. Commentatores Centiloquii) quod secunde stelle sunt effectus stellarum in vapore ignito et elevato sicut in comete, assub et huiusmodi. Hoc etiam innuit Albumasar in libro *De coniunctione planetarum*, libro octavo, differentia prima ubi tangit qualitatem scientie individuorum superiorum que est super meteora superiora sicut ignis, assub et habentes comas, et omnia hec ex una materia ponit generari ex fortitudine solius Martis sine omni alia stella [...] Vult tamem Albumasar quod etiam ista aliquando mortem regum et principum significat propter dominium Martis»; Ivi, I, tr. 4, cap. 9, p. 40, 10-11: «Unde Seneca dicit quod circa excessum divi Augusti vidit speciem pileae ignis».

la luna ch'era verso occidente». Il *Convivio* riproduce abbastanza fedelmente il testo aristotelico (*De coelo* II, 12, 292 a 3-6) nella traduzione dall'arabo di Gerardo da Cremona («*Nos enim vidimus lunam, et erat secundum medietatem intrans sub stella Martis, et occultavit Martem eclipsando (occidit Mars) a nobis ab eo quod sequitur nigredinem lune; deinde apparuit et exivit ab eo quod sequitur albedinem lune*») ma nell'ultima parte lo contamina chiaramente con la parafrasi di Alberto: «*Et oriebatur Mars ex parte illuminati in luna versus occidentem*»¹³.

Come Dante legge Alberto? Quanto abbiamo visto conferma ciò che avevo già rilevato per Dante lettore Aristotele: egli legge i testi direttamente, e questo è un ulteriore motivo per abbandonare l'idea che egli, almeno all'altezza del *Convivio*, e almeno per quanto riguarda i testi tecnicamente filosofici, usasse *florilegia*, compilazioni o comunque fonti secondarie¹⁴. Come lo usa? Nella maggior parte dei luoghi da noi individuati il ricorso ad Alberto non implica un particolare impegno teoretico. Piuttosto essi sono utilizzati per costruire alcune di quelle dossografie filosofiche abbastanza presenti nel *Convivio* (Socrate, Platone, Dionigi Accademico, Avicenna, Algazel, Pitagora per la produzione delle forme sostanziali, nello specifico dell'uomo le anime; Tolomeo, Albusmar, Seneca per le cause e la natura dei “fuochi” che si accendono nella atmosfera)¹⁵. C'è però una notevole eccezione: il ricorso al

¹³ ALBERTUS MAGNUS, *De coelo*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1971 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/5), II, tr. III, cap. 13, ed. Hossfeld, p. 171, ll. 56-57.

¹⁴ Chi continua per forza d'inerzia a parlare di un uso da parte di Dante di questi ipotetici mezzi di trasmissione del pensiero filosofico continua a non specificarne titoli, datazione e diffusione. Per il momento non mi sembra che abbiamo qualcosa di più delle ormai famosissime *Auctoritates Aristotelis* e ho la presunzione di aver mostrato analiticamente (G. FIORAVANTI, «Come dice il Filosofo», *Dante e la littera di Aristotele*, «Italianistica» 48/1 [2019], pp. 11-50) che quasi sempre, anche quando le citazioni dantesche sembrano ricalcare quelle delle *Auctoritates*, il rapporto con il testo aristotelico è senza mediazioni. In ogni modo mi sento di affermare con una certa sicurezza che non si danno compendi e florilegi di Alberto.

¹⁵ Cfr. G. FIORAVANTI, *Dossografie filosofiche nel Convivio di Dante*, in A. PALAZZO (a cura di), *L'Antichità classica nel pensiero medievale*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale, Trento 27-29 settembre 2010,

De intellectu et intelligibili. In questo caso non si tratta di un *obiter lectum*, ma possiamo quasi vedere Dante chino sul testo di Alberto fino a farne almeno in parte la traduzione per assimilarne meglio il contenuto filosofico:

E di ciò sensibile esempio avere potemo dal sole; vedemo la luce del sole, la quale è una, da uno fonte derivata, diversamente dalle corpora essere ricevuta, sì come dice Alberto in quello libro che fa dello Intelletto che certi corpi per molta chiaritade di diafano avere in sé mista, tosto che il sole li vede diventano tanto luminosi che per multiplicamento di luce in quelli è il loro aspetto vincente e rendono agli altri di sé grande splendore, sì come è l'oro e alcuna pietra. Certi sono che per essere del tutto diafani non solamente ricevono la luce, ma quella non impediscono, anzi, rendono lei del loro colore colorata nelle altre cose. E certi sono tanto vincenti nella purità del diafano che divengono sì raggianti che vincono l'armonia dell'occhio non si lasciano vedere senza fatica del viso¹⁶.

Est autem in intelligibilibus diversitas que est in coloribus comparatis ad visum. Propter enim multam victoriam et permixtionem perspicui clari in corporibus terminatis videmus colores in luminis adventu effici scintillantes et spargentes lumen ad illuminationem aliorum. et aliquando, si fere in toto sit perspicuum corpus coloratum, si lumen superveniat, colores illi colorant alia corpora sibi opposita ... Quaedam autem sunt ita vincentia in puritate diaphani quod adeo radiantia efficiuntur quod vincunt harmoniam oculi et videri sine magna difficultate non possunt¹⁷.

Ma pur nel rapporto strettissimo con questo passo di Alberto Dante dimostra la sua libertà di utilizzare testi e dottrine in funzione delle proprie esigenze. L'immagine della diversificazione della luce a seconda della diversa disponibilità dei corpi a riceverla, che nel testo di Alberto era applicata alla diversità degli oggetti di conoscenza, diventa nel *Convivio* figura di come il Bene, rimanendo

(Fédération Internationale des Instituts d'Études médiévales, Textes et études du Moyen Âge, 61), Brepols, Porto 2011, pp. 267-278.

¹⁶ *Conv* III vii 3-4.

¹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu*, I, tr. 3, cap. 2, p. 25,33-46.

unico, viene più o meno partecipato diffondendosi lungo la scala degli esseri. Non per nulla, prima di citare Alberto Dante aveva citato, anche questa volta traducendo direttamente, la proposizione 19 (20) del *Liber de causis* che espone questo modello di rapporto tra l'Uno-Bene e il molteplice che da esso deriva¹⁸. Ma, al di là dell'immagine, quando Dante presenta la scala degli esseri che accolgono diversamente l'unica bontà divina irraggiante su di loro a seconda del diverso grado di immaterialità (sostanze separate, anime umane, animali, minerali) egli ricorre, senza citarlo, ad un capitolo precedente del *De intellectu*¹⁹ (*Unde provenit generum anime diversitas*) dove è presente l'esempio della luce solare, assente nel brano del *Convivio*²⁰, e con tutta probabilità anche al *De natura et origine anime*²¹. Così, con un lavoro a bricolage sui testi più dichiaratamente emanazionistici di Alberto Dante inserisce l'elogio della donna amata-Filosofia in un grandioso affresco cosmologico-metafisico di ascendenza neoplatonica.

C'è un altro campo in cui si può rintracciare un rapporto tra il *Convivio* ed i commenti-parafrasi di Alberto, un rapporto questa volta non di contenuti, ma di struttura. È stato affermato che la presenza nel *Convivio* di passi in cui si trattano argomenti non collegati alla *littera* delle canzoni è un segno di come Dante si discosta dagli schemi propri del commento letterale tardo medievale²². In realtà queste apparenti divagazioni sono presentate come necessarie, o anche soltanto utili, e sempre in rapporto con linea principale indi-

¹⁸ *Conv* III vii 2: «Onde scritto è nel Libro delle cagioni: La prima bontade manda le sue bontadi sopra le cose con uno discorrimento. Veramente ciascuna cosa riceve da quello discorrimento secondo lo modo della sua vertù e del suo essere»; *Liber de causis*, prop. XIX (XX): «Prima enim bonitas influit bonitas super res influxione una. Verumtameen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum sue virtutis et sui esse» (PATTIN, *Liber de Causis*, p. 89).

¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu*, I, tr. III, cap. 5, p.

²⁰ «Quae in ipsa prima causa indistincta sunt, procedentia ex ipsa distinguuntur secundum esse et essentias et species diversas, sicut radii a sole venientes in aera in vitrum clarum et vitrum coloratum diversum esse et species accipiunt» (ed. Donati, p. 9, ll. 8-12).

²¹ ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine anime*, tr. I, cap. 3, p. 6.

²² Cfr. Z. BARANSKI, *Sulla formazione intellettuale di Dante: alcuni problemi di definizione*, «Studi e problemi di critica testuale» 90/1 (2015), pp. 31-54.

cata dal commento al testo, linea a cui si deve comunque tornare: nell'intenzione di Dante l'argomentazione lungi dall'esser stata abbandonata, ne è stata invece rafforzata. Alcuni esempi:

- *Convivio* II viii 7: «Ma però che della immortalità dell'anima è qui toccato, farò una digressione ragionando di quella perché di quella ragionando sarà bello terminare lo parlare ... II ix 1 ritornando al proposito dico»
- *Convivio* III ix 6-x 1: la lunga trattazione del senso della vista, del suo funzionamento e delle sue disfunzioni a commento dei versi 77-80 della canzone *Amor che ne la mente mi ragiona* (Tu sai che 1 ciel sempr'è lucente e chiaro / e quanto in sé non si turba già mai / ma gli occhi nostri per ragioni assai / chiaman la stella talor tenebrosa) si conclude così «Partendomi da questa digressione che mestiere è stata a vedere la veritade ritorno al proposito e dico che [...].».
- *Convivio* IV vi 1: «Ragionato della imperiale autoritade (iv 1-v 20) oltre si conviene la mia digressione a vedere di quella del Filosofo»; IV vii 1: «Poi che veduto è quanto è da riverire l'autoritade imperiale e la filosofica [...] (IV vi 2-17) è da ritornare al diritto calle dello inteso processo».
- *Convivio* IV xxiv 19: «Ma però che lungo è stato lo capitolo per le utili digressioni che contiene, per l'altro capitolo l'altre cose sono da ragionare»²³.

Come è noto il procedimento per cui alla spiegazione del testo commentato si affiancano passi in cui ci si allontana momentaneamente dalla *littera* ma solo per renderla maggiormente intelligibile inserendola in un più ampio contesto (a volte, è vero, forse troppo ampio) è proprio delle parafrasi aristoteliche di Alberto: un segno quasi inequivocabile che Dante lo ha avuto presente è che Alberto chiama questi excursus *digressiones* e la parola “digressione” entra per

²³ In un caso (quello della trattazione dei diversi significati di irriferenza e non riverenza) lo stesso Dante giustifica la necessità delle digressioni. Cfr. *Conv* IV vii 10: «Io che al volto di tanti avversari parlo [...] non posso lievemente parlare, onde, se le mie digressioni sono lunghe, nullo si meraviglia».

la prima volta nella lingua italiana proprio con le digressioni del *Convivio*²⁴. Credo dunque che non dovremmo nemmeno insistere troppo su di una presunta natura ibrida del *Convivio*. È vero che esso non risponde a tutti i canoni del commento scolastico, ma semplicemente perché li travalica. Questo sia per la profonda diversità del pubblico cui voleva rivolgersi, sia soprattutto per la prepotente presenza della individualità dell'autore, con i suoi rimandi autobiografici, i suoi ideali e le sue invettive, tutte cose rigorosamente assenti dalla produzione filosofica degli *Studia*²⁵. Ciò non toglie che a mio avviso il *Convivio* abbia una struttura unitaria, e che essa sia fondamentalmente argomentativa. Ne è una spia l'uso dei termini “ragionare”, “ragionato”, “mostrare”, “mostrato” (cioè dimostrare, dimostrato) che concludono alcuni di quegli *excursus* che a prima vista potrebbero sembrare davvero rientrare nel genere della *compilatio*: ad esempio la lunga trattazione del numero dei cieli (*Convivio* II iii 1-12: «E così ricogliendo ciò che ragionato è pare che dieci cieli sieno») e la trattazione

²⁴ Non sono dunque d'accordo con uno studioso di Dante sia pure del calibro di Zygmunt Barański quando afferma che mentre le *digressiones* di Alberto Magno «are closely connected to and controlled by the text being glossed [...] conversely in the Convivio the digressions are rarely highlighted and they regularly depart from the ostensible subject of the canzoni under analysis». Z. BARAŃSKI, “Oh, come è grande la mia impresa” Notes towards Defining Dante’s Convivio, in F. MEIER (ed.), *Dante’s Convivio or How to Restart a Career in Exile*, Peter Lang, Oxford et al. 2018, pp. 9-26: 15, nota 15.

²⁵ Sulle tecniche retorico stilistiche usate da Dante in queste parti, diciamo così, affettive del *Convivio* ha scritto pagine fondamentali e assai equilibrate Andrea Mazzuchini. (A. MAZZUCCHI, *Convivio*, in R. REA, J. STEINBERG (a cura di), *Dante*, Roma, Carocci 2021, pp. 55-78). Richiamare l'attenzione ed esercitare l'analisi su strutture formali non riducibili alle tecniche del commento scolastico è sicuramente un antidoto contro il rischio che il *Convivio* rimanga «riserva di caccia esclusiva per esperti di filosofia medievale». Ma con alcuni limiti. Infatti né le invettive “derisive”, pure presenti nel testo, e neppure una presunta *dissimulatio* rintracciabile sotto gli elogi della liberalità di Guido da Montefeltro, Bertram del Born, Salladino ed altri giustificano la presentazione del *Convivio* (anche se solo del quarto trattato) come un'opera satirica (cfr. A. CAMOZZI PISTOJA, *Il quarto del Convivio. O della satira*, «Le Tre Corone. Rivista Internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio» 1 (2014), pp. 27-53). Si ha l'impressione che a volte il moltiplicarsi di analisi particolari sempre più raffinate di cui certo necessita un testo complesso come il *Convivio* faccia però dimenticare la sua unità di fondo, lo scopo che persegua ed il pubblico cui era programmaticamente rivolto.

delle due ineffabilitadi (*Convivio* III iv 1: «Quando ragionate sono le due ineffabilitadi di questa materia convienesi procedere a ragionare le parole che narrano la mia insufficienza». Gli stessi rapporti di somiglianza tra cieli e scienze cui sono dedicati ben due capitoli, il xiii e il xiv del secondo libro sono definiti “ragionate similitudini” (II xv 1) e il lungo *excursus* sul moto del sole intorno alla terra, che si conclude con una invettiva tutta dantesca (*Convivio* III v 22) viene presentato come necessario alla “perfetta intelligenza” del verso 19 della seconda canzone («Non vede 'l sol che tutto il mondo gira»)²⁶.

Dove: Negli ultimi decenni sono stati numerosi i contributi volti a dare un panorama della cultura fiorentina ai tempi di Dante sia sul versante laico, in volgare e comunale, per intenderci Brunetto Latini e Bono Giamboni, che su quello sovrnazionale e latino delle scuole conventuali. Per quel che riguarda questo secondo settore Anna Pegoretti, Sylvain Piron e Sonia Gentili solo per fare alcuni nomi, e con loro una équipe di giovani studiosi hanno ripreso e ampliato il lavoro pionieristico del Davis ricostruendo fin dove possibile non solo il patrimonio librario dei Conventi fiorentini tra fine '200 ed inizi '300, con particolare riguardo a quello francescano di Santa Croce, ma anche le sue linee di utilizzazione e di fruizione; hanno cioè individuato e continuano a lavorare sui codici che i vari frati possedevano e magari annotavano per la preparazione delle loro attività di insegnamento e che trasmettono fino a noi: non solo testi di *auctores* teologici, filosofici, letterari, ma anche *lectiones* e *disputationes*, ordinarie e *de quolibet* prodotte per dir così in loco. I due volumi *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine*, costituiscono un risultato impressionante di queste indagini. Impressionante, ma non definitivo perché la ricerca continua: un vero *work in progress*. Dante, pur essendo stato alla scuola di Brunetto, sembra essere stato maggiormente attratto dalla cultura latina dei frati. Ce lo dice

²⁶ Sulla presenza pervasiva dei termini “ragione”, “ragionare” nel *Convivio* ha posto già l’accento M. TAVONI, *Convivio e De vulgari eloquentia: Dante esule, filosofo laico e teorico del volgare*, «Nuova Rivista di Letteratura Italiana» 17/1 (2014), pp. 11-54: 17-20 seguito da Andrea Mazzucchi che ha sottolineato inoltre come il *Convivio* si distanzi sul piano sintattico testuale dalle strutture dell’enciclopedismo medievale latino e volgare, che ha come fine la esposizione e non la dimostrazione (MAZZUCCHI, *Convivio*, pp. 59-61).

ovviamente lui stesso con il troppo famoso accenno alle scuole de' religiosi, ma ce lo dicono anche i termini filosofici e soprattutto i "frammenti" aristotelici presenti nella *Vita Nova*. Dante aveva potuto sentirli e leggerli nei commenti alla *Sentenze* dei lettori fiorentini a lui contemporanei (Pietro delle Travi, Giacomo da Tresanti) riutilizzandoli poi, come ha dimostrato Lorenzo dell'Oso, in un contesto non più tecnicamente teologico, ma lirico amoro. Tra i libri presenti nei conventi fiorentini verso la fine del '200 e l'inizio del '300 non c'è però alcuna traccia del *De caelo*, o del *De intellectu*, o del *De sonno* o dei *Meteorologica* di Alberto Magno, né a Santa Croce (e anche nell'inventario quattrocentesco del convento francescano la presenza di Alberto è modesta) né dove ci aspetteremo maggiormente di trovarli, a Santa Maria Novella.

Dove allora? Dobbiamo così inevitabilmente addentrarci nella storia e nella geografia dell'esilio. Ora quando si oltrepassa il limite dei dati oggettivamente indiscutibili, le ipotesi di dove collocare geograficamente e temporalmente i diversi luoghi toccati dal "ghibellin fuggiasco" sono sempre state e sono a tutt'oggi oggetto di valutazioni discordi. Questa discordia ha ovviamente coinvolto anche luogo e data di composizione di alcune opere o parti di opere di Dante, nel nostro caso il *Convivio*, cioè il contenitore nella sua interezza di tutti i riferimenti dottrinali ad Alberto. In questi anni abbiamo assistito ad una reazione nei confronti di recenti biografie di Dante bollate come romanze, in realtà biografie che avevano l'ambizione di colmare le lacune documentarie sulla base di un accurato sfruttamento del contesto in cui pure le lacune stesse si trovano inserite. Mi sembra così che si sia affermata una tendenza assimilabile alla teoria del restauro per cui le parti considerate perdute di un affresco devono essere semplicemente indicate con il bianco della calce, fino a parlare, nel caso di Dante, di biografia solo "possibile", fino al fatto che confessò mi ha stupito per cui in due delle ultime biografie edite da dantisti insigni quasi non compare il nome di Bologna. Nel loro recentissimo libro, *Vite nuove. Biografia e autobiografia di Dante*²⁷ Elisa Brilli e Giuliano Milani propongono

²⁷ E. BRILLI, G. MILANI, *Vite nuove. Biografia e autobiografia di Dante*, Carocci, Roma 2022.

un approccio diverso e assai interessante alla *vexata questio*, facendo vedere come molti dei dati considerati oggettivi, quando basati sulle affermazioni di Dante, riflettono esperienze diverse che Dante ha organizzato in momenti diversi per rappresentare sé stesso, dall'esule perseguitato al profeta riformatore (da qui il plurale *Vite*). Ovviamente in questa prospettiva il problema della specifica geografia compositiva delle varie opere perde di interesse, tanto che Elisa Brilli in un altro contributo, che ha però la stessa *allure* del libro, colloca la risposta nel possibile. «Is the *De vulgari Eloquentia* necessary linked to Bologna (as Carpi and Santagata argues in the footsteps of Tavoni) or it is merely a possibility, as are other places in Romagna, Treviso or Venice (as Inglese contends)?»²⁸. Certo che la composizione bolognese del *De vulgari* non è un fatto necessario, ma Venezia, Treviso, altri luoghi della Romagna (Forlì? Cesena? o che altro?) sono tutti egualmente possibili? Sostituiamo uno dei termini della coppia troppo filosoficamente connotata necessario-possibile con qualcosa di più adatto alla materia trattata: probabile. Come infatti è stato autorevolmente detto, la ricerca storica è simile ad una indagine giudiziaria che in mancanza della prova provata va in caccia di indizi. Risulta allora chiaro che non tutte le risposte ad un problema di datazione o di collocazione geografica sono egualmente probabili e inoltre che accanto al più o meno probabile esiste anche l'improbabile. Ora ritengo altamente improbabile che Dante abbia scritto il *Convivio* nei pochi mesi di soggiorno presso gli Ordelaffi o nella tappa veronese sotto la protezione di Bartolomeo della Scala. A Forlì e a Verona, nei primi anni dell'esilio Dante andava come uomo di parte, come rappresentante della *pars Alborum*, forse per cercare appoggi politici e militari, non come un *visiting professor* in anno sabbatico per portare avanti il suo lavoro intellettuale. Ma anche ammettendo che egli vi avesse iniziato il lavoro è del tutto fuori questione che vi avrebbe incontrato Alberto Magno. Dopo la cosiddetta battaglia della Lastra e il definitivo allontanamento dalla *pars Alborum* è invece più che plausibile il ritor-

²⁸ Cfr. E. BRILLI, *Dante's Biography and Historical Studies, An Ouverture*, in *Forum. Dante and Biography*, coordinated by Elisa Brilli, «Dante's Studies» 136 (2019), pp. 133-142: 134.

no di Dante ad una “libera” attività intellettuale cui può collegarsi l’esercizio degli *officia libertatis* garantitogli da Moroello Malaspina. Ma la lettura del *De intellectu* nelle rocche malaspiniane della Lunigiana è improbabile quasi quanto la relazione amorosa di Dante con Alagia Fieschi immaginata da Marco Santagata nel suo ultimo romanzo dantesco. L’ipotesi che, anteriormente al soggiorno lunigianese, nel biennio 1304-1306 Dante sia stato a Treviso ospite di Gherardo da Camino e che qui dunque abbia composto i primi tre libri del *Convivio*, è stata riproposta recentemente, e sia pure con il punto interrogativo. Ma anche per Treviso valgono le osservazioni fatte per Forlì, Verona o la fortezza di Mulazzo. In uno dei suoi ultimi interventi Zygmunt Barański ha enunciato un fondamentale “caveat” per quel che riguarda la collocazione geografica della formazione culturale di Dante:

Fino a quando non sapremo molto di più degli interessi culturali dei vari centri in cui Dante visse e attraverso i quali passò, continua ad essere formalmente impossibile, ad eccezione della sua città natale, avanzare proposte con un minimo di certezza su ciò che il poeta potrebbe aver appreso in altri luoghi²⁹.

Sono pienamente d’accordo. La regola però vale anche, per dir così, al negativo. Degli interessi culturali della Verona scaligera, della Forlì di Scarpetta, della Treviso di Gherardo, della Lunigiana di Moroello se non sappiamo tutto, sappiamo però abbastanza per escludere che vi fosse da qualche parte presente Alberto Magno. Possiamo dunque pensare che Bologna sia qualcosa di più di una fata morgana incantatrice e ingannatrice di studiosi un poco sprovvisti; presumendo che qui e non altrove Dante abbia incontrato i testi del teologo domenicano, la nostra proposta va sicuramente oltre il minimo di probabilità richiesto. Interroghiamoci dunque sulla presenza dei testi di Alberto a Bologna. Gli interessi degli studiosi si sono rivolti principalmente alla Biblioteca del convento domenicano di San Domenico per cui disponiamo di due inventari, uno

²⁹ Z. BARAŃSKI, «E misimi a leggere» (*Conv. II xii 2*). *Appunti e riflessioni (anche personali) su «Dante lettore» nel Convivio e dintorni*, in S. NOBILI (a cura di), *Dante lettore. «Letture Classensi»* vol. 52, Ravenna, Longo, pp. 57-93: 76.

anonimo risalente agli anni 70-80 del XIV secolo e uno compilato dall'umanista Fabio Vigili agli inizi del Cinquecento³⁰. Il primo registra quasi tutte le opere di Alberto Magno³¹. Purtroppo su questo patrimonio non abbiamo studi che, come quelli per Firenze, ci diano un panorama degli scritti e degli autori che vi erano effettivamente presenti già nei primi anni del 1300. Le ricerche sui codici di Santa Croce sono state facilitate dal fatto che già nel 17 essi erano stati trasferiti in massa dal granduca Leopoldo nella Biblioteca Medicea Laurenziana. Essi si sono così conservati senza consistenti dispersioni. Per Bologna le cose sono andate diversamente; tra confische napoleoniche e incamerazione da parte del regno di Italia dei beni delle corporazioni religiose sopprese, la dispersione dei codici è stata notevole. Circa 170 codici attualmente posseduti dalla Biblioteca Universitaria e da quella dell'Archiginnasio sono riconoscibili come provenienti da San Domenico, ma, come nota Letizia Pellegrini, sembrano superstiti soltanto i codici confezionati o acquisiti per essere incatenati nella grande *libraria* conventuale (bellissimi codici da Biblioteca); tutto il resto della dotazione libraria ha preso, magari al momento della soppressione, altre e finora ignote vie rispetto all'incameramento da parte delle due biblioteche pubbliche³². Cioè sembrano mancare proprio i libri d'uso, quelli che recano note di possesso e appunto di uso da parte dei frati. Su questa direttrice la nostra ricerca di Alberto a Bologna finisce in un vicolo cieco, almeno fino a quando si avrà una équipe che, come quella fiorentina affronti i problemi relativi al materiale esistente, che, ci dice ancora Letizia Pellegrini, non è poco³³. Sappiamo però

³⁰ Cfr. G. MURANO, *I libri di uno Studium generale. L'antica libraria del Convento di San Domenico di Bologna*, «Annali di Storia delle Università italiane» 13 (2009), pp. 287-304.

³¹ Cfr. MURANO, *I libri*, p. 293, n. 54.

³² Cfr. L. PELLEGRINI, *La Biblioteca e i codici di San Domenico (secc. XIII-XV)*, in R. LAMBERTINI (a cura di), *Predicatores-doctores. Lo Studium generale dei Frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '500*, Nerbini, Firenze 2008 (Memorie domenicane n.s., 39) pp. 143-159: 155.

³³ «Bologna è un caso difficile. Straordinariamente documentato a tutti i livelli è senz'altro molto studiato, ma davvero non lo è abbastanza [...] Occorrebbe sistematicità, fare controlli incrociati, produrre una sistematica schedatura su database dei codici, trascrivere e schedare alcune centinaia di carte di archivio

che a Bologna, alla fine del Duecento e agli inizi del Trecento, è presente un mercato librario per quel che riguarda i testi medici e filosofici. Sappiamo che a meno di dieci anni dalla condanna parigina del 1277 sono presenti e vengono copiati, letti e utilizzati scritti di Sigieri di Brabante e di Boezio di Dacia (i loro commenti al *Liber De causis* e al *De generatione* compaiono nella biblioteca del medico Tommaso d'Arezzo). Sappiamo che il *De anima intellectiva* di Sigieri viene citato ampiamente a Bologna da un altro medico con formazione filosofica, Antonio da Parma, prima del 1313, prima cioè che a Parigi le posizioni sull'intelletto del filosofo brabantino fossero rimesse in circolo da Giovanni di Jandun³⁴. Antonio da Parma è una figura centrale nell'ambiente dei medici-filosofi bolognesi almeno per i primi due decenni del XIV. Nei suoi scritti egli ha ben presente Alberto, citato nominativamente, e ne discute le dottrine, accettandole o respingendole. Nelle *questiones* di Antonio sul *De generatione et corruptione* Alberto viene chiamato in causa tre volte: la prima relativamente al problema centrale se nel processo di aumento corporeo ogni parte dell'organismo aumenti³⁵. La seconda relativa-

[...] Spero vivamente che questa mole di codici e documenti [...] trovi studiosi che possano dedicargli (!) il tempo che meritano» (PREZIOSI, *La Biblioteca e i codici*, pp. 158-159).

³⁴ Nei suoi *Dubia et remotiones eorum circa intellectum possibilem et agentem* trattando il problema della natura delle *species* cognitive Antonio scrive: «Dico ideo quod Sugerius magnus nescivit determinare quid sint, immo dixit quod tu legas in predicamentis si vis scire in quo praedicamento sint» (l'ultima frase è una citazione diretta dal *De anima intellectiva*). Il testo in A. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Édition de deux questions du Ms. VAT. LAT 6768 «Medievalia Philosophica Polonorum»* 37 (2008), pp. 95-167: 117.

³⁵ Cfr. *Questiones de generatione et corruptione*, I, q. 6 *Utrum quelibet pars aucti st aucta*, p. 193: «Dicunt quod iste partes differunt in hoc quod ille partes dicuntur secundum formam que sunt partes officiales et organicae [...] ut manus et pes, sed ille dicuntur secundum materiam que sunt consimiles ut sunt os, caro et nervus. Modo dicunt quod prime partes sunt que manent et non fluunt et refluunt. Et ista est sententia Alberti» Il riferimento è alla parafrasi del ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1980 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/2), I, tr. III, cap. 8, p. 145. Le *Questiones* sono state edite in G. FIORAVANTI, *Le Questiones super De generatione et corruptione di Antonio da Parma*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» XXXII (2021), pp. 161-238.

mente alla necessità che ogni elemento possieda due qualità³⁶. La terza all'interno della discussione se la terra sia più fredda dell'acqua³⁷. Nelle *Questiones super tertium et quartum Meteorologicorum* Antonio rimanda ad Alberto quando discute della natura dei colori dell'arcobaleno³⁸, quando precisa il carattere attivo o passivo delle quattro qualità fondamentali³⁹, quando tratta della natura complessa del *calidum naturale*⁴⁰. Alberto è presente anche nell'opera principale di Antonio, il *Commentum* alla prima fen del primo libro del *Canone* di Avicenna (il testo che ebbe una grande fortuna fino a tutto il Quattrocento) in relazione al problema del modo di produzione dello sperma, se esso sia un prodotto dei quattro umori o delle membra (*Questio utrum sperma separetur ab humoribus corporis*)⁴¹ e a quello della esistenza negli animali "superiori" una facoltà,

³⁶ Liber secundus, q. 1: *Utrum ad omne elementum requirantur due qualitates* «Dicendum quod omne elementum requirit duas qualitates. Duplex autem causa huius consuevit assignari: una quam assignat Albertus» (pp. 229-230). Il riferimento è a ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, II, tr. I, cap. 9, p. 183.

³⁷ Liber secundus, q. 2: *Utrum terra sit frigidior aqua*: «Dicunt quidam, sicut Albertus, quod terra est frigidior aqua» (p. 233). Il riferimento è a ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, II, tr. II, cap. 12, p. 185.

³⁸ Liber tertius, q. 2: *Utrum colores apparentes in yride sint veri colores*: «Alii autem dixerunt, sicut Albertus, quod illi colores yridis non sunt colores secundum esse materiale coloris, sed sunt colores secundum esse formale». Il riferimento è alla parafrasi dei *Meteorologica*, ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, III, tr. IV, cap. 9, p. 185,54-66.

³⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Questiones de generatione et corruptione*, IV, q. 1: *Utrum calidum et frigidum sic sint qualitates active quod non passive, et utrum humidum et siccum sic sint passive quod non active*: «Sed est advertendum quod licet calidum et frigidum dicantur activa et humidum et siccum passiva hoc modo tamen magis dicitur activum calidum quam frigidum, et declarat hoc Albertus ex pluribus» Il riferimento è alla parafrasi dei *Meteorologica*, ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, IV, tr. I, cap. 2, pp. 212-213.

⁴⁰ «Est autem advertendum quod hoc calidum naturale tripliciter potest considerari, ut dicit Albertus et bene» Il riferimento è alla parafrasi dei *Meteorologica*, ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, IV, tr. I, cap. 4, p. 215,12. Le *Questiones* di Antonio sui *Meteorologica* sono contenute nel ms. Ravenna, Biblioteca Classense 409, ff. 129r-137ra. I testi citati ai ff. 129vb, 132ra, 132vb.

⁴¹ Vedi gli *argumenta ex auctoritate* portati a favore della tesi che lo sperma sia un derivato di tutte le membra: «Hoc enim declaratur auctoritate Avicenne tertio Canonis [...] ibi enim ponit quod sperma est superfluitas ultimi alimenti

la *extimativa*, capace di apprendere le *intentiones non sensate* (ovvero di avere percezioni immediate di qualità che non sono conosciute dai sensi, ad esempio l'agnello percepisce in maniera immediata che il lupo è per lui un pericolo, il pulcino che la chioccia è per lui una protezione)⁴². In entrambi i casi la posizione di Alberto viene respinta: lo sperma non è un prodotto delle membra e senso comune, immaginazione e memoria bastano a render conto di tutti i gradi di conoscenza diversi dal puro atto intellettuivo. Di Alberto, con riferimento alla parafrasi del XII libro della *Metafisica* («dicit ibi Albertus») Antonio accetta invece la definizione secondo cui le intelligenze celesti sono arti che operano mediante l'intelletto se considerate in rapporto alle realtà sublunari, sono invece speculative in quanto oggetto della nostra conoscenza («Intelligentie [...] sunt quedam artes factive cum cognitione ut ista inferiora operantur, dicuntur autem speculative in quantum nos de eis speculamur»)⁴³. Le opere di Alberto sono dunque ben presenti e ben accessibili a Bologna nella prima decade del XIV secolo e questo mi sembra un buon indizio per collocarvi il soggiorno di Dante negli anni 1304-1306 e la stesura del *Convivio* almeno per i primi tre libri.

per omnes partes corporis distribuiti [...] idem etiam videtur velle Albertus». (cito dal ms. [Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms.] Vat. lat. 4552, f. 32rb). Il riferimento è a ALBERTUS MAGNUS, *Questiones de animalibus*, E. Filthaut (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1955 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XII), l. XV, q. 12, p. 266.

⁴² Cfr. G. FIORAVANTI, *Edizione del Commento di Antonio da Parma al cap. 5 della doctrina sexta della prima fēn del primo libro del Canone di Avicenna*, in E. CODA, C. D'ANCONA, S. DONATI (eds.), *Studies offert to Concetta Luna by her friends, colleagues and pupils*, «*Studia graeco-arabica*» 14/2 (2024), pp. 1025-1054: 1045.

⁴³ Cito dal ms. [Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms.] Vat. lat. 4452, f. 35rb. Il riferimento è alla parafrasi della *Metafisica* XI (=XII), cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, B. Geyer (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1964 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XVI/2), II, tr. II, cap. 19, p. 506,60.

Bruno Nardi tra Dante e Alberto Magno

LUCA BIANCHI*

1. Il tema del mio intervento non ha nulla di nuovo. Nel sottolinearlo non mi riferisco banalmente al fatto che il problema generale della relazione fra Alberto Magno e Dante, oggetto di questo convegno, viene studiato da tempo e sta suscitando crescente interesse da parte di ottimi specialisti¹; intendo piuttosto ricordare che anche il sottoproblema specifico di come Bruno Nardi² ha pensato quella

* Università degli Studi di Milano. Le ricerche svolte per stendere questo contributo sono state finanziate dal “progetto di Eccellenza” del Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti” dell’Università degli Studi di Milano (MUR 2023-2027).

1 Tra i numerosi studi sul rapporto tra Dante e Alberto si vedano almeno C. VASOLI, *Otto saggi per Dante*, Le Lettere, Firenze 1995 (Quaderni degli studi danteschi, 9), pp. 103-116; G. FIORAVANTI, *Dante e Alberto Magno*, in A. GHISALBERTI (a cura di), *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri. Vita e Pensiero*, Milano 2001, pp. 93-102; M.E. MALGIERI, *Dove «l’esser di tutto suo contento giace». Note sulla creazione mediata in Dante, tra il “Liber de causis” e Alberto Magno*, «Medioevo» 46 (2021), pp. 95-120; L. STURLESE, *Dante, Alberto il Grande e la filosofia degli Antichi*, in *La biblioteca di Dante. Atti del convegno* (Roma, 7-9 ottobre 2021), Bardi Edizioni, Roma 2022 (Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Convegni Lincei, 345), pp. 381-391; R. IMBACH, *Dante et Albert le Grand*, in P. ALLEGRETTI, J. BERCHTOLD (éds.), *La bibliothèque de Dante. Le poète au miroir de la tradition*, Mètis Presses - Fondation Martin Bodmer, Genève 2023, pp. 205-214; M.E. MALGIERI, P. PORRO, *Dante e l’essere. Una riconoscizione iniziale*, in L. BIANCHI, S. PELIZZARI e A. TABARRONI (a cura di), *La “compiuta gioia”. Dante e la filosofia*. Atti del XXV convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Udine, 9-11 dicembre 2021), Longo, Ravenna 2024 (“Memoria del tempo”, 87), pp. 161-190: 179-190.

2 La letteratura su Bruno Nardi è ampia e negli ultimi anni è considerevolmente aumentata: una selezione aggiornata si trova in L. BIANCHI, *Bruno Nardi e la tradizione aristotelica. Con un’inedita lettera di Nardi a Gemelli*, in P. FALZONE, M. LENZI (a cura di), *Tra Rosmini e Gentile. Il Medioevo teoretico di Bruno Nardi*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2024 (“Carte e carteggi. Gli archivi della Fondazione Ezio

relazione è già stato indagato, sia all'interno della sempre più ampia letteratura su di lui e sul suo apporto agli studi danteschi, sia nell'importante articolo *L'immagine di Alberto Magno in Bruno Nardi* pubblicato nel 1985 da uno storico del calibro di Cesare Vasoli³.

Quest'ultimo lavoro offre una ricostruzione tuttora valida dello sviluppo delle ricerche di Nardi su Alberto e la sua influenza su Dante. Mi limiterò quindi a qualche piccola glossa, che spero possa servire a integrare il quadro proposto da Vasoli alla luce di quanto nel frattempo abbiamo appreso – anche grazie all'analisi di materiali inediti – sul percorso filosofico e storiografico di Nardi. Vasoli ha giustamente rilevato che «il suo “approccio” all'opera di Alberto avvenne [...] gradualmente, via via che gli si precisavano i caratteri di fondo della crisi intellettuale del XIII^o secolo» e ha segnalato che il primo saggio del 1922 – intitolato *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante* e poi incluso nei *Saggi di filosofia dantesca* (1930, 1967)⁴ – propone «una valutazione ancora piuttosto limitativa dell'opera del maestro di Colonia»; che l'insistenza sullo «spregiudicato eclettismo» ma anche sulla minore originalità e coerenza di Alberto rispetto al suo discepolo Tommaso lascia trasparire un «“residuo” ancora irrisolto» della «formazione “neoscolastica”» di Nardi; che nel corso degli anni Venti e Trenta «il richiamo a testi albertini per l'illustrazione di molti passi danteschi tra i più controversi divent[a] sempre più frequente e fondamentale»⁵.

Sarebbe difficile dir meglio, ma vale la pena di aggiungere qualche dettaglio. In primo luogo si è spesso sostento, a ragione, che

Franceschini”, 28), pp. 140-164; 139-140, n. 1. Per le notizie essenziali sulla vita e l'opera di questo studioso è preziosa la voce di P. FALZONE, *Nardi, Bruno*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, vol. 77, pp. 770-772.

³ C. VASOLI, *L'immagine di Alberto Magno in Bruno Nardi*, in R. IMBACH, Ch. FLÜEGER (Hrsg.), *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 32 (1985), pp. 45-64, poi ripubblicato in Id., *Otto saggi per Dante*, pp. 117-132.

⁴ B. NARDI, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante* [1922], ora in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1930 (poi ripubblicati in seconda edizione nel 1967, da cui cito), pp. 63-72.

⁵ VASOLI, *L'immagine di Alberto Magno*, pp. 48-49 (ora anche in Id., *Otto saggi per Dante*, p. 120).

la tesi lovaniense del 1911 contiene in germe i temi poi sviluppati da Nardi nell'arco di decenni. Proprio per questo mi pare significativo che Alberto vi sia quasi del tutto assente e non abbia ancora alcuna fisionomia chiaramente distinguibile⁶. Nardi si limitava a ricordare che intorno alla metà del Duecento si intraprese «un'esposizione indipendente della vera e genuina filosofia di Aristotele» e commentava: «Alberto Magno si accinse, il primo, al difficile lavoro, Tomaso gli tenne dietro e lo sorpassò». Siamo ancora a un banalissimo Alberto “precursore” di Tommaso, e infatti poco dopo, rimandando a De Wulf, il giovane Nardi scriveva:

In Alberto Magno la scuola agostinica [sic], già impregnata di elementi aristotelico-avicennistici, piega ancora più verso Aristotele, e prepara la via a Tomaso D'Aquino⁷.

In secondo luogo, sappiamo che, rientrato da Lovanio, Nardi aveva progettato una seconda tesi, da sostenere a Firenze con Giuseppe Melli e volta a discutere la lettura che Rosmini aveva dato della concezione aristotelica dell'intelletto e delle idee. I quaderni di appunti stesi nel 1914-1916 in preparazione di questo lavoro mai portato a termine – la tesi effettivamente discussa nel 1919 con Melli riguardava Pietro D'Abano – sono ora leggibili nella bella edizione curata da Ste-

⁶ G. STABILE, *Bruno Nardi storico della filosofia medievale*, in R. IMBACH, A. MATERÙ (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 379-390; 381-382, corsivi miei (ora anche in Id., *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 359-370: 362), ha osservato: «è impressionante notare come nella tesi di Lovanio [...] siano già tutti presenti in *nuce* i principali temi della ricerca successiva», precisando: «la individuazione di un vero e proprio sistema filosofico di Dante costruito a partire da premesse altre e decisamente diverse da quello tomista. L'importanza attribuita alle influenze, non solo averroiste, ma anche avicennistiche, neoplatoniche, ebraiche, e la contemporanea individuazione in Alberto Magno del principale mediatore di queste influenze». Credo che quest'ultima affermazione vada fortemente sfumata.

⁷ B. NARDI, *Sigieri di Brabante nella “Divina Commedia” e le fonti della filosofia di Dante*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 3 (1911), pp. 187-195 e pp. 526-545 (cito da pp. 534-535); 4 (1912), pp. 73-90 e pp. 225-239. Su questo lavoro rimando a P. FALZONE, *Bruno Nardi's Leuven Degree Dissertation (1911) and the Uneasy Character of Dante's Philosophy*, «Tijdschrift voor filosofie» 75 (2013), pp. 357-373.

fania Pietroforte e, come ho avuto occasione di osservare di recente, consentono fra l'altro di comprendere un punto decisivo. Anche a dispetto di alcune esplicite dichiarazioni dello stesso Nardi, è riduttivo pensare che egli abbia seguito un percorso di ricerca perfettamente lineare che, iniziato col problema del rapporto fra Dante e Sigieri, lo portò a studiare la tradizione aristotelica e averroista nel medioevo, e successivamente nel rinascimento. Influenzato da Rosmini (il cui peso nella sua formazione è stato a lungo sottovalutato), Nardi in realtà maturò ben presto un interesse specifico per il pensiero di Aristotele e le interpretazioni che ne erano state date. E tuttavia non fu nemmeno quest'interesse a spingerlo subito verso Alberto: colpisce infatti che, diversamente da altri commentatori greci (Alessandro di Afrodisia, Temistio, Simplicio), arabi (Avicenna, Averroè) e latini (Tommaso d'Aquino), nei *Quaderni* Alberto non venga mai citato⁸.

La svolta quindi si ebbe col saggio del 1922, ma perché e come? Diciamo anzitutto che quel saggio rappresenta senza dubbio una novità rilevante rispetto al panorama italiano, ove l'interesse per la filosofia di Dante era iniziato ben prima di quanto in genere si ritenga; ma prima di quanto in genere si ritenga – cioè prima dell'entrata in scena di Leone XIII – si era diffusa anche l'immagine di un Dante che “mette in versi” il pensiero di Tommaso. In un simile contesto Alberto non poteva avere uno spazio autonomo ed era ridotto a semplice maestro di Tommaso, dal quale veniva distinto vuoi per un maggiore interesse verso le «scienze naturali»⁹, vuoi per un orientamento più aperto al platonismo¹⁰. Del resto anche chi

⁸ Cfr. S. PIETROFORTE (a cura di), *Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021 (Carte e carteggi. Gli archivi della Fondazione Ezio Franceschini, 26).

⁹ Su questo insisteva ad esempio Onofrio Simonetti, che però dava un giudizio assai negativo sul maestro di Colonia, che a suo avviso sarebbe «nel vero solamente erudito, compila e non esamina, facendo primeggiare la sottilità di forma e di materia, di essenza e di esistenza, e trattando l'anima come un *tutto podestativo*, e sempre in gotico e barbaro stile». Cfr. O. SIMONETTI, *Filosofia di Dante contenuta nella Divina Commedia esposta ed ordinata in modo scientifico*, all'insegna di A. Manuzio, Napoli 1845, pp. 10-11 (corsivo suo).

¹⁰ Cfr. F. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante, ovvero della prima filosofia italiana*, Cellini, Firenze 1869, pp. 14-15. Su Palermo rimando a L. BIANCHI, *Tommaso d'Aquino “grecista”: intorno a un'ottocentesca immagine della filosofia italiana*, in

precocemente rifiutò l'idea del Dante tomista di stretta osservanza si accontentò di fare timidi cenni al suo uso di Alberto: pronto a riconoscere una pur vaga influenza della «scuola degli Averroisti», nel 1839 Pompeo Azzolino si limitò a osservare che «dopo Boezio, Dante trasse profitto dai libri di Alberto Magno di cui cita spesso quello delle meteore»¹¹.

Se però allarghiamo lo sguardo fuori d'Italia, va ricordato che già nel 1895 Paget Toynbee aveva pubblicato l'articolo *Some Unacknowledged Obligations of Dante to Albertus Magnus* ove indicava alcuni luoghi paralleli e invitava a riconsiderare il debito del sommo poeta verso lo studioso domenicano¹²; un debito che era stato ingiustamente sottovalutato dalla critica anche a giudizio di Edward More, che volle sottolinearlo richiamandosi proprio a Toynbee nei suoi *Studies in Dante*, pubblicati fra 1896 e 1917¹³. Poiché all'inizio del suo articolo del 1922 Nardi – in genere molto restio a menzionare i suoi predecessori – cita Toynbee¹⁴, credo si debba riconoscere che egli non creò dal nulla ma sviluppò l'ipotesi di un'influenza di Alberto su Dante: e la sviluppò in un modo tanto innovativo quan-

C. CRISCIANI, G. ZUCCOLIN (a cura di), “*Verba et mores*”. *Studi per Carla Casagrande*, Aracne, Roma 2022 (Flumen Sapientiae, 18), pp. 393-407.

¹¹ P. AZZOLINO, *Introduzione alla storia della filosofia italiana ai tempi di Dante per la intelligenza dei concetti filosofici della Divina Commedia*, s.e., Bastia 1839, p. 90. Su questo testo rimando a L. BIANCHI, «Il primo filosofo del tempo suo: il pensiero filosofico di Dante nella storiografia italiana (1821-1921)», in BIANCHI, PELIZZARI e TABARONI (a cura di), *La “compiuta gioia”*, pp. 245-261; 249-251; 254-255.

¹² Cfr. P. TOYNBEE, *Some Unacknowledged Obligations of Dante to Albertus Magnus*, «*Romania*» 24 (1895), pp. 399-412, poi riprodotto in versione ampliata in Id., *Dante Studies and Researches*, Methuen and Co., London 1902, pp. 38-55.

¹³ Si vedano in particolare E. MOORE, *Studies in Dante. First Series. Scripture and Classical Authors in Dante*, Clarendon Press, Oxford 1896, pp. 13 e 130; Id., *Studies in Dante. Third Series. Miscellaneous Essays*, Clarendon Press, Oxford 1903, p. 111, ove, rinviaando in nota a lavori di Toynbee, si afferma: «Albertus Magnus, who is [...] similarly honoured by Dante, was a writer to whom he is very largely indebted on a great variety of subjects, though his obligations to him are rather scantily acknowledged, according to our modern ideas».

¹⁴ Nardi si serve della traduzione italiana, e ricorda anche la segnalazione di luoghi albertini nel commento alla traduzione tedesca della *Commedia* curata dal *Philalethes*, cioè dal principe Giovanni di Sassonia: cfr. NARDI, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante* [1922], p. 63.

to profondamente condizionato dai suoi orientamenti metodologici e teorici.

2. È noto che, sensibile alla polemica condotta dai neoidealisti contro il “positivismo documentario” della scuola storica, Nardi esibì un notevole scetticismo nei confronti delle «ricerche empiriche» volte a cercare le «fonti» di Dante, proponendosi invece di ricostruire «l’ambiente spirituale» che permette di illuminare il significato delle sue scelte teoriche¹⁵. Anche sul caso specifico ma decisivo dell’origine dell’anima umana, Nardi polemizzò ben presto con quanti, come Cornoldi e Poletto, avevano accostato le tesi del XXV canto del *Purgatorio* a quelle dell’Aquinate. Tuttavia sappiamo che inizialmente Nardi non rivolse la sua attenzione ad Alberto bensì a Robert Kilwardby e a Pietro Olivi, come già aveva fatto il gesuita antitomista Domenico Palmieri¹⁶; e nell’articolo del 1922 si limitò a individuare nel *De natura et origine animae* «un’opinione che coincide con quella di Dante»¹⁷, senza parlare di rapporti diretti, né nel caso specifico né più in generale.

Decisive quindi non furono tanto le scoperte di filiazioni testuali documentabili, quanto l’acquisita consapevolezza che parlare di “peripatetismo albertino-tomista”, come si usava fare alla scuola di De Wulf, vedere in Alberto il protagonista di un primo, immaturo studio dell’“aristotelismo cristiano”, come facevano tanti neoscolastici lovensi e non, era del tutto improprio. Via via che approfondiva lo studio del pensiero medievale, Nardi infatti cominciò a mappare le

¹⁵ Cfr. in particolare i *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. viii, 40-41 (*Dante e Pietro d’Abano* [1920]), 342-343 (*Il tomismo di Dante e il P. Busnelli S.J.* [1923]).

¹⁶ In proposito si vedano L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*, IPL, Milano 1986, pp. 323-324, n. 183; M. LENZI, Bruno Nardi, *Pietro di Giovanni Olivi e l’origine dell’anima umana in Dante* («Pg.» XXV, 37-79), in C. KÖNIG-PRALONG, O. RIBORDY, T. SUAREZ-NANI (éds.), *Pierre de Jean Olivi – Philosophe Théologien*, De Gruyter, Berlin - New York 2010, pp. 369-405: 394-397. Per una discussione sull’ipotesi di una più generale influenza di Palmieri su Nardi cfr. BIANCHI, «Il primo filosofo del tempo suo», pp. 259-261.

¹⁷ NARDI, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, p. 70.

differenze teoriche fra Alberto e Tommaso e comprese che su molti temi qualificanti (dall'origine dell'anima alla conoscibilità delle sostanze separate, dalla noetica alla concezione della profezia) maestro e discepolo avevano posizioni diverse; diverso era l'atteggiamento nei confronti della tradizione platonica; diverso il giudizio su Averroè; diverso il modo di concepire il rapporto fra filosofia e teologia. Diveniva così possibile aggiungere un argomento decisivo da spendere nella polemica, iniziata con la tesi del 1911, contro la «leggenda» del tomismo di Dante. Riconoscere che, al di là della dipendenza su questioni specifiche, l'autore del *Convivio*, della *Monarchia* e ancora della *Commedia* era «buon discepolo di Alberto» (per usare una formula che troviamo in uno scritto del 1956¹⁸) significava anzitutto contraddirre quanto affermavano non solo schiere di dantisti, ma addirittura un documento pontificio come la *In praeclera summorum* di Benedetto XV che, celebrando nel 1921 il sesto centenario della morte di Dante, aveva sostenuto che egli «si fece discepolo del principe della Scolastica Tommaso d'Aquino»¹⁹. Significava inoltre attribuire a Dante non solo un pensiero intriso di averroismo – come Nardi aveva ipotizzato nel 1911 – ma anche di neoplatonismo, entrambi mediati da Alberto: una figura che non solo aveva acquisito un'autonomia rispetto a Tommaso, ma si ergeva come un'autentica alternativa teorica al suo tentativo di conciliare pensiero aristotelico e verità cristiana, e proprio per questo era divenuto modello di quanti – come gli averroisti – erano ostili a ogni forma di «concordismo».

Merita di essere sottolineato che negli anni Venti e Trenta del Novecento questa non era una semplice ipotesi storiografica, era anche una precisa scelta di campo nel dibattuto filosofico, che condusse Nardi a scontrarsi frontalmente col movimento neoscol-

¹⁸ Cfr. B. NARDI, *Le Rime filosofiche e il "Convivio" nello sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante* [1956], ora in Id., *Dal "Convivio" alla "Commedia"* (Sei saggi danteschi), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960 (ristampa con premessa di O. Capitani, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1992, da cui cito), pp. 1-36: 31.

¹⁹ Questa, nella traduzione ufficiale, la resa italiana del latino: «secutus est maxime Thomam Aquinatem, Scholae principem». L'enciclica *In praeclera summorum*, del 30 aprile 1921, è consultabile alla pagina: <https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_30041921_in-praeclara-summorum.html>.

stico: anzitutto con quello italiano, guidato da Agostino Gemelli che, specie all'indomani dei Patti Lateranensi del 1929, stava apertamente tentando di sfidare l'egemonia del neoidealismo crociano e gentiliano; ma anche con altre importanti figure del neotomismo europeo. Non è un caso che, ancora nel mutato clima del secondo dopoguerra, Nardi aprisse il saggio *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo* polemizzando direttamente con Mandonnet e rimproverandogli di non aver compreso che Sigieri riprendeva alla lettera Alberto quando nel *De anima intellectiva*, dichiarato di cercare solo l'*intentio philosophorum* e di muoversi al livello dell'indagine naturale, precisava: «nihi ad me de Dei miraculis cum ego de naturalibus disseram». Quest'indicazione metodologica di Alberto divenne un vero cavallo di battaglia di Nardi, che innumerevoli volte ricordò come essa, insieme ad altri passi disseminati nelle parafrasi, avesse spinto non solo Sigieri, ma anche Giovanni di Jandun, Pietro d'Abano e molti altri, a rimarcare la netta distinzione fra piano naturale e sovrannaturale, fra indagine razionale e verità rivelate²⁰; e proprio in questo, secondo Nardi, consisteva «ciò che i moderni storici della filosofia chiamano "dottrina della doppia verità"»²¹.

²⁰ Cfr. B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo* [1947], ora in Id., *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 119-150: 119 (ma cfr. anche p. 143). Sin dal 1921, nel secondo dei saggi dedicati a Pietro d'Abano, Nardi aveva ricordato che Alberto aveva esposto il pensiero di Aristotele e degli aristotelici greci e arabi «pur notando che esso cozzasse coi domini cristiani» e che a lui «si richiamavano espressamente o tacitamente Pietro d'Abano e Sigieri di Brabante quando dichiaravano di trattare "de naturalibus naturaliter", senza farla da teologi»: cfr. B. NARDI, *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro D'Abano*, «Nuova rivista storica» 5 (1921), pp. 300-313: 313. Nel riprodurre questo testo in B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958, Nardi aggiunse una nota (n. 9, p. 73) per rinviare al suo contributo su *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, nel frattempo pubblicato, ove aveva citato i passi-chiave in cui Alberto distingueva il discorso teologico da quello di chi si esprime *naturaliter loquendo*.

²¹ Così nella voce *Averroismo*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano 1949, vol. II (Arn-Bra), coll. 524-530 (cito dalla col. 526, ma cfr. anche la col. 527, ove si sottolinea il carattere non «eretico» di questa posizione). Anni dopo, Nardi avrebbe segnalato che Pietro Pomponazzi sempre rifiutò di attribuire ad Aristotele dottrine cristiane e denunciò quest'atteggiamento come una «astuzia fratesca» («fratrizare, idest miscere

3. Acquisizioni recenti permettono di comprendere meglio la genesi e il significato di questo fondamentale saggio, originariamente pubblicato nel 1947 e poi riprodotto negli *Studi di filosofia medievale* del 1960²². Sebbene Nardi si sia talvolta presentato come un dantista «tratto per i capelli» – la formula è sua²³ – a studiare la filosofia medievale, quest’immagine, smentita da altre sue dichiarazioni, ci appare assai riduttiva. Nell’argomentarlo, di recente ho richiamato l’attenzione su di una lettera del 1948 in cui, riavvicinandosi a Gemelli malgrado le «mascalzonate» che, non a torto, riteneva gli avesse fatto, Nardi orgogliosamente si distingueva dai candidati che gli erano stati preferiti durante un concorso per una cattedra di Storia della filosofia svoltosi nel 1938, contro il quale aveva presentato, senza successo, un ricorso. Affermato seccamente che costoro (Galvano Della Volpe, Michele Federico Sciacca, Carmelo Ottaviano) non avevano «portato un *qualsiasi contributo nuovo* a una migliore conoscenza della storia della filosofia», Nardi continuava:

Io invece su tre punti precisi ho fatto nuova luce, dimostrando 1. che la storia dell’averroismo è tutta diversa da come è stata fatta sin qui; 2. che da Alberto Magno si dirama una corrente diversa dal tomismo e il più delle volte in aperto contrasto con questo; 3. che la filosofia di Dante ha ben altre fonti che non il tomismo²⁴.

Più che la convinta rivendicazione della sua originalità mi interessa qui l’ordine in cui sono indicati quelli che Nardi considera i tre

diversa brodia»); che nel difendere la netta distinzione fra filosofia e teologia Pomponazzi si richiamò ripetutamente ad Alberto Magno; che si spinse ad affermare che Alberto «determinavit plura contra fidem» e che i «fratres diabolini sancti dominici» avrebbero dovuto metterlo al rogo mentre in realtà «non dicunt illum esse hereticum, imo faciunt sanctum»; infine che «il nostro mantovano ave[va] perfettamente ragione». Cfr. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965 (“Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento”), p. 27, n. 2.

²² NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all’averroismo*, pp. 119-150.

²³ Cfr. B. NARDI, *Sguardo panoramico alla filosofia della natura nel Medioevo*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*. Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto - 5 settembre 1964, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 3-23; 3.

²⁴ L’inedita lettera è pubblicata in appendice a BIANCHI, *Bruno Nardi e la tradizione aristotelica*, pp. 160-163. I passi citati sono alle pp. 162-163.

maggiori risultati delle sue ricerche, fra loro interrelati: la demolizione del mito del tomismo dantesco viene per ultima, mentre al primo posto c'è l'intuizione che il ruolo dell'averroismo era stato frainteso e al secondo la scoperta delle divergenze teoriche fra Alberto e Tommaso, quindi fra le "correnti" che da loro avevano tratto origine.

Nel febbraio 1945 Nardi aveva scritto a Prezzolini di aver iniziato a lavorare a una «storia dell'averroismo che vorrei condurre fino al Cinquecento» e aveva ottimisticamente pronosticato: «M'occorreranno tre anni»²⁵. Evidentemente informò Étienne Gilson, che nell'ottobre di quell'anno gli scrisse «toute cette histoire est à refaire, ou plutôt à faire»²⁶; e un così autorevole giudizio dovette incoraggiarlo a dedicarsi a questo progetto, sul quale nella lettera a Gemelli del 1948 ritornò in termini più realistici. Colpisce che, col suo consueto candore, Nardi abbia confessato proprio a colui che giudicava corresponsabile delle manovre efficacemente condotte per impedire la sua nomina alla Sapienza, nel 1941-42, che il suo desiderio di passare dall'insegnamento liceale a quello universitario nasceva proprio dalla speranza di essere finalmente in condizione di portare a termine queste ricerche:

Tu mi chiedi che cosa io desideri, in che tu possa aiutarmi. *Alla mia età non mi resta che un desiderio: che mi sia dato modo di continuare a lavorare a quella storia dell'averroismo latino che ancora non esiste né in Italia né fuori e che dovrebbe prendere almeno un paio di grossi volumi.* Finora ho lavorato nei ritagli di tempo che mi lasciava liberi il Liceo e l'incarico universitario, non che le altre cure domestiche. Per molti la cattedra universitaria ha significato il "finis studiorum". *Io l'ho desiderata unicamente per dedicare il tempo che mi prende l'insegnamento liceale, alle ricerche tutt'altro che facili dalle quali sono preso.* Ti pare un'aspirazione ingiusta²⁷?

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 163, n. 14.

²⁶ Così nella lettera inviata a Nardi il 22 ottobre 1945, ora pubblicata in *Étienne Gilson's Letters to Bruno Nardi*, P. Dronke (ed.), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998 (Carte e carteggi. Gli archivi della Fondazione Ezio Francolini, 1), p. 8. Sugli scambi epistolari fra Nardi e Gilson si veda l'eccellente contributo di G.M. Cao, *Appunti storiografici in margine al carteggio Gilson-Nardi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 80 (2001), pp. 137-170.

²⁷ Cfr. BIANCHI, *Bruno Nardi e la tradizione aristotelica*, p. 163.

Quando scriveva queste parole Nardi non poteva immaginare che avrebbe dovuto attendere ancora a lungo: malamente bocciato nel 1949 e nel 1950 in concorsi di Storia della filosofia (generale), solo nel 1951 vinse il primo concorso di Storia della Filosofia Medievale bandito in Italia e venne chiamato alla Sapienza di Roma quando aveva ormai 67 anni²⁸. Purtroppo non riuscì a pubblicare una complessiva storia dell'averroismo latino, ma raccolse molti materiali preparatori. Quelli relativi ai secoli XV e XVI confluirono in larga misura nei *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI* e negli *Studi su Pietro Pomponazzi*, dati alle stampe rispettivamente nel 1958 e nel 1965. Quelli sui secoli XIII e XIV vennero parzialmente pubblicati fra il 1947 e il 1949, sotto il titolo complessivo *Note per una storia dell'averroismo latino*, sulla *Rivista di storia della filosofia* fondata da Mario Dal Pra, della quale, dopo la morte di Buonaiuti, Nardi era divenuto condirettore insieme a Mario Untersteiner²⁹. Un recente contributo di Riccardo Saccenti offre elementi importanti per contestualizzare queste *Note*, che rispondono a un disegno preciso e, al contempo, riutilizzano gli appunti dei corsi che Nardi aveva tenuto a Roma negli anni Quaranta in qualità di incaricato dell'insegnamento di storia della filosofia medievale³⁰. Per quanto qui ci interessa, non bisogna farsi fuorviare dal fatto che la prima di queste *Note* – che significativamente si aprivano citando

²⁸ Cfr. in proposito L. BIANCHI, *Dal Pra, Nardi e l'insegnamento della filosofia medievale nelle università italiane*, «Rivista di storia della filosofia» 79 (2024), pp. 35-75: 39-47.

²⁹ Cfr. B. NARDI, *Note per una storia dell'averroismo latino. I. Controversie sigeriane*, «Rivista di storia della filosofia» 2 (1947), pp. 19-25; *II. La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, pp. 197-220; *III. Egidio Romano e l'averroismo*, *ibidem*, 3 (1948), pp. 8-29; *IV. Sigieri di Brabante e maestro Gosvino de la Chapelle*, *ibidem*, pp. 120-122; *V. L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotti*, *ibidem*, 4 (1949), pp. 11-22. Scrivendo a Lorenzo Minio Paluello nel febbraio 1948 Nardi dichiarava apertamente che queste note erano destinate a formare un libro di considerevoli dimensioni: «Si tratta di una quindicina o venti note che alla fine rifonderò poi in un volume». La lettera è edita e analizzata in R. SACCENTI, *Una mancata storia dell'averroismo latino. Un inedito frammento nardiano su Tommaso di Wyton*, in FALZONE, LENZI (a cura di), *Tra Rosmini e Gentile. Il Medioevo teoretico di Bruno Nardi*, pp. 99-136: 121, n. 44.

³⁰ Cfr. SACCENTI, *Una mancata storia dell'averroismo latino*.

quanto gli aveva scritto qualche anno prima Gilson³¹ – fosse dedicata alla polemica sull’attribuzione a Sigieri di Brabante di testi conservati nel celebre manoscritto Clm 9559. Nel piano ideale della sua storia dell’averroismo, che Nardi tracciò in un appunto personale scoperto da Saccenti, il capitolo su «Alberto Magno e l’averroismo» doveva infatti essere il secondo, dopo un capitolo introduttivo su «I precedenti dell’averroismo» ma prima di un terzo capitolo, dedicato a Sigieri³². Così se già nel libro del 1945 sulla sua fortuna nel Rinascimento italiano Nardi aveva sottolineato che Sigieri, secondo la testimonianza di Agostino Nifo, sarebbe stato «discepolo di Alberto»³³, ora affermava esplicitamente che Alberto, e non Sigieri, aveva spianato la strada allo sviluppo nel mondo latino di un movimento averroistico, del quale andava quindi considerato – come Nardi avrebbe ripetutamente ed esplicitamente affermato – il vero e proprio «iniziatore». Nel saggio su *L’aristotelismo della scolastica e i francescani*, del 1951, leggiamo:

Coloro che ad ogni altra esposizione preferirono il commento d’Averroè, e si adoperarono a interpretare Aristotele fuori di ogni tendenza concordistica, si dissero averroisti. Come ho dimostrato nello studio su *La posizione di Alberto Magno di fronte all’averroismo*, fu il domenicano di Colonia a dare inizio a questo movimento nei suoi

³¹ «Toute cette histoire est à refaire; ou plutôt à faire [...]»; mi scriveva tempo fa un amico che è uno dei maggiori e migliori maestri nelle ricerche sulla filosofia del medio evo, a proposito di recenti controversie sull’averroismo. È un pezzo che ne sono convinto; e perciò ritengo che questa storia vada fatta una buona volta. Ma il farla non è così facile, come parrebbe a prima vista, perché più complessa di quanto comunemente si creda, e perché ancora troppo scarse sono le monografie particolari per poter tentare una visione panoramica, sufficientemente esatta, delle vicende dell’Averroismo Latino dal suo nascere, poco dopo la metà del XIII secolo, a tutto il secolo XVI [...]. Nell’attesa fiduciosa che questa non piccola lacuna della nostra cultura filosofica sia degnamente colmata, iniziamo con questa rubrica una serie di note intorno alla storia dell’Averroismo latino, le quali non hanno altra pretesa che quella di recare qualche piccolo contributo alla preparazione di un’opera di cui si sente la mancanza». Così in NARDI, *Note per una storia dell’averroismo latino*, p. 19.

³² SACCENTI, *Una mancata storia dell’averroismo latino*, pp. 116-117.

³³ Cfr. B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1945, pp. 20, 24, 146.

commenti alle opere aristoteliche e in quegli opuscoli che sono digressioni a parte su speciali argomenti. S. Alberto Magno dichiara apertamente, in questi scritti, di voler esporre il pensiero dei peripatetici (cioè d'Avicenna, d'Averroè, d'Alfarabi e d'Algazele), sebbene egli sappia che “theologica non conveniunt cum physica in principiis”, e di aborrire dall'interpretazione dei latini. Egli certo *non può dirsi averroista*, nei suoi commenti *ad Aristotele*, nel senso che accetti in tutto e per tutto l'interpretazione averroistica; anzi nel suo eclettismo fa larga parte agli altri peripatetici, e non di rado si allontana da Averroè; ma egli è veramente iniziatore del movimento averroistico, in quanto nell'esporre il pensiero dei filosofi non si preoccupa se la filosofia s'accorda o no con la fede³⁴.

Cinque anni dopo, nel saggio sulle *Rime* e il *Convivio*, poi incluso nel 1960 in *Dal “Convivio” alla “Commedia”*, Nardi ribadiva:

Il vero è che, assai più che a Tommaso, Dante è debitore ad Alberto Magno. [...] In particolare Dante condivide l'atteggiamento che Alberto assume di fronte all'averroismo, ben diverso da quello di Tommaso, tanto che il primo può veramente considerarsi iniziatore del movimento averroista, sebbene dell'averroismo non accolga tutte le tesi; e non fa meraviglia di apprendere che Sigieri fu suo discepolo. Semiaverroistica e assai vicina a quella di Sigieri è la dottrina che Dante tolse da “Alberto de la Magna” intorno all'origine dell'anima, sì nel *Convivio* che nel *Purgatorio*; schiaramente averroistico è poi il pro-

³⁴ B. NARDI, *L'aristotelismo della scolastica e i francescani* [1951], ora in Id., *Studi di filosofia medievale*, pp. 193-207: 197-198, corsivi miei. Del resto nel corso tenuto alla “Sapienza” di Roma nel 1948-1949 Nardi aveva insegnato ai suoi studenti che il «metodo averroista» di insegnare Aristotele senza cristianizzarlo forzatamente non fu diffuso nel mondo latino da Sigieri di Brabante «come comunemente si crede», bensì da Alberto Magno e, polemizzando con Van Steenberghen, aveva concluso: «Tutto questo ci autorizza a dire che l'averroismo scolastico trae forza da Alberto Magno; e se pensiamo che il suo commento al *De anima* e l'altro opuscolo *De intellectu et intelligibili*, dove vengono prese le difese della dottrina averroistica circa la conoscenza delle sostanze separate e della beatitudine naturale dell'uomo, uscirono dalla penna del teologo di Colonia prima della formazione del movimento averroistico capeggiato da Sigieri, non si può fare a meno di credere che essi vi abbiano contribuito. [...] Questo certo non significa che il pensatore di Colonia fu averroista; piuttosto è stato tale in molti suoi commenti aristotelici». Cfr. B. NARDI, *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, M. Sgarbi (a cura di), Torre d'Ercole, Travagliato - Brescia 2012, pp. 27-29.

blema sull'origine della materia prima, trattato anche da Sigieri nelle *Quaestiones sulla Metaphysica*³⁵.

Ancora nell'intervento su *Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del poeta*, tenuto nel 1965 al *Congresso Internazionale di Studi Danteschi* nell'ambito delle celebrazioni del settimo centenario della nascita dell'Alighieri, Nardi ripresentava quest'idea, seppur un po' sfumata. Ricordato che «parlando di Alberto Magno, che tanta influenza ebbe su Dante, bisogna tenere ben distinti i suoi scritti teologici come la *Summa de creaturis* e i commenti alle *Sentenze*, appartenenti al primo periodo del suo insegnamento, e i suoi commenti e parafrasi al corpo aristotelico [...], che appartengono sicuramente al periodo della sua maturità», Nardi sottolineava che in questi testi Alberto distingueva nettamente le verità filosofiche da quelle rivelate e, così facendo, «apriva la strada agli averroisti, che, come vedremo, la percorsero fino in fondo con balldanza». Dopo aver insistito sul diverso approccio di Tommaso d'Aquino, Nardi concludeva che «quello che è stato detto “averroismo latino”» fu «una nuova corrente che può dirsi tipicamente antitomistica e anticoncordistica». La novità di questa corrente risultava però relativa, perché Nardi si affrettava a precisare: «Per le sue origini, l'averroismo latino si ricollega sicuramente ai commenti di Alberto dei quali ho già detto»³⁶.

Nardi dunque stabiliva un'esplicita triangolazione Alberto-averroismo-Dante, che non riguardava solo specifiche posizioni dottrinali, ma il complessivo orientamento nei confronti della tradizione filosofica greco-araba. A suo avviso l'intento di Alberto era «esclusivamente quello d'intendere Aristotele e i suoi migliori interpreti» e non certo di fondare un «aristotelismo cristiano»³⁷: anzi, mentre Tommaso si era richiamato ad Aristotele per «cercarvi quel prin-

35 B. NARDI, *Le Rime filosofiche e il “Convivio” nello sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante* [1956], ora in Id., *Dal “Convivio” alla “Commedia”*, p. 29, corsivi miei.

36 B. NARDI, *Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del poeta* [1965], ora in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano - Napoli 1966, pp. 3-109: 24-28.

37 NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, pp. 122-123.

cipio che gli consenta di ridurlo “in captivitatem fidei”, Alberto «sembra compiacersi in accentuare il dissidio tra la filosofia e la rivelazione cristiana»³⁸. Esplicito era qui il dissenso con Van Steenberghen, cui Nardi rinfacciava di aver sostenuto che se l’opera di Alberto fosse giunta un decennio prima avrebbe potuto svolgere «un’azione preventiva» nei confronti dell’«aristotelismo eterodosso», sebbene riconoscesse che «l’influsso d’Alberto non fu estraneo al formarsi di esso»³⁹.

Non è il caso di ricostruire qui la polemica sviluppatisi fra i due studiosi, che si protrasse a lungo ed è ben nota. Mi limito a osservare che se è difficile non dar ragione a Nardi quando rifiutava l’artificiosa congettura che le parafrasi albertine, qualora realizzate prima, avrebbero potuto impedire il diffondersi dell’averroismo, è altrettanto difficile non concordare con Van Steenberghen quando sosteneva che si fatica a immaginare che esse avessero finalità puramente esegetiche e non impegnassero in alcun modo il pensiero personale di Alberto. Non entro nel merito della questione di che cosa Alberto intendesse per “filosofia”, sulla quale anche di recente sono stati pubblicati contributi importanti⁴⁰. Mi interessa piuttosto ricordare che Nardi aveva un’idea molto precisa, e molto discutibile, di che cosa fosse la filosofia per gli uomini del Duecento e Trecento: interpretare Aristotele. Quest’idea cominciò a formarsi nella sua mente negli anni Venti del secolo scorso e venne compiutamente elaborata negli anni Quaranta in termini che – come ho rilevato altrove – sono schiaramente neoidealisticci. Nardi infatti distingueva la filosofia com’è «per noi moderni», cioè «sapere

38 *Ibidem*, p. 150.

39 *Ibidem*, pp. 128-129. Cfr. anche *supra*, n. 34.

40 Si vedano almeno L. STURLESE, *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, ora in Id., *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996, pp. 69-125; A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d’une crise d’Albert le Grand à Jean Paul II*, Seuil, Paris 2003, pp. 262-274; A. BECCARISI, *Filosofia nel medioevo: il caso di Alberto Magno*, «Giornale critico della filosofia italiana» 102 (2023), pp. 438-460; A. RODOLFI, *Maître Albert polémiste. Acceptations de la radicalité dans la pensée d’Albert le Grand*, in M. BRINZEI et alii (eds.), *Radical Thinking in Middle Ages: Acts of the XV International Congress of the SIEPM, Paris, 22-26 August 2022*, Brepols, Turnhout 2025, vol. 1, pp. 597-608.

assoluto», riflessione critica sulla «totalità dell’esperienza» – quindi anche e soprattutto sull’esperienza religiosa – e la «filosofia dei medievali», che mirava semplicemente a offrire un’immagine del mondo di ispirazione aristotelica. Nardi, inoltre, caricava questa distinzione di forti elementi valutativi. Proprio perché la «filosofia dei medievali» era fatta coincidere con un aristotelismo più o meno “eclettico”, essa ne ereditava i limiti di «sistema chiuso», incapace di dar conto della dinamicità di una realtà non deducibile da concetti astratti. Di qui la convinzione, notoriamente caratteristica del suo pensiero, che la «vera», anzi «la vera e la sola filosofia del medio evo» fu in realtà la concezione cristiana della vita e del mondo, e in particolare la teologia⁴¹.

Nel sopracitato saggio del 1947 questa convinzione ritornava puntualmente⁴², ma a mio avviso Nardi sottovalutò il fatto che proprio il caso di Alberto Magno la sottoponeva a una sorta di *stress test* non facilmente superabile. La difficoltà non era rappresentata tanto da un Alberto dipinto come ispiratore o addirittura fondatore dell’averroismo latino benché autore di testi antiaverroisti come il *De unitate intellectus* e il *De quindecim problematibus* – Nardi era perfettamente consapevole di questa difficoltà e la affrontò, anche

41 Su questa tesi e la sua ispirazione neoidealistica rimando all’analisi da me compiuta in L. BIANCHI, *Il pensiero filosofico di Dante nella storiografia italiana (1921–2021): intorno a Bruno Nardi*, in Z.G. BARAŃSKI, TH.J. CACHEY, A. PEGORETTI (eds.), “Now feed yourself”: *Dante and Anglo-American and Italian Scholarship*, Legenda, Oxford 2024, pp. 254–277: 263–266. Per i giudizi riduttivi di Nardi sulla filosofia di Aristotele, il suo “matematismo” e il suo ruolo negativo nello sviluppo del pensiero scientifico è emblematico quel che si legge in B. NARDI, *L’aristotelismo della scolastica e i francescani*, pp. 201–204 (con il passo citato *infra*, n. 47). Ho richiamato l’attenzione su quest’aspetto del pensiero nardiano in BIANCHI, *Bruno Nardi e la tradizione aristotelica*, pp. 149–154.

42 NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all’averroismo*, pp. 124–125, corsivi miei: «non mi stancherò mai di ripetere che la filosofia del medio evo non bisogna cercarla nei commenti ad Aristotele, ma nelle *somme* e nei commenti al “Libro delle sentenze”, ove il pensatore medievale esprime quello che veramente è il suo pensiero intorno ai problemi sorti dalla sua fede e dalla sua esperienza religiosa: la teologia, insomma, è la vera filosofia del medio evo, sia cristiano che musulmano e giudaico. Quella che Alberto Magno e in generale tutti i maestri della Scolastica chiamano “filosofia”, è filosofia solo per quel tanto che risponde a un loro bisogno, ossia in quanto colma una grave lacuna nella loro visione della vita e del mondo».

se con risultati solo in parte convincenti⁴³. I problemi maggiori mi sembrano altri. Innanzitutto la categoria “averroismo” veniva dilatata in modo eccessivo, abbracciando qualsiasi forma di aristotelismo radicale e non “concordistico” – secondo una prospettiva che finiva peraltro per trovarsi in paradossale sintonia con l’immagine che dei conflitti dottrinali del Duecento aveva dato la storiografia cattolica, da Mandonnet e Duhem in poi. Inoltre, una volta assunto che la «vera» filosofia medievale si trova «nelle somme e nei commenti al *Libro delle sentenze*», si era costretti ad applicare questo criterio anche ad Alberto, e infatti Nardi, coerentemente, non esitava a dichiarare: «chi vuol conoscere il suo pensiero come credente, metta da parte le parafrasi aristoteliche, e consulti i suoi scritti teologici»⁴⁴. Resta però che da un lato Nardi dedicò modesta attenzione a questi scritti, i soli nei quali dovrebbe trovarsi la «vera» filosofia di Alberto (secondo la sopramenzionata definizione di che cosa è la filosofia «per noi»); d’altro lato rivendicò l’originalità di Alberto prendendo in considerazione soprattutto le dottrine presenti nelle parafrasi, distinguendo quel che egli disse in questi lavori, che a suo dire sarebbero di mera esegesi, da quel che Tommaso sostenne non in testi analoghi, cioè nei suoi commenti aristotelici, bensì in testi di diversissima natura, come le *Summae*.

4. In conclusione è indiscutibile che, fra i suoi tanti meriti, Nardi abbia avuto anche e soprattutto quello di riconoscere in Alberto una figura di prima grandezza, dotata di una sua individualità e capace di esercitare un’influenza notevole su di una pluralità di pensatori, inclusi gli averroisti e Dante. Ne fece però una figura tanto

43 *Ibidem*, pp. 131-135.

44 B. NARDI, *La filosofia di Dante*, in *Grande antologia filosofica*, diretta da U.A. PADOVANI, vol. 4, Marzorati, Milano 1954, pp. 1149-1253: 1157. Poco oltre in questa stessa pagina Nardi segnalava che «per quanto concerne la filosofia naturale e la metafisica, si ha ragione di affermare che la cultura filosofica di Dante sia attinta in massima parte ai commenti aristotelici di Alberto Magno, e che dai commenti d’Alberto derivino quasi tutte le citazioni ch’egli fa di filosofi arabi», poi precisava che nelle sue parafrasi Alberto «dichiara ripetutamente che egli, come credente e come teologo, non condivide affatto il pensiero di costoro».

eroica quanto ancipite, per non dire scissa: un teologo che avrebbe in qualche modo fondato una “corrente” filosofica come l’averroismo, che per Nardi era “filosofia” solo nel senso “medievale” del termine, riproposizione di una concezione del mondo superata e sterile, incapace di soddisfare i criteri di filosoficità dettati dal neoidalismo, che non prevedevano approcci limitati e non totalizzanti all’esperienza e non tolleravano dicotomie fra credere e sapere; un *pensatore* che avrebbe avuto un seguito proprio in quanto mediatore e interprete di quella concezione del mondo, cioè per aver diffuso idee che per Nardi in *fondo non erano le sue* ma una presentazione “eclettica” di *idee altrui*⁴⁵; un maestro *domenicano* la cui funzione storica sarebbe stata soprattutto quella di rivendicare l’autonomia della filosofia rispetto alla teologia, in alternativa al “concordismo” del suo maggior discepolo e confratello, col risultato di portare allo scoperto il «*confitto [...] inevitabile*»⁴⁶ fra tradizione aristotelica e religione cristiana proprio come facevano i maestri *francescani* critici di Tommaso e degli averroisti⁴⁷. L’Alberto di Nardi era infine un

45 Va precisato che, insistendo sull’“eclettismo” di Alberto, Nardi in genere si riferiva all’influenza esercitata su di lui da tradizioni filosofiche diverse. Talvolta però egli si spingeva a indicare come tratto distintivo del maestro domenicano la tendenza a giustapporre forzatamente materiali teorici non criticamente vagliati e fra loro incompatibili. Impressionante in questo senso un passo della dispensa del già menzionato corso tenuto nel 1948-1949 alla “Sapienza” (cfr. *supra*, n. 34) ove, dopo aver riconosciuto l’eccezionale erudizione di Alberto, Nardi continuava: «egli ha esteso la curiosità di sapere a tutto quello che allora si poteva conoscere; i suoi commentari ad Aristotele e ancor più i trattati che ha scritto come digressioni a parte, *sono delle vere e proprie scorribande* nella scienza greca ed araba e ci trasmettono un’infinità di materie accolte spesso *senza il minimo spirito critico*. In questo *aspetto raccoglito* è proprio la caratteristica della dottrina di Alberto Magno, ed è difficile incontrare nel Medioevo un uomo che abbia letto più di lui e che più di lui abbia accolto come vere le dottrine più assurde e contraddittorie». Cfr. NARDI, *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, p. 35.

46 NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all’averroismo*, p. 125.

47 I quali, secondo Nardi, avevano avuto il merito di «mettere in evidenza l’opposizione irriducibile fra la concezione aristotelica dell’universo e il pensiero cristiano», erano riusciti a «liberare l’esperienza e la speculazione cristiana dalle pastoie d’un sistema chiuso, che mortificava la libertà dello spirito entro schemi pseudo-matematici e limitava l’onnipotenza divina». Cfr. NARDI, *L’aristotelismo della scolastica e i francescani*, p. 201.

autore dal quale, come si legge nel saggio del 1922 che ho ricordato all'inizio, Dante avrebbe tratto gran parte della sua «cultura filosofica – non dico la sua filosofia, dovuta sempre a un laborioso sforzo di meditazione personale»⁴⁸. Dove si apprezzerà che già a questa data la «filosofia» di Dante era per Nardi il frutto di una «meditazione personale», e in questo senso meglio rispondeva ai requisiti che, decenni dopo, avrebbe fissato per ciò che può definirsi «filosofia» anche «per noi moderni»: un sapere che non si limita a presentare l'*intentio philosophorum* e a fornire un sistema teorico capace di spiegare i fenomeni naturali, ma che «organizza la propria esperienza, tutta la propria esperienza, in una visione unitaria della vita e del mondo»⁴⁹. Che poi secondo Nardi, pur avvalendosi largamente di strumenti concettuali tratti dall'enciclopedia filosofica dell'Alberto «peripatetico», Dante avesse raggiunto questa «visione unitaria» solo a un livello più alto – in un'originalissima sintesi di poesia, teologia, misticismo e profetismo – è un paradosso, non saprei dire se di Nardi, di Dante o di entrambi.

48 NARDI, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, p. 63.

49 Cfr. B. NARDI, *La fine dell'averroismo* [1948], ora in Id., *Saggi sull'aristotelismo padovano*, pp. 443–455: 445.

La rappresentazione dell'Islam nelle opere di Alberto Magno: una fonte di ispirazione per la *Divina Commedia*?*

AMOS BERTOLACCI**

Un quadro esauriente della rappresentazione dell'Islam nelle opere di Alberto Magno, comparabile a quello disponibile per Tommaso d'Aquino già da alcuni decenni, ancora manca¹. L'assenza negli scritti di Alberto di un *locus classicus* di presentazione generale dell'Islam equivalente al capitolo sesto del primo libro della *Summa Contra Gentiles* di Tommaso², e la conseguente necessità di ricercare

* Il presente saggio fa parte della ricerca: *Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies (2023-2025)*, finanziata dal Ministero dell'Università e della Ricerca (PRIN 2022, 20225LFCMZ) nell'ambito del PNRR M4C2 finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU.

** Scuola IMT Alti Studi Lucca.

1 Da questo punto di vista, il giudizio espresso nel 2014 dagli editori del volume *Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, I.C. LEVY, R. GEORGE-TVRTKOVIĆ, D.F. DUCLOW (eds.), Brill, Leiden - Boston 2014 («Indeed, if we page through the recently published volumes of the massive *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, we can't help but notice that most of the great scholastic thinkers – Abelard, Hugh of St. Victor, Peter Lombard, Albert the Great, Bonaventure, Duns Scotus, Ockham – are entirely absent», p. XIV) fotografava una carenza, per quanto riguarda Alberto, non ancora sanata.

2 La bibliografia recente su Tommaso d'Aquino e l'Islam è contrassegnata da due studi fondamentali di Louis Gardet e Simone Van Riet del 1976 (L. GARDET, *La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du monde islamique*, in G. VERBEKE, D. VERHELST (eds.), *Aquinas and the Problems of His Time*, Leuven University Press - Martinus Nijhoff, Leuven - The Hague 1976, pp. 139-149; S. VAN RIET, *La Somme contre Gentiles et la polémique islamo-chrétienne*, in G. VERBEKE, D. VERHELST (eds.), *Aquinas and the Problems of His Time*, pp. 150-160), seguiti nell'ultimo cinquantennio da molti altri saggi, tra cui spiccano quelli di J.P. TORRELL, *Saint Thomas et les non-chrétiens*, «Revue Thomiste» 106 (2006), pp. 17-49, e D.B. BURRELL, *Thomas Aquinas and Islam*, «Modern Theology» 20/1 (2004), pp. 71-89 (anche in J. FODOR, F.C. BAUERSCHMIDT (eds.), *Aquinas in Dialogue: Thomas for the Twenty-First Century*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 67-85). Per un'analisi

indicazioni al proposito nel *mare magnum* della produzione albertina, non agevolano certamente il compito. Questa carenza di informazioni complessive si ripercuote sulla percezione che gli studiosi hanno della possibile influenza dei due domenicani sul risvolto anti-islamico del pensiero di Dante: nell'attuale stato dell'arte, quasi esclusivamente Tommaso figura tra le fonti teologiche e filosofiche del pensiero di Dante al proposito, con il rischio di alcuni eccessi³.

Per converso, il tema del rapporto tra Dante e l'Islam da più di un secolo è stato assorbito dal dibattito sulle presunte fonti escatologiche arabo-islamiche della *Divina Commedia*, lasciando in ombra i luoghi specifici del poema in cui Dante stesso ci dice espressamente in quale considerazione teneva l'Islam: si tratta non solo del *locus classicus* di *Inf. XXVIII*, ove il profeta Muhammad ed il suo quarto successore 'Alī sono puniti tra i «seminator di scandalo e di scisma» della nona malabolgia⁴, ma anche di luoghi meno estesi e

del passo suddetto della *Summa Contra Gentiles* di Tommaso ed un inquadramento del suo coeve *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, si veda TORRELL, *Saint Thomas et les non-chrétiens*, pp. 38-39, 40-42, e BURRELL, *Thomas Aquinas and Islam*, p. 86.

3 R. AL-SABAH, *Inferno XXVIII: The Figure of Muhammad*, «Yale Italian Studies» 1 (1977), pp. 147-161, ad esempio, sostiene che la citazione di *Proverbi* 6,12-19 nella *Summa Theologiae* II-II, q. 12 (*De apostasia*), art. 1, arg. 2, sia la fonte diretta del *locus classicus* dell'opposizione di Dante all'Islam, cioè *Inf. XXVIII* – canto in cui Muhammad e 'Alī sono inclusi emblematicamente tra i «seminator di scandalo e di scisma» (XXVIII, 35) – in forza della caratterizzazione dell'apostata in questo passo del *Libro dei Proverbi* come «colui che semina alterco» (*qui iurgia seminat*) e del concomitante riferimento alla pratica islamica del pellegrinaggio alla Mecca, chiamato da Tommaso «adorazione del sepolcro di Maometto», come atto di apostasia. In realtà il legame tra il luogo tomista e la figurazione dantesca è supportato da evidenze testuali assai più tenui di quelle che Al-Sabah vorrebbe («there is overwhelming evidence to support the theory that Aquinas's gloss on the text of the *Proverbs* [in the *Summa theologiae*] provided Dante the most solid theological basis for his representation of Muhammad», p. 156).

4 La letteratura su questo passo è immensa: un'utile sintesi è reperibile in P. DE VENTURA, *Dante and Islam*, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Vol. IV, Brill, Leiden 2012, pp. 779-787; A. CELLI, 'Cor per medium fidit': il canto XXVIII dell'*Inferno* alla luce di alcune fonti arabo-spagnole, «Lettere italiane» 65/2 (2013), pp. 171-92; P.M. TOMMASINO, *Visio e divisio in Inferno XXVIII: qualche riflessione sulle fonti islamiche della Commedia*, in B. HUSS, M. TAVONI (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria tra medioevo e prima età moderna*, Longo, Ravenna 2019, pp. 61-80. Per la lettura di *Inf. XXVIII* in *Orientalismo* di Edward Said, si veda A. BERTOLACCI, *Dante orientalista? Considerazioni su Edward Said lettore della Divina*

famosi del poema, in cui è questione, sempre in vena polemica ma più minutamente, dell'architettura sacra dell'Islam, del suo assetto giuridico, della sua condotta morale e così via.

Nel presente contributo provo dunque ad allargare la prospettiva in una duplice direzione. Nella prima parte riassumo per sommi capi i principali riferimenti all'Islam che si trovano nelle opere di Alberto Magno, passando in rassegna testi finora solo frammentariamente indagati o del tutto inesplorati nella letteratura secondaria, di cui nella seconda parte provo ad identificare le fonti principali⁵. Nella terza parte getto uno sguardo sull'Islam per così dire "diffuso" nella *Divina Commedia*, estendendo l'attenzione dal luogo iconico di condanna della religione musulmana di *Inf. XXVIII* ad altri passi delle tre cantiche, certamente meno raggardevoli ed articolati dell'incontro di Dante e Virgilio con Muhammad e 'Alī nella nona malabolgia, ma ugualmente indicativi della considerazione in cui Dante teneva la religione islamica. A seguito di ciò, nella quarta parte, provo a tracciare un paragone tra questi due sommari e ad esplorare una possibile dipendenza di Dante da Alberto.

1. «Maometto» e «Saraceni» in Alberto Magno

La ricerca dei termini «Machumetus» (e di forme equivalenti del nome, come «Machometus», «Mahumetus», «Mahometus») e «Saraceni» (o «Sarraceni») nelle opere di Alberto tramite gli strumenti informatici attualmente a disposizione offre una considerevole

Commedia, in A. BECCARISI *et alii* (a cura di), *La mente di Dante. Visioni, percezioni, rappresentazioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2024, pp. 23-41.

5 Un passo rilevante del Commento alla *Politica* di Alberto (vedi sotto, Testo 3) è stato segnalato da Gianfranco Fioravanti in una vera e propria piccola monografia in forma di articolo su questo commento albertino pubblicata nel 1979, in una nota della quale viene richiamato un luogo parallelo del Commento parafastico di Alberto all'*Etica Nicomachea* (vedi sotto, n. 28): G. FIORAVANTI, *Politiae Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere, Storia e Filosofia» 9 (1979), pp. 195-246 (anche in Id., *Da Parigi a San Gimignano. Un itinerario del pensiero filosofico medievale*, Aracne, Roma 2021, VII), p. 245, n. 17.

base testuale, comprendente più di una ventina di passi rilevanti⁶. Una prima esplorazione e classificazione di questi testi permette di tracciare il quadro seguente.

I riferimenti in oggetto percorrono tutta la produzione di Alberto, trovandosi in opere filosofiche, teologiche, e scritturali composte nell'intero arco della sua carriera. Questo complesso di rimandi presenta tre principali nuclei tematici, definibili rispettivamente "storico" (a proposito della persona di Maometto e delle caratteristiche della religione da lui istituita), "teoretico" (riguardante alcuni particolari aspetti della *Weltanschauung* islamica) ed "etico" (riguardante l'agire morale di Maometto ed i costumi della religione saracena).

Il primo nucleo è contrassegnato dalla caratterizzazione di Maometto come falso profeta (*pseudoprophaeta*) e dell'Islam come eresia (*haeresis*). Questi due motivi si intrecciano in un passo del commento di Alberto al *Vangelo di Marco*, in cui Alberto ricorda

⁶ Ho tenuto conto delle occorrenze di «Machu/ometus», «Mahu/ometus» e «Sar/raceni» indicate dai motori di ricerca dell'*Alberti Magni e-corpus* (<<http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/index.html>>) e dell'*Editio Digitalis* dell'*Alberti Magni Opera Omnia* (<<https://www.albertus-magnus-online.de>>). Il «Mahometh medicus» citato in ALBERTUS MAGNUS, *De vegetabilibus libri VII*, E. Meyer, C. Jessen (eds.), Berolini 1867, rist. Minerva, Frankfurt am Main 1982, VI.2.18, p. 572,7-8, §455, a proposito di una pratica oftalmologica, corrisponde ad una citazione di «Musaia» nella traduzione latina del *Canone di Medicina* di Avicenna (si veda *ibidem*, n. 7); un «Mesue» menzionato nel *Canone* viene identificato con il medico e famoso oftalmologo Yūhannā Ibn Māsawayh (m. 857) da Andrea Alpago (G. VERCCELLIN, *Il Canone di Avicenna fra Europa e Oriente nel primo Cinquecento. L'Interpretatio Arabicorum nominum di Andrea Alpago*, UTET, Torino 1991, p. 124, s.v.). L'indagine delle occorrenze del termine «Mauri» ha prodotto risultati meno rilevanti: a parte l'utilizzo del singolare «Maurus» come epiteto di singoli autori (ad es. Ibn Bāggā, «Abubacher» o «Avempace» in Alberto), si riscontrano nelle opere di Alberto solo sporadici richiami dell'aneddoto riguardante il buon odorato dei «Mauri», dovuto alla loro astinenza dal vino (ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder [eds.], Aschendorff, Münster i.W. 2008 [Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XXVII], p. 227,36-38; Id., *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, P. Simon, W. Kübel [eds.], Aschendorff, Münster i.W. 1993 [Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XXXVI/1], p. 245,71-72). In controtendenza la menzione fortemente critica dei «Mauri» nel *De muliere forti* (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De muliere forti*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1893 [Alberti Magni Opera omnia, XVIII], p. 124a: «... scilicet diabolum, qui rex est Maurorum sive Aethiopum tetrorum, scilicet peccatorum et infernorum daemonum»), opera la cui autenticità è tuttavia dibattuta.

la perfidia di tre falsi profeti, Ario (m. 336), Donato (III-IV sec.) e Maometto (m. 632), che guidano una «cerchia ereticale» (*haeresis conventiculum*) e sono pronti a contraffare le Scritture per indurre le persone ad abbracciare la loro religione⁷. Lo status di Maometto come pseudo-profeta trova una conferma astrologica in altre opere di Alberto: il segno zodiacale sotto cui Maometto è nato (lo Scorpione) viene associato con la menzogna nel Commento alla *Politica* (ove l'autorità astrologica citata è quella di Albumasar, cioè *Abū Ma'sar*, e Maometto viene descritto come oggetto di culto da parte di popoli «eretici», *heretici*) e nel Commento al *De Mineralibus*⁸. La radice dottrinale dell'eresia di Maometto è collocata da Alberto, nel *De incarnatione*, in un'errata concezione sostenuta dal profeta dell'Islam, secondo la quale Cristo discenderebbe da Abramo tramite i patriarchi successivi, al pari di tutti gli altri discendenti di Abramo⁹,

⁷ ALBERTUS MAGNUS, *Super Marcum*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1894 (Alberti Magni Opera omnia, XXI), cap. 13, vv. 21-22, pp. 677b-678a (vedi sotto, Testo 5).

⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1891 (Alberti Magni Opera omnia, VIII), VI.6, pp. 607a-608a: «In prima parte septem ponit per ordinem publica officia, sine quibus non potest esse civitas nec communicatio bona civitatis. ... Septimus qui necessariissimus est, licet difficilis sit, qui est circa actiones condemnatorum et scriptiones, et circa custodias corporum, et hujusmodi ad condemnatos pertinentium, sicut quod quidam sint condemnantes, et quidam exsequentes. Et hunc dicit esse dividendum in plures. Et addit quod ad talem etiam pertinet custodia meretricum et epheborum, et hujusmodi quae pertinebant ad gentium immunditias: qui modus usque hodie servatur in civitatibus Orientalium, qui semper immundi fuerunt et Sodomitae pessimi et haereticī contra naturam. Propter quod dicit Albumasar de Mahumeto cujus cultores sunt illae nationes: 'Signum, inquit, prophetiae Mahumeti, scilicet Scorpio est, quod signum est mendacii secundum astronomos: quia Mahumetus nusquam nisi mendacium et turpitudinem docuit'»; questo passo del Commento di Alberto alla *Politica* è discusso da FIORAVANTI, *Politiae Orientalium*, p. 244; la sua conclusione è analizzata sotto, Testo 3. ALBERTUS MAGNUS, *Mineralia*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, V), II.3-5, pp. 53b-54a (passo citato sotto, n. 40).

⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, I. Backes (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1958 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XXVI), tr. V, q. 1, p. 211,58-60; 66-70; p. 212,58-62; 72-73: «(7) Iuxta hoc quaeritur, utrum Christus fuit in lumbis Abrahae sicut alii homines discendentes ab ipso. (8) Videtur enim quod sic. [...] (9) Item, haeresis Machometi fuit, quod Christus descenderit tamquam lux quaedam per omnes patres; ergo cum hoc sit haeresis et per aliquem modum descenderit,

con conseguente sconfessione della natura divina del Figlio di Dio. Per converso, nel Commento al IV libro delle *Sentenze* Alberto pone coloro che giurano nel nome di Maometto nel novero dei pagani, al pari degli idolatri¹⁰. La seconda parte della *Summa theologiae* attribuita ad Alberto (la cui autenticità è dibattuta) pone la religione saracena in continuità genetica rispetto a quella giudaica per spiegare la loro comune credenza nell'esistenza di demoni¹¹, e rimarca che i saraceni, come i giudei, sono «extra fidem» e, sebbene capaci di compiere azioni buone, non possono ottenere la vita eterna¹².

videtur, quod eodem modo quo mater sua. [...] Ad hoc quod quaeritur, utrum Christus fuit in lumbis Abrahae, dicendum, quod sic. Sed non fuit ibi sicut alii homines. Fuit enim ibi secundum corpulentam substantiam et non per leges concupiscentiae. [...] (9) Ad hoc quod obicitur de haeresi Machometi, dicendum, quod erravit. L'analogia tra la discendenza di Cristo da Abramo e la propagazione della luce, che Alberto in questo passo attribuisce a Maometto, è interessante sia in chiave cristologica, per individuare più precisamente la corrente eretica in cui Alberto colloca Maometto, sia in termini più generali: nelle righe immediatamente seguenti, infatti, Alberto si premura di precisare che l'analogia con la luce utilizzata, a sua detta, da Maometto non deve essere confusa con la sua propria posizione in proposito (p. 212,73-77: «Sed nos non ita dicimus. Non enim dicimus, quod illa materia fuerit in se tamquam lux, sed dicimus, quod non habuerit comparationem ad Christum, nisi primo detraheretur ei lex concupiscentiae»). L'utilizzo da parte di Alberto di analogie riguardanti la luce nelle opere di filosofia è ben noto (si veda, ad esempio, A. BERTOLACCI, *Aquila o herodius? Alberto Magno interprete della Metafisica di Aristotele nel Prologo della Summa Theologiae*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 65 (2023), pp. 99-128: 106-107, e gli studi citati nella n. 18); l'utilizzo di questa modalità argomentativa in cristologia merita di essere approfondito. Il riferimento a Maometto è assente nel luogo parallelo del *Commento alle Sentenze* di Bonaventura da Bagnoregio.

¹⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Super IV libros Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1894 (Alberti Magni Opera omnia, XXVIII), I, 3, d. 39, art. 6, p. 739a: «Item, Christiani in fide treugarum recipiunt juramenta paganorum, cum tamen sciunt eos jurare per Mahumetum, vel per idola: ergo videtur non esse peccatum [sc. recipere idololatrarum iuramenta]».

¹¹ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1895 (Alberti Magni Opera omnia, XXXII), II, tr. 7, q. 29, p. 31b: «Ad ultimum dicendum, quod in veritate Avicenna, eo quod Sarraceni recipiunt legem Moysi, et credunt esse daemones, malitiam melancholiae vocat daemones: eo quod daemnon per malitiam melancholiae maxime turbat regimen rationis, eo modo quo dictum est».

¹² ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, II, tr. 22, q. 138, m. 3, p. 466a-b (vedi sotto, Testo 4).

In questo primo ambito l'attitudine di Alberto nei confronti di Maometto è prevalentemente critica. Solo poche volte il suo atteggiamento è neutrale, come quando registra la direzione della preghiera verso sud secondo la «lex Mahumeti» nel Commento al *De caelo*¹³, oppure riporta una data «post praedicationem Machometi» nel Commento al *De animalibus*¹⁴. La *vis polemica* spinge Alberto a travisare radicalmente la realtà storica, se il «Machometus» citato tra gli «Hesiodistae theologi» nel Commento alla *Fisica* corrisponde realmente al profeta dell'Islam: il Maometto in questione viene descritto come un teologo che sostiene tesi eraclitee in filosofia naturale, con faintendimento o forse addirittura intenzionale distorsione di alcuni passi del Commento Grande alla *Fisica* di Averroè in cui si parla soltanto per inciso ed in maniera neutra del profeta Muḥammad¹⁵. Ugualmente critica, anche se più blanda, appare l'at-

¹³ ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1971 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/1), I, tr. 1, cap. 2, p. 5,4-9.

¹⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus libri XXVI*, H. Stadler (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1916 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XV), V, tr. 1, cap. 2, p. 412.

¹⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1993 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, IV/2), V, tr. 3, cap. 2, p. 431,59-69: «Hac tamen opinione freti heracliani sophistae et decepti, cum omne corpus dicerent componi ex contrariis, dixerunt omnia esse in continua transmutatione et omne esse universaliter esse quoddam continuum fieri, et ideo dixerunt nihil scrii de re aliqua, eo quod esse eius esset incertum. Et dixerunt propter eandem causam, quod contradictionia verificantur de eodem et secundum idem et quod omnis oratio est vera de re qualibet. Hos etiam quidam secuti sunt Hesiodistae theologi sicut Machometus et quidam alii, de quibus non est modo dicendum per singula». *L'apparatus fontium* (ad linn. 59-62 et 68) segnala la dipendenza del testo di Alberto dal Commento Grande alla *Fisica* di Averroè: ma la notazione corrispondente in quest'ultimo è «dixerunt quidam Antiqui quod non est haec scientia [sc. *physica*] necessaria, et quod omnia sunt in transmutatione, et est sermo sophisticus, unde Loquentes in lege Mahumeti dicunt, quod, [sic] accidentia non remanent per dua tempora» (*Aristotelis Opera cum Averrois Commentarii*, Venetis apud Iunctas 1562, repr. Minerva, Frankfurt am Main 1962, vol. IV, E.38, f. 231E) e riguarda i teologi musulmani («Loquentes in lege Mahumeti», ove «Loquentes» riflette l'arabo *mutakallimūn*, cioè «teologi dialettici»), mentre la sua ripresa in Alberto mette capo all'inserimento di Maometto nel novero di alcuni teologi seguaci di Esiodo, i quali a loro volta seguono i sofisti seguaci di Eraclito al proposito.

titudine di Alberto nei confronti dei saraceni, di cui spiega l'origine del nome sulla scorta di famose pseudo-etimologie di carattere de-nigratorio che poteva trovare nei commenti biblici di San Girolamo: il nome di «Saraceni» indicherebbe la pretesa dei musulmani di discendere da Sara, moglie legittima di Abramo, occultando la loro reale discendenza da Agar, la schiava di Sara, che renderebbe più appropriato il nome di «Agareni»¹⁶. Anche i raggagli storico-geografici più puntuali riguardanti i Saraceni che si trovano in vari luoghi del *De caelo*, del *De natura loci* o del *De animalibus*, si prestano talvolta ad ospitare notazioni sul carattere distruttivo di questa istanziazione delle «nuove sette e religioni» (*novas sectas et religiones*)¹⁷.

¹⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Postilla super Isaiam*, F. Siepmann (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1952 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XIX), ad *Is. XXI:13*, p. 258,46-61: «*13. Onus in Arabia. Hieronymus: Arabes sunt Saraceni ab Ismaele et Cedar, filio eius, qui melius a matre sua Agareni dicerentur, sed maluerunt vocari Saraceni, quasi Sarae liberae et non Agar ancillae sint filii. Hi cum debuissent panem et aquam dare Iudeis fugientibus a facie Chaldaeorum, panem praebentes aquam subtraxerunt, ut siti magis inardescerent et perirent. Quapropter et hi in captivitatem ducti sunt. Propter quod hic duo dicuntur, scilicet peccatum et poena, ibi (16): 'Quoniam haec dixit dominus ad me'. De peccato duo sunt; occasio enim peccati praemittitur et exhortatio contra peccatum subiungitur, ibi (14): 'Occurrentes sidenti'. Dicit igitur: *onus in Arabia. Arabia interpretatur vespera vel occidens congruo nomine, quia in proximo occidere debebant et in tenebras captivitatis ire. Et gloriam huius mundi significat, quae semper intendit ad occassum*'. Il riferimento iniziale rimanda al Commento di San Girolamo a *Isaia* (si veda *apparatus fontium*, ad lin. 46), a cui Alberto aggiunge notazioni simili reperibili in altri commenti scritturali di San Girolamo, come il Commento a *Ezechiele* (J.V. TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York 2002, p. 287, n. 25; E. LAUZI, *Bizantini 'versus' Saraceni: un'accusa d'idolatria*, «*Aevum*» 88/2 (2014), pp. 283-309: 288-289 e n. 28).*

¹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De natura loci*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1980 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/2), III, cap. 1, p. 32,26-28; 36-39: «*Postea autem quando a Saracenis occupatae sunt, plurimae earum [civitatum] fractae sunt, et aliae aedificatae aliorum nominum, et quibusdam etiam earum nomina sunt mutata. ... Harum autem gentium nomina multa mutata sunt aut ex bellis aut depopulationibus terrarum, aut forte propter novas sectas et religiones nomina mutaverunt*». Indicazioni più neutre si trovano in ALBERTUS MAGNUS, *De caelo*, I, tr. 4, cap. 1, p. 79,40-45; Id., *De natura loci*, III, tr. 1, p. 32,26-27; III, tr. 6, p. 39,56; Id., *De animalibus*, XV, tr. 1, cap. 8, p. 1009.

Il secondo nucleo tematico, quello teoretico, concerne l'orientamento della religione islamica – considerata spesso assieme alle altre due religioni monoteiste – e della sua teologia a proposito dello status ontologico del mondo, se cioè esso sia eterno oppure creato, e, nel caso sia creato, in quale modo lo sia. Ciò avviene nei commenti alla *Fisica* ed al *De caelo*. Nel Commento al *De caelo* Alberto riferisce, esimendosi da valutazioni in merito, che le religioni («leggi», *leges*) giudaica, cristiana e musulmana concordano con Platone nel ritenere il mondo creato dal nulla¹⁸, secondo un'opinione che Alberto trova formulata in forma anonima nel Commento Grande al *De Caelo* di Averroè¹⁹. Nel Commento alla *Fisica* è questione non delle tre religioni stesse ma degli esponenti delle loro teologie (*theologi diversarum religionum*), i quali figurano come sostenitori della dottrina del passaggio del mondo dalla potenza all'atto per via di generazione da una materia preesistente, da cui Alberto si dissocia²⁰; Alberto trae questo spunto dal corrispondente

18 ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, I, tr. 1, cap. 8, pp. 19,63-20,5: «Sed oportet praenotare, quod de caelo tres fuerunt et sunt philosophorum opiniones. [...] Alia autem opinio fuit Platonis, qui dicit coelum per creationem ex nihilo a prima causa in esse deductum, et haec opinio est trium legum, Iudeorum scilicet, et Christianorum, et Sarracenorum. Et ideo dicunt coelum esse generatum, sed non ex aliquo, et de hac opinione etiam non pertinet ad nos hic tractare».

19 ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, *apparatus fontium* ad p. 19,65sqq., il cui rinvio alla sezione A.20 della traduzione latina del Commento Grande di Averroè al *De caelo* secondo l'edizione di Comino de Tridino corrisponde presumibilmente ad Averrois *Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, F.J. Carmody, R. Arnzen (eds.), Peters, Leuven 2003, p. 37,17-21, ove agli «opinantes quod hoc corpus [sc. coelum] est creatum a prima causa» Averroè attribuisce la seguente opinione: «dicentes quod [coelum] est causatum a prima causa opinantur quod non est generabile ab aliquo». Una convergenza delle tre religioni a proposito della generazione del mondo e della sua fine futura è rinvenibile in un ulteriore passo del Commento Grande di Averroè al *De caelo* (vedi sotto, n. 23), ove tuttavia Averroè segnala la consonanza di tale posizione teologica con la filosofia di Anassagora e non con quella di Platone; quest'ultimo viene proposto come sostenitore di un'opinione (il mondo è generato, ma permane incorruttibile) alternativa a quella di Anassagora.

20 ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, VIII, tr. 1, cap. 6, p. 560,47-65: «Si autem nos diceremus, quod caelum primum fuit in potentia materiae et post exiit in esse per modum generati de ipsa, sicut dicunt illi qui dicunt, quod non omnia creata sunt simul, tunc oportet nos dicere, quod tempus primum fuit numerus motus

Commento Grande di Averroè, ove tuttavia è fatta menzione, con simile intento polemico, dei soli teologi musulmani²¹. In una terza occasione, nel Commento al *De caelo*, Alberto si scaglia contro alcuni imprecisati e, a sua detta, insensati pensatori musulmani (*quidam Sarracenorum irrationabilissime dicentes*), che forse reputa teologi, i quali sostengono che il mondo sia corruttibile pur non essendo stato generato²²; nel far ciò Alberto amplifica il tono polemico che si riscontra in un accenno presente nel Commento Grande al *De caelo* di Averroè²³. Mentre nel primo dei tre casi l'attitudine di Alberto è

materiae, quo movebatur ad esse caeli et aliorum substantiali forma distinctorum, de qua sententia fuit Anaxagoras et Empedocles et post eos Ovidius, sicut patet per hoc quod dicit, quod 'Ante mare et terram et quod tegit omnia, caelum / Unus erat toto naturae vultus in orbe, / Quem dixere chaos.' Et in hanc sententiam consenserunt multi theologi diversarum religionum, tam scilicet Saracenorum quam Iudeorum quam Christianorum. Sed nos non consentimus in hoc, sed potius, quod omnia creata sunt simul et quod tempus coaequaeum sit caelo et motui eius et a motu caeli causatus sit motus materiae activorum et passivorum, quae sunt generabilia et corruptibilia».

21 Aristotelis *Opera cum Averrois Commentarii*, Vol. IV, θ.4, fol. 341I: «Et hoc, quod dicunt Loquentes nostrae legis [...] est sermo sophisticus et deceptivus [...]» (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Physica, apparatus fontium* ad p. 560,59; l'ulteriore luogo del Commento Grande alla Fisica di Averroè richiamato in questa nota – fol. 341E – pare riferirsi ad altra dottrina).

22 ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, I, tr. 4, ca. 1, p. 79,47-68: «Religiones autem, quae ab initio usque modo fuerunt, quadrupliciter variantur; dixerunt enim Zabii, quod mundus nec per generationem incepit nec per corruptionem finietur, Stoici autem, quod quidem per generationem incepit, sed per corruptionem non finietur, in hoc sequentes Platonem. Pythagorici autem in legibus Pythagorae tradiderunt mundum et per generationem coepisse et per corruptionem desitum, cum quibus convenient tam Empedocles quam Anaxagoras et Heraclitus, licet diversis modis hoc dicant, sicut patet ex praemissis. Sunt autem quidam Saracenorum irrationabilissime dicentes et quartam legem inducentes, quod videlicet mundus per generationem numquam incepit, sed tamen per corruptionem desiturus sit. Cum nulla autem istarum legum vel religionum convenit lex Moysi, quae propheticē non philosophice docuit mundum non per generationem, sed per creationem incepisse et per voluntatem dei iudicis desitum, non quidem sic, ut nullo modo sit, sed sic, ut in alio statu sit, in quo tam boni quam mali iustum operis sui consequentur retributionem».

23 Averrois *Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, A.102, pp. 195,42-196,52: «Opiniones autem de mundo sunt quatuor: aut credere ipsum esse non generabile aut corruptibile, et hec est opinio Aristotelis et ipse fuit primus dicens hoc Philosophorum Grecorum, et hoc tenebat lex Zabio-

meramente descrittiva, nei secondi due il dissenso che egli esprime si pone su un piano prettamente filosofico, cioè si propone come critica di una dottrina cosmologica che Alberto non ritiene corretta, senza che ciò intacchi la reputazione o pregiudichi il valore delle religioni coinvolte: in almeno due casi su tre, infatti, il cristianesimo stesso è affiancato all'Islam. Che queste critiche non abbiano un'immediata valenza anti-islamica è testimoniato dalla loro fonte: in tutti e tre i casi, infatti, Alberto si fa portavoce di istanze polemiche presenti nell'esegesi aristotelica del musulmano Averroè, sebbene non espliciti la fonte a cui attinge²⁴.

Ma Alberto prende di mira non solo l'itinerario storico e l'assetto dogmatico dell'Islam, da una parte, e le opinioni teoretiche associabili a questa religione, dall'altra. Obiettivo polemico di Alberto è anche e soprattutto la condotta etica della fede musulmana. Questo terzo nucleo tematico ha carattere fortemente critico, sia nei confronti del fondatore dell'Islam, sia verso la religione o «legge» da lui istituita, rappresentando il principale bersaglio polemico del Coloniese. Critiche di questo genere ricorrono infatti in tutti e tre gli scritti che Alberto ha dedicato alla filosofia pratica nel corso di più di un decennio – il commento per questioni all'*Etica Nicomachea*

rum antiqua, et hoc intelligetur ex verbis occultis Caldeorum; aut credere ipsum esse generabile et corruptibile, et hec est opinio Anaxagore ex Philosophis, et hanc sustinent tres leges que sunt modo note scilicet Maurorum et Christianorum et Iudeorum; opinio vero tertia est Platonis et est quod sit generabile et non corruptibile; quarta vero credere non generabile sed corruptibile, sed hoc nullus dicebat in quantum scimus nisi loquentes nostre legis, quamvis sit hoc tantum extra naturam». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo, apparatus fontium* ad p. 79, ll. 48,59; 52,55-56; 58,62-63.

24 Accanto alla comune visione teoretica del mondo e della sua origine, un altro fattore di legame tra le religioni monoteistiche viene individuato da Alberto nelle pratiche commerciali, sebbene tramite un riferimento cursorio: ALBERTUS MAGNUS, *Super Iohannem*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1899 (Alberti Magni Opera omnia, XXIV), cap. 4, vv. 7-8, p. 159b: «Sed tunc quaeritur, Qualiter ad istos divertebant [discipuli eius], cum Judaei Samaritanis non coutantur? Ad hoc dicendum quod manducando et bibendo non coutebantur eis, sicut nec modo faciunt cum Christianis vel Saracenis: sed emendo vel vendendo quosdam cibos coutebantur et tunc sicut et nunc. II ad Corinth. vi, 14: *Quae participatio justitiae cum iniquitate?* Et ideo secundum Chrysostomum, reddit rationem ejus, quod Dominus sedit super fontem extra civitatem, et non intravit in civitatem comedens cum eis».

(composto tra il 1250 e il 1252), il Commento per via di parafrasi alla stessa opera (1260-1262/3), ed il Commento per via di parafrasi alla *Politica* (dopo il 1264), con paralleli in altre importanti opere coeve – nonostante la difformità stilistica e la possibile evoluzione tematica degli scritti che le ospitano²⁵. Il sesto libro dell'*Etica Nicomachea* in particolare, con la sua disamina delle facoltà intellettive preposte all’azione morale, diviene per Alberto, anche sulla scorta delle sue fonti, il luogo deputato ad esporre e criticare le vedute etiche di Maometto ed i dettami comportamentali dell’Islam.

In termini generali, Alberto rimarca che Maometto e la sua «legge» (*lex*) – cioè la religione codificata che egli ha fondato – insegnano a seguire le passioni più basse dell’animo umano, come la concupiscenza e l’ira, in questa vita; si oppongono non solo al credo cristiano ma, ancor più fondamentalmente, alla civiltà, alla natura umana ed ai buoni costumi²⁶; e permettono l’esplicitamento di ogni turpitudine²⁷. Analogamente, egli sottolinea che Maometto

25 Per il ruolo dei due commenti all’*Etica Nicomachea* nel quadro del pensiero etico di Alberto si veda M.J. TRACEY, *The Moral Thought of Albert the Great*, in I.M. RESNICK (ed.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leiden - Boston 2013, pp. 347-379. Secondo T. WIETECKA, *Albert the Great’s Ethical Commentaries and al-Farabi’s De Intellectu*, in R. HOFMEISTER PICH, A. STORCK, A. CULLETON (eds.), *Homo - Natura - Mundus: Human Beings and their Relationships. Proceedings to XIV SIEPM International Congress*, Brepols, Turnout 2020, pp. 345-356, i due commenti di Alberto all’*Etica* dipendono da fonti parzialmente differenti.

26 ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica. Commentum et quaestiones. Libri VI-X*, W. Kübel (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1987 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XIV/2), VI, 2, p. 404,62-74 (vedi sotto, Testo 1).

27 ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1891 (Alberti Magni Opera omnia, VII), pp. 397b-398a: «Quamvis autem haec sit veritas, tamen multos duxit in errorem. Dicunt enim quod si plantata sunt in natura hominis, quibus scibilia et delectabilia proprias inferunt passiones, videtur non debere redargui, quamquam si talibus potentissimis utitur ad actum, et similiter utitur instrumentis, sicut si oculo utatur ad visum: et per hoc licentiam volunt habere ad omnis turpitudinis expletionem, quemadmodum lex data videtur esse Mahumeti, quae ad hoc facit. Est responsio, quod in omni toto potestativo inferior potentia semper ordinatur ad superiorem, nec habet ultimum nisi in summo illo quo superiorem attingit: hoc autem patet tam in civilibus quam in naturalibus. In civilibus quidem totum potestativum est regnum distributum in partes potestativas, sicut in praetoriatum, ducatum, militiae praefectoriam, et huiusmodi. Patet autem quod inferior semper respicit superiorem, et non habet bonum et optimum sui nisi ordi-

e la sua legge prospettano un aldilà fatto di piaceri sensibili²⁸. Anche su questo versante pratico *l'error Mahumeti* si ripercuote, secondo Alberto, sui suoi seguaci, alcuni dei quali hanno sostenuto, per avallare il perseguitamento del «bonum ut nunc et hic», una dottrina della semplicità dell'anima umana (o della presenza in essa di facoltà distinte ma non reciprocamente opposte) che egli ritiene troppo superficiale²⁹. Il *topos* della dissolutezza morale di Maometto era

nem superioris participando, sicut dux ordinatur a rege ad actum et opus, praetor autem a duce, praefectus autem a praetore: et si talis ordo non sit, cum ordo sit pars potestatis, cadunt a ratione potestatis, et confusum quid erit non in unum sed in diversa tendens et seipsum destruens». Uno stralcio di questo passo è preso in esame da FIORAVANTI, *Politiae Orientalium*, p. 245, n. 117.

28 ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De Ecclesiastica Hierarchia*, P. Simon, W. Kübel (eds.), Aschendorff, Münster i.W. 1999 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XVI/2), p. 148,38-46; 55-58: «Quarta opinio [de resurrectione], quae incipit ibi: Alii vero nescio etc., dicebat quod resurget anima cum eodem corpore, sed illud corpus utetur cibis sicut nunc et aliis delectationibus corporalibus, et in hoc esse beatitudinem. Et hoc dicit Papias Hierapolites, quem secuti sunt etiam in hoc Apollinaristae, et hoc etiam dicit Machumet in lege sua, et similiter Iudaei in talmuth quod comedent anseres in alia vita et leviathan. [...] Quartam reprobatur per hoc quod sanctis est re promissa vita similis angelis – MATTH. XXII (30): 'Erunt sicut angeli dei' – unde iniustum esset eis materialem vitam dicere futuram». A questo passo può ricollegarsi un luogo del Commento di Alberto alla *Metafisica* (ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, B. Geyer (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1960 [Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XVI/1], II, cap. 2, p. 102,71-77) in cui l'Islam non viene espressamente citato ma è sussunto nelle religioni che promettono premi carnali: «Sicut expresse videmus in legibus his quae carnalia sibi praemia constituunt, sicut delectari venereis et potibus et cibis post mortem, cum ratio non admittat aliquid esse virtutis praemium, nisi in quo et deus delectatur, hoc est contemplationem sui ipsius, sicut in fine Ethicorum determinatum est a nobis».

29 ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, IX, tr. 2, cap. 2, pp. 573b-574a: «Quod autem quidam dicunt Mahumeti sequentes errorem, quod anima cum simplex sit, in se non habet contrarietatem, et per consequens pugnam habere non potest; vel, si diversitatem habet in potentia, non habet contrarietatem: diversa autem non contraria non pugnant, haec imperiti hominis sunt dicta. Ad pugnam enim diversitas sufficit quae est cum modo contrarietatis. Bonum autem ut nunc et hic quod in sensibilem agit partem, quamvis non sit contrarium bono simpliciter in movendo, tamen modum contrarietatis habet ad illud. Movet enim contra motum intellectus practici, et abstrahit ab illo: et ex hoc surgit, quod anima discerpitur sicut puella quae a diversis procis ad honestas et in honestas nuptias per diversas rationes de-

diffusissimo ai tempi di Alberto (basti pensare alla bolla *Quia maior* di papa Innocenzo III del 1213). La tradizione storico-filosofica da cui Alberto trae questo motivo è principalmente di area bizantina: si tratta dei commentatori bizantini all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, come andiamo a vedere più in dettaglio nella sezione successiva.

2. Le fonti della conoscenza che Alberto ha avuto dell'Islam

La ricerca futura potrà utilmente ordinare i testi suddetti di Alberto in ordine cronologico, studiarne meglio il contesto e la possibile evoluzione, e rintracciarne le fonti. Come contributo in questa terza direzione nella presente sezione mi soffermo sulle *auctoritates* – esplicitamente citate da Alberto, obliquamente accennate, od utilizzate in maniera del tutto tacita – di alcuni dei testi precedenti. Trattandosi di passi appartenenti ad opere in gran parte ancora non edite criticamente (si vedano i Testi 3-5) o le cui fonti stesse ancora attendono un'edizione critica (si vedano i Testi 1-2), le considerazioni seguenti sono da intendersi come una prima mappatura di un terreno che potrà essere indagato più approfonditamente in futuro. I luoghi che verranno presi in esame, oltre ad indicare la varietà di fonti di cui Alberto poteva disporre, sono rappresentativi delle differenti tipologie di opere in cui ha posto riferimenti all'Islam (commenti filosofici, opere teologiche, esegeси scrittuale).

Abbiamo già ricordato che alcuni dei testi più rilevanti dell'ambito teoretico di confronto di Alberto con l'Islam dipendono tacitamente dai Commenti Grandi di Averroè alla *Fisica* ed al *De caelo*. Sebbene Alberto stesso non espliciti questa dipendenza, gli editori critici dei suoi commenti hanno rimarcato il suo ricorso al Commentatore in questi casi³⁰. Un altro «Commentator» – da non identificare con il Cordubensis – viene invece menzionato da Alberto, senza ulteriori ragguagli sulla sua identità, nel Commento per questioni all'*Etica Ni-*

lectabilium distrahitur». Questa critica riprende ciò che Alberto dice *ibidem*, VI.1.3 (vedi sopra, n. 27) e può ricollegarsi a riferimenti polemici come quelli che si trovano nel suo *Super Ethica. Commentum et quaestiones. Libri VI-X* (vedi sotto, Testo 1).

³⁰ Cfr. *supra*, nn. 19, 21, 23.

comachea, in un passo in cui Alberto discute la questione se tutte e tre le potenze dell'anima – non solo quella razionale, ma anche quella irascibile e quella concupiscibile – debbano ottenere piena attualizzazione delle proprie inclinazioni. L'Islam, cioè la «lex Machumeti», a detta di Alberto propende per una risposta nettamente positiva a questa domanda, con effetti deleteri non solo in ambito dogmatico («contra catholicam fidem»), ma anche etico («contra bonos mores»), politico («contra omnem civitatem») e antropologico in genere («contra naturam»). A questo proposito Alberto riferisce che il «Commentator» in questione «disputat hic multum contra Machumetum»:

Testo 1: ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica. Commentum et quaestiones*.

Libri VI-X, VI.2, pp. 404,62-69, 405,69-74:

Cum igitur de virtutibus animae sit dicendum, oportet de his habitibus [sc. de optimis habitibus partium animae] dicere, et quia Commentator disputat hic multum contra Machumetum, qui docuit esse sequendam quamlibet concupiscentiam et iram, tum quia potentiae naturales naturaliter sunt ad hoc, cum quia hoc est insitum creaturae a creatore, ideo quaeratur de rationibus Machumeti et dictis Commentatoris. [...]

Solutio: Dicendum, quod in veritate lex sua [sc. lex Machumeti] non solum est contra catholicam fidem, sed etiam contra omnem civitatem et contra naturam et contra bonos mores; dicit enim, quod nulla concupiscentia peccatum est neque in feminas neque in masculos.

Il «Commentator» citato due volte in questo testo non è l'egista di Aristotele per antonomasia, cioè Averroè (l'«Averoïs che 'l gran comento feo» di *Inf. IV*, 144, per dirla con Dante), bensì uno dei commentatori bizantini dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, vale a dire Eustrazio di Nicea (c. 1050-1120), dalla cui traduzione latina, eseguita da Roberto Grossatesta, Alberto trae questo virulento attacco contro la «lex Machumeti». W. Kübel, l'editore critico del Commento per questioni all'*Etica* di Alberto, ha individuato nei seguenti due passi del commento di Eustrazio di Nicea al sesto libro dell'*Etica Nicomachea* il luogo a cui Alberto attinge³¹:

³¹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica. Commentum et quaestiones, apparatus fontium* ad p. 404,63-64, p. 404,65-68; «Auctores ab Alberto ipso allegati», p. 80ob (in riferimento alla menzione del «Commentator» di p. 404,63; la menzione imme-

Testo 2: EUSTRATIUS NICAEENSIS, *Commento all'Etica Nicomachea*, G. Heylbut (ed.), CAG XX, Berolini 1892, pp. 277,5-13; 275,1-4; trad. lat. Ms. Roma, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2171, ff. 101rb; 100va:

Quorum nihil pseudopropheta ille [sc. Machometus, *in marg. ab eadem manu*] sciens omnium lege posuit turpissima; iste enim est, quem Arabes et Aegyptii et Persae et quicumque secundum vitam his assimulantur, prophetam proprium sui et legis positorem predican, hominem turpissimum et luxuria repletum et neque, quae Sodomitis et Gommoreis acciderunt, verentem et timentem, ut fama est, combustis igne, quoniam talia qualia iste lege posuit, operabantur, ut et terra combureretur ipsa et in cinerem decideret, quem in ipsa habitantes superascendebant luxuriantes. [...] Sed forte utique dicent: quoniam et cuius gratia conditor irrationales potentias has hominibus imposuit, si non et secundum has operari deberent et intendere operationes, ut ipsae se ipsis ex intentione perfectiores fiant?

La prima parte di questo testo di Eustrazio sottolinea due elementi *ad personam* assenti nel Testo 1 di Alberto, cioè il carattere di Maometto come falso profeta e la turpitudine non solo della religione che egli ha istituito ma anche della sua stessa persona, in riferimento ad un altro stereotipo su Maometto diffuso nella cristianità medievale, quello cioè della sua irrefrenabile lussuria («luxuria repletus»), sia eterosessua-

diatamente successiva, p. 404,69, non è registrata in questo indice); “Index rerum et vocabulorum”, p. 844a. Dato che la traduzione latina del commento di Eustrazio al VI libro dell’*Etica Nicomachea* non è ancora edita criticamente (*The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. Volume I. Eustatius on Book I and the Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, H.P.F. Mercken (ed.), Brepols, Turnout 1973, contiene solo il commento di Eustrazio al libro I), la trascrizione del ms. Vat. Lat. 2171 riportata da Kübel nell’apparato delle fonti della sua edizione è estremamente meritoria. La punteggiatura del passo tratto dal f. 100va è leggermente modificata rispetto alla trascrizione di Kübel. La polemica anti-islamica nella versione originale di questo passo del commento di Eustrazio è analizzata approfonditamente, con particolare attenzione alla sua dipendenza dalle opere dei polemisti bizantini precedenti, in M. TRIZIO, *A Neoplatonic Refutation of Islam from the Time of the Komneni*, in P. STEINKRÜGER, A. SPEER (Hrsg.), *Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 145-166; in questo studio (p. 147) Trizio richiama la ripresa del passo di Eustrazio da parte di Alberto.

le che omosessuale³². Alberto sfronda il testo eustraziano dei suoi connotati biblici – che nel commentatore bizantino servono a rafforzare il ritratto negativo di un Maometto che non teme il castigo inflitto da Dio a Sodoma e Gomorra secondo *Gn.* 19 – e ne trasferisce il portato dalla persona di Maometto alla legge da lui istituita o ai suoi seguaci³³. In quest'ottica rimane da stabilire se, quando Alberto sottolinea ulteriori aspetti negativi della legge di Maometto nel Testo 1 («lex sua [...] est contra catholicam fidem», «contra civilitatem», «contra naturam», «contra bonos mores») e in passi ad esso attigui («sua lex destruit seipsam», «lex sua falsissima est»)³⁴, egli dipenda ancora da Eustrazio o sviluppi invece motivi di altra provenienza o vedute originali.

Un passo del Commento di Alberto alla *Politica* evidenzia un altro filone di fonti a cui Alberto ha attinto la propria conoscenza dell'Islam, il filone definibile come “astrologico”. Nel passo in questione Alberto associa infatti Maometto al segno zodiacale dello Scorpione, ritenuto tipico della menzogna, sotto l'egida dell'auto-

³² Oltre al Testo 2 si veda anche il passo del commento di Eustrazio richiamato da TRIZIO, *A Neoplatonic Refutation of Islam from the Time of the Komneni*, p. 150 e n. 23. Un riflesso del tema della sfrenatezza eterosessuale di Maometto «pessimo adulterio» (*pessimus adulter*) compare ad, esempio, in RUGGERO BACONE, *Moralis philosophia*, IV,7, P. Bernardini *et alii*, (a cura di), Firenze 2024, pp. 404-405, § 13. Per la centralità del tema dell'omosessualità nella polemica cristiano-islamica e le sue ricadute attuali si veda S. SCHMIDTKE, *Homeroicism and homosexuality in Islam: a review article*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 62/2 (1999), pp. 260-266. Il Testo 2 di Eustrazio risulta centrale a più ampio raggio nel contesto «etico» di opposizione albertina all'Islam: esso ispira, oltre al Testo 1, anche il suo passo parallelo nel Commento parafrastico all'*Eтика Nicomachea* (ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, VI, tr. 1, cap. 3, pp. 397b-398a; si veda il testo riportato sopra, n. 28), sia per la dottrina delle facoltà dell'anima ivi attribuita a Maometto che per la terminologia associata alla *lex Mahumeti* («licentiam ... ad omnis turpitudinis expletionem»).

³³ Oltre al Testo 1 si veda ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, p. 406,17-19: «[...] sicut maxime patet in peccatis contra naturam, quibus sui seques maxime sunt involuti».

³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, pp. 405,57-58, 405,68. Per la valenza del principio «contra fidem» nelle *Quaestiones super Ethica* si veda M.J. TRACEY, *Albert's Invocations of Averroes in His Account in Super Ethica of the Relation between Philosophical and Theological Ethics*, in K. KRAUSE, R. TAYLOR (eds.), *Albert the Great and his Arabic Sources: Medieval Science Between Inheritance and Emergence*, PATMA Series, Brepols, Turnhout 2024, pp. 117-144.

rità di uno dei più grandi ed influenti astrologi del mondo islamico, Abū Ma’sar Ja’far Ibn Muhammad al-Balhī (787-886), noto in latino tramite la forma latinizzata della prima parte del nome («Albumasar» e forme equivalenti in Alberto):

Testo 3: ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1891 (Alberti Magni Opera omnia, VIII), VI.6, p. 608a:

Propter quod dicit Albumasar de Mahumeto cujus cultores sunt illae nationes [sc. civitates Orientalium]: “Signum, inquit, propheetiae Mahumeti, scilicet Scorpio est, quod signum est mendacii secundum astronomos: quia Mahumetus nusquam nisi mendacium et turpitudinem docuit”.

Il Testo 3 è la parte terminale di una sezione del Commento di Alberto alla *Politica* in cui, come ha mostrato Fioravanti, Alberto interpreta in modo deformante un passo dell’opera di Aristotele (*Pol.* VI, 1322a26), trasformando la *taxis ephebūm* di cui Aristotele parla da magistratura deputata al controllo dei condannati a classe sociale connotata di pederastia, associata alla prostituzione femminile e soggetta essa stessa a controllo pubblico³⁵. Senza entrare nei dettagli della lettura albertina di questo passo della *Politica*, quello che preme sottolineare è la coloritura marcatamente anti-islamica che Alberto conferisce a quella che Fioravanti definisce «la maschera di un ellenismo orientale ed impudico [che] si sovrappone alle belle immagini della grecità»³⁶. In effetti la «dislocazione geografica nell’Oriente immorale e pagano delle istituzioni descritte dalla *Politica*»³⁷ che Alberto opera nelle righe immediatamente precedenti, diviene nel Testo 3 un vero e proprio attacco *ad personam* contro Maometto come profeta latore di nient’altro che menzogna e turpitudine, sotto l’egida dell’autorità astrologica di Abū Ma’sar.

Il virgolettato del Testo 3 è quello che si legge nell’edizione Borgnet della *Politica*, anche se si può ritenere che il testo originale di Abū Ma’sar che Alberto cita termini in realtà prima, limi-

³⁵ Il passo nella sua interezza è riportato sopra, n. 9.

³⁶ FIORAVANTI, *Politiae Orientalium*, p. 243.

³⁷ *Ibidem*, p. 244.

tandosi o al corrispettivo arabo della frase «*Signum prophetiae Mahumeti Scorpio est*», oppure includendo al massimo anche l'idea astrologica dello Scorpione come segno zodiacale che determina un carattere menzognero («*quod signum est mendacii secundum astronomos*»); l'applicazione a Maometto stesso delle conseguenze del suo esser nato sotto il segno dello Scorpione, cioè la sua natura menzognera («*quia Mahumetus nusquam nisi mendacium et turpitudinem docuit*») è difficile da immaginare sotto la penna di *Abū Ma'sar*, soprattutto in un contesto dove è questione della condizione profetica (*prophetia*) di Maometto. Una volta accertata l'esatta provenienza di questa dottrina nelle opere di *Abū Ma'sar* tradotte in latino si potrà meglio capire se si tratta di un'aggiunta operata nella traduzione latina che Alberto consulta oppure di una notazione che Alberto stesso inserisce³⁸. Nella versione latina del *De magnis coniunctionibus* di *Abū Ma'sar*, ad esempio, occorre una notazione sulla nascita di Maometto sotto il segno dello Scorpione, nel contesto della quale alla menzione del «*Propheta*» segue l'invocazione, certamente non originale, «*super quem sit maledictio*»³⁹.

Ciò che Alberto afferma nel Testo 3 viene ripetuto – in un differente contesto ma con identica conclusione, secondo cui Maometto «*nunquam nisi mendacium docuit et injustitiam*» – in un

³⁸ Per un quadro della ricezione delle opere di *Abū Ma'sar* in Alberto si veda Á. CORTABARRÍA BEITIA, *Fuentes árabes de San Alberto Magno: Albumasar*, «*Estudios filosóficos*» 30 (1981), pp. 283-299 (il Testo 3 viene segnalato alle pp. 295, n. 43; 297); R. LEMAY, *Albert le Grand et le Maurus Albumazar*, in R. LEMAY (ed.), *Liber Introductorii Maioris ad Scientiam Iudiciorum Astrorum*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1995-6, Vol. I, pp. 254-256; A. PALAZZO, *Astrology and Politics: The Theory of Great Conjunctions in Albert the Great*, «*Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics*» 19 (2019), pp. 173-203. L'occorrenza di un'idea simile a quella espressa nel Testo 3 («*da nascita di Maometto ... era avvenuta nella successiva triplicità dello Scorpione che significa empietà e falsità*») è nota in Abramo Bar Chija (Savosarda), astrologo ebreo della prima metà del XII secolo (G. FEDERICI VESCOVINI, *La storia astrologica universale. L'oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento*, «*Philosophical Readings*» 7/1 (2015), pp. 8-41: 24).

³⁹ C.S.F. BURNETT, K. YAMAMOTO, *Abu Ma'Sar on Historical Astrology: The Book of Religions and Dynasties on the Great Conjunctions*, Brill, Leiden 2000, pp. 96-97 (nel contesto immediato la medesima invocazione ricorre anche alle pp. 81, 98).

passo del suo commento alla parte mineralogica dei *Meteorologica* di Aristotele, ove egli affronta, in una digressione volta a intrattenere il lettore, il tema del potere curativo delle immagini zodiacali impresse su pietre⁴⁰. L'originalità di questo inciso anti-islamico all'interno di un lapidario astrologico che, per il resto, è reperibile anche in Arnaldo di Sassonia (XIII sec.) e Tommaso di Cantimpré (m. 1272) è stata segnalata, con indicazioni sommarie sulle sue possibili fonti⁴¹.

In un passo della seconda parte – di autenticità dibattuta – della *Summa theologiae* spicca un accenno alla condizione dei Saraceni alla luce del pensiero di Sant'Agostino:

Testo 4: ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, II, tract. 22, q. 138, m. 3, p. 466a-b:

Quod autem quaeritur de spe, jam dictum est, quod spes in illa intentione erigit: et isti sunt funiculi charitatis, quibus trahit hominem Deus, et tendere facit in beatitudinem. Et ideo dicit Augustinus in libro *Sententiarum* Prosperi: “Ubi deest agnitus aeternae veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus.” Ad Roman. XIV, 23: Omne quod non est ex fide, peccatum est.

⁴⁰ A proposito di Maometto, della sua nascita sotto il segno dello Scorpione e della sua conseguente indole menzognera, Alberto non cita in questo caso direttamente Abū Ma'sar, ma si riferisce a non meglio precisati pensatori («dicunt»), forse cultori dell'«ars imaginum» (ALBERTUS MAGNUS, *Mineralia*, II, tr. 3, cap. 5, pp. 53b-54a: «Licit autem absque dubio ea sufficiant ad praesentem intentionem quae dicta sunt, tamen ad solatium legentium quaedam ponemus de significacione imaginum, et postea de ligaturis et suspensionibus earum, et postea complebimus de lapidibus tractatum. [...] Cancer autem, Scorpio et Pisces insculpti lapidibus propter triplicitatem aquae et Septentrionalem temperant febres calidas et siccas, sicut est ethica, et causon, et hujusmodi. Inclinant autem secundum artem imaginum ad mendacium et injustitiam et inconstantiam et lubricitatem. Hujusmodi signum est, quod dicunt Scorpionem esse imaginem Mahometi, qui nunquam nisi mendacium docuit et injustitiam»). In questo testo, l'opinione secondo cui lo Scorpione rappresenta l'immagine zodiacale di Maometto e la considerazione di quest'ultimo come caso esemplare di comportamento menzognero e scorretto fungono da prova del fatto che i nati sotto i segni del Cancro, dello Scorpione e dei Pesci, nella cosiddetta triplicità di acqua, sono inclini alla menzogna e all'ingiustizia, oltre che all'instabilità ed alla mutevolezza di carattere («inconstantia et lubricitas»).

⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *Book of Minerals*, translated by D. WYCKOFF, Clarendon Press, Oxford 1967, pp. 140-141 e n. 3.

Unde dicitur in eodem capitulo istius distinctionis, et est Augustini verbum, quod illi qui sunt extra fidem, multa possunt facere de genere bonorum, sicut Judaei et Sarraceni, sed nihil possunt remunerabile ad vitam aeternam. Possunt etiam facere utilia, propter quae disponuntur et vicinantur ad salutem. Possunt facere signa boni, per quae aedificant proximum. Possunt etiam facere opera misericordiae, quibus juvant proximum. Et haec non sunt perfecte bona nisi fiant intentione quam fides dirigit, et charitas informat, sicut dictum est.

L'inciso «sicut Judaei et Sarraceni» in questo testo, per quanto riguarda i Saraceni come popolo «extra fidem», pare un'aggiunta posteriore rispetto all'originale agostiniano, forse eseguita da Alberto stesso (o, ad ogni buon conto, dall'autore della seconda parte della *Summa*) oppure dalla fonte a cui quest'ultimo attinge la citazione di Agostino. L'idea di fondo è che coloro che sono privi dell'autentica fede – una categoria in cui vengono fatti rientrare *ex post* i musulmani assieme ai giudei – possono eseguire molte azioni che si avvicinano allo status di perfetta bontà (cose utili; cose edificanti in quanto indicative del bene; opere di misericordia), ma, trovandosi *extra fidem* ed essendo privi della carità che è associata alla fede, non possono fare niente che sia autenticamente buono e pertanto meritevole di vita eterna.

L'indagine delle fonti agostiniane del Testo 4 e di luoghi simili della seconda parte della *Summa theologiae*⁴² merita un'indagine

42 Quello che nel Testo 4 ha tutta l'aria di essere un rimando alle *Sentenze* di Pietro Lombardo («dicitur in eodem capitulo istius distinctionis») ed all'autorità di Agostino ivi invocata trova rispondenza in un altro passo della *Summa theologiae*, immediatamente precedente (ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, II, tr. 22, q. 138, m. 3, pp. 465b-466a: «Et quod objicitur de charitate, jam dictum est, quia charitas dirigit in aeternam beatitudinem quasi adhibendo vim motivam et imitativam et tractivam per affectum ad progrediendum. Osee, XI, 4: In funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis. Unde in primo capite istius distinctionis multa adduntur, quod extra fidem nulla virtus sit, et nullum bonum meritorium: quia dicit Augustinus, et ibi inducitur: "Quod in fide non fit, et ad charitatem non refertur, non fit quemadmodum oportet." Et ideo dicitur in Glossa super illud Psalmi LXXXIII, 4: Passer invenit sibi domum, quod qui pullos bonorum operum extra Ecclesiam facit, et in nido Ecclesiae non collocat tamquam in altari, pulli conculcantur, et non sufficiunt ad sacrificium Domini»).

ulteriore. Nell'ottica del dibattito, ancora in corso, sull'autenticità della seconda parte di quest'opera non si può non registrare la forte dissonanza tra ciò che viene detto nel Testo 4 a proposito della possibilità concessa ai musulmani di compiere azioni in vario modo proficue, da una parte, e l'immagine fortemente negativa dell'agire pratico secondo la «lex Machumeti» negli scritti etici e politici di Alberto, sicuramente autentici, visti in precedenza, dall'altra.

Infine, uno dei commenti scritturali di Alberto, il Commento al *Vangelo di Marco*, ci mette di fronte ad un'ultima tipologia di possibile fonte di conoscenza dell'Islam, definibile come “eresiologica”:

Testo 5: ALBERTUS MAGNUS, *Super Marcum*, in cap. 13, vv. 21-22, pp. 677b-678a:

Versus 21-22 “Et tunc si quis vobis dixerit: Ecce hic est Christus, ecce illic, ne credideritis. Exsurgent enim pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa et portenta ad seducendos, si fieri potest, etiam electos.”

Tangit periculum seductionis in falsis Prophetis. Et tangit tria: periculum seductionis, admonitionem provisionis, et signa vicina dominicae ad judicium manifestationis. Dicit igitur: “Et” in diebus illis, “tunc,” in ultima persecutione, “si quis,” cujuscumque professionis vel auctoritatis, “vobis,” vel successoribus vestris, vel plebibus vobis commissis, “dixerit: Ecce hic est Christus,” in unius vel alterius haeresis conventiculis, sicut Arius in sua perfidia dixit Christum, et Donatus in sua, et Mahumeth in sua: et ita venient multi similia dicentes in novissimis temporibus. “Ecce illic.” Et inducent auctoritates Scripturae male intellectas ad sua perfidiae confirmationem.

In questo passo Alberto commenta la visione escatologica di Mc. 13, più specificamente l'annuncio della desolazione e della tribolazione che precederanno il ritorno ultimo del Figlio dell'Uomo e l'insorgere in questi tempi ultimi di falsi messia e falsi profeti, secondo i versetti 21-22 del testo. Ciò offre ad Alberto l'occasione per passare in rassegna tutti i principali clichés dogmatici riguardanti l'Islam in ambiente cristiano medievale, in riferimento congiunto agli eretici Ario, Donato e Maometto: ricorrono infatti, il tema della falsa profezia del fondatore dell'Islam, il carattere eretico e setta-

rio di questa religione, il cui ambito di diffusione è limitato ad un *conventiculum*, e la perfidia del suo capofila, il quale ha frainteso e falsificato il dettato biblico per proporre il *Corano* come rivelazione ultima del Dio di Abramo.

Ci si può chiedere quanto l'immagine di Maometto come eresiarca ed il suo accostamento ad altri eretici come Ario e Donato nel Testo 5 possa provenire ad Alberto da fonti latine che hanno insistito sul carattere settario dell'Islam, a partire dagli scritti di Euilio di Cordova (m. 859) e l'*Indiculus luminosus* di Paolo Alvaro di Cordova (m. 861-2)⁴³, passando per le opere apologetiche e polemiche facenti parte della *Collectio toletana*, quali la *Summula totius heresies Sarracenorum* ed il *Liber contra sectam sive heresim Sarracenorum* (1143-4) di Pietro il Venerabile (m. 1156)⁴⁴, fino ad arrivare ad autori e testi più prossimi ad Alberto nel processo di formazione di quella che è stata definita l'immagine «pseudo-historical» o «constructed» del Profeta Muḥammad nel medioevo⁴⁵.

Concludo questa seconda parte del contributo con una considerazione generale sulle fonti da cui Alberto attinge la propria conoscenza di Maometto e della religione islamica. Si tratta infatti di fonti indirette, siano esse filosofiche (Averroè), astrologiche (Abū Ma'sar), eresiologiche, o di altro tipo: è notevole che Alberto non citi mai passi della versione latina del *Corano* o della *sunna*, e che i testi sacri islamici contenuti nella cosiddetta *Collectio toletana* rimangano totalmente fuori dalla sua orbita argomentativa. In ciò Alberto non si differenzia dal suo confratello Tommaso d'Aquino, il quale «ne témoigne nulle part de la moindre curiosité pour le contexte propre de la religion de l'islam» e «ne semble pas avoir jamais fait l'effort de lire le *Coran*»⁴⁶.

⁴³ *The Indiculus luminosus of Paul Alvarus*. Translated with Introduction and Commentary by K.B. WOLF, Liverpool University Press, Liverpool 2023.

⁴⁴ PETRUS VENERABILIS, *Schriften zum Islam*, R. Glei (Hrsg.), CIS-Verlag, Altenberge 1985.

⁴⁵ M. DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, De Gruyter, Berlin - Boston 2012; A. SHALEM et alii (eds.), *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, De Gruyter, Berlin - Boston 2013.

⁴⁶ TORRELL, *Saint Thomas et les non-chrétiens*, p. 37.

3. Moschee infernali, nemici saraceni, legge ingiusta: l'Islam “diffuso” nella *Divina Commedia*

Negli ultimi cento anni la ricerca riguardante il rapporto di Dante con l'Islam è stata monopolizzata dal dibattito, dai toni accesi e non ancora consenso, sulle presunte fonti islamiche “implicite” della *Commedia*, sulla scia della discussione iniziata con Miguel Asín Palacios nel 1919, lasciando poco spazio all'indagine delle fonti arabo-islamiche “dichiarate” da Dante stesso, cioè dei luoghi del poema in cui l'Alighieri tematizza aspetti e figure del mondo arabo-musulmano. In questo secondo ambito si segnalano come luoghi particolarmente significativi il Limbo di *Inferno* IV, 118-144, dove Dante annovera Saladino, Avicenna ed Averroè tra gli «Spiriti Magni», e la nona malabolgia di *Inferno* XXVIII, 22-63, in cui Maometto e 'Alī figurano tra i «seminator di scandalo e di scisma». In quest'ottica la presenza di Avicenna ed Averroè all'interno del gruppo degli uomini di cultura (filosofi e scienziati) di *Inferno* IV – dopo l'incerta collocazione di Saladino a margine del gruppo dei politici nel medesimo luogo – rappresenta il punto più alto di apprezzamento dantesco della cultura araba, incarnata da due dei più insigni esponenti della sua medicina e della sua *falsafa*, rispetto alla ferma condanna della religione islamica nella figura del suo fondatore e di uno dei primi e principali successori del Profeta in *Inferno* XXVIII. Secondo questa lettura, Avicenna ed Averroè nel Limbo si trovano, secondo un fondamentale rispetto, in netta opposizione a Muḥammad e 'Alī nelle Malebolge. È importante sottolinearlo: per Dante una cosa sono la cultura e la politica arabe, rappresentate da Saladino, Avicenna ed Averroè nel Limbo, che egli accoglie e valorizza; altra cosa è la religione islamica, istanziata dai suoi fondatori Muḥammad e 'Alī, che egli rigetta e forse addirittura vilipende nel penultimo cerchio dell'inferno⁴⁷.

47 La distinzione è lucidamente formulata da N. MINEO, *Dante e il “Libro della Scala”*, in C.G. ANTONI (a cura di), *Echi letterari della cultura araba nella lirica provenzale e nella Commedia di Dante*, Campanotto, Udine 2006, pp. 109-129 (si veda C. SACCONE, *Così il Profeta scalò i cieli. Dalle rielaborazioni arabe e persiane del «mi'rag» di Muḥammad al «Libro della Scala» e la «Commedia» di Dante*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma 2022, pp. 37-38); ne ho richiamato l'importanza in A. BERTOLACCI, *Avicenna ed Averroè «spiriti magni»: Dante Alighieri e la cultura araba nella Divina*

La perfetta integrazione di Avicenna ed Averroè all'interno della «filosofica famiglia» degli Spiriti Magni – con Avicenna collocato tra i due maggiori medici greci (Ippocrate e Galeno) e con Averroè che, in quanto autore del «gran comento» ad Aristotele, chiude la rassegna dei filosofi, dei poeti mitici e degli scienziati non-cristiani aperta dal «maestro di color che sanno» – è nota. Sul versante opposto, la cruenta punizione del profeta Muhammad e del suo cugino, genero e quarto successore 'Alī tra gli scismatici nel XXVIII canto è ugualmente famosa: Muhammad e 'Alī vi sono puniti in quanto fondatori della religione islamica intesa come deviazione eterodossa del cristianesimo, ed un contrappasso analogico li vede ripetutamente mutilati dalla spada di un angelo così come essi hanno scisso la religione cristiana con la loro eresia, con un'insistenza quasi sardonica da parte di Dante sui dettagli scurrili di tale mutilazione⁴⁸.

Mi propongo in questa sezione di estendere il quadro al di là di questi due passi “iconici”, perché ulteriori elementi utili a ricostruire la considerazione in cui Dante teneva l'Islam emergono altrove nella *Commedia*, non solo in altri luoghi dell'*Inferno* ma anche nel *Purgatorio* e nel *Paradiso*, evidenziando un'attitudine di opposizione e rigetto dell'Islam che può considerarsi affine a quella di *Inf. XXVIII*⁴⁹. In *Inf. VIII*, 70-72, ad esempio, troviamo che la città

Commedia, «Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale» 46 (2021), pp. 145-174. Essa sfuma, invece, in altri contributi: S. TOORAWA, *Muhammad, Muslims, and Islamophiles in Dante's Commedia*, «The Muslim World» 82/1-2 (1992), pp. 133-143, ad esempio, considera Saladino, Avicenna e Averroè «Muhammad's followers», denominandoli «Muslims» (p. 143), e chiama Federico II, Michele Scoto e Pier delle Vigne «islamophiles» (pp. 138-143). Il grado e la modalità dell'avversione di Dante nei confronti dell'Islam sono dibattute: si veda TOMMASINO, *Visio e divisio in Inferno XXVIII e le mie considerazioni in Dante orientalista?*, p. 34, n. 30.

48 Il passo ha comprensibilmente dato origine a vari fenomeni di “cancel culture”, a partire dalle rasure delle illustrazioni di *Inf. XXVIII* in manoscritti medievali della *Commedia*, passando per le traduzioni omissive dell'opera in arabo e in lingue di paesi con alta immigrazione islamica come l'Olanda, fino ad arrivare all'esenzione dalla frequenza di lezioni riguardanti la condanna di Muhammad e 'Alī in scuole medie superiori italiane con popolazione studentesca multietnica secondo quanto ci riferisce la cronaca italiana recente.

49 Ho richiamato brevemente l'importanza di alcuni di questi passi in BERTOLACCI, *Avicenna ed Averroè «spiriti magni»*, p. 156, n. 28.

infernale di Dite possiede tratti architettonici islamici, dato che le sue torri sono dette «meschite», tramite quella che pare essere una sineddoche indicante i minareti delle moschee:

Testo 6: *Inferno* VIII, 70-72:

E io: "Maestro, già le sue meschite
là entro certe ne la valle cerno,
vermiglie come se di foco uscite.

Sulla stessa falsariga, il saraceno figura come l'oppositore per antonomasia della fede cristiana nella descrizione di Bonifacio VIII in *Inf. XXVII*, 85-90, ove il papa, «principe d'i novi Farisei», è detto combattere contro dei corrispondenti cristiani e non contro i veri nemici della fede cristiana, cioè contro i musulmani ed i giudei. Nella descrizione di questi ultimi, mentre i saraceni sono facilmente identificabili con coloro che avevano cinto d'assedio San Giovanni d'Acri, ultima roccaforte cristiana in Terra Santa perduta nel 1291, i giudei sono forse associabili a coloro che intrattenevano commerci, allora vietati dalla Chiesa, con il Sultano dei musulmani:

Testo 7: *Inferno* XXVII, 85-90:

Lo principe d'i novi Farisei,
avendo guerra presso a Laterano,
e non con Saracín né con Giudei,
ché ciascun suo nimico era Cristiano,
e nessun era stato a vincere Acri
né mercatante in terra di Soldano,
[...]

Un altro stereotipo della raffigurazione medievale dell'Islam nell'Europa cristiana, cioè la sua bassezza morale e la sua barbarie etica, traspare nell'accostamento tra le donne saracene e le donne barbare fatto da Forese Donati in *Purg.* XXIII, 97-105, come metro di degrado etico ignobilmente superato dalle «sfacciate donne fiorentine»:

Testo 8: *Purgatorio* XXIII, 97-105:

O dolce frate, che vuo' tu ch'io dica?
Tempo futuro m'è già nel cospetto,
cui non sarà quest'ora molto antica,

nel qual sarà in pergamino interdetto
a le sfacciate donne fiorentine
l'andar mostrando con le poppe il petto.
Quai barbare fuor mai, quai saracine,
cui bisognasse, per farle ir coperte,
o spiritali o altre discipline?

In *Par. XV*, 139-148, l'antenato di Dante Cacciaguida ricorda la malvagità («nequizia») della religione («legge») islamica e l'usurpazione da parte dei musulmani di ciò che spetta di diritto ai cristiani, descrivendo i saraceni come gente disonorevole («turpa») e la propria morte per loro mano durante la seconda crociata (1147-1149) come «martiro», un termine che ricorre anche in *Par. XI*, 100 a proposito della predicazione di San Francesco presso il sultano d'Egitto durante la quinta crociata:

Testo 9: *Paradiso XV*, 139-148:
Poi seguitai lo 'mperador Currado;
ed el mi cinse de la sua milizia,
tanto per bene ovrar li venni in grado.
Dietro li andai incontro a la nequizia
di quella legge il cui popolo usurpa,
per colpa d'i pastor, vostra giustizia.
Quivi fu' io da quella gente turpa
disviluppato dal mondo fallace,
lo cui amor molt'anime deturpa;
e venni dal martiro a questa pace.

Altri passi possono forse essere aggiunti a questo dossier provvisorio⁵⁰. Oltre all'idea dello scisma come fattore costitutivo dell'Islam,

⁵⁰ J.S.P. TATLOCK, *Mohammed and His Followers in Dante*, «The Modern Language Review» 27 (1932), pp. 186-195, propone di leggere nel drago che assale il carro della Chiesa di Pg. XXXII, 130-135, un riferimento «almost [...] certain» ai Saraceni e più in particolare a Muhammad stesso. Dante metterebbe la lingua coranica in bocca al demone Pluto nel quarto cerchio dell'inferno e al gigante infernale Nembrot nel transito tra l'ottavo e il nono cerchio, secondo alcune delle possibili interpretazioni del «Papé Satan, papé Satan Aleppe» di *Inf. VII.1*, e il «Raphèl mai amècce zabi almi» di *Inf. XXXI.67* (A. TRONI, *Un verso arabo nella Divina Commedia*, «Annali della Accademia del Mediterraneo» 2 (1954), pp. 97-100; D. AMALDI, *Papé satàn e Raphèl mai nelle traduzioni arabe dell'Inferno*, «Egitto e Vicino Oriente» 27 (2004), pp. 209-215).

ben sviluppato nella condanna dei suoi capostipiti in *Inf. XXVIII*, in questi luoghi Dante descrive brevemente e considera condivisi dal lettore una serie di altri strali lanciati contro l'Islam. La lezione che se ne può trarre è duplice. Da un lato, la valenza tacitamente anti-islamica di questi passi rende ancora più eccezionale la presenza di ben tre arabo-musulmani nel Limbo, i quali evidentemente sono collocati nella «ville lumière» o nel «piccolo Eden» del castello degli Spiriti Magni non in quanto rappresentanti della loro religione, bensì come esponenti di una cultura, sia pratica che teoretica, che Dante considera di altissimo valore. D'altro canto, a fronte di questa ripetuta avversità nei confronti dell'Islam come religione, mi pare difficile ipotizzare un'influenza diretta dell'escatologia islamica sulla *Divina Commedia* quale quella ipotizzata nel 1919 da Asin Palacios ed ancora dibattuta dagli studiosi. I passi anti-islamici della *Commedia*, sia i più estesi e famosi come *Inf. XXVIII*, sia quelli più brevi e meno appariscenti richiamati nella presente sezione, si aggiungono ai luoghi in cui Dante stesso dichiara quali siano le “fonti” del poema (ad es. *Inf. II*, 31-33), con rimando esclusivo alla discesa agli inferi dell'Enea virgiliano ed all'ascensione al cielo di San Paolo. Questa evidenza interna mi pare renda implausibile un ricorso diretto e consapevole di Dante all'escatologia islamica come fonte della struttura e del contenuto stesso della *Commedia*⁵¹.

⁵¹ E.A. COGGESHALL, *Dante, Islam, and Edward Said*, «Telos» 139 (2007), pp. 133-151, pone il Testo 6 di Dante ad esergo ed associa opportunamente «the use of Muslim architecture to model the city of Dis» with «the humiliation of the founders of their [i.e. of Averroes and of his companions in Limbo] religion» in *Inf. XXVIII* (p. 149). Per converso, M. CORTI, *Dante e la cultura islamica*, in Centro P. Rajna (a cura di), «Per correre migliori acque...»: bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo Millennio, Atti del Convegno di Verona-Ravenna (25-29 ottobre 1999), Salerno Ed., Roma 2001, vol. I, pp. 183-202; rist. ingl.: *Dante and Islamic Culture* (1999), «Dante Studies» 125 (2007), pp. 57-75, vede l'utilizzo del termine «meschita» come un riflesso della conoscenza che Dante ha avuto del *Libro della scala* (p. 73: «it is best to eschew the excessive boldness of the scholar who wishes to catch a glimpse of the splendor of a direct source in the *Liber scale Machometi*. But the text certainly generated flashes within Dante's imagination, leaps of fantasy, and playful poetics such as calling the houses of the city of Dis "meschite" – the same name given to the temples of the Saracens»). Se l'ipotesi di Corti fosse corretta, il «glimpse of the splendor» del *Libro della Scala* genererebbe un «flash» alquanto negativo all'interno dell'immaginazione poetica di Dante. Il passo di *Inf. VIII*, 70-72, è preso in esame anche da M. CAMPANINI, *Dante e l'Islam. L'empireo delle*

4. Possibile infuenza

L'evidenza testuale raccolta nelle sezioni precedenti permette soltanto conclusioni negative. Sebbene, infatti, l'influenza di Alberto su Dante sia acclarata⁵², non è certo che Dante abbia conosciuto tutte le opere di Alberto sopra richiamate e, nel caso in cui le abbia consultate, che le abbia utilizzate per attingervi informazioni e armamentario polemico nei confronti dell'Islam. In ogni caso, non si registra alcun parallelo stretto tra Alberto e Dante riguardo all'Islam, non essendovi alcuna vera e propria "citationale" di Alberto da parte di Dante su temi riguardanti la polemica anti-islamica nella *Divina Commedia*. I motivi che Dante raffigura in maniera eccelsa nel poema – il carattere scismatico dell'Islam, l'opposizione tra religione islamica e fede cristiana, il carattere riprovevole della legge musulmana, la bassezza morale dei suoi aderenti – sono temi generali, veri e propri stereotipi, che Alberto può aver contribuito ad avvalorare agli occhi di Dante, fungendo in questo modo da sua fonte di ispirazione, ma che Dante ha sicuramente incontrato anche altrove nella cultura del suo tempo. La vicinanza terminologica tra il sostantivo «*turpitudo*» utilizzato da Alberto (Testo 3; si veda anche il passo parallelo nel Commento parafrastico all'*Etica*) e l'aggettivo «*turpe*» usato da Dante (Testo 9) costituisce un'evidenza troppo tenue per essere significativa.

In particolare Dante potrebbe dipendere, piuttosto che da Alberto stesso, dalle fonti di conoscenza dell'Islam e della critica di esso a cui anche Alberto attinge. Certamente Dante poteva avere accesso ai commenti di Averroè alla *Fisica* ed al *De caelo* indipendentemente dalle opere di Alberto in cui questi vengono citati. Lo stesso dicasi

luci, Edizioni Studium, Roma 2019 (cfr. C. BAFFONI, *Dante e la filosofia araba*, in R. Antonelli, L. Mainini (a cura di), *La biblioteca di Dante*, Bardi Edizioni, Roma 2022, pp. 503-560: 542, n. 124).

⁵² Lo stato dell'arte al proposito è tracciato in L. STURLESE, *Dante, Alberto il Grande e la filosofia degli Antichi*, in R. Antonelli, L. Mainini (a cura di), *La biblioteca di Dante*, Bardi Edizioni, Roma 2022, pp. 381-391. Un possibile ulteriore esempio viene avanzato in A. BERTOLACCI, *Da Talete ad Averroè: Dante storico della filosofia nel Canto IV dell'Inferno*, in L. BIANCHI, S. PELIZZARI, A. TABARRONI (a cura di), *La «compiuta gioia»*. *Dante e la filosofia*, Angelo Longo Editore, Ravenna 2024, pp. 141-160: 153-158).

per Eustazio di Nicea: il medesimo aggettivo «turpe» richiamato in precedenza ricorre infatti due volte, al grado superlativo, nel Testo 2, dove viene applicato alla legge islamica ed a Maometto stesso. Analogamente il discredito astrologico di cui Maometto è fatto oggetto in Alberto poteva essere noto a Dante tramite le traduzioni latine delle opere di Abū Ma'shar stesso o tramite famosi utilizzatori latini di quest'ultimo in chiave anti-islamica come Ruggero Bacone⁵³. Più in generale, sia Alberto che Dante avevano a disposizione testi apologetici e polemici come la traduzione latina della *Risāla* dello Pseudo-al-Kindī⁵⁴, le opere di Pietro il Venerabile ricordate nella sezione II, ed il *Liber de generatione Mahumet et nutritura eius* (1142) tradotto da Ermanno di Carinzia (1100-1160 circa), solo per menzionare alcuni capisaldi di quella che Alessandro D'Ancona ha definito la «leggenda di Muhammad in Occidente»: un rappresentante autorevole di questa tradizione è Riccoldo da Montecroce (1242-1320), conterraneo e contemporaneo di Dante⁵⁵. Siamo dunque di fronte ad un vero e proprio network di influenze, in cui Alberto certamente si situa, ma entro il quale è difficile stabilire diretrici di impatto di un autore sull'altro che siano lineari piuttosto che, appunto, reticolari.

In quest'ambito è interessante registrare un altro dato negativo: così come il *Doctor Universalis* non ha spinto la propria *curiositas* al di

53 J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Albumazar nell'astrologia di Ruggero Bacone*, «ACME» 25 (1972), pp. 315-338; J.D. NORTH, *Roger Bacon and the Saracens*, in G. FEDERICI VESCOVINI (ed.), *Filosofia e scienza classica arabo-latina medievale e l'età moderna: ciclo di seminari internazionali*, 26-27 gennaio 1996, FIDEM, Louvain-la-Neuve 1999, pp. 120-160; J.V. TOLAN, *Saracens Philosophers Secretly Deride Islam*, «Medieval Encounters» 8/2-3 (2002), pp. 184-208, anche in Id., *Son of Ishmael*, University of Florida Press, Gainesville 2008, pp. 123-125; FEDERICI VESCOVINI, *La storia astrologica universale*, pp. 17-18

54 L'influenza della *Risāla* su Tommaso d'Aquino è segnalata da TORRELL, *Saint Thomas et le non-chrétiens*, pp. 39-40.

55 A. D'ANCONA, *La leggenda di Muhammad in Occidente*, 1889, 1911, rist. a cura di A. BORRUSO, Salerno Editrice, Roma 1994. Per Riccoldo da Montecroce come fonte di conoscenza dell'Islam in relazione a Dante, si vedano J.V. TOLAN, *Du sage arabe au Sarrasin irrationnel: vers une idéologie de la supériorité occidentale*, in F. CLÉMENT, M. PONDEVIE ROUMANE, J. TOLAN (éds.), *Culture arabe et culture européenne: L'inconnu au turban dans l'album de famille*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 189-201; 191-194; K. MALLETT, *The Mediterranean*, in M. GRAGNOLATI, E. LOMBARDI, F. SOUTHERDEN (eds.), *The Oxford Handbook of Dante*, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 368-382: 375.

là di confini di appartenenze dogmatiche che risultavano invalicabili anche ad un pensatore «pantagruelico», per dirla con Gilson e de Libera, come lui, la barriera dell'incomprensione e dell'opposizione religiosa pare essere stata insormontabile anche per un genio della statura e dell'apertura mentale di Dante. A fronte di ciò, siamo autorizzati a parlare dell'esistenza di un vero e proprio "muro" opposto da parte cristiana alla religione rivale che anche i più potenti ed influenti artefici di "ponti" culturali in ambito cristiano medievale non sono riusciti a superare⁵⁶.

E tuttavia, pur in questo contesto negativo, il raffronto tra Alberto e Dante risulta utile in termini più generali. Richiamo brevemente tre possibili spunti. Il primo riguarda la visione generale dei rapporti tra Cristianesimo e Islam che Alberto e Dante hanno condiviso e che si è protratta in ambiente cristiano fino a tempi molto recenti. Abbiamo visto Alberto affermare nel Commento alla *Politica* (Testo 3) che «Maometto non ha insegnato niente altro che menzogna e turpitudine» («Mahumetus nusquam nisi mendacium et turpitudinem docuit») e ribadire nel Commento ai *Mineralia* che egli non ha insegnato «niente altro che menzogna e ingiustizia» («[...] Mahometi, qui nunquam nisi mendacium docuit et injustitiam»). Queste affermazioni, sia per il contento che per la forma sintattica, ricordano molto da vicino l'asserzione dell'imperatore bizantino Manuele II Paleologo (reg. 1391-1425) nel dialogo intrattenuto all'inizio del XV secolo con un anonimo saggio persiano a proposito di Cristianesimo e Islam, riferito da Papa Ratzinger nella sua famosa *lectio magistralis* del 2006 nell'università di una città tedesca così fortemente legata al vescovo Alberto Magno come Ratisbona⁵⁷.

Il secondo spunto riguarda Sant'Agostino come possibile fonte della considerazione dei non-cristiani nella *Commedia*. Abbiamo vi-

⁵⁶ È utile ricordare che il primo documento ufficiale della Chiesa cattolica in cui l'Islam viene oggettivamente descritto e pienamente riabilitato è la dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II (1965), promulgata esattamente settecento anni dopo la nascita di Dante.

⁵⁷ Il discorso, pronunciato in tedesco, è disponibile in varie lingue presso il sito ufficiale della Santa Sede: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html>.

sto che Alberto, se egli è davvero l'autore della seconda parte della *Summa theologiae*, trae da Agostino l'idea che coloro che sono «extra fidem» possono compiere molte azioni che rientrano nel genere del bene, sebbene tali azioni non appartengano alla speciale categoria di azioni meritevoli di salvezza (Testo 4). Questa dottrina agostiniana, che nel passo in questione viene applicata a giudei e musulmani, è molto congeniale all'idea di fondo che permette a Dante di inserire nel Limbo, oltre ai bambini non battezzati e ai patriarchi dell'Antico Testamento, anche gli Spiriti Magni non-cristiani. In effetti, proprio nel corpus agostiniano è reperibile un passo rilevante, non sufficientemente considerato negli studi sull'argomento, cioè la sezione II.4 della *Lettera ad Evodio*: qui Agostino prospetta un novero di persone virtuose, il cui unico difetto è stato un erroneo culto di Dio (*excepto Dei cultu*), che egli auspica che siano liberate dalle pene dell'Inferno al momento della discesa agli inferi di Gesù. I virtuosi in questione sono suddivisi in gruppi molto simili alle categorie di Spiriti Magni che ritroviamo nel Limbo: Agostino parla infatti, tra l'altro, di poeti e oratori (*poetae et oratores*), filosofi (*illi qui philosophando dixerunt*) e coloro che hanno disprezzato la morte per il bene della patria (*mortis pro patriae salute contemptus*)⁵⁸.

Il terzo spunto ci proietta nell'ambiente fiorentino. L'identità dei tre eretici che Andrea di Bonaiuto (m. 1377) raffigura ai piedi di San Tommaso nel *Trionfo* di quest'ultimo nel Cappellone degli Spagnoli di Santa Maria Novella (1365-1367) non è esplicitata dall'artista. Mentre l'eretico col turbante è tradizionalmente associato con Averroè, in base all'esplicita menzione fatta da Lippo Memmi nel dipinto che rappresenta il capostipite del motivo del *Trionfo di San Tommaso* nella Chiesa di Santa Caterina d'Alessandria a Pisa, gli altri due

⁵⁸ Ho richiamato l'importanza di questo luogo agostiniano in BERTOLACCI, *Da Talete ad Averroè*, p. 142, n. 3. Altri studiosi insistono invece sul carattere assolutamente innovativo dell'inserzione dantesca degli Spiriti Magni nel Limbo (si veda, ad esempio, T. BAROLINI, *Il Limbo di Dante e l'equità di accesso: non-Cristiani, bambini, e i criteri di inclusione ed esclusione, da «If» 4 a «Pd» 32*, «Italianistica: rivista di letteratura italiana» 50/1 (2021), pp. 49-64, versione inglese in EAD, *Dante's Multitudes. History, Philosophy, Method*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2022, pp. 58-81, Ch. 4: *Dante's Limbo and Equity of Access: Non-Christians, Children, and Criteria of Inclusion and Exclusion, from «Inferno» 4 to «Paradiso» 32*, e la bibliografia ivi citata).

eretici vengono identificati con Sabellio (m. ca. 260) e Ario (m. 336), sulla scorta delle denominazioni assegnate da Filippino Lippi in un'analoga raffigurazione nella Chiesa di Santa Maria Sopra Minerva a Roma. Questa identificazione è avvalorata, prima ancora che dal Vasari, dalla menzione di Sabellio e Ario tra gli eretici accusati di errore da San Tommaso d'Aquino in *Par. XIII*, 127-129⁵⁹. A questa lettura "dantesca" dell'inconografia del Bonaiuto, si può utilmente affiancare la lettura "albertina" veicolata dal passo del Commento al *Vangelo di Marco* di Alberto visto in precedenza (Testo 5), in cui i tre eretici sono identificati con Ario, Donato e Maometto. Questo luogo albertino introduce infatti l'interessante possibilità che nella raffigurazione del Cappellone degli Spagnoli l'eretico col turbante possa eccedere la figura di Averroè, venendo a coincidere, o assumendo la stessa valenza ereticale, del profeta – o per meglio dire dello pseudo-profeta, secondo l'opinione cristiana medievale – dell'Islam.

Possiamo conclusivamente chiederci se, riguardo al tema affrontato nella presente relazione, Alberto sia stato «frate e maestro» oltre che di Tommaso, che lo descrive in questi termini nel canto X del *Paradiso* (*Par. X*, 98), anche di Dante. Una prima provvisoria risposta a questo interrogativo è che Alberto è certamente stato "fratello" di Dante: entrambi sono esperti e recepiscono gli stessi stereotipi sull'Islam a cui tutta la latinità medievale soggiace. In questo senso potremmo dire che tra i due esiste una fratellanza in errore e in preconcetto. Più difficile stabilire se il *Doctor Universalis* sia stato in ciò anche "maestro" del Sommo Poeta e, nel caso lo sia stato, in quale misura. Una prima ricognizione come quella tentata qui pare indicare che Alberto non abbia svolto il ruolo di fonte diretta, bensì di autorevole rappresentante dell'ampio bagaglio di clichés sull'Islam e di corredo di motivi polemici a cui anche Dante ha potuto attingere.

⁵⁹ J. ZAHLTEN, *Disputation mit Averroes oder unterwerfung des 'Kommentators'. Zu seinem Bild in der Malerei des Mittelalters und der Renaissance*, in A. SPEER (Hrsg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, De Gruyter, Berlin - New York 2006, pp. 718-744; 722-723; S. JAGOT, *Averroes, Islam, and Heterodoxy in the Spanish Chapel 'Triumph of St Thomas Aquinas'*, «Interfaces: A Journal of Medieval European Literatures» 6 (2018), pp. 7-32.

Quasi fulgor

Lampo e visione in al-Ġazālī, Alberto Magno e Dante^{*}

MARCO SIGNORI^{**}

[...] e lo si porta dentro di sé per
tutto il fulgorato scoscendere
d'una vita.

Carlo Emilio GADDA,
La cognizione del dolore

[...] e poi? Luce di lampo

invano può mutarvi in alcunché
di ricco e strano. Altro era il tuo
stampo.

Eugenio MONTALE, *Le occasioni*
[*Il ramarro, se scocca...*]

1. Introduzione

Lo scopo di questo articolo è studiare un piccolo estratto dell'ampia teoria medievale sulla visione divinatoria, tentando un difficile equilibrio tra considerazioni filosofiche e ragionamento letterario, o, per meglio dire, specificamente poetico. Si tratta per certi versi di un obbligo ineludibile, che l'argomento stesso di questo volume – e della conferenza da cui è scaturito – ci impone, giustapponendo come fa il nome del più grande poeta della nostra letteratura e di uno dei più importanti maestri della Scolastica latina; ma non per questo risulta meno difficile da raggiungere nel concreto dell'analisi dei testi. Il mio compito poi è reso più arduo dal fatto che l'equilibrio che tenterò non sarà solo duplice, tra Dante e Alberto Magno, ma proverà a tener conto anche dell'apporto di un pensatore arabo, Abū Ḥāmid al-Ġazālī, che

* Il presente saggio fa parte della ricerca: *Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies* (2023-2025), finanziata dal Ministero dell'Università e della Ricerca (PRIN 2022, 20225LFCMZ) nell'ambito del PNRR M4C2 finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU.

** Scuola IMT Alti Studi, Lucca.

credo possa aggiungere una tessera importante al mosaico non dirò delle fonti, ma certo dei possibili riferimenti culturali che compongono il mondo filosofico di Dante. Una triangolazione tra tre autori molto diversi, quindi, ma anche tra gli apporti specifici della filosofia, della letteratura e della teologia, dato che al-Ġazālī è unanimemente riconosciuto come il più importante teologo dell’islām sunnita¹, Alberto Magno è stato a sua volta un teologo di grande rilievo²; e al tema del *theologus Dantes* sono stati dedicati sforzi critici ingenti (anche, in anni recenti, rivolti semmai allo scrostamento della figura intellettuale di Dante dalle concrezioni di ragionamenti teologici latamente, e talvolta malamente, intesi)³. Per cercare di fare almeno un piccolo passo in

¹ Al-Ġazālī (m. 1111), noto con l’epiteto onorifico di “prova dell’islām” [*ḥuḡġat al-islām*], è autore di diverse opere di teologia [*kalām*], tra le quali spicca per importanza la *Rivivificazione delle scienze religiose* [*Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*], un monumentale e fortunatissimo compendio di riflessione sistematica sulla teologia islamica: cfr. AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, 16 parti in 4 voll., Laġnat našr al-taqāfa al-islāmiyya, Cairo 1356-57 [1937-39]; ristampa anastatica in 6 volumi, Dār al-kitāb al-‘arabī, Bayrūt s.d. [c. 1990]. Parti selezionate dell’opera si possono leggere in italiano in L. VECCHIA VAGLIERI, R. RUBINACCI (a cura di), *Scritti scelti di al-Ġazālī*, UTET, Torino 1970. Per uno studio recente sul progetto teologico di al-Ġazālī si veda almeno K. GARDEN, *The First Islamic Reviver. Abū Ḥāmid al-Ġazālī and His Revival of the Religious Sciences*, Oxford University Press, Oxford 2014.

² L’apporto teologico di Alberto Magno è vastissimo e spazia negli ambiti delle teologie biblica, sacramentale e morale, della mariologia, della liturgia e della predicazione; molto studiato il suo commento alle *Sentenze*, così come i suoi impegnativi testi esegetici sui Vangeli e su diversi libri veterotestamentari. Per uno sguardo d’insieme, si vedano almeno gli studi generali di A. ROHNER, *De natura theologiae iuxta S. Albertum Magnum*, «*Angelicum*» 16 (1939), pp. 3-23 e W. SENNER, *Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Grossen*, in G. MEYER, A. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1980, pp. 323-343 (con paralleli tra Alberto, Tommaso e la tradizione francescana).

³ Per l’ampissimo dibattito sul pensiero teologico di Dante occorre ripartire almeno da P. MANDONNET, *Dante, le théologien. Introduction à l’intelligence de la vie, des œuvres et de l’art de Dante Alighieri*, Desclée de Brouwer, Paris 1935, di cui è appena uscita la prima traduzione inglese (P. MANDONNET, *Dante the Theologian*, G. CORBETT, P. KELLY (eds.), Brepols, Turnhout 2025) a cui già si opponeva É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris 1939. Per i tentativi (americani e non solo) di de-teologizzazione del poeta (e del suo poema) resta emblematico fin dal titolo T. BAROLINI, *The Undivine Comedy. Dethinking Dante*, Princeton University Press, Princeton (nj) 1992.

questa direzione, che mi appare centrale per gli studi danteschi, mi concentrerò in quel che segue su una sola parola: il «fulgore» con cui, nell'ultimo canto del *Paradiso*, Dante esprime per metafora il soddisfacimento ultimo del proprio desiderio intellettuale di conoscere Dio.

Testo 1.

[...] ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne⁴.

Non occorre neppure sottolineare il ruolo centralissimo svolto da questa terzina nel viaggio della *Commedia*, di cui costituisce con tutta evidenza un punto estremo e apicale. Ma è molto interessante seguire invece una pista segnalata per la prima volta, tangenzialmente, da Paolo Falzone, che – in un saggio importante per ben altre ragioni – ha annotato la vicinanza di questo fulgore dantesco con il *fulgor* che compare nella traduzione latina della *summa* di filosofia peripatetica scritta da al-Ġazālī⁵.

Testo 2.

Possibile est igitur ut huiusmodi anima, quia cessat ab occupazione sensuum, elevetur ad mundum superiorem, in quo appetet ei aliquid de rebus, sed haec apparentia est quasi fulgor cito pertransiens; et haec est una species prophetandi⁶.

Per un orientamento recente su tutto il dibattito (con affondi importanti anche sulla presunta eterodossia del poeta) e sui rapporti di Dante con la teologia tardo-medievale cfr. L. LOMBARDO, D. PARISI, A. PEGORETTI, *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2018; utile anche G. LEDDA (a cura di), *Le teologie di Dante*. Atti del Convegno internazionale di Studi. Ravenna, 9 novembre 2013, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, Ravenna 2015.

⁴ *Paradiso* (d'ora in poi *Par.*) xxxiii 139-141. Si cita il testo del poema da DANTE ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Mondadori, Milano 1966-1967.

⁵ P. FALZONE, *Visione beatifica e circolazione celeste negli ultimi versi del Paradiso*, «Bollettino di italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica» 7/2 (2010), pp. 46-77: 46, n. 1.

⁶ *Algazel's Metaphysics: A Mediaeval Translation*, J. Muckle (ed.), St. Michael's College, Toronto 1933, p. 191,27-30. Qui e nel seguito, laddove ho citato il testo

Personalmente mi sono convinto della speciale pertinenza di questo richiamo, non solo per la tangenza terminologica (che non è ovvia, dato che *fulgor* nei testi confrontabili non appare così spesso come si potrebbe supporre⁷) ma anche per l'aspetto dottrinale, che, come si vede già da queste poche righe, ha a che fare con il tema centralissimo della visione e della profezia. Mi è parso dunque che

latino di Algazel dall'ormai vetusta edizione di Muckle, ho tacitamente adeguato la grafia e la punteggiatura allo standard delle edizioni moderne, ripristinando i dittonghi classici e uniformando lo *spelling* (e.g., scrivendo sempre *occupatio* invece di *occupacio*).

7 Oltre ai brani albertini citati in ciò che segue, potrebbero rivestire una certa importanza per la mappatura dei luoghi filosofici nei quali un fulgore fa la sua comparsa questi due testi di Tommaso d'Aquino, tratti rispettivamente dal *Commento* tommasiano alle *Sentenze* e dalla *Quaestio disputata De veritate*. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In IV Sent.*, q. 45 art. 2 co.: «Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest sic Deus intelligi quod essentia eius videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt, quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec ille modus sufficit ad visionem divinam quam quaerimus»; citando Alessandro e Averroè, Tommaso propone quindi in alternativa una soluzione unitiva e quasi ileymerifica all'essenza divina: «proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam». Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8, art. 1, co. [Quaestio est de cognitione Angelorum. Et primo quaeritur utrum Angeli videant Deum per essentiam]: «Omnis autem similitudo divinae essentiae in intellectu creato recepta, non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogiae tantum. Et ideo cognitio quae esset per talem similitudinem non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Et ideo illi qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur, dicebant quod videbitur quidam fulgor divinae essentiae, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increatae, per quam Deum videri ponebant, deficiente tamen a repraesentatione divinae essentiae, sicut deficit lux recepta in pupilla a claritate quae est in sole; unde non potest defigi acies videntis in ipsam solis claritatem, sed videt inspiciens quosdam fulgores». Il brano, come si vede anche dalla prosecuzione, è del tutto parallelo a quello del quarto delle *Sentenze*: «Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit ipsa divina essentia. Non autem oportet quod ipsa essentia divina fiat forma ipsius intellectus, sed quod se habeat ad ipsum ut forma; ut sicut ex forma, quae est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fit unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia per seipsam intelligitur. Qualiter autem essentia separata possit coniungi intellectui ut forma, sic ostendit Commentator in III de anima».

valesse la pena di studiare più approfonditamente il contesto di questo luogo ǵazālīano, per capirne meglio il possibile ruolo culturale nella genesi dell’immagine di folgorazione con cui Dante conclude il suo poema.

2. Le intenzioni dei filosofi

L’opera di al-ǵazālī che stiamo leggendo porta il titolo arabo di *Maqāṣid al-falāṣifa*, che si può tradurre con *Le intenzioni dei filosofi*⁸. Si tratta di un’encyclopedia del pensiero avicenniano maturo, scritta a

⁸ Esistono diverse edizioni del testo arabo delle *Intenzioni*, nessuna delle quali può dirsi critica: AL-ǵAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāṣifa*, M.D.S. al-Kurdī (ed.), 3 voll., al-Maṭba’ā al-Mahmūdiyya al-Tiġāriyya, Il Cairo 1936²; AL-ǵAZĀLĪ, *Muqaddimat Tahāfut al-falāṣifa al-musammāt Maqāṣid al-falāṣifa*, S. Dunyā (ed.), Dār al-Ma’ārif, Il Cairo 1961 (di riferimento, pur se assai difettosa); AL-ǵAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāṣifa*, M. Bīğū (ed.), Maṭba’at al-Šabāh, Damasco 2000 (ristampa dell’edizione di al-Kurdī menzionata *supra*); AL-ǵAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāṣifa*. *Ilğām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām. Fusūl fil-as’ila wa-ağwibat-hā*, A.F. al-Miziyadī (ed.), Dār al-kutub al-‘ilmīyya, Bayrūt 2008². Una pionieristica traduzione spagnola dell’intero testo può leggersi in ALGAZEL, *Maqāṣid al-falāṣifa o Intenciones de los filósofos*, traducción, prólogo y notas por M.A. ALONSO, Juan Flors, Barcelona 1963; due traduzioni turche integrali sono state pubblicate in anni più recenti (GAZZĀLĪ, *Felsefənin Temel İlkeleri (Makâsidü'l-felâsife)*, çev. C. Erdemci, note di S. DUNYĀ, Vadi Yayınları, Ankara 2002, ristampato con il titolo *Filozofların Maksatları*, Endüstri Yayınları, İstanbul 2021; e GAZZĀLĪ, *Mekâsidü'l-Felâsife (Filozofların Maksatları)*, çev. İ. Karagözoğlu, Kayihan Yayınları, İstanbul 2020); una traduzione inglese parziale, relativa alla sola sezione di *Logica*, è stata resa disponibile online da T. STREET, *Maqasid. The Logic*, <https://www.academia.edu/35144568/Maqasid_The_Logic>, s.d. Ho fornito una traduzione inglese integrale dell’opera in M. SIGNORI, al-ǵazālī, *The Intentions of the Philosophers*. Volume 1. English Translation and Commentary of al-ǵazālī *Maqāṣid al-falāṣifa*, de Gruyter, Berlin 2025; traduzioni inglesi commentate del prologo, dell’epilogo e delle prefazioni alle tre macrosezioni dell’opera anche in M. SIGNORI, *The Liminary Texts of al-ǵazālī’s Maqāṣid al-falāṣifa. A Specimen of English Translation of the Prologue, Epilogue and Prefaces, with Philosophical and Philological Commentary*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 34 (2023), pp. 157-208. Per la proposta di tradurre il titolo come *Doctrine dei filosofi*, anziché *Intenzioni*, cfr. A. SHIHADEH, *New Light on the Reception of al-Ghazali’s Doctrines of the Philosophers (Maqāṣid al-Falāṣifa)*, in P. ADAMSON (ed.), *In the Age of Averroes. Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Turin 2011, pp. 77-92: 90.

partire da una *summa* persiana di Avicenna nota come *Libro di scienza per 'Alā al-Dawla* (in persiano *Dānešnāme-ye 'Alā'i*)⁹. I *Maqāṣid* hanno goduto già in antico di una notevolissima fortuna, perché sono stati tradotti in latino da Domenico Gundissalino e dal suo collaboratore arabofono Iohannes Hispanus, a Toledo, nell'ultimo quarto del XII secolo¹⁰; e poi anche in ebraico, due se non addirittura tre

⁹ Il riconoscimento più chiaro della derivazione dei *Maqāṣid al-falāṣifa* dal *Dānešnāme* di Avicenna si deve a J. JANSSENS, *Le Dāneš-Nāmeh d'Ibn Sīnā: Un texte à revoir?*, «Bulletin de philosophie médiévale» 28 (1986), pp. 163-177. Il testo persiano delle quattro sezioni che compongono la *summa* è edito in IBN Sīnā, *Mantiq Dānešnāme-ye 'Alā'i*, M. Meškāt (ed.), *Anjoman-e Āṭār-e Mellī*, Tehran 1331 Š/[1952]; IBN Sīnā, *Ṭabī'iyyāt Dānešnāme-ye 'Alā'i*, M. Meškāt (ed.), *Anjoman-e Āṭār-e Mellī*, Tehran 1331 Š/[1952]; IBN Sīnā, *Riyāḍiyyāt Dānešnāme-ye 'Alā'i*, M. Mīnovī (ed.), *Anjoman-e Āṭār-e Mellī*, Tehran 1331 Š/[1952] (*non videt*; l'edizione è citata da D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden - Boston 2014², p. 574, ma non sembra essere mai stata realizzata); IBN Sīnā, *Ilāhiyyāt Dānešnāme-ye 'Alā'i*, M. Mo'īn (ed.), *Anjoman-e Āṭār-e Mellī*, Tehran 1331 Š/[1952]; IBN Sīnā, *Dāniš-nāmeh-i 'alā'i, mantiq va falsafah-i ülā, taṣnīf-i Huḡgat-ul-ḥaqqa* Abū 'Ali Sīnā, A. Ḥurasānī (ed.), *Kitābḥānāh-i Fārābī*, Tehran 1360/[1981]. Sono disponibili una traduzione francese integrale (AVICENNE, *Le livre de science*, vol. I. *Logique, Métaphysique*. II. *Physique, Mathématiques*, tr. M. Achena, H. Massé, Les Belles Lettres, Paris 1955-1958); varie traduzioni inglese parziali (*The Metaphysics of Avicenna* (ibn Sīnā), tr. P. Morewedge, Routledge, London 1973; *Avicenna's Treatise on Logic, Part One of Danesh-Name Alai. A Concise Philosophical Encyclopaedia and Autobiography*, tr. F. Zabeeh, Martinus Nijhoff, The Hague 1971; J. JAUHARI, *The Physics of Avicenna. A translation and commentary upon the physics proper of the Tabī'yat of Avicenna's Danish Nama-i Alai*, PhD diss., Fordham University, New York 1987; una traduzione turca completa ad eccezione delle matematiche (IBN Sīnā, *Dānişnāme-i Alā'i. Alā'i hikmet kitabı*, çev. M. Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013).

¹⁰ Per la *Logica* della traduzione latina cfr. C. LOHR, *Logica Algazelis. Introduction and Critical Text*, «Traditio» 21 (1965), pp. 223-290; per la *Metafisica* e la *Fisica* cfr. *Algazel's Metaphysics: A Mediaeval Translation*, J. Muckle (ed.), St. Michael's College, Toronto 1933; il solo quarto trattato della *Fisica* è stato riedito in E. SR. CLAIR, *Algazel on the Soul: A Critical Edition*, «Traditio» 60 (2005), pp. 60-84. Il prologo dell'opera, conservato in traduzione latina in un unico codice, è stato trascritto da D. SALMAN, *Algazel et les latins*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 10 (1935-1936), pp. 103-127. Per una visione d'insieme della traduzione latina si veda J. JANSSENS, *al-Ġazālī's Maqāṣid al-Falāṣifa, Latin Translation of*, in H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Between 500 and 1500*, de Gruyter, Berlin 2011, pp. 387-390.

volte, nel corso del Medioevo¹¹. La stessa consistenza dei testimenti manoscritti, su cui torneremo nel seguito per quanto riguarda la Firenze di Dante, conferma la speciale rilevanza del ruolo svolto da questa *summa* tutto sommato breve della filosofia peripatetica per gli sviluppi del pensiero medievale: ne esistono infatti almeno diciannove manoscritti arabi (di cui due giudeo-arabi, cioè scritti in caratteri ebraici), quarantaquattro latini, e addirittura centodiciassette ebraici, nelle varie traduzioni disponibili¹². Edizioni critiche compiute di questo testo mancano ancora in tutte le lingue in cui è stato trasmesso, e il loro allestimento è un *desideratum* emblematico della medievistica filosofica¹³.

¹¹ Le traduzioni ebraiche sono state eseguite da Isaac Albalag (completata poi da Isaac Pulgar o Polqar; cfr. G. VAJDA, *Sēfer Tiqqūn ha-De’ōt* [ספר תיקון הדעתה], Israel Academy of Sciences and Humanities, Gerusalemme 1973); da Yehūda ben Solomon Nathan; e da un traduttore anonimo (forse coincidente con una revisione della precedente). La *Logica* della traduzione anonima è stata edita, come tesi dottorale, in *The Logical Part of al-Ghazālī’s Maqāṣid al-falāsifa. In an anonymous Hebrew translation with the Hebrew commentary of Moses of Narbonne*, G.B. Chertoff (ed.), PhD diss., Columbia University, New York 1952. La stessa sezione, insieme alla *Metafisica* fino alla settima sezione del primo trattato, è ora riedita, sulla base di sei manoscritti, in *The Logika of the Judaizers: A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew*, Critical edition of the Slavic texts presented alongside their Hebrew sources with Introduction, English Translation, and Commentary by M. Taube, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 2016. Sulla ricezione ebraica dei *Maqāṣid al-falāsifa* si vedano almeno C.H. MANEKIN, *The Logic of the Hebrew Encyclopedias*, in S. HARVEY (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2000, pp. 287-292; S. HARVEY, *Why Did Fourteenth-Century Jews Turn to Algazeli’s Account of Natural Science?*, «Jewish Quarterly Review» 91 (2001), pp. 359-376; Id., *The Changing Image of al-Ghazālī in Medieval Jewish Thought*, in F. GRIFFEL, G. TAMER (eds.), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on his 900th Anniversary*, 2 vols., Brill, Leiden - Boston 2015, vol. I (ed. G. TAMER), pp. 288-302.

¹² Le indicazioni quantitative raccolte qui sono risultati parziali di una *recensio* sistematica, che sto conducendo da alcuni anni e che è tuttora in corso, dei manoscritti che trasmettono l’opera di al-Ğazālī nelle diverse lingue di cultura nelle quali essa è stata tramandata durante il medioevo. La *recensio* è a sua volta funzionale al progetto di una nuova edizione compiutamente critica dell’opera, che tenga conto sistematicamente degli apporti del latino e dell’ebraico per la *constitutio* del testo arabo.

¹³ Cfr. *supra*, nn. 6 e 8.

L'encyclopedia di al-Ġazālī è costituita da tre sezioni, rispettivamente dedicate alla logica, alla metafisica, e infine alla fisica, in quest'ordine¹⁴. È rilevante notare che il contesto in cui si trova la citazione da cui siamo partiti è il quinto e ultimo trattato della *Fisica* dell'opera, che ne rappresenta la sezione apicale e conclusiva¹⁵. In questo trattato al-Ġazālī sviluppa, seguendo Avicenna ma con aspetti di indubbia originalità¹⁶, diverse considerazioni che, con Dimitri Gutas, possiamo rubricare globalmente sotto l'etichetta di «metafisica dell'anima razionale»¹⁷, e che in altre opere avicenniane

¹⁴ Si tratta di un ordine atipico rispetto a quello della maggior parte delle *summae* filosofiche di Avicenna, che ricalcano il curriculum tardo-antico nell'assegnare alla metafisica il ruolo conclusivo dell'*iter studiorum*. Il persiano *Dānešnāme*, con la sua ricezione nella prima cerchia di discepoli di Avicenna (segnatamente in Bahmanyār ibn Marzubān, per il cui *Kitāb al-Tahṣīl* si veda J. JANSSENS, *Bahmanyār ibn Marzubān: A Faithful Disciple of Ibn Sīnā?*, in D.C. REISMAN, A.H. AL-RAHIM (eds.), *Before and After Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Brill, Leiden - Boston 2003, pp. 177-198), rappresenta una conspicua eccezione all'*usus*, la cui struttura peculiare viene rispecchiata anche nell'opera di al-Ġazālī.

¹⁵ M. SIGNORI, *Prophecy and the Authority of the Prophet in al-Ġazālī's Maqāṣid al-falāsifa*, in A. PALAZZO, A. RODOLFI (eds.), *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2020, pp. 77-100.

¹⁶ L'osservazione a questo riguardo è già in G.S. REYNOLDS, *A Philosophical Odyssey: Ghazzālī's Intentions of the Philosophers*, in J. INGLIS (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition, in Islam, Judaism and Christianity*, Richmond 2002, pp. 30-41.

¹⁷ D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden - Boston 2014², in particolare alle pp. 288-296, discute estesamente i contenuti di questa disciplina, identificata e unificata da Avicenna stesso rispetto alla tradizione precedente, e ne indaga lo sviluppo nelle *summae* avicenniane giovanili e mature, senza però menzionare in questo contesto il *Dānešnāme* da cui i *Maqāṣid* di al-Ġazālī derivano, e che colloca questo complesso tematico al culmine della filosofia naturale, dopo la sezione di psicologia (che occupa il quarto trattato della *Fisica* dell'opera). È significativo per la storia della prima ricezione del pensiero di Avicenna che al-Ġazālī isoli ulteriormente il blocco concettuale sul destino dell'anima razionale rispetto alla sua fonte, dato che lo discute unitariamente in un trattato dedicato (appunto il quinto della *Fisica* delle *Intenzioni*), rendendone così esplicita la coerenza tematica. Tra i temi principali della metafisica dell'anima razionale nel progetto filosofico di Avicenna Gutas elenca lo studio della provvidenza e del governo divino, la rivelazione profetica, e l'escatologia (con particolare riferimento alla felicità e all'infelicità dell'anima dopo la morte, alle loro cause e ai loro meccanismi). Per

appaiono appunto nelle sezioni metafisiche, e non fisico-naturalistiche, delle *summae*, pur conservando sempre un ruolo risolutivo nella struttura dell'enciclopedia filosofica¹⁸. Il titolo del Quinto trattato della *Fisica* dei *Maqāṣid* è *Su ciò che fluisce sulle anime dall'intelletto agente* [*Fī mā yafīdu 'alā l-nufrūs min al-'aql al-fa 'āl*]; all'interno del generale discorso emanativo così riassunto, che studia tutti i modi con cui l'anima razionale può entrare in contatto con le intelligenze superiori, si può leggere una sezione piuttosto consistente di argomento onirologico e profetologico. Sogno e profezia sono associati e spiegati nel testo con strumenti teorici ed epistemologici affini, in analogia con lo sguardo naturalistico e tutto filosofico gettato da Avicenna sul fenomeno della profezia¹⁹. In particolare, prima di passare direttamente allo studio razionale della profezia islamica (in *Fisica* V.9) vengono trattati in sequenza i sogni veridici, i sogni mendaci, le visioni veridiche in stato di veglia, e le visioni mendaci, come nello schema sinottico che segue²⁰.

una sintesi dottrinale sul tema cfr. anche Id., *Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul*, «The Muslim World» 102/3-4 (2012), pp. 417-425.

18 È il caso almeno del *Libro della guarigione* o *cura* [*Kitāb al-Šifā'*], l'encyclopedie maggiore di Avicenna, che ne tratta a partire dal capitolo IX.7 (sul *ma'ād* delle anime a Dio) della *Metafisica* [*Ilāhiyyāt*] e nel successivo decimo e ultimo trattato (cfr. AVICENNA, *Le cose divine*, A. Bertolacci (a cura di), UTET, Torino 2007, in part. pp. 774-810, corrispondenti ai capitoli IX.7-X.3, ma si vedano pure gli ultimi due capitoli del testo) e del precedente e assai più breve *Libro della guida* [*Kitāb al-hidāya*], che pure colloca l'argomento in metafisica (cfr. O.L. LIZZINI, *La Metafisica del Libro della Guida. Presentazione e traduzione della terza parte (bāb) del Kitāb al-Hidāya di Avicenna*, «Le Muséon» 108/3-4 (1995), pp. 367-424, in particolare le sezioni quinta e sesta, alle pp. 415-422).

19 Cfr. in particolare le chiare spiegazioni di D.N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Turin 2000, pp. 154-174; per una messa a punto recente e approfondita sulle tipologie della profezia discusse da Avicenna si veda A. BERTOLACCI, *The Metaphysical Proof of Prophecy in Avicenna*, in PALAZZO, RODOLFI (eds.), *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, pp. 39-75, con l'ulteriore bibliografia lì citata.

20 Il numero di paragrafi corrisponde alla *divisio textus* dell'edizione araba dei *Maqāṣid al-falāsifa* che ho adottato in SIGNORI, *The Intentions*, e che è riportata anche nell'appendice di SIGNORI, *The Liminary Texts*, pp. 204-207.

Diagramma 1.

	SONNO	VEGLIA
VERO	<p style="text-align: center;">[(5)] sogni veridici §§433-436</p>	<p style="text-align: center;">[(7)] visioni veridiche §§438-440</p>
FALSO	<p style="text-align: center;">[(6)] sogni confusi e mendaci §437</p>	<p style="text-align: center;">[(8)] visioni mendaci §§441-442</p>

3. Sogni, visioni e fantasia

Il passo che più ci interessa si colloca quasi all'inizio della sezione sulle visioni veridiche (la settima del quinto trattato), che vengono però inizialmente connesse ai paralleli fenomeni onirici (discussi nelle due sezioni precedenti, la quinta e la sesta)²¹. I sogni divinatori si spiegano in effetti, aristotelicamente ma con una già ben distinguibile torsione arabo-avicenniana²², con l'assenza della distrazione dei sensi esterni, che

²¹ Cfr. *infra*, §6 e nn. 68-69 per l'importanza del legame, esplicitato nel testo di al-Ğazālī (ma anche in quello di Alberto Magno), tra visioni e sogni, cioè tra i fenomeni profetici e divinatori della veglia e quelli analoghi, ma inferiori, che avvengono invece nel sonno.

²² Per la peculiare tradizione araba dei *Parva naturalia* aristotelici, e le non piccole trasformazioni subite in questo processo di trasmissione dai trattati di Aristotele sul sonno e i sogni, sono ora fondamentali gli studi di R. HANSBERGER, *How Aristotle came to Believe in God-Given Dreams: The Arabic Version of De divinatione per somnum*, in L. MARLOW (ed.), *Dreaming Across Boundaries. The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Ilex Foundation - Center for Hellenic Studies - Harvard University Press, Washington - Cambridge (Mass.) 2008, pp. 50-77; EAD., *Kitāb al-Ḥiss wa-l-mahsūs. Aristotle's Parva naturalia in Arabic Guise*, in C. GRELLARD, P.-M. MOREL (éds.), *Les Parva naturalia d'Aristote. Fortune antique et médiévale*, Publications de la Sorbonne, Paris 2010, pp. 143-162. È attesa da parte della stessa studiosa l'edizione critica dell'insieme dei *Parva naturalia* arabi, noti con il titolo di *Kitāb al-Ḥiss wa-l-mahsūs* (analogo al latino *De sensu et sensato*, ed esteso all'intera collezione dal primo dei suoi trattati). Per alcuni aspetti è tuttora utile anche lo studio più datato, ma ricchissimo di informazioni e interpretazioni, di S. PINES, *The Arabic Recension of Parva naturalia and the Philosophical Doctrine concerning Veridical Dreams according to al-Risāla al-Manāmiyya and other Sources*, «Israel Oriental Studies» 4 (1974), pp. 104-153.

durante il sonno interrompono la loro costante fornitura di materiale all'anima e ai suoi sensi interni. Sebbene la dottrina avicenniana sia più complessa, nella sintesi ġazālīana l'aspetto che emerge con la massima chiarezza è che, nella stasi dei sensi esterni, l'anima si fa più suscettibile di congiungersi alle intelligenze separate, che le forniscono le forme di cui si sostanziano i sogni. All'inizio della sezione per noi più rilevante (§§438-440), però, al-Ġazālī spiega che questo può avvenire, in casi particolari, non solo durante il sonno, ma anche in stato di veglia. Le cause di un tale fenomeno di congiunzione “onirica” *in vigilando* sono due: una, eccezionale per così dire in positivo, è che le facoltà dell'anima siano così forti da sopraffare la distrazione dei sensi anche durante la veglia; la seconda, eccezionale invece in negativo, ha a che fare con fenomeni e credenze superstiziose che diremmo di possessione²³; è connessa, secondo un *topos* culturale certo non solo arabo, con il “morbo sacro” dell’epilessia²⁴; e non prevede autentica consapevolezza da parte del soggetto profetante. Noi ci concentreremo sulla prima delle due cause, quella positiva, che è esplicitamente qualificata da al-Ġazālī, alla fine del passo che ci riguarda, come una «perfezione»²⁵.

Testo 3a.

Uno dei due [motivi per cui è possibile ottenere visioni in stato di veglia] è che le facoltà dell'anima abbiano una potenza che i sensi non riescono a occupare e a sopravfare²⁶, così da assorbire [l'attenzione

Testo 3b.

Una est cum anima sic est fortis, quod non impeditur a sensibus, nec dominantur ei, nec submergunt eam ut propter eos prohibeatur ab intentione sua. Sed propter fortitudinem suam dilatatur ad

23 SIGNORI, *Prophecy and the Authority of the Prophet*, pp. 93-94; si veda in particolare la discussione del testo T7, in cui al-Ġazālī attribuisce questa particolare forma “proto-profetica” ai *maġānīn* (“posseduti”) e ai *maṣru’ūna* (“epilettici”).

24 *Ibidem*; cfr. *supra*, n. 22.

25 Cfr. AL-ĠAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāsifa*, S. Dunyā (ed.), p. 379,17-18: «Questa specie è un’imperfezione [*nuqṣān*], mentre la prima causa è una specie di perfezione [*kamāl*]»; cfr. la resa latina in *Algazel’s Metaphysics*, J. Muckle (ed.), p. 192,12-13: «Et hic modus est imperfectionis; primus vero perfectior est».

26 Oppure, con la lezione concorde dei manoscritti İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi 735 fol. 195v e Madrid, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, arabe 1105 fol. 103v: «[...] è che l'anima si rafforzi [*taqawwīya*, V forma, oppure *taqwā*, I] in modo tale che i sensi non riescono a occuparla e sopravfarla». Questa sembra essere stata anche la lezione dell’antografo della traduzione latina (*cum anima sic est fortis...*).

dell'anima] e impedire la sua attività, ma [tale] al contrario da ampliare e corroborare [l'attività psichica] in vista della speculazione [rivolta] verso il lato superiore e il lato inferiore [D379] allo stesso tempo, proprio come alcune anime sono rafforzate al punto da essere in grado di riunire [l'atto] di parlare e scrivere in un unico istante. In effetti, in alcune circostanze è permesso che l'attività dei sensi sia allentata da anime siffatte, e che esse ascendano così verso il mondo dell'ignoto [ilà 'ālam' l-ǵayb']. Così, alcune cose provenienti da lì appariranno loro in modo manifesto; ma è come un lampo fuggevole [miṭla l-barq l-hātif'].

Questa specie [di visione appartiene] alla profezia [nubuwwa].

Poi, se la [facoltà] immaginativa [muṭahayyila] si indebolisce, ciò che è stato rivelato dell'ignoto rimane come tale nella [facoltà della] conservazione [hifz] – e si tratta allora di una rivelazione pura [wahy^{an} ṣariḥ^{an}]. Se invece la [facoltà] immaginativa si rafforza, agirà secondo la natura dell'imitazione [muḥākā]. Questa rivelazione, dunque, avrà bisogno di un'interpretazione allegorica [ta 'wīl], così come quella visione avrà bisogno dell'interpretazione [che si applica anche ai sogni] [ta 'bir].

Anche se il discorso verte qui esplicitamente su un tipo di visione non ancora profetica, è importante notare come al-Ğazālī si serva di elementi che nella sua fonte avicenniana attengono già, e in modo specifico, al discorso filosofico sulla profezia. L'indicazione più chiara in tal senso è fornita subito dopo l'espressione *fulgor cito pertransiens*, laddove al-Ğazālī riconosce esplicitamente che questo tipo di visione – simile a un lampo che subito trascorre via – è una specie della profezia (*una species prophetandi*). Tra gli altri aspetti profetici del brano va sottolineato però anche il ruolo della facoltà immaginativa (*quwwa muṭahayyila*), che in Avicenna è pro-

speculandum simul utramque partem, superiorem scilicet et inferiorem, sicut cum aliquis adeo fortis est ut simul possit et scribere et loqui et intelligere loquentem. Possibile est igitur ut huiusmodi anima, quia cessat ab occupazione sensuum, elevetur ad mundum superiorem, in quo apparet ei aliquid de rebus, sed haec apparentia est quasi fulgor cito pertransiens; et haec est una species prophetandi.

Si autem debilis fuerit phantasia, tunc id quod revelatur ei de occultis remanebit in conservatrice id ipsum, et fiet verum praesagium; sed si fortis fuerit, aptabitur ex natura sua ad conformandum. Hoc igitur est praesagium cui opus est interpretatione, sicut visio in hoc eget etiam interpre[M192]tatione.

tagonista di una delle tre tipologie profetiche, produttrice appunto di visioni²⁷. Nello schema profetologico avicenniano, che è molto compresso nella rielaborazione di al-Ġazālī e che a mia volta devo di necessità riassumere, l'immaginativa svolge un ruolo ancipite o, come talora è stato definito, persino ambiguo²⁸. Essa infatti è necessaria per l'acquisizione della visione profetica perché deve estrarre alcune forme (*ṣuwar, formae*) dalla facoltà delle forme (*quwwa mutaṣawwira, virtus formativa*) o immaginazione ritentiva – cioè il senso interno che ha il compito di immagazzinare e conservare le forme ricavate dai sensi esterni – e trasferirle da lì ad un'altra delle facoltà intrapsichiche, il senso comune (*hiss muštarak, sensus communis*)²⁹. Quando una forma raggiunge questo collettore delle per-

²⁷ Si vedano almeno BERTOLACCI, *The Metaphysical Proof of Prophecy*, in particolare pp. 45-47; O.L. LIZZINI, *Representation and reality: on the definition of imaginative prophecy in Avicenna*, in B. BYDÉN, F. RADOVIC (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, Springer, New York 2018, pp. 133-154: 139-150; e le osservazioni di Dag N. Hasse riportate nella successiva nota 28. Per l'importante antecedente fārābīano della dottrina avicenniana della profezia immaginativa cfr. anche C. MARTINI BONADEO, *La rivelazione, la profezia, il profeta e la sua facoltà immaginativa nelle opere di Abū Naṣr al-Fārābī*, in PALAZZO, RODOLFI (eds.), *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, pp. 5-38.

²⁸ Così infatti HASSE, *Avicenna's De anima*, 158 (con riferimento al passo del *Kitāb al-Nafs* avicenniano edito in *Avicenna's De anima, being the psychological part of Kitāb al-Šifā'*, F. Rahman (ed.), Oxford University Press, London - New York - Toronto 1959, pp. 172-173): «The role of the imaginative faculty in prophecy is ambiguous. Its primary task is to present visible and audible apparitions: "Sometimes, what is presented to <such people> is an apparition: they imagine that what they perceive is a speech from this apparition with audible words which <can be> remembered and recited, this being <the kind of> prophethood specific to the imaginative faculty". In order to function in this way, the imaginative faculty needs to be powerful enough to be able to retrieve stored images from the faculty of imagination and to present them via imagination to the common sense – which is a difficult task since in waking life these internal senses are normally occupied with incoming sense data. But when the prophetic vision – which, incidentally, needs to be distinguished from visions in dreams which Avicenna does not call prophetic – is completed, the powerful imaginative faculty becomes a hindrance: it immediately turns to other related and unrelated images and makes the soul forget what it had seen».

²⁹ Per un quadro generale sui sensi interni nella tradizione araba, con particolare attenzione alle fonti greche e ai paralleli ebraico-latini, è ancora utile (sebbene inevitabilmente superata su punti specifici) l'ampia e densa rassegna di H.A. WOLFSON,

cezioni dei sensi esterni, essa, indipendentemente dalla sua origine, produce *ipso facto* una visione, perché “visione”, nel senso tecnico che Avicenna stabilisce per la parola, significa solo l’impressione di una forma nel senso comune: poco importa quindi da dove provenga questa forma, se – come è più comune – dalla realtà esterna, oppure dall’interno dell’anima, o ancora dal mondo sovralunare delle intelligenze³⁰. La facoltà immaginativa, dunque, è indispensabile al processo visionario; e tuttavia, subito dopo aver svolto la propria funzione, deve scemare e allentarsi. Se infatti, al contrario, essa dovesse ulteriormente rafforzarsi, oppure continuasse ad agire con lo stesso vigore, sempre nuove forme verrebbero mostrate all’anima del soggetto profetante, e in questo profluvio di immagini quelle “vere” – attinte grazie al contatto con il mondo superiore delle intelligenze – si perderebbero irrimediabilmente (conducendo *in extremis* ad una situazione di totale oblio). Se invece, dopo aver agito, la fantasia si indebolisce, come scrive al-Ġazālī «ciò che è stato rivelato dell’ignoto rimane come tale» (*id quod revelatur* [...])

The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts, «Harvard Theological Review» 28 (1935), pp. 69-133, poi in Id., *Studies in the History of Philosophy of Religion*, I. Twersky, G.H. Williams (eds.), 2 vols., Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1973, vol. I, pp. 250-314; per un focus ben più recente sulla tradizione latina come debitrice di Avicenna, cfr. almeno C. Di MARTINO, *Ratio particularis. La doctrine des sens internes d’Avicenne à Thomas d’Aquin*, J. Vrin, Paris 2012.

³⁰ Questo elemento cruciale della dottrina avicenniana della visione è spiegato molto chiaramente in un passo ġazālīano di poco successivo a quello riportato *supra* nel Testo 3a, che introduce le visioni mendaci in stato di veglia (e che corrisponde al §441 nella mia traduzione inglese; cfr. *supra*, n. 8 e n. 20): «“Visione” è l’occorrere di una forma nel senso comune. Infatti, la forma che esiste all’esterno non è percepita sensibilmente [come tale], ma lo è piuttosto a causa di una forma che le assomiglia [contenuta] nel senso comune. Dunque, il sensato nella [sua] autentica natura è la forma, che ha origine nel senso a causa della forma esterna, [D380] cosicché la [forma] esterna [stessa] è detta “sensato” con un altro significato» (AL-ĠAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāṣifa*, S. Dunyā (ed.), p. 379,24-380,1, trad. mia). Questa apertura dei sensi interni alla ricezione extrasensoriale delle forme è un aspetto cruciale del rimaneggiamento avicenniano della psicologia aristotelica, ed è notevole che al livello del *Convivio* Dante sembri invece attenersi piuttosto rigorosamente allo stretto legame della fantasia con i sensi esterni: cfr. i penetranti commenti di Cesare Vasoli a *Conv* III iv 9, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, Tomo I, Parte II, C. Vasoli, D. De Robertis (a cura di), Ricciardi, Milano - Napoli 1988, pp. 333-334.

de occultis remanebit [...] id ipsum)³¹. Il filosofo arabo specifica anche che questa preservazione del contenuto visionario avviene nella facoltà che egli chiama *hifż* (latino *conservatrix*, in più luoghi) – una designazione, sia detto per inciso, tipicamente ġazālīana (e non avicenniana) per l’immaginazione ritentiva o facoltà delle forme³².

Ora, poiché nella traduzione latina dei *Maqāṣid* la facoltà immaginativa di cui è questione – cioè, come si è visto, l’immaginazione compositiva – viene resa con il termine *phantasia*³³, appare difficile non richiamare qui anche il modo in cui prosegue il trentatreesimo

³¹ *Supra*, Testi 3a-3b.

³² La radice *h-f-ż* del preservare o conservare viene impiegata da Avicenna per indicare la memoria, facoltà ritentiva dei concetti (*ma’āni, intentiones*), ma mai a mia conezza per la simmetrica facoltà ritentiva delle forme, a differenza di quanto fa al-Ġazālī a più riprese, non solo nei *Maqāṣid al-falāṣifā*. Mi sono occupato di questa importante peculiarità terminologica di al-Ġazālī, sulla quale vorrei tornare in futuro a stampa, nell’intervento *The Imagination of the Mosquito. Al-Ġazālī on the Inner Senses*, tenuto il 9 febbraio 2024 alla conferenza *Mens et membra. Models of Psychophysiology between Aristotelianism and Abrahamitic Religions* (org. M. Meroni, L. Valletta), Università di Milano.

³³ Il termine *mutahayyila* – come designazione dell’immaginazione compositiva – viene reso nella traduzione latina del *De anima* di Avicenna con *[virtus] imaginativa* (cfr. *Avicenna latinus. Liber de anima sive sextus de naturalibus*, S. Van Riet (éd.), Peeters - Brill, Louvain - Leiden 1972, p. 315, voce n. 220 del *Lexique arabo-latin*), termine che invece nella *Summa theoriae philosophiae* di al-Ġazālī è riservato alla virtù formativa o immaginazione ritentiva (quando essa viene indicata con il termine arabo *muṣawwira* o *mutaṣawwira*). La differenza terminologica tra Algazel e Avicenna è stata notata già *ab antiquo*, perché una parte della tradizione manoscritta di Avicenna, *De anima* IV.1 (*Avicenna latinus. Liber de anima sive sextus de naturalibus*, S. Van Riet (éd.), Peeters - Brill, Louvain - Leiden 1968, pp. 5,60-6,68) introduce *fantasia* come alternativa a *imaginativa* (per la resa di *mutahayyila*, immaginazione compositiva): cfr. la nota *ad locum* di Van Riet, *ibidem*. Inoltre, almeno sei manoscritti latini aggiungono anche – dopo la definizione di *imaginatio* come resa di *hayāl*, altro termine impiegato in arabo per l’immaginazione ritentiva – una glossa che spiega «hanc vocat Algazel fantasiam». Per un primissimo orientamento in questa labirintica situazione terminologica, che meriterebbe ulteriori e sistematici approfondimenti, cfr. almeno *Liber de anima sive sextus de naturalibus*, S. Van Riet (éd.), 1972, p. 99*, n. 26 e l’eruditissima nota (in particolare legata alla ricezione di questo complesso problematico in Tommaso d’Aquino) di Amélie-Marie Goichon in *IBN SINĀ (AVICENNE), Livre des directives et remarques. Kitāb al-Isārāt wa-l-Tanbīhāt*, A.-M. Goichon (éd.), Commission internationale pour la traduction des chefs-d’œuvre - J. Vrin, Beyrouth - Paris 1951, pp. 318-321.

del *Paradiso* dopo la percossa del fulgore, con il celeberrimo «A l'alta fantasia qui mancò possa» del v. 142. Un'intensa e determinante riflessione critica³⁴ ci ha abituati a intendere questo verso come l'indicazione finale della totale insufficienza degli strumenti umani al cospetto dell'essenza divina: la «fantasia» non ha più potere, quindi si affievolisce e scema, e la visione – almeno quella propriamente intesa, che non può fare a meno dei *phantasmata* – di conseguenza cessa³⁵. Se

³⁴ Particolarmente chiare le formulazioni di M. MOCAN, *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella Commedia di Dante*, Olschki, Firenze 2012, p. 112: «Qui, nel XXXIII canto del *Paradiso*, immediatamente prima che il testo si chiuda su di sé, lo svanire definitivo della visione e il limite estremo della rappresentabilità poetica (e dunque la fine della scrittura e del poema), sono narrati come uno scacco dell'«alta fantasia» [...]]; con nitida denominazione, dunque, dell'istanza che ha dato vita alla *visio divina* fino a quel momento di caduta ultimativa, la *fantasia alta*». Sull'alta fantasia al termine del poema si vedano anche la bella discussione in EAD., *La trasparenza e il riflesso. Sull'alta fantasia in Dante e nel pensiero medievale*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 147-166, con precisazioni fondamentali che riprendo in ciò che segue; i brevi ma penetranti richiami di L. PERTILE, *La punta del disio. Semantica del desiderio nella "Commedia"*, Cadmo, Firenze 2005, pp. 160-161; e le note ricchissime di paralleli medievali di E. ARDISSINO, «*L'alta fantasia. Poesia e visione*», in EAD., *L'umana Commedia di Dante*, Longo Editore, Ravenna 2016, pp. 109-122.

³⁵ In questa lettura, come mette in luce forse con la massima chiarezza il commento *ad loc.* di Charles Singleton, la «fantasia» di Dante viene spesso intesa come «image-receiving faculty, not image-making» (DANTE, *The Divine Comedy*, C.S. Singleton (ed.), Princeton University Press, Princeton 1975, p. 586). Non così invece MOCAN, *La trasparenza e il riflesso*, p. 149, che riconosce esplicitamente nell'*alta fantasia* di Par. xxxiii 142 una «facoltà creatrice d'immagini». E. MALATO, *La folgorante visione di Dio: "L'amor che move il sole e l'altre stelle". Lettura del canto XXXIII del "Paradiso"*, «Rivista di Studi Danteschi» 9/2 (2009), pp. 263-300; poi, rivisto, in volumetto autonomo: Id., *Dante al cospetto di Dio. Lettura del canto XXXII del "Paradiso"*, Salerno, Roma 2013, da cui cito, pp. 74-75, oscilla tra le due letture, proponendo di non «escludere» la «sottile ambiguità del termine. Quanto allo *specimen* di dottrina avicenniana dei sensi interni trasmesso alla latinità con l'opera di al-Gazālī, *phantasia* può designare entrambe queste funzioni (sopra definite rispettivamente «ritentiva» e «compositiva») dell'immaginazione (dato che *phant-* e derivati vengono usati nell'Algazel Latinus per tradurre la radice trilittera *ḥ-y-l*, che nell'originale dà sia *ḥayāl* = immaginazione ritentiva, sia *mutaḥayyila* = immaginazione compositiva; cfr. *supra*, n. 31). Nel *De anima* di Avicenna, invece, il termine *phantasia* è usato puramente come calco dell'arabo *bañṭasiyā* (che trascrive a sua volta il greco *φαντασία*), impiegato da Avicenna come designazione del senso comune (collettore dei sensi interni e facoltà ricettiva delle forme): cfr. *Liber de anima sive sextus de naturalibus*, S. Van Riet (éd.),

tutte le immagini svaniscono, è bene però osservare anche che questa desistenza e questa interruzione contengono «in sé, paradossalmente, l'esperienza più “alta” di contatto con l'oggetto sovrumano, e non il fallimento dell'unione conoscitiva con esso»³⁶. La parola poetica, dunque, non svanisce ancora del tutto, e la *Commedia* termina in effetti solo dopo un'ulteriore terzina, nel pieno e ultimo adeguamento del poeta all'«amor che move il sole e l'altre stelle». Mi sembra allora rilevante far notare come in un contesto profetologico avicenniano, qui rappresentato anche dal testo di al-Ġazālī, la *debilitas* della fantasia (intesa come facoltà capace di comporre immagini) non sia un aspetto negativo, ma rappresenti anzi la condizione necessaria a garantire la veridicità e la permanenza almeno della verità della visione – è solo cioè se la *phantasia* smette di fornire immagini che si può avere la «rivelazione pura» [waḥy ṣarīḥ] di cui, con un lessico fortemente connotato in senso religioso e coranico, parla qui al-Ġazālī³⁷. In questo specifico contesto peripatetico non sembra di poter parlare, naturalmente, di una qualche apertura sovra-immaginativa all'unione conoscitiva intellettuale, come appare verosimile che accada, invece, nei versi di Dante sulla cessazione dell'«alta fantasia». Ciononostante, mi preme sottolineare la contiguità terminologica e concettuale tra fulgore e fantasia, che compaiono in strettissima connessione sia nel brano del teologo arabo sia nel canto finale del poema sacro.

1972, p. 87 *ad l.* 20. Insieme alle precisazioni terminologiche della precedente n. 31, anche queste osservazioni invitano a riprendere in considerazione sistematicamente il vocabolario arabo-latino-volgare dei sensi interni, per dirimerne anche con maggiore consapevolezza gli usi da parte di Dante. Un simile studio d'insieme dovrebbe naturalmente tenere nel debito conto anche gli importanti preludi danteschi su «alta fantasia» e «immaginativa» consegnati a *Purgatorio* XVII 13-18 e *Convivio* III 4 9-11. Una prima, fondamentale ricognizione per lo studio sistematico del lessico peripatetico della fantasia è in G. FIORAVANTI, *Phantasia: tra Aristotele e i Peripatetici*, in M. BETTETINI, F. PAPARELLA (a cura di), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*. Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, SISPM, Milano, 25-27 settembre 2008, Brepols, Louvain-la-Neuve 2009, pp. 163-177.

36 MOCAN, *La trasparenza e il riflesso*, p. 156.

37 Il termine *wahy*, qui peraltro rafforzato dall'aggettivo, in al-Ġazālī attiene esclusivamente alla profezia, come mostra A. TREIGER, *Inspired Knowledge in Islamic Thought. al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, Routledge, London 2012, pp. 65-66.

4. Come un lampo che subito passa

È opportuno però concentrarci ora sul fuoco principale di questa analisi, e cioè sul *fulgor cito pertransiens* della resa latina (*al-barq al-hātif* nell'originale arabo). È notevole, prima di tutto, che la formula selezionata dai traduttori latini si stagli nettamente rispetto al suo contesto prossimo, che è quello di una discussione filosofica piuttosto tecnica e concisa di un fenomeno complesso come quello della *visio* (e, al limite, della visione profetica). Anche e proprio in quanto metaforica, l'espressione selezionata da Gundissalino costituisce insomma una punta stilistica, una vetta linguisticamente rilevata del panorama sostanzialmente disteso e monocorde della sua prosa tecnica di traduttore; e come tale non può che apparire, al lettore moderno come a quello medievale, particolarmente icastica e memorabile³⁸. In secondo luogo, è importante sottolineare la relativa rarità del termine *fulgor*, con la grafia in -o- che darà poi l'esito 'fulgore' in italiano. Nella meteorologia dei *Maqāṣid*, in effetti, compare più volte un *fulgur* nel senso specifico di 'fulmine' o 'folgore', ma mai altrove il fulgore vero e proprio che fa la sua comparsa qui. In ottica comparativa arabo-latina resta comunque notevole che il termine arabo *barq*, tradotto come *fulgor* nel passo che ci interessa, sia a sua volta un termine squisitamente meteorologico, che indica il lampo (meglio del fulmine, chiamato invece *ṣā ‘iqa*) che illumina il cielo nel corso del temporale³⁹.

Tornerò a breve, in effetti, su alcuni aspetti meteorologici che mi paiono notevoli nella metafisica del *Paradiso* di Dante, ma è con-

³⁸ Ho insistito sull'importanza per lo storico della filosofia medievale di luoghi come questo, in cui lo stile (anche letterario) oppure la qualità specifica dell'esemplificazione innalzano percettibilmente il registro rispetto al testo circostante, nelle conclusioni di M. SIGNORI, *Chartula brevis. L'anima intellettuale come libro e come luogo tra Algazel e la Summa theologiae di Alberto Magno*, «Bulletin de philosophie médiévale» 65 (2023), pp. 247-290: 279-280; 289-290.

³⁹ Entrambi i termini vengono utilizzati e definiti nella quarta *speculatio* del terzo trattato della *Fisica* dei *Maqāṣid*, ossia nella sezione dedicata alla meteorologia (compresi i materiali mineralogici ultimamente riconducibili al quarto libro dei *Meteorologica* aristotelici). Per il testo arabo AL-ĞAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāṣifa*, Dunyā (ed.), pp. 342,14-344,7; per il testo latino *Algazel's Metaphysics*, Muckle (ed.), pp. 159,13-160,29. In questo contesto meteorologico, *barq* viene reso dai traduttori latini con *coruscatio*, e non con *fulgor* come nel quinto trattato della *Fisica*.

sigliabile restare per il momento a *Par. xxxiii* e alla violenza percussiva del suo fulgore, per notare come diversi aspetti della metafora paradisiaca trovino un parallelo nel testo apparentemente lontanissimo di al-Ġazālī: non solo appunto la tessera terminologica del *fulgor*, su cui ho detto abbastanza, ma soprattutto la clausola *cito pertransiens*, che intendo come la forte sottolineatura della rapidità fuggevole della visione, che subito trapassa nell'oblio e nella mancanza. Mi sembra infatti che questa indicazione dell'Algazel Latinus faccia il paio molto bene con il percuotimento della mente esperito da Dante poeta, un'esperienza che lo lascia certamente soddisfatto e ricolmo, ma anche incapace di ridire quanto visto e forzato dunque a concludere, dopo questo estremo e puntiforme *excessus*, la sua lunga narrazione⁴⁰. Anche l'aspetto della profezia, sul quale mi sono soffermato nel contestualizzare il brano di Algazel, mi sembra molto pertinente in questa chiave, e non solo sotto un'interpretazione forse onerosa dell'intera esperienza poetica di Dante sotto il segno della profezia (come voleva del resto un interprete pur filosofico del poeta come Bruno Nardi⁴¹), ma anche

40 Le indicazioni riguardanti il subitaneo cessare della visione e il rischio continuo dell'oblio e dell'ineffabilità sono numerosissime, nel testo di Dante come nella critica secolare che ha riflettuto su questi luoghi cruciali della *Commedia*. Bastino a riscontro i versi celebri di *Par. xxxiii* 94-96 che, per esprimere l'inadeguatezza della memoria e della parola poetica rispetto al contenuto visionario, richiamano (con sintesi davvero suprema) il remotissimo episodio mitico degli Argonauti: «Un punto solo m'è maggior letargo / che venticinque secoli a la 'mpresa / che fè Nettuno ammirar l'ombra d'Argo».

41 Sull'interpretazione complessiva che Nardi ha fornito del pensiero di Dante e della sua vocazione profetica cfr. almeno i saggi seguenti, impegnativi e rappresentativi di fasi diverse, seppure coese, della produzione storiografica nardiana: B. NARDI, *Dante profeta*, in Id., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Laterza, Bari 1942¹, 1949², pp. 336-416 (cfr. in particolare la formulazione sintetica di p. 376: «Non artificio letterario, ma vera visione profetica ritenne Dante quella concessa a lui da Dio»); Id., *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, in Id., *Dal «Convivio» alla «Commedia». Sei saggi danteschi*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1960, pp. 37-150; Id., *Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del Poeta*, in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano - Napoli 1966, pp. 3-109. Per una recente messa a punto sulla lettura nardiana del poeta cfr. L. BIANCHI, A. PEGORETTI, *Il Dante di Bruno Nardi tra filosofia, poesia e profetismo*, «L'Ellisse» 17/1-2 (2022), pp. 239-252.

nella direzione di letture diverse – meno teologiche, ma diciamo pure meno ideologiche – del poema sacro. In effetti, se anche si volesse interpretare l’esperienza oltremondana della *Commedia* secondo presupposti simbolici o allegorici meno vincolanti dal punto di vista veritativo, rimarrebbe comunque incontestabile l’impegno poetico di Dante nel descrivere in parole il suo viaggio e la sua visione, che diventano vera e propria materia del poema, sostanza del suo farsi anche nei suoi addentellati almeno *lato sensu* profetici.

5. Algazel e Dante (a Firenze?)

A questo punto, naturalmente, una domanda sorge spontanea: è possibile che Dante abbia effettivamente letto il testo di al-Ğazālī da cui abbiamo preso le mosse? Per rispondere è utile partire innanzitutto dal dato incontestabile che Dante menziona Algazel esplicitamente due volte, nel *Convivio*, sempre in connessione ad Avicenna, nei due brani tratti rispettivamente dal secondo e dal quarto libro dell’opera che riporto di seguito nei Testi 4-5⁴².

Testo 4.

E la terza similitudine si è lo inducere perfezione nelle disposte cose. Della quale induzione, quanto alla prima perfezione, cioè della generazione sostanziale, tutti li filosofi concordano che li cieli siano cagione, avegna che diversamente questo pongano: quali dalli motori, sì come Plato, Avicenna e Algazel; quali da esse stelle, spezialmente l’anime umane, sì come Socrate, e anche Plato e Dionisio Academico; e quali da vertude celestiale che è nel calore naturale del seme, sì come Aristotile e li altri Peripatetici⁴³.

Testo 5.

In prima è da sapere che l’uomo è composto d’anima e di corpo; ma dell’anima è quella [scil. la nobiltà]; sì come detto è che è a

⁴² Si cita il *Convivio* (d’ora in poi anche: *Conv*) dall’edizione critica a cura di Franca Brambilla Ageno, *Le Lettere*, Firenze 1995, 3 voll., il cui testo è adottato in DANTE ALIGHIERI, *Opere. Volume secondo. Convivio, Monarchia, Epistole, Eglogue*, G. Fioravanti et al. (a cura di), Mondadori, Milano 2014 (che ho consultato direttamente).

⁴³ *Conv* II XIII 5-6.

guisa di semente della vertù divina. Veramente per diversi filosofi della differenza delle nostre anime fue diversamente ragione: ché Avicenna e Algazel volsero che esse da loro e per loro principio fossero nobili e vili; e Plato ed altri volsero che esse procedessero dalle stelle, e fossero nobili e più e meno secondo la nobilitade della stella. [3] Pittagora volse che tutte fossero d'una nobilitade, non solamente le umane, ma colle umane quelle dell'animali bruti e delle piante, e le forme delle minere; e disse che tutta la differenza [era] delle corpora [.....] e forme. Se ciascuno fosse a difendere la sua opinione, potrebbe essere che la veritade si vederebbe essere in tutte; ma però che nella prima faccia paiono un poco lontane dal vero, non secondo quelle procedere si conviene, ma secondo l'opinione d'Aristotle e dell'i Peripatetici⁴⁴.

Per queste due citazioni, che sono in entrambi i casi di pertinenza psicologico-noetica, il commento per i Meridiani di Gianfranco Fioravanti richiama, credo molto opportunamente, due luoghi di Alberto Magno, rispettivamente tratti dal *De anima*⁴⁵ e dal *De somno et vigilia*⁴⁶ del pensatore domenicano⁴⁷. Alberto fa dunque qui la sua comparsa come il più probabile mediatore della conoscenza dantesca di Algazel, almeno in questi casi di menzione esplicita. Prima di concentrarci più specificamente sul *doctor universalis*, per saggiare

44 *Conv* IV xxi 2-3.

45 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, C. Stroick (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1968 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, VII/1), III, tr. II, cap. 8, p. 188: «dicunt isti splendorem intelligentiarum dare formas». Più incerto Thomas Ricklin in DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Zweites Buch*, T. Ricklin (Hrsg.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996, p. 247, che è scettico sulla rilevanza del luogo di *De somno et vigilia* III.1.6 suggerito da Nardi, vede con maggior favore un altro luogo albertino pure indicato da Nardi (*De intellectu et intelligibili* I.1.4), e riporta in aggiunta anche un passo di Tommaso già addotto da Busnelli e Vandelli.

46 ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, S. Donati (ed.), Aschendorff, Münster i.W. s.d. [2024, disponibile online], III, tr. 1, cap. 6, p. 65,3-4; 15-17: «Avicenna autem et Algazel [...] dicunt [...] gradus esse in huiusmodi anima intellectuali, quia quidam sortiuntur animas altiores et quidam inferiores». Identico il riferimento proposto da Ricklin, che riporta per esteso il luogo albertino in DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Viertes Buch*, T. Ricklin (Hrsg.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, pp. 262-263.

47 Per i due richiami cfr. rispettivamente le note di commento in DANTE ALIGHIERI, *Opere. Convivio*, G. Fioravanti (a cura di), pp. 308-309 e 717.

la possibilità di una sua mediazione anche per il fulgore che qui ci interessa più da vicino, vorrei aggiungere però qualche altra piccola tessera per il dossier Dante-Algazel. Il nome del filosofo e teologo arabo ricorre anche altrove, in effetti, nei commenti moderni al *Convivio*, e il luogo più significativo per questi possibili riusi indiretti mi pare il seguente.

Testo 6.

[14] Onde, sì come per lei molto di quello si vede per ragione, e per conseguente si vede poter essere, che sanza lei pare maraviglia, così per lei si crede ogni miracolo in più alto intelletto pote[r] avere ragione, e per conseguente pote[r] essere. Onde la nostra buona fede ha sua origine; dal[la] quale viene la speranza ch'è 'l proveduto desiderare; e per quella nasce l'operazione della caritade⁴⁸.

Nell'idea che attraverso la filosofia si pensi la possibilità di ciò che trascende le nostre capacità conoscitive, e si apra quindi uno spazio alla fede, Fioravanti scorge una vicinanza dantesca rispetto alle posizioni di alcuni maestri parigini della facoltà delle Arti, in particolare Boezio di Dacia, sia nel *De aeternitate mundi* – in cui si afferma che la creazione temporale del mondo è possibile per una causa la cui *virtus* è maggiore rispetto alla normale virtù di una causa naturale –, sia nel *De summo bono*, in cui si insegna la correlazione tra beatitudine attinta grazie alla ragione in questa vita e beatitudine futura, goduta per fede⁴⁹. A quest'ultimo proposito, Fioravanti cita a corredo anche un passo introduttivo della *Metaphysica* della *Summa theoriae philosophiae* di Algazel, che riporto nel successivo

48 *Conv* III xiv 14.

49 Cfr. il commento *ad loc.* di Fioravanti in DANTE ALIGHIERI, *Opere. Convivio*, G. Fioravanti (a cura di), pp. 494-497. Per Boezio e la *felicitas* cfr. anche G. FIORAVANTI, 'Scientia', 'fides', 'theologia' in *Boezio di Dacia*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali» 104 (1970), pp. 525-632; ID, *La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *La felicità nel medioevo*, FIDEM, Louvain-la-Neuve, pp. 1-12; L. BIANCHI, *Felicità terrena e beatitudine ultraterrena. Boezio di Dacia e l'articolo 157 censurato da Tempier*, in P.J.J.M. BAKKER, E. FAYE, C. GRELLARD (éds.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 193-214.

Testo 7, e in cui sono notevoli soprattutto le parti evidenziate in corsivo:

Testo 7.

Alterum est quo cognoscuntur dispositiones omnium quae sunt; ad hoc ut describatur in animabus nostris *forma universi esse* secundum ordinem suum, sicut describitur forma visibilis in speculo; huiusmodi autem descriptio in nostris animabus est perfectio ipsarum, quoniam aptitudo animae ad recipiendum ea proprietas est ipsius animae. Unde describi ea in anima *in presenti quidem est summa nobilitas et in futuro causa felicitatis*, sicut in sequentibus ostendetur. Et haec dicitur scientia theorica⁵⁰.

Più di recente, lo stesso luogo di Algazel – in particolare la locuzione *forma universi esse* – è stato richiamato anche da Loris Sturlese in relazione alla moltiplicazione delle forme intelligibili all’interno dell’intelletto possibile, ricordata da Dante nella celebre discussione sulla genesi dell’anima razionale di *Convivio* IV xxi⁵¹. Sturlese accosta il luogo di Dante, quello di Algazel, e il concetto albertino – in effetti assai prossimo – di “forma dell’ordine dell’universo”⁵².

50 *Algazel’s Metaphysics*, p. 2,3-12.

51 In particolare il paragrafo 8 di quel capitolo, su cui resta fondamentale la lettura di B. NARDI, *L’origine dell’anima umana secondo Dante*, «Giornale critico della filosofia italiana» 12 (1931), pp. 433-456; 13 (1932), pp. 45-56; 81-102, poi in Id., *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 9-68; ma si veda anche M. LENZI, Bruno Nardi, *Pietro di Giovanni Olivi e l’origine dell’anima umana in Dante* (Purg. XXV 37-79), in C. KÖNIG-PRALONG, O. RIBORDY, T. SUAREZ-NANI (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophie et théologien*, de Gruyter, Berlin - New York 2010, pp. 369-408.

52 L. STURLESE, *Dante, la filosofia e gli antichi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 100/3 (2021), pp. 435-456: 451 n. 23; cfr. anche Id., «*Intelletto acquisito e divino*. *La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana*», «Giornale critico della filosofia italiana» 23/2 (2003), pp. 161-189; 179-189; Id., «*Intellectus adeptus*. *L’intelletto e i suoi limiti secondo Alberto il Grande e la sua scuola*», in M.C. PACHECO, J.F. MEIRINHOS (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Actes du Xle Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002, 3 vols., Brepols, Turnhout 2006, vol. I, pp. 305-321: 309, n. 11. Il passo più esplicito in Alberto sulla *forma ordinis universi* come strumento

E del resto a *Convivio* IV xxi 10 compare anche la famosa formula «Dio incarnato», che viene proprio dal *De somno et vigilia* di Alberto – ancora una volta dal capitolo III.1.6, già richiamato in precedenza, in cui l'espressione così caratteristica di *quasi Deus incarnatus* si ritrova a sua volta all'interno di una *reportatio*, precisamente delle posizioni di Avicenna e di Algazel⁵³. La triangolazione tra Dante, Alberto e al-Ğazālī sembra dunque molto pertinente e produttiva anche all'interno del *Convivio*⁵⁴.

(e modalità) della conoscenza *post mortem* dell'anima intellettuale umana è nella *solutio* della questione *Qualiter intellectus possibilis intelligit post mortem*, in ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder (edd.), Aschendorff, Münster i.W. 2008, p. 430,51-53: «Sine praeiudicio melioris sententiae dicimus, quod anima post mortem intelligit per formas [formam conicit Sturlese] ordinis universi sicut et intelligentia separata». Cfr. anche L. STURLESE, *Vernunft und Glück. Die Lehre vom „intellectus adeptus“ und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen*, Aschendorff, Münster 2005 (Lectio Albertina, 7), p. 19, n. 43, per ulteriori paralleli (anche più prossimi alla formulazione ġazālīana di *forma universi esse*) nel *Super Ethica* e nel *De caelo* albertini.

53 *Conv* IV xxi 10: «E sono alcuni di tale opinione che dicono [che], se tutte le precedenti virtudi s'accordassero sovra la produzione d'un'anima nella loro ottima disposizione, che tanto discenderebbe in quella della deitade, che quasi sarebbe un altro Dio incarnato»; ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 6, p. 65,27-31: «Et tantum exaltant [scil. Avicenna et Algazel, soggetti logici di tutto il brano; secondo Fioravanti nel commento al luogo dantesco, il soggetto da sottintendere sarebbero invece le *superiores intelligentiae* menzionate subito sopra nel passo] nobilitatem huius intellectus quod invenitur, ut dicunt, anima quae omnia scit per seipsam, et est quoad intellectum quasi deus incarnatus, qui perfectionem habet ad omnia scienda ex ipso».

54 Un ultimo riferimento, più estrinseco ma non del tutto secondario, a questo complesso quadro tematico potrebbe essere quello al *Liber de nobilitate animi* di Guglielmo d'Aragona edito in M.L. COLKER, “*De Nobilitate Animi*”, «Mediaeval Studies» 23 (1961), pp. 47-79, molto richiamato nei commenti al quarto del *Convivio*, in cui compare, in posizione piuttosto rilevata all'interno della terza sezione – quella eponima *De nobilitate animi* – proprio una citazione da Algazel sull'anima umana, nella quale sarebbero dipinte le forme dell'intero universo. Cfr. COLKER, “*De Nobilitate Animi*”, p. 56,46-50: «Et generaliter omnes philosophi intelligunt quod anima non est apta ad veritatis cognitionem nisi prius fuerit in quiete pacifica ab omnibus motibus animi passionum, secundum quod dicit Algazel in Logica sua quod tunc est apta anima ut depingantur in ea forme universi cum expiata fuerit a sordidis, scilicet moribus et turpibus fantasiis». La fonte della citazione è il prologo alla *Logica* dei *Maqāṣid* latini, in LOHR, *Logica Algazelis*, pp. 240,48-241,50,

D’altro canto, sebbene i richiami ad Algazel non siano del tutto sicuri, e appaiano anzi spesso mediati proprio da Alberto, non è neppure del tutto peregrino immaginare un contatto diretto di Dante con questo testo, sia per le possibili tangenze concettuali (anche in assenza di menzione esplicita) che ho appena esaminato, sia perché esso rappresentava sicuramente un manuale o un vademecum introduttivo alla filosofia avicenniana, e dunque un libro di filosofia che aveva forse maggiori probabilità di finire tra le mani di uno studioso laico e non professionista come il nostro rispetto a testi più ponderosi, più tecnici, o semplicemente più complessi.

Meno estrinsecamente, si può aggiungere d’altronde che le ricerche recenti sulle biblioteche filosofiche fiorentine al tempo di Dante ci consentono di attingere anche a qualche traccia materiale, perché siamo certi della presenza di almeno tre manoscritti di Algazel a Firenze. Si tratta di due codici della Biblioteca Nazionale Centrale, il Magliab. Cl. V 45 (che trasmette la traduzione latina dei *Maqāṣid al-falāṣifa* nella sua interezza) e il Conv. Soppr. G.4.354 (latore della sola *Logica*), cui va aggiunto un importante manoscritto laurenziano, il Plut. 15 sin. 9, che trasmette, correttamente congiunte, la *Metafisica* e la *Fisica* di Algazel. Di questi tre codici ǵazālīani, due sono collegabili con qualche sicurezza a Santa Croce: si tratta del Conv. Soppr. G.4.354 della Nazionale – che però non trasmette, purtroppo, la sezione di *Fisica* che qui ci interessa più da vicino – e del Laurenziano Pluteo 15 sin. 9. Quanto al codice del fondo Conventi Soppressi, è stato di recente restituito alle pertinenze dello *studium* da David Speranzi, che vi ha scoperto una nota *ad usum* di Illuminato Caponsacchi, frate minorita lettore di molti testi santacrociani⁵⁵. Il Plut. 15 sin. 9, che reca invece tutta la

congiunto con un passo di poco successivo (*ibidem*, p. 242,87-89): «Munditia animae est, ut expietur a sordidis moribus et sanctificetur a phantasiis turpibus. [...] Anima igitur speculum est; nam depinguntur in ea formae totius esse, cum mundata et tera fuerit a sordidis moribus».

55 D. SPERANZI, *Scrittura e letture di Illuminato Caponsacchi nell’antica Biblioteca di Santa Croce*, «Codex Studies» 7 (2023), pp. 127-168: 145. La nota *ad usum*, al f. 82r del nostro codice, è riportata da Speranzi come segue: «Iste liber spectat ad conventum Florentinum Ordinis Fratrum Minorum, deputatus ad usum fratris Illuminato de Caponsacchis eiusdem Ordinis».

sezione di filosofia teoretica di Algazel (cioè la metafisica e la filosofia naturale), si trovava con buona probabilità a Santa Croce⁵⁶ e riveste un ruolo di particolare rilevanza per gli studi sulle presenze peripatetiche nella Firenze di Dante, dato che trasmette anche il *De substantia orbis* di Averroè, nonché vari trattati aristotelici, tra cui il medesimo *De somno et vigilia* nella serie dei *Parva naturalia*⁵⁷. Sembra quindi un codice anche tematicamente importante per il discorso che stiamo svolgendo sui possibili influssi filosofici, e specialmente peripatetici, sul discorso profetico di Dante e sulla *visio* consegnata alla *Divina Commedia*⁵⁸.

6. Dante, Alberto e altre folgorazioni

Resta da esplorare ancora, nell'ultima parte di questo saggio, un parziale luogo parallelo albertino per il *fulgore* di *Paradiso* xxxiii e per il *fulgor* gāzālīano, che si trova nel terzo libro del *De somno et vigilia* di Alberto Magno – un testo, come abbiamo visto, che la critica allega esplicitamente come fonte diretta di una delle citazioni

⁵⁶ La verifica in corso da parte di Francesca Galli sulla possibilità di ascrivere al fondo antico anche il Plut. 15 sin. 9 è annunciata da A. PEGORETTI, *Novità da Santa Croce*, in S. NOBILI (a cura di), *Dante lettore*, «Letture Classensi» 52, Longo, Ravenna 2024, pp. 15-35: 28, n. 34. Cfr. anche la comunicazione orale di F. GALLI, *Sulle tracce di Servasanto a Santa Croce. Primi accertamenti a partire dal nucleo librario antico*, Seminario *Ma chi sta citando? Storie e tentativi di ritrovamento di manoscritti-fonte*, org. E. Berti, SISMEL, Firenze, 19 dicembre 2024.

⁵⁷ Oltre agli *Arabes* Algazel e Averroè, il manoscritto – descritto dal Bandini e poi anche in G. LACOMBE et al., *Aristoteles Latinus. Codices. Pars posterior, supplementis indicibusque instruxit L. Minio-Paluello*, Cambridge University Press, Cantabrigiae 1955, pp. 947-948 – contiene una serie di opuscoli pseudo-aristotelici (*Secretum secretorum*, *De bona fortuna*, *De lineis indivisibilibus*, *De mundo*) e un gruppo di trattati autenticamente aristotelici afferenti ai *Parva naturalia* (*De sensu et sensato*, *De morte et vita*, *De somno et vigilia*). Cfr. anche PEGORETTI, *Novità da Santa Croce*, p. 28, n. 34.

⁵⁸ Simmetricamente, anche il Conv. Soppr. G.4.354 trasmette accanto ad Algazel una serie di testi legati ai *Parva naturalia*, tra cui è particolarmente notevole per noi il commento di Averroè al *De somno*: cfr. PEGORETTI, *ibidem* (il codice reca anche i commenti averroistici al *De sensu et sensato*, al *De memoria et reminiscencia*, e al *De longitudine et brevitate vitae*).

congiunte di Avicenna e Algazel nel *Convivio*⁵⁹. La verosimiglianza storica di un impiego dantesco di questo testo del teologo domenicano – peraltro di per sé molto indagato nella letteratura critica albertina⁶⁰ – appare dunque altissima, e vorrei soffermarmi allora, per contrasto, sulle differenze concettuali che lo separano dal luogo di al-Ğazālī che abbiamo analizzato ormai a fondo, per riflettere in conclusione sulle implicazioni teoriche dell'uno e dell'altro testo. Il brano di Alberto è quello che segue:

Testo 8.

Septimus autem gradus est quando adhuc in somno vere et expresse apparent intelligentiae sine simulacris, et tale videtur fuisse somnium Scipionis de colentibus iustitiam quod ad aethereas sedes recipiantur. *Causa autem talis somnii est fulgor intellectus agentis*

59 *Supra*, §5, Testo 5.

60 Per il testo si veda la recentissima edizione critica in ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, S. Donati (ed.); e cfr. anche la traduzione tedesca del terzo libro in ALBERT DER GROSSE, *De divinatione (Liber tertius de somno et vigilia)*. *Über die Weissagung (Drittes Buch über das Schlafen und das Wachen*, S. Donati (Hrsg.), Herder, Freiburg - Basel - Wien 2020. Tra gli importanti studi condotti negli ultimi anni sull'opera si vedano almeno S. DONATI, *Albert the Great as a Commentator of Aristotle's De somno et vigilia: The Influence of the Arabic Tradition*, in B. BYDÉN, F. RADOVIC (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, Springer, New York 2018, pp. 169-210; EAD., *Dreams and Divinatory Dreams in Albert the Great's Liber De somno et vigilia*, in R. HOFMEISTER PICH, A. SPEER (eds.), *Contemplation and Philosophy. Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to Kent Emery, Jr.*, Brill, Leiden - Boston 2018, pp. 178-215; C. GRELLARD, *La réception médiévale du De somno et vigilia. Approche anthropologique et épistémologique du rêve, d'Albert le Grand à Jean Buridan*, in Id., P.-M. MOREL (éds.), *Les Parva naturalia d'Aristote. Fortune antique et médiévale*, Publications de la Sorbonne, Paris 2010, pp. 221-237; A. PALAZZO, *The Scientific Significance of Fate and Celestial Influences in Some Mature Works by Albert the Great*: De fato, *De somno et vigilia*, De intellectu et intelligibili, *Mineralia*, in A. BECCARISI, R. IMBACH, P. PORRO (eds.), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, Meiner Verlag, Hamburg 2008, pp. 55-78; T. RICKLIN, *Albert le Grand, commentateur: L'exemple du De somno et vigilia III*, 1, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 45 (1998), pp. 31-55, i-viii. Da ultimo, è tornato sull'intero dossier della dottrina onirologica e profetologica albertina, con particolare riguardo anche alle fonti arabe di Alberto e alle basi psicofisiologiche della teoria, M. MERONI, *Spirits of Life and Perception. Albert the Great's Early and Mature Psychophysiology in Light of His Arabic Sources*, Brill, Leiden - Boston 2025, pp. 414-470.

et splendor, qui sua radiatione ad se totam trahit animam et avertit ab imaginum motu. Intentio enim animae, quando tota fertur ad intellectum et excellenter est in ipso, abstrahitur a consideratione sensibilium in vigilia et a perceptione imaginum in somno; talis autem in somnio frequenter optimas invenit intelligentias et demonstrationes quas in vigilia invenire non poterat, dum exterioribus sensibilibus vel imaginabilibus detinebatur [...].

Scias autem quod etiam in hoc gradu forma movens venit a corpore, sed potentior intellectus animae talis quam diximus superius esse sapientis animam nimia luce intellectus ex forma concipit veras intelligentias. Et hoc est quod dixit Aristoteles, quod in somnis aliquando sunt verae intelligentiae⁶¹, et huc usque et non ultra procedit visio somnialis⁶².

Questo luogo di *De somno et vigilia* III.1.10 è molto noto negli studi. Già Tullio Gregory, nel suo saggio ormai classico su *I sogni e gli astri*, attirava l'attenzione sulla lista delle tipologie oniriche che vi è contenuta⁶³. In un contributo recente, Silvia Donati si sofferma a sua volta sulla scala gerarchica continuistica descritta da Alberto, notando come «these different kinds of experiences – divinatory dreams, visions and prophecies – are ordered according to a scala characterized by an increasing involvement of the intellective power and an increasing degree of clarity»⁶⁴. Anche Anna Rodolfi,

⁶¹ Cfr. ARISTOTELE, *De insomniis*, H.J. Drossaart Lulofs (ed.), Brill, Leiden 1947, I, 458^b15-18, p. 5,3-7 per il testo latino della *nova translatio*: «amplius preter sompnum aliud aliquid intelligimus, quemadmodum in vigilando sentientes aliquid: de eo enim quod sentimus, sepe etiam intelligimus aliquid»; e soprattutto III, 462^a28-29, p. 31,3-4 (*nova translatio*): «et neque quecumque in sompno quidem fiunt vere intelligentie preter fantasmata».

⁶² ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 10 [Et est digressio declarans modos tredecim quibus haec forma movet videntem aversus a sensibus], p. 72; ALBERT DER GROSSE, *De divinatione. Über die Weissagung*, pp. 122-125.

⁶³ T. GREGORY, *I sogni e gli astri*, in Id. (a cura di), *I sogni nel Medioevo*. Seminario internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1983), Edizioni del Ateneo, Roma 1985 (“Lessico Intellettuale Europeo” 35), pp. 111-148; poi in: Id., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1992 (Storia e Letteratura, 181), pp. 347-387; poi in C. BUCCOLINI, P. TOTARO (a cura di), *Somnia. Il sogno dall’antichità all’età moderna*, ILIESI 2020, pp. 15-58.

⁶⁴ S. DONATI, *Dreams and Divinatory Dreams*, pp. 196-197, nn. 61-62.

nell'introdurre la *Quaestio de prophetia* di Alberto, ha commentato il brano, notando «[l]a gradualità tra sogno e profezia» che viene «ribadita allorché Alberto offre, in base all'esperienza ("per experta"), un catalogo di tredici forme mediante cui è possibile avere conoscenza del futuro. Dal primo grado al settimo l'immaginazione gioca un ruolo esclusivo, mentre nei successivi amplia lo spazio della luce dell'intelligenza durante il sogno». E ancora poco oltre: «Dopo il settimo grado finisce il *somnium* per far spazio ai fenomeni di visione *in vigilia* il cui ultimo grado è la forma più alta di profezia»⁶⁵. Il *fulgor* albertino appare dunque in un punto di snodo cruciale, nel settimo dei tredici gradi del sogno e della visione distinti nel *De sonno*. Costituisce cioè il più alto dei livelli della visione onirica, e anticipa i gradi della visione *in vigilia* (o *in vigilando*) trattati subito a seguire. È associato poi esplicitamente da Alberto a un esempio classico e altissimo, quello ciceroniano del *somnium Scipionis*⁶⁶.

Rispetto ad Algazel, quindi, la differenza fondamentale risiede nel momento e nella qualità della visione in cui interviene il fulgore: mentre per il teologo arabo il *fulgor pertransiens* attiene alle visioni in stato di veglia (e ne descrive la transitorietà fugace), in Alberto Magno un rifulgere analogo proviene dall'intelletto agente e colpisce l'anima in un momento logicamente inferiore, cioè nel più

65 ALBERTO MAGNO, *Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico*, A. Rodolfi (a cura di), Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, *Introduzione*, p. xxiv. La scala delle visioni *in vigilia* si conclude con un dodicesimo grado di conoscenza dedicato alla profezia nella sua accezione filosofica, e un tredicesimo che costituisce il culmine della cognizione profetica, e con essa anche l'apice della conoscenza umana nel suo complesso. ALBERTUS MAGNUS, *De sonno et vigilia*, III, tr. I, cap. 10, p. 73,17-22; 25-29: «Duodecimus autem est qui sumitum iuxta quartum, et ille est primus gradus prophetiae de qua philosophi [tra cui Donati richiama giustamente gli *Arabes* Avicenna, al-Ġazālī e Averroè] sunt locuti. Et ille est quando videntur expresse imagines rerum futurarum sicut eveniunt in vigilia aversis et interius retractis sensibus; talis enim praenuntiat occulta et futura [...]. Tertius autem decimus gradus complementum est prophetiae. Et est quando homo occulta per coelestium instinctum sic concipit quod veram intelligentiam de his habet etiam absque magna sensuum aversione. Et iste gradus summus est humanae animae».

66 Si veda a questo proposito F. Rossi, *Il sogno di Scipione e la visione di Dante*, Longo, Ravenna 2024, in particolare pp. 170-171 per l'analisi di questo luogo di Alberto in relazione a Dante.

alto dei gradi del sonno. Va precisato però che, a ben guardare, la contestualizzazione albertina risulta liminare e per così dire anticipata: in effetti, nel testo di Alberto si parla di un rapporto tra cose che avvengono *in sonno* e cose che avvengono *in vigilia*, a conferma della contiguità continuistica dei gradi onirico-visionari. Silvia Donati spiega inoltre che il nostro settimo grado va associato ad una tesi del *De insomniis* di Aristotele⁶⁷ che Alberto chiama a sostegno anche altrove⁶⁸ per argomentare l'idea che anche nel sonno possa svilupparsi, talvolta, un certo livello di consapevolezza intellettuale.

È interessante notare a questo proposito, allora, che la contiguità così descritta tra sonno, veglia, e illuminazione intellettuale è vera, sia pure parzialmente, anche per Algazel⁶⁹. In effetti, il capitolo di *Physica* V.7, cioè la sezione in cui compare il *fulgor*, ha a che fare sì con le visioni veridiche in stato di veglia, ma è chiarissima d'altronde la contiguità dei fenomeni lì descritti con quelli onirici delle sezioni che precedono in *Physica* V.5 e V.6⁷⁰. Allo stesso tempo, il luogo prelude alla discussione della profezia vera e propria in *Physica* V.9, nella quale (come già in Avicenna) il profeta e il filosofo – opportunamente illuminato dalla luce dell'intelligenza – arrivano quasi a coincidere.

Dal punto di vista linguistico, mi sembra in ultimo importante notare che mentre la parola connessa, *splendor*, è piuttosto co-

67 *De insomniis* I, 458^b15-25; cfr. *supra*, n. 61.

68 ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 3, p. 61,20-24: «Recovetur igitur ad memoriam quod supra diximus, scilicet in aliquibus somniis esse veras intelligentias praeter ipsa phantasmata, et haec secundum Aristotelis doctrinam diximus non proprie somnia vocari». A questo va aggiunto il passo in cui Alberto commenta specificamente il luogo aristotelico citato *supra*, n. 61, ossia ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, II, tr. I, cap. 2, in particolare p. 41.

69 Cfr. anche *supra*, n. 21.

70 Cfr. *supra*, Diagramma 1. In questo senso, il contrasto tra veglia e sonno dei due brani mi sembrerebbe in realtà meno forte di quanto non appaia *prima facie*: Alberto potrebbe insomma aver usato la parola *fulgor* come segno di connessione con la profetologia araba, e in particolare con al-Ğazālī, derubricando però al contempo quella che per Algazel è dopo tutto una delle specie della profezia (*una species prophetandi*) ad un semplice grado dei *somnia* (per quanto, certamente, si tratti secondo il *doctor universalis* del grado più alto di questi fenomeni onirici).

mune in Alberto per descrivere l'effusione delle forme da parte delle intelligenze, umane o celesti⁷¹, *fulgor* è un termine più raro e rilevato semanticamente. Va precisato subito, però, che nel passo di Alberto il fulgore svolge una funzione diversa rispetto al testo di al-Ğazālī, dove il lampo è immagine soprattutto di una rapidità folgorante e sorprendente (nello stesso spirito della «luce di lampo» del mottetto di Montale che ho citato in esergo); in Alberto, invece, fulgore è soprattutto luce intellettuale, senza connessione esplicita con l'istantaneità precipitosa del fenomeno visionario.

Proprio questa rapidità, tuttavia, mi appare sempre di più come un portato centrale e determinante dei versi del *Paradiso* da cui siamo partiti. La luce che colpisce Dante alla fine del suo viaggio non sembra in effetti solo una luce o uno splendore diffuso, ma, semmai, una folgorazione dalle attinenze persino meteorologiche: un lampo o un fulmine in senso proprio, quindi, e non tanto un semplice chiarore o barlume, sia pure tanto luminoso da abbagliare il pellegrino. A questo proposito, credo che la critica dantesca – anche negli studi di storia della lingua, come quelli consegnati alle voci accessibili online del Vocabolario dantesco⁷² – sia stata forse troppo netta nel distinguere rigidamente tra la parola *fulgore*, come luce, e la parola *folgore*, come fulmine, all'interno della *Commedia*.

⁷¹ Particolarmente chiaro ed emblematico il passo, già più volte richiamato (e impiegato anche da Dante) di ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 6, p. 65,3-5: «Avicenna autem et Algazel per omnia concordantes dicunt animam intellectualem non esse in corpore, sed potius illustrare in ipsum suum splendorem» (cfr. *supra*, Testo 5 e n. 46, per questo luogo come fonte della seconda citazione dantesca di Algazel nel *Convivio*); ma si veda pure ALBERTUS MAGNUS, *Super Porphyrium de V universalibus*, M. Santos Noya (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 2004 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, I/IA), p. 146,21-30: «Haec autem eadem natura accepta in lumine intelligentiae, cuius ipsa est splendor quidam et radius – secundum quod dicimus, quod omnis forma sive natura simplex splendor est et radius intelligentiae quae dat omnes formas – efficitur ut intellectus quidam et intelligibilis, eo quod splendor intelligentiae operatur in anima simile sibi in esse spirituali sive intellectuali, propter hoc quod ipsa anima per intellectualem naturam, quae in ipsa est ut essentialis pars eius, operatur ad esse spirituale».

⁷² C. MURRU, *Fulgore*, in P. MANNI, L. LEONARDI (a cura di), *Vocabolario Dantesco*, 27.09.2018 (ultima revisione: 12.06.2021); EAD., *Folgore*, in MANNI, LEONARDI (a cura di), *Vocabolario Dantesco*, 02.10.2019 (ultima revisione: 30.06.2020).

Un esempio molto chiaro del rischio insito nella separazione troppo rigida tra i due termini è l'inizio di *Par. xxi*:

Testo 9.

E quella non ridea; ma «S'io ridessi»,
mi cominciò, «tu ti faresti quale
fu Semelè quando di cener fessi:

ché la bellezza mia, che per le scale
de l'eterno palazzo più s'accende,
com'hai veduto, quanto più si sale,

se non si temperasse, tanto splende,
che 'l tuo mortal podere, al suo fulgore,
sarebbe fronda che trono scoscende⁷³.

Qui in effetti il fulgore (*fulgor*) appare esplicitamente nelle vesti di una folgore (*fulgor*), cioè di un fulmine, dato che è associato al tuono («trono») in un'immagine temporalesco-mitologica di grande potenza espressiva. Ma una similitudine meteorologica esplicita, e forse analoga a quella di *Par. xxxiii*, se possiamo effettivamente interpretare anche quel fulgore come un lampo, si trova pure in *Par. xxiii*:

Testo 10.

Come foco di nube si diserra
per dilatarsi sì che non vi cape,
e fuor di sua natura in giù s'atterra

la mente mia così, tra quelle dape
fatta più grande, di sé stessa uscìo,
e che si fesse rimembrar non sape⁷⁴.

73 *Par. xxi* 4-12.

74 *Par. xxiii* 40-45. Nel commentare anche questi versi, MOCAN, *L'arca della mente*, p. 235 è esplicita nel notare la rilevanza congiunta della terminologia meteorologica e di quella onirica, costantemente associate da Dante in luoghi simili: «L'estasi è espressa dall'*author* attraverso alcune immagini caratteristiche e assai costanti, come si vedrà, anche in altri luoghi testuali che trattano argomenti affini: il tuono, la folgore e le nubi, il sogno, l'oblio». L'osservazione è del tutto pertinente anche per il discorso che sto svolgendo in queste pagine.

La vicinanza tematica e metaforica di questo *excessus* con il tema del fulmine e della folgorazione è particolarmente significativa non solo in sé, ma anche perché la critica dantesca ha da tempo riconosciuto una forte e specifica connessione tra i due canti xxiii e xxxiii dell'ultima cantica: come scrive con sintesi efficace Teodolinda Barolini, «*Paradiso* 23 anticipates *Paradiso* 33; it is a rehearsal for the beatific vision that in some ways delivers more and frustrates less than the finale»⁷⁵.

Si potrebbe insistere ancora a lungo sulle coincidenze meteorologiche nel *Paradiso*, anche prendendo come spunto le considerazioni – che vorrei definire di psicologia poetica – avanzate da Marco Santagata in un suo ricco saggio sulle «folgorazioni» dantesche, da cui si possono attingere riscontri molteplici e trasversali sulla rilevanza di questa *imagery* nel complesso delle scritture di Dante⁷⁶. È opportuno, però, concludere qui quest'analisi, con un'ultimissima considerazione teorica. La discussione critica sulla natura della visione descritta nella *Commedia* è letteralmente secolare, quasi insormontabile dal punto di vista quantitativo e certamente ricchissima, pur tra esiti assai vari, da quello qualitativo. Mi è dunque impossibile anche solo lambirla qui. Mi sembra però molto significativo che la giustapposizione dei due testi di Algazel e di Alberto Magno abbia posto, in un certo senso incarnandola in due autori diversi, una delle domande fondamentali di quel dibattito, e cioè quella relativa alla natura di sogno, o viceversa di visione vigilante, del viaggio oltremondano narrato nella *Commedia*⁷⁷. Nonostante il ruolo essenziale che,

75 BAROLINI, *The Undivine Comedy*, p. 223. Cfr. anche MOCAN, *L'arca della mente*, che associa esplicitamente i due canti nel capitolo “*Excessus mentis*” e “*alta fantasia*”: “*Paradiso*” XXIII e XXXIII, alle pp. 233-254.

76 M. SANTAGATA, *Folgorazioni e svenimenti. La malattia in Dante tra patologia e metafora*, in S. PERFETTI (a cura di), *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, ETS, Pisa 2011, pp. 387-400.

77 Per un'introduzione recente al dibattito è utilissima la raccolta di saggi in B. HUSS, M. TAVONI (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria tra medioevo e prima età moderna*. Atti del Seminario di studio, Freie Universität Berlin, 23 novembre 2017, Longo Editore, Ravenna 2019. Da segnalare in particolare lo studio di M. TAVONI, *L'Inferno sognato, la telepatia di Virgilio e gli antefatti danteschi della Comme-*

ormai lo sappiamo bene, il *doctor universalis* Alberto Magno ha svolto per Dante, mi pare in questo caso che la vicinanza linguistica, tematica, e concettuale con il breve testo di al-Ğazālī (e con il suo retroterra avicenniano) sia particolarmente stimolante e significativa, se non come fonte diretta almeno come strumento euristico per la migliore intelligenza della *Commedia*. Accanto ai possibili ipotesi vittorini che studiose finissime come Mira Mocan⁷⁸ e prima di lei Manuela Colombo⁷⁹ hanno messo in luce per il fulgore con cui si conclude la *Commedia*, mi sembra dunque opportuno ricordare, nel solco dell’osservazione davvero limpida di Paolo Falzone da cui sono partito, l’importanza almeno

dia *come visione in sogno*, in Huss, TAVONI (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria*, pp. 97-119, che propone un’interpretazione radicale dell’intero impianto della *Commedia* come visione onirica, sostenuta *inter alia* proprio da luoghi avicenniani (*De anima* IV.2) e albertini (*De natura et origine animae* II.6), e ricondotta anche ad «antefatti» rilevanti nella *Vita nova* e nel *Convivio*. Di Tavoni si vedano anche In, Dante “*Imagining His Journey through the Afterlife*», *«Dante Studies»* 133 (2015), pp. 76-80; In., *La visione interiore dalla Vita nova al Convivio*, in M. MAŚLANKA-SORO, A. PIFKO-WADOWSKA (a cura di), «*Vedi lo sol che ‘n fronte ti riluce». La vista e gli altri sensi in Dante e nella ricezione artistico-letteraria delle sue opere*», Aracne, Roma 2019, pp. 43-66. Per l’iconografia del Dante dormiente e sognante nei manoscritti miniati della *Commedia* (soprattutto in apertura di *Inferno*) cfr. A. PEGORETTI, *Visio e fictio nelle antiche illustrazioni alla Commedia*, in Huss, TAVONI (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria*, pp. 121-140, che propende in ultimo per un (salutare) scetticismo sulla possibilità di ricavare informazioni certe circa la natura di *visio in somniis* della *Commedia* (nonché sull’asseverazione del valore veritativo di quella visione) dalle sole immagini.

78 MOCAN, *L’arca della mente*, soprattutto pp. 235-238. Il passo più rilevante mi sembra il seguente: RICCARDO DA SAN VITTORE, *De contemplatione* [Benjamin Maior], V.5, in M.-A. ARIS, *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin maior des Richard von St. Victor*, Josef Knecht, Frankfurt am Main 1996, pp. [3]-[148]: [129]: «*Magnitudine admirationis anima humana supra semetipsam ducitur, quando divino lumine irradiata, et in summae pulchritudinis admiratione suspensa, tam vehementer stupore concutitur, ut a suo statu funditus excutiat, et in modum fulgoris coruscantis, quanto profundius per despctum sui invisae pulchritudinis respectu, in ima deicitur, tanto sublimius, tanto celerius per summorum desiderium reverberata, et super semetipsam rapta, in sublimia elevatur*».

79 M. COLOMBO, *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell’ineffabilità*, La Nuova Italia, Firenze 1987; cfr. in particolare il capitolo IV: *Il XXIII canto del «Paradiso» e il «Benjamin maior» di Riccardo da San Vittore*, pp. 61-71.

altrettanto cruciale del dibattito filosofico peripatetico sui temi della visione e della profezia, che potrebbe aver giocato un ruolo di non piccolo conto nella genesi teorica e poetica di uno dei testi più alti (forse è il caso di dire più folgoranti) della nostra letteratura.

La pena infernale tra Dante, Alberto Magno e i Maestri delle Arti^{*}

PAOLA BERNARDINI^{**}

1. Introduzione

Spero non apparirà provocatoria, in apertura di questo saggio dedicato alla pena del fuoco in un contesto di studi eminentemente dantesco, la rievocazione di un personaggio ‘antagonista’, Cecco Angiolieri: se da una parte, nel notissimo *S’i fosse foco*, egli celebra questo elemento, auspicandone i nefasti e distruttivi, e perciò materialissimi, effetti, dall’altra, in un sonetto forse meno celebre, suo o a lui attribuito, intitolato *No si disperin quelli de lo ‘nferno*¹, invita i dannati a non disperarsi, perché lui stesso è riuscito a scampare alla dannazione eterna.

Rispetto alla baldanzosa e irridente speranza di Cecco, le trattazioni dei testi filosofici che prenderemo qui in esame annunciano una prospettiva più scoraggiante: non c’è scampo dai tormenti che la giustizia divina, per mezzo della pena del fuoco, infligge ai dannati. Bisogna però subito ricordare che esamineremo il tema della pena della giustizia divina in un contesto storico-religioso e culturale, quello del tardo Duecento, di cui la prospettiva filosofica coglie solo un aspetto; peraltro un aspetto del tutto peculiare, perché prefigura un contrasto teorico tra il tema aristotelico dell’impossibilità

* Pubblicazione finanziata dall’Unione europea – Next Generation EU, Codice MUR: 20225LFCMZ – CUP B53D23022170006 nell’ambito del bando PRIN 2022, progetto “Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies” (D53D23014840006).

** Università degli Studi di Siena.

¹ La paternità del sonetto è oggi in discussione: cfr. B. BENTIVOGLI, *Sospetti di falsificazione per un sonetto attribuito a Cecco Angiolieri*, «Studi e problemi di critica testuale» 77 (2008), pp. 9-37.

dell'anima umana e la verità della fede cristiana così come è riaffermata all'epoca, per la quale la pena del fuoco, inteso come elemento corporeo, è il castigo che spetta all'anima durante il suo stato di separazione dal corpo, ossia nell'aldilà, dunque anche prima del suo riconciliamento con il corpo, che avverrà dopo il Giudizio.

Questo contrasto teorico, già ben sondato dalla critica soprattutto in relazione ai testi teologici², acquisisce in rapporto a Dante e al

2 Sul tema la bibliografia è ormai molto ampia; per i primi riferimenti bibliografici, cfr. D. CRAWFORD MOWBRAY, *Pain and Suffering in Medieval Theology. Academic Debates at the University of Paris in the Thirteenth Century*, Boydell & Brewer, Woodbridge 2009, pp. 165-186. Tra gli studi ormai classici, che toccano soprattutto la riflessione teologica sul tema, ma anche quella di Sigieri di Brabante, si rimanda a: G. FIORAVANTI, *Le Questiones de anima separata di Matteo d'Acquasparta*, in *Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico. Atti del XXIX convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1992)*, Centro di Studi Italiani sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993, pp. 197-215; K. FLASCH, *Die Seele im Feuer. Aristotelische Seelenlehre und augustinisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg*, in J.F.M. HOENEN, A. DE LIBERA (Hrsg.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 107-131; F.-X. PUTALLAZ, *L'âme et le feu: Notes franciscaines sur le feu de l'enfer après 1277*, in J.A. AERTSEN, K. EMERY, A. SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im Letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, De Gruyter, Berlin - New York 2001, pp. 889-901; P. PORRO, *Fisica aristotelica e escatologia cristiana: il dolore dell'anima nel dibattito scolastico del XIII secolo*, in M. BARBANTI, G.R. GIARDINA, P. MANGANARO (a cura di), *Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUEM, Catania 2002, pp. 617-642; Id., *The (Im)possibility of the Soul: Theological Paradoxes at the End of the Thirteenth Century*, in R.L. FRIEDMANN, J.-M. COUNET (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*, Leuven University Press, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 39-62. Per rielaborazioni o approfondimenti su specifici aspetti del tema, cfr. S. MASOLINI, *Una quaestio-limite: «Utrum anima separata pati possit ab igne»*. Alcune riflessioni sulla q.11 delle *Quaestiones in III de anima* di Sigieri di Brabante, «Annali del Dipartimento di Filosofia di Firenze» 16 (2010, Nuova serie), pp. 5-38; E. ERCULEI, *The Soul's Misery in the Fire according to Thomas Aquinas and Siger of Brabant*, in P. PORRO, L. STURLESE (eds.), *The Pleasure of Knowledge. Il piacere della conoscenza*, Brepols, Turnhout - Bari 2015, pp. 597-606; F. AMERINI, *Non enim corpus sentit, sed anima per corpus. Tommaso d'Aquino lettore di Agostino*, «Quaderni di Noctua» 3 (2016), pp. 25-76; G. FIORAVANTI, *Da Parigi a San Gimignano. Un itinerario del pensiero filosofico medievale*, Aracne, Roma 2021, pp. 122-131. Di prossima pubblicazione presso Vrin (Paris) è il volume di P. PORRO, *L'enfer des philosophes* (Conférences Pierre Abélard, 22-26 mai 2008). Ulteriori riferimenti bibliografici saranno forniti nel corso del presente saggio.

suo “immaginifico inferno” una portata e uno spessore per certi versi ancora maggiore, che si palesa nella sua dimensione teorica, di ascendenza filosofico-teologica, soprattutto nella discussione del problematico statuto delle “ombre”, così come compare nella celebre argomentazione di Stazio del XXV canto del *Purgatorio*³. Tale argomentazione, che risente in alcuni punti fortemente dell’eredità albertina, presenta le suddette ombre quali “corpi aerei”, o “immagini”⁴, che si uniscono alle anime separate, e che Dante *vede* soffrire le pene loro riservate.

Ora, come ha osservato Porro, rispetto a Dante, le trattazioni in ambito scolastico della pena infernale hanno caratteri ben diversi:

[...] l’inferno dei teologi scolastici del XIII e XIV secolo è sorprendentemente sobrio, poco variegato, quasi asettico⁵.

Gli scritti dei teologi scolastici, infatti, in poco o nulla evocano le immagini nitide e vivide che si ricorrono una dopo l’altra nella *Commedia* dantesca. Se si pensa alla nostalgia degli “spiriti” o delle ombre (o delle genti) sottoposte ai più diversi supplizi nell’Inferno dantesco per la vita terrena, al rientro, alla pietà o all’orrore suscitati in Dante nella visione di tali supplizi, insomma, ai turbamenti che accompagnano Dante *col suo duca* nella discesa infernale, i testi dei teologi appaiono scarni, aridi, lucidamente teorici.

Analoghe considerazioni valgono anche per una serie di testimonianze complessivamente molto meno note, ossia gli scritti dei Maestri delle Arti: nonostante i temi teologici esulassero dal loro campo di indagine⁶, essi si trovarono a toccare incidentalmente il

³ Cfr. P. FALZONE, *Canto XXV. Virgilio, Stazio e le sofferenze dell’anima nell’aldilà*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. II. Purgatorio. 2. Canti XVIII-XXXIII*, Salerno editrice, Roma 2015, pp. 745-774, in part. p. 753.

⁴ Tra i contributi più recenti e più importanti si menziona ancora FALZONE, *Canto XXV*, soprattutto pp. 765-74 e P. PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spiriti*. Dante, il fuoco infernale e l’escatologia scolastica», in M. LENZI, C.A. MUSATTI, L. VALENTE (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Viella, Roma 2013, pp. 229-262.

⁵ Cfr. PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spiriti*», p. 229.

⁶ La letteratura sul tema è ampissima. Per quanto attiene all’attività esegetica dei Maestri delle Arti sul *De anima* e i limiti ad essa connessi, cfr. P. BERNARDINI, *Aristotle’s De anima at the Faculties of Arts (13th-14th Centuries)*, Brepols, Turnhout 2023, cap. 1, pp. 13-62, in part. pp. 41-51; per la discussione del tema in ambito

tema della pena infernale proprio affrontando il problema teorico dell'impossibilità dell'anima, e in particolare nella sua condizione di separatezza dal corpo, nell'esegesi del *De anima*.

In questa sede alcuni si espressero, talora domandandosi esplicitamente, al pari dei colleghi teologi, se e come un principio corporeo come il fuoco potesse agire su un principio incorporeo quale è l'anima separata. Presentiamo qui a seguito tracce di queste testimonianze, anche inedite, e talora debitrici dell'eredità albertina, che possono aiutare a comprendere il quadro complessivo del dibattito che precedette e fa da sfondo alla stessa argomentazione dantesca.

2. La formulazione “standard” del problema della pena infernale nei testi teologici universitari

Essendo la storia della pena infernale stata oggetto di numerosi ed eccellenti studi, proverò a tratteggiare appena il quadro storico e concettuale in cui si inseriscono tali inedite posizioni, per quanto attiene alla presente trattazione, senza alcuna pretesa di esaustività e rimandando, per un quadro complessivo e più dettagliato, in massima parte a tali studi⁷.

Sulla questione della possibilità del fuoco di agire sull'anima separata, e sul modo con cui ciò avvenga, avanza dubbi già lo stesso Agostino, che spesso gli autori del Duecento rievocano in proposito, spinti da questa sua autorevole incertezza a prendere posizione: Alberto Magno, come anche Tommaso d'Aquino, già nel Commento alle *Sentenze*, fanno di questo problema materia di esplicita distinzione e riflessione, richiamandosi anche all'autorità di Gregorio Magno (che identifica il fuoco punitivo con quello terrestre), spesso presente in maniera più o meno esplicita anche nelle altre trattazioni del Duecento⁸.

storiografico si rimanda alla bibliografia qui riportata in appendice, specialmente agli studi di L. Bianchi: *ibidem*, p. 193.

⁷ Cfr. *supra* n. 2.

⁸ Riguardo all'incertezza di Agostino, cfr. PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spiriti*», p. 234. Tommaso riecheggia un dubbio agostiniano in THOMAS DE AQUI-

Come più volte sottolineato anche da Paolo Falzone⁹, la corporeità del fuoco è infatti uno dei punti centrali e irremovibili della posizione albertina, espressa già nel commento al IV libro delle *Sentenze* e ripresa anche altrove¹⁰. Qui il domenicano tedesco insiste principalmente su due aspetti: il primo, che concerne il fuoco inteso come elemento corporeo¹¹; il secondo, che attiene alla *specifica modalità* con cui il fuoco così inteso possa agire su una sostanza spirituale e intellettuale quale è l'anima separata dal corpo.

A proposito della corporeità del fuoco dell'oltretomba, Alberto afferma che non si può aggiungere nulla rispetto a ciò che hanno detto i Santi, la cui parola è dovuta allo Spirito Santo, e che hanno sostenuto che il fuoco che affligge le anime è corporeo. Riporto qui un passo noto, già citato anche dallo stesso Falzone:

NO, *In IV Sententiarum*, in R. BUSA (ed.), *Opera omnia*, 7/2, Parma 1858, d. 44, q. 3, art. 2, qc. 1, ad 2, p. 342: «Ad secundum dicendum, quod dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animae deferrunt post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco, sed alio modo spirituali, sicut Angeli in loco sunt. Vel dicendum, quod Augustinus loquitur opinando, et non determinando, sicut frequenter facit in libro illo». Assai più esplicito è il riconoscimento del dubbio da parte di Tommaso nel *De veritate*: In., *Quaestiones disputatae de veritate*, in A. DONDAIN (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 24, 2, Commissio Leonina - Editori di San Tommaso, Roma 1973, q. 26, art. 1, ad 4, p. 750: «Ad quartum dicendum, quod Augustinus circa hoc, XII super Genesim ad litteram, nihil expresse determinat, sed loquitur inquirendo per modum dubitationis [...]. Rriguardo a Gregorio, come sostiene Porro (PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spiriti*», p. 235), i passi richiamati solitamente sono tratti dai *Dialogi*: GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi. Libri IV*, U. Moricca (ed.), Tipografia del Senato, Roma 1924, IV 30, pp. 3-5. Per la posizione di Alberto, si vedano le note immediatamente successive.

9 Cfr. e.g. FALZONE, *Canto XXV*, p. 749.

10 È nota la ripresa della discussione nel più tardo *problematibus*, in cui Alberto discute la tesi «quod anima separata post mortem non patitur ab igne corporeo». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De quindecim problematibus*, B. Geyer (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1975 (Alberti Magni *Opera omnia*. Editio Coloniensis, XVII/1), VIII, pp. 40-41.

11 ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1894 (*Alberti Magni Opera omnia*, XXX), d. 44, F. art. 38, pp. 593-595: «An ignis infernalis sit corporeus».

Dicendum quod in ista questione ultra dicta Sanctorum nihil est dicendum: quia ratio nihil omnino facit hic, set in toto standum est dictis illorum qui Revelationem a Spiritu Sancto acceperunt. Illi autem dicunt, quod ignis sit corporeus, et infernus in terra; et hoc ideo tenendum et credendum est¹².

Se è vero che questo aspetto costituisce un punto teorico irremovibile e che trova sostanziale concordia negli interpreti dell'epoca, lo è anche l'idea che l'afflizione causata dal fuoco non vada interpretata in senso metaforico¹³; ed è proprio in relazione a tale idea che la trattazione assume carattere più problematico. Possiamo dire, in generale, che le formulazioni dei testi di ambiente universitario tendono a circoscrivere il problema nei termini della mera possibilità che l'anima separata *soffra* la pena del fuoco; ciò significa che compaiono, nella tradizione testuale, diverse soluzioni *relative al tipo di sofferenza causata dal fuoco*, proprio in relazione alla formulazione “standard” del problema, che *in linea di massima non è posto esplicitamente* nei termini per cui l'anima possa essere arsa, o bruciata, dal fuoco. Queste ultime affermazioni sono certamente rintracciabili nei testi, ma non ne costituiscono l'impostazione generale, che invece si limita a prefigurare la possibilità che l'anima *soffra l'azione del fuoco stesso* (sempre inteso come elemento corporeo).

Tale formulazione standard – quella che riscontriamo di consueto negli scritti sopra nominati – è *utrum anima (separata) patitur ab igne (corporeo)*: è questa stessa espressione che ricorre emblematicamente sia nel Sillabo parigino promulgato da Tempier nel 1277, sia, in precedenza, già nella lista delle 13 tesi vietate nel 1270¹⁴ – e

¹² ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.*, art. 38, p. 594.

¹³ Cfr. per es. FIORAVANTI, *Da Parigi a San Gimignano*, p. 124.

¹⁴ Nella lista delle proposizioni vietate nel 1270 compare la formulazione «*quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo*». La proposizione è la n. 8: cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), H. Denifle, A. Châtelain (edd.), Paris 1889, I, p. 487; in quella del 1277 la proposizione è la n. 19: «*quod anima separata nullo modo patitur ab igne*». Cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires de Louvain, Louvain - Paris 1977, pp. 311-312, prop. 219; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Vrin, Paris 1999, p. 84, prop. n. 219.

non, per intendersi, *utrum anima (separata) ignitur o crematur*, o formulazioni similari.

La questione, dunque, almeno nella sua definizione generale, concerne strettamente la *possibilità o impossibilità dell'anima stessa*¹⁵ e solo conseguentemente il tipo di effetti prodotti dal fuoco sull'anima. Come si accennava, dunque, in linea teorica, sembra che proprio il tipo di formulazione del problema apra alla possibilità che tali effetti siano differenti, purché essi consistano – in definitiva – nella produzione di dolore, sofferenza, tormento, in accordo con l'idea che in questo consista la punizione divina. Tornando sulle prime formulazioni albertine, è noto è a lui ascrivibile l'espressione che poi assumerà un senso tecnico (e che compare, per citare il più illustre esempio, anche nelle soluzioni di Tommaso al problema), ovvero che il fuoco (corporeo) agisce come *instrumentum divinae iustitiae*:

[...] ignis ille corporeus potest accipi duplicit, scilicet ut *instrumentum divinae iustitiae vindicantis peccatum commissum contra Deum*, et ut elementum corporeum¹⁶.

¹⁵ Il tema è già stato affrontato in un saggio, dal titolo eloquente e precedentemente citato, ovvero PORRO, *The (Im)possibility of the Soul*. Cfr. *supra*, n. 2.

¹⁶ Per il passo completo, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sententiarum*, d. 44, f. art. 37, pp. 858-859: «An ignis corporeus cruciat daemones». *Ibidem, solutio*, p. 593: «Absque dubietate corporeus ignis cruciat daemones: quod fide teneo: quamvis non plenarie sit intelligibile, tamen sic potest dici ad intellectum, quod ignis ille corporeus potest accipi duplicit, scilicet ut instrumentum divinae iustitiae vindicantis peccatum commissum contra Deum: et ut elementum corporeum. Et primo quidem modo habet corporeus ignis vim incorpoream affligendi etiam naturam nobiliorem se, dummodo sit sub peccato. Secundo autem modo non habet» (corsivo mio). Alberto si riferisce qui esplicitamente ai demoni, ma il principio vale per tutte le sostanze separate. Cfr. anche FLASCH, *Die Seele im Feuer*, p. 113 e soprattutto PORRO, *The (Im)possibility of the Soul*, pp. 46-47. Per alcuni usi dell'espressione cfr. THOMAS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, art. 3, p. 351: «Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum est instrumentum divinae iustitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult [...]»; e Id., *Quaestiones disputatae de anima*, in B.C. BAZÁN (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 24, 1, Commissio Leonina - Éditions Du Cerf, Roma - Paris 1996, q. 21, pp. 180-181 e Id., *Quaestiones disputatae de veritate*,

È proprio in quanto strumento della giustizia divina che il fuoco corporeo può agire e produrre sofferenza su entità meramente spirituali; in deroga, cioè – per dir così – rispetto al loro statuto ontologico, che vede invece l'anima separata immune dai suoi effetti.

3. Un *excursus* sulle sue testimonianze del tema della pena infernale nei commenti al *De anima* dei Maestri delle Arti

Ora, come si diceva, il tema della passibilità /impassibilità dell'anima è un tema che non solo i teologi, ma anche i Maestri delle Arti, chiamano in causa per ragioni di carattere filosofico. Questo avviene solitamente nei commenti al *De anima*, in particolare in relazione ai passi che concernono l'intelletto, che è trattato per differenza rispetto ai sensi: questi possono essere affetti dalla corruzione per l'azione dei sensibili troppo intensi sui loro organi, mentre l'intelletto è impassibile. Vale forse la pena qui sottolineare che è non la facoltà del senziente, dunque, in quanto facoltà, può essere “afflitta” dall'azione di un elemento corporeo, ma l'organo di cui tale facoltà è atto; è per questa ragione che l'intelletto, inorganico, è detto impassibile. In particolare, nel primo libro del *De anima*, proprio in riferimento all'impassibilità dell'intelletto, scrive Aristotele:

Et intelligere igitur et considerare consumitur alio quodam interius corrupto, ipsum autem impassibile est. Intelligere autem et amare aut odire non sunt illius passiones, sed huius habentis illud secundum quod illud habet. Quare et hoc corrupto neque remiscitur neque amat. Non enim illius erant, sed communis, quod perditum est. Intellectus autem fortassis divinum aliquod et *impassibile* est¹⁷.

L'altro luogo testuale, assai noto, dove Aristotele afferma l'impassibilità dell'intelletto, in questo caso quello attivo, è il terzo libro:

q. 26, art. 1, p. 749. Anche per l'uso in Enrico di Gand, cfr. ancora PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spiriti*», p. 232.

¹⁷ ARISTOTELES, *De anima, translatio Vetus*, I, 4, 408b²⁴⁻³⁰ (corsivo mio).

Et est huiusmodi quidem intellectus quo omnia fiunt; ille vero quo omnia est facere, sicut habitus quidem est, ut lumen: quodam enim modo ei lumen facit potentia colores actu colores. Et hic intellectus separatus est inmixtus et *inpassibilis* substantia actu est¹⁸.

Questi sono i principali passi del *De anima* che costituiscono l'ostacolo teorico alla tesi per cui le anime separate possano subire per opera del fuoco inteso come elemento corporeo¹⁹; ed è proprio a partire da questi passaggi che, sconfinando in campo teologico, anche alcuni maestri delle Arti si avventurano nella trattazione del tema della pena infernale.

Il caso più noto tra questi è quello di Sigieri di Brabante, che, nell'*In tertium de anima*, esamina questa *non multum philosophica* questione²⁰.

In suo celebre articolo del 1983, Gauthier ha mostrato come la questione si strutturi rifondendo materiali del Commento alle *Sentenze* tommasiano e del *De caelo* albertino, da cui Sigieri mutua una frase intera, letteralmente, relativa alla critica di Aristotele all'inferno pitagoreo, frantendendolo (il fuoco sarebbe posto al centro della terra)²¹.

18 ARISTOTELES, *De anima, translatio Vetus*, III, 5, 430a24 (corsivo mio).

19 Proprio a causa di questa difficoltà, Tommaso illustrerà l'azione del fuoco corporeo sull'anima separata nei termini di "localizzazione" forzata, sulla base di una teoria, tradizionalmente nota come *alligatio*, che assume il fuoco come strumento di giustizia divina, capace di trattenere l'anima e impedirne lo svolgimento della sua operazione connaturale, la conoscenza, altrove. Per un'interpretazione del passo, cfr. e.g. PORRO, *Fisica aristotelica*, pp. 622-6.

20 Cfr. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima*, B.C. Bazán (ed.), Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972, pp. 31-35: in part. 31: «Quaeritur con sequenter de anima in statu separationis, et est quaeatio non multum philosophica, scilicet utrum anima separata pati possit ab aliqua natura elementari, ut ab igne».

21 ARISTOTELES, *De caelo*, II, 13, 293 a 20. R.-A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant: 1. Siger en 1265*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 67/2, pp. 201-232, in part. 220: «Albert, *De celo*, II iv 1 (éd. Cologne, V 1, p. 180,59-65; ms. autographe d'Albert, Wien Nat. 273, f. 119v): "propter quod etiam (Pythagorici) medium mundi carcerem equaliter undique claudentem uocauerunt. Et hunc locum penarum inferni esse dixerunt, in quo custodiuntur qui custodiendi sunt sub orbe tristi penas luentes, ut inquit Pythagoras in legibus suis, eo quod ibi est locus ignis in quo cremantur hii qui a love sunt condemnati"»; per la (diversa) posizione

La questione sigieriana, anche per ragioni di struttura formale, è stata molto discussa. Essa presenta infatti, oltre al *respondeo*, l'aggiunta di una enigmatica notarella finale: per questa ragione si presta a letture differenti, a seconda del luogo testuale in cui viene posto il focus interpretativo²². La notarella conclusiva è il luogo in cui Sigieri mette in luce la peculiarità della prospettiva di Aristotele e Averroè rispetto al problema. Per Aristotele l'anima intellettiva è impassibile: ma questi, secondo Sigieri, concorderebbe forse con Averroè sull'idea che essa è *simpliciter* non separata dal corpo, perché anche quando si separa da un certo corpo si unisce a un altro; se si assume dunque che essa è unica per tutta la specie – sottintende l'argomento sigieriano –, bisogna ammettere è essa è comunque unita a un qualche corpo della specie umana, quindi, *in assoluto non separata*, cioè *separata solo rispetto a un certo corpo*.

di Tommaso, *ibidem*, p. 221: «Thomas, *In IV Sent.*, d. 44, q. 3, art. 2, qla 3 (Piana VII 2, f. 217r; Ms.Napoli Naz. VII.B.20, f. 195ra): “Quidam tamen philosophi [Isaac] posuerunt quod locus inferni erit sub orbe tristi [ed. cod.: terrestri ed. Parme, Vivès], tamen supra terre superficiem ex parte opposita nobis... Pictagoras uero posuit locum penarum in spera ignis, quam in medio tocius orbis esse dicit, ut patet per Philosophum in II *Celi et mundi*”. Cfr. *In II Sent.*, d. 6, q.un., art. 3, ad 2: “secundum Philosophum in II *Celi et mundi*, Pictagoras locum ignis dixit esse carcerem”; ad 2: “Pictagoras autem loquitur de igne quem in medio uniuersi ponebat, ut *ibidem* dicitur, et hunc nos dicimus esse ignem inferni, qui est horridus et tenebrosus et locus penalit”. Per la posizione di Sigieri, cfr. ancora *ibidem*: «Siger (p. 32,31-35): “Ipse tamen (Aristotiles) recitat quod Pictagoras dixit ignem esse in centro terre, eo quod, cum ignis sit nobilissimum corpus, debet ei respondere nobilissimus locus. Et ideo, cum centrum sit medium, ideo dicebat ignem inclusum in centro terre et ilium ignem dixit esse carcerem in quo cremabantur (scr.: cma-bantur: cruciabantur ed.) a Iove condempnati”».

22 SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 11, p. 34: «Forte, si quaereretur ab Aristotele utrum anima intellectiva esset passibilis, ipse responderet quod ipsa intellectiva separata impassibilis est, et forte ipse cum Commentatore eius diceret quod ipsa inseparabilis est, et si separetur ab hoc corpore, non tamen ab omni corpore simpliciter separatur». Cfr. anche Id., *De anima intellectiva*, B.C. Bazán (ed.), Publications universitaires, Louvain - Paris 1972, cap. 6, p. 99. Per un'interpretazione molto nota del passo, cfr. R. IMBACH, F-X PUTALLAZ, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, Jaca book, Milano 1998, p. 37. Sul punto, oltre alla bibliografia segnalata anche supra, n. 2, cfr. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile: l'intelletto nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 150.

Ma il caso di Sigieri non è un *unicum* nel panorama della Facoltà delle Arti. Proviamo ora, a titolo esemplificativo, a passare in rassegna alcune trattazioni del tema, cercando di esplicitare, per quanto possibile in questa sede, fonti e rapporti con la tradizione teologica.

Nelle *Questiones super Aristotelis De anima* conservate in ms. Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163 (23), ff. 124ra-162v, la cui attribuzione a Goffredo di Aspall è stata contestata, ma comunque riconducibile con ogni probabilità all'ambiente inglese, è trasmessa una questione sulla pena infernale²³. Dal punto di vista della dattazione, le formulazioni della questione inducono a pensare che esso potrebbe essere successivo almeno al primo divieto parigino, quello del 10 dicembre 1270²⁴, in cui Tempier proibisce la tesi *quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo*²⁵. Le fonti esplicitamente citate nella questione sono cinque, tutte aristoteliche, mentre non è fatta espressa menzione delle fonti bibliche, patristiche o teologiche.

Il contesto di discussione dell'anonimo di Todi è quello dell'alterabilità delle intelligenze celesti²⁶, ossia ci si interroga sulla possibilità che esse siano soggette alle passioni sensibili, il che permette, per analogia, di indagare la differenza tra le due condizioni dell'anima (unita al corpo, provvista di sensi, e da questo separata). Ora, nell'argomento *in oppositum* la questione prende uno sviluppo imprevisto, esplicitandone il vero oggetto – che è quello della possi-

²³ Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163 (23), conserva alcune raccolte di questioni, attribuiti, con diverso grado di incertezza, all'inglese Goffredo di Aspall, o comunque riconducibili, nella loro composizione, all'ambiente inglese: per una descrizione del codice, cfr. E. MENESTÒ, *I manoscritti medievali della biblioteca «L. Leonii» di Todi*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2009, pp. 1516-1522. La questione sulla pena infernale è trascritta in P. BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco. La pena infernale secondo un anonimo maestro di arti (1270 ca.)*, in C. PANTI, N. POLLONI (a cura di), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, SISMEL, Firenze 2018, pp. 147-159.

²⁴ BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco*, p. 155.

²⁵ *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), I, H. Denifle, A. Châtelain (edd.), vol. I, Paris 1899, n. 432, art. 8, pp. 486-487.

²⁶ BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco*, p. 156: «Hinc queratur utrum de alius motibus intelligenciarum, scilicet utrum moveat> a >ntur motu alteracionis» (Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163, f. 130rb).

bilità stessa della pena infernale: il tema dell'alterabilità dell'intelligenza celeste, o dell'anima separata, infatti, viene presto abbandonato²⁷.

Lo spostamento avviene quando l'anonimo di Todi, nell'argomento *in oppositum*, introduce due concetti fondamentali: quello della giustizia divina, che premia il bene e punisce il male, e quello di ordine, con un richiamo all'idea che il fuoco come elemento corporeo possa agire sull'anima separata solo all'interno dell'ordine della giustizia divina²⁸. Scrive infatti l'anonimo commentatore di Todi:

Set huic respondeo quia supponit quod anima igniatur, contra quod sunt raciones inducere, quia triplex est ordo rerum, scilicet naturalis, mirabilis, et ordo iusticie, et sunt isti ordines in partibiles ab invicem. Et est ordo nature qui causatur a natura, ordo iusticie qui a iusticia, ordo mirabilis qui est contra naturam. Ordo autem iusticie quandoque est cum natura, et quandoque contra naturam, unde dicendum quod anima vere patitur ab igne corporeo non ordine nature, set ordine iusticie²⁹.

La distinzione tra tre ordini (*nature*, *mirabilis*, *iustitiae*) funge da premessa alla tesi centrale, ovvero l'idea che l'*ordo iustitiae* si accordi talora all'*ordo naturae*, talaltra all'*ordo mirabilis*, che invece è *contro natura*: la possibilità che un elemento corporeo quale è il fuoco agisca sull'anima separata si iscrive allora in un ordine della giustizia divina che agisce *contro natura*.

²⁷ Per questa ragione il testo potrebbe essere anteriore al 1277: nel sillabo parigino, oltre all'articolo sul fuoco dell'inferno (cfr. *supra*, n. 14), si vieta la tesi «quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur»: cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), I, 113, p. 550 e HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, p. 214, n. 135; PICHE, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 112.

²⁸ BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco*, p. 157: «Ad oppositum sic: nihil est adeo iustum et ordinatum quin [quod] bona premiantur et mala puniantur. Ergo cum nec bona <premantur> nec mala puniantur [nec premerentur] in hoc seculo, [ergo] nihil adeo iustum quin vel puniantur anime vel premiantur in alio. Ergo necesse est ipsas (scil. animas separatas) pati vel peribit iusticia et ordo» (Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163, f. 130rb).

²⁹ *Ibidem*, p. 158 (Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163, f. 130va).

Non enim potest corporeum agere in incorporeum, <s>et quia anima de sui natura habet appetitum ad bonum, ut in principio *Ethicorum*, et dominatur omnibus virtutibus inferioribus et cum contra naturam propriam delectatur, scilicet in hoc quod succumbit sensualiter et sequitur sensibiles delectationes, iustum est ut contra naturam propriam puniatur.

[...] et universaliter nulla res incorporea naturaliter igniri potest, unde anima racionalis carens culpa non plus patitur quam igne depicto, immo impossibile esset pati³⁰.

L’azione del fuoco sull’anima separata non appartiene all’ordine naturale («universaliter nulla res incorporea naturaliter igniri potest», scrive l’anonimo di Todi), tanto che l’anima, per sua natura incorruttibile e impossibile, se priva di colpa non soffre l’azione del fuoco più di quanto lo farebbe ad opera di un fuoco dipinto («anima racionalis carens culpa non plus patitur quam igne depicto»); se invece in vita era sottomessa al dominio delle virtù inferiori («anima ... dominatur omnibus virtutibus inferioribus et cum contra naturam propriam delectatur») e sottostava illecitamente alle *delectationes sensibiles*, per ragioni di giustizia sarà punita, contro la sua stessa natura, da un elemento corporeo («iustum est ut contra naturam propriam puniatur»)³¹.

La tesi che l’anima nel fuoco infernale arda effettivamente torna più volte nel testo (rievocando il dantesco verso «per tutto il tempo che ‘l foco li abbruscia»³²); ma torna anche l’idea che si tratti di un’esperienza intellettuale: la sofferenza causata dal fuoco, pur non percepibile sensibilmente, dall’anima separata, consiste nell’atto intellettuale con cui essa avverte la massima pena che le è stata comminata: «Ergo, licet non senciat se igniri, dummodo intelligit summam habebit penam»³³.

Più o meno negli stessi anni – la datazione del testo è stabilita dall’editore nel lasso temporale compreso tra 1273 e 1277 – un al-

³⁰ *Ibidem*, pp. 158-159.

³¹ *Ibidem*.

³² *Purg.* XXV, 135.

³³ BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco*, p. 158 (Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163, f. 130rb-va).

tro Maestro delle Arti affronta il tema della pena infernale: si tratta dell'anonimo Van Steenbergheen, che in uno stralcio di questione, la n. 22, conservata nel III libro, scrive: «Consequenter quaeritur utrum intellectus separatus possit pati. Quod non videtur [...]»³⁴.

Posta in conclusione della raccolta, purtroppo la questione è conservata solo parzialmente, e termina *ex abrupto*, ben prima della conclusione, il che rende ancor più difficoltosa la sua comprensione. Anche qui, come nel caso dell'anonimo di Todi, le fonti esplicite consistono esclusivamente in pochi riferimenti a opere aristoteliche, con un richiamo implicito alla *Metafisica* di Averroè³⁵.

Dall'apertura (*quod non videtur*), si evince che il *magister* sostiene la possibilità della pena infernale, come è confermato in modo lapidario nel *Sed contra*: «*Contrarium vult fides*»³⁶.

Agli argomenti iniziali, che insistono sull'impossibilità dell'azione di un elemento materiale quale è il fuoco su un principio immateriale quale è l'intelletto, quindi sull'impossibilità di quest'ultimo, l'anonimo oppone due argomenti. Il primo, di chiara ispirazione tommasiana, è espresso in maniera molto sintetica e afferma che l'anima umana si unisce al fuoco come ciò che è in un luogo al luogo stesso: «*Item, anima corpori unita corpori compatitur; possibile est animam separatam a corpore uniri igni ut locatum loco*»³⁷.

Il secondo consiste in una citazione dal secondo libro del *De caelo* aristotelico, che recupera, anche in questo caso, la critica di Aristotele all'inferno pitagoreo: si tratta in effetti dello stesso luogo che richiama anche Sigieri, rimaneggiando materiali albertini³⁸:

34 La questione è trasmessa, incompleta, in ANONYMUS MAGISTER ARTIUM, *Quaestiones de anima*, F. Van Steenbergheen (ed.), in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B.C. BAZÁN (éds.), *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications Universitaires - Béatrice Nauwelaerts, Louvain - Paris 1971, III, 22, pp. 121-343, in part. 342-343.

35 Cfr. *ibidem*, p. 342.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*. Tommaso è citato esplicitamente nelle *Questiones* dell'anonimo: cfr. *ibidem*, III, 21, p. 341.

38 Cfr. *supra*, n. 21.

Intentio Aristotelis in fine secundi *Caeli et mundi*, ubi recitat opinionem Pythagorae: posuit Pythagoras quod *in medio mundi*³⁹ est ignis paenalis qui vocatur carcer Iovis; et Aristoteles reprobat istud [...]⁴⁰.

Sulla base di indizi lessicali e della costruzione argomentativa, sembra da escludere che la fonte diretta dell'anonimo sia il testo sigeriano; il passo pare piuttosto riecheggiare il commento al *De caelo* di Tommaso⁴¹.

L'ultima testimonianza consiste in un brevissimo riferimento al tema della pena infernale in un commento al *De anima* anonimo e inedito, conservato in Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Conv. Soppr. G.3.464, ff. 45ra-68vb⁴² e risalente alla seconda metà del XIII secolo. Non si tratta dunque di una questione, ma solo di un passo che prende spunto da *De anima, trans. Vetus*, I, 4, 408b¹¹⁻¹⁵ («Dicere autem animam irasci»), in cui Aristotele si interroga su quale sia il soggetto delle passioni, se l'anima sola o il composto di anima e corpo. Qui l'anonimo fiorentino discute se e quale tipo di movimento potrebbe spettare all'anima dopo la separazione

39 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Commentarium in libros De caelo et mundo*, in FRATRES ORDINIS PREDICATORUM (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 3, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1886, pp. 1-257, lib. 2, cap. XX, p. 202: «Et dicit quod Pythagorici ponebant ignem *in medio mundi*, propter hoc quod, cum sit principalissimum inter elementa, maxime debet conservari, sicut res pretiosas diligenter custodimus: medius autem locus videtur habere talem conservandi dispositionem, quasi vallatus et firmatus ex omnibus quae exterius circumstant medium. Et inde est quod Pythagorici, metaphorice loquentes, nominabant hanc regionem quae habet ignem, *esse carcerem vel custodiam Iovis*. Et hoc si intelligamus ignem esse custoditum. Si autem intelligamus ignem esse custodientem, oportet e converso intelligere quod ignis *qui habet hanc regionem*, idest qui tenet medium locum, dicatur carcer Iovis, quasi habens virtutem custodiendi». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1971 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/1), II, tr. 4, cap. 1, p. 180: «Et hoc *medium mundi* igni ratione necessariae conservationis ignis attribuerunt, propter quod etiam *medium mundi* carcerem aequaliter undique claudentem vocaverunt» (corsivo mio).

40 ANONYMUS MAGISTER ARTIUM, *Quaestiones de anima*, q. 22, pp. 342-343.

41 Cfr. *supra*, n. 40.

42 Una prima descrizione, ora in fase di riaggiornamento, è presente nel *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*. Vol. 3. Firenze, Pisa, Pistoia, G.C. GARFAGNINI et alii (a cura di), Olschki, Firenze 1982, pp. 68-69.

dal corpo, dal momento che l'intellettiva, la sola che separabile, è immateriale e impassibile. La risposta è che seguendo Aristotele è difficile comprendere come possa l'anima avere passioni sensibili: forse, chiosa l'anonimo, addirittura Aristotele non l'ha capito. È al teologo dunque che bisogna affidarsi per comprendere in quale modo l'anima si separi insieme al prodotto della sensazione dal corpo, e, dopo la separazione, sia afflitta dal fuoco, bruciando:

[...] si secundum Aristotelem sensitiva non separatur, sed sola intellectiva que quodlibet est divinum, quodlibet omnino immateriale et impassibile, qualiter ergo motu passionibus sensibilibus et materialibus post separacionem difficultum est illud comprehendere secundum Aristotelem, et forte non comprehendebatur ab ipso, et forte dicit theologus quod sensibilia fantasmata que sunt materialia recedunt cum ipsa et comburuntur, et ita patitur anima⁴³.

L'autorevole fonte teologica cui l'anonimo fiorentino rimanda è la più tradizionalmente invocata dai Maestri delle Arti nei loro commenti al *De anima*, ovvero il *De spiritu et anima*, che per buona parte del Duecento circolava attribuito ad Agostino⁴⁴.

43 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Conv. Soppr. G.3.464, ff. 45ra-68vb, f. 49rb.

44 PSEUDO AUGUSTINUS, *Liber de spiritu et anima*, Paris 1847 (PL XL), cap. XV, p. 792: «Corpus constat ex officialibus membris, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus, humores ex cibis, cibi ex elementis; et nihil horum est anima, sed in istis tanquam in organis agit, et per haec consulti corpori, et huic vitae in qua factus est homo in animam viventem. Quae cum temperata et ordinata fuerint, congruent vivificationi, et nunquam recedit anima. Si vero distemperata et confusa fuerint, invita recedit anima, secum trahens omnia; sensum scilicet, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem, et irascibilitatem: et ex his secundum merita afficitur ad delectationem, sive ad dolorem». Il passo, liberamente citato, potrebbe avere anche una fonte indiretta: cfr. e.g. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Fratres ordinis Predicatorum (edd.), Bibliotheca de Autores Christianos, Matriti (Madrid) 1978, Ia Pars, q. 77 art. 8 arg. 1, p. 540 («Octavo, utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem»): «Ad octavum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in libro de spiritu et anima, quod *anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum*» (corsivo mio), oppure: THOMAS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, art. 3, p. 348: «[...] verbum illud Augustini intelligendum est, quod anima secum trahat quasdam illarum potentiarum in actu, scilicet intelligentiam et intel-

Questa breve rassegna sulla pena infernale nelle testimonianze delle Facoltà delle Arti induce a formulare alcune brevi considerazioni. La prima concerne l'evidente difficoltà con cui i Maestri devono fare i conti nell'affrontare un tema teologico in un contesto di filosofia naturale, dove vigono – in linea di massima – le leggi della fisica aristotelica e dove dunque la verità della fede concernente la pena infernale stenta ad essere pienamente integrata, intendendo per “integrazione” una giustificazione razionale coerente, appunto, con il quadro epistemico complessivo in cui l'argomentazione si svolge. Senza apertura all'ordine sovrannaturale, pare estremamente difficile chiarire come l'anima separata dal corpo, cioè in una condizione che oltretutto Aristotele non sembra aver contemplato, possa essere soggetta ad una passione sensibile come la sofferenza provocata dal fuoco.

Da questa difficoltà scaturisce la varietà delle risposte dei Maestri. Le testimonianze sembrano in primo luogo affidarsi a un sapere teologico che rileva l'eccezionalità dell'evento: di volta in volta i commentatori affermano che il fuoco può provocare pena all'anima solo operando *contro natura*, seguendo l'ordine della giustizia divina (come un fatto *mirabilis*, miracoloso), e non “brucando” l'anima, ma solo provocandone una sofferenza che scaturisce dall'intellezione della sua misera condizione; oppure che tale sofferenza dell'anima consista, tommasianamente, nel suo essere unita all'elemento corporeo-fuoco come il locato al luogo. Nell'ultimo caso esaminato, la sofferenza deriva da un vero e proprio “ardere” dell'anima con le facoltà sensibili e i suoi prodotti, una volta che, liberata dal corpo, sia avvenuta la loro “ritrazione”, come è attestato dall'autorità teologica, l'unica in grado di dare risposte ad un quesito che aristotelicamente è insolubile⁴⁵.

lectum; quasdam vero radicaliter, ut dictum est». Cfr. anche BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 31, art. 1. q. 1, p. 764: «Et expressius in libro de Spiritu et anima dicit quod una et eadem anima dicitur sensus, dum sentit, et ratio, dum discernit. Et iterum dicit, quod anima cum recedit trahit secum potentias sensitivas».

45 Con il verbo *recedunt* si intende l'inattività di quelle potenze *mute*, ossia quelle che agiscono tramite la materia: «Quando Lâchesis non ha più del lino,

4. Anime separate, corpi e ombre dantesche

Come ha messo in evidenza Porro, lo statuto delle ombre, presentato da Dante nel XXV Canto del *Purgatorio*, più precisamente nel discorso di Stazio, sembra aver poco a che vedere con quello delle anime separate di scolastica – per così dire – memoria, di cui abbiamo finora discusso.

Eppure la questione dello statuto del “corpo aereo”, alla descrizione della cui generazione (come già Nardi aveva affermato, concepita con materiali albertini⁴⁶) è dedicata parte del discorso, pone interrogativi di non facile soluzione, riguardo alla possibilità che sia effettivamente l’anima a soffrire la pena del fuoco, come previsto dalla fede, oppure sia il “corpo aereo” concepito così anche a garanzia di quei requisiti di inalterabilità e impassibilità che per Aristotele l’anima possiede. È noto che entrambe le posizioni hanno argomenti a loro sostegno; e che quindi non è per nulla facile dare una risposta conclusiva.

Una soluzione, quella dantesca, che comunque incuriosisce per la sua originalità, sebbene non sia del tutto inedita, risultando dalla combinazione di materiali eterogenei. Come afferma Porro:

La teoria dei corpi aerei è così la risposta dantesca alla questione della punibilità delle anime nello stato di separazione: assegnando alle anime stesse un corpo provvisorio dotato di organi di senso, essa spiega l’azione del fuoco, e rende ugualmente comprensibile quella di tutti gli altri agenti che nell’inferno come nel purgatorio servono da strumenti della giustizia divina. Si tratta di una soluzione peculiare, inusitata, che non trova alcuna corrispondenza – almeno a mia conoscenza – nelle discussioni scolastiche del XIII e degli inizi del XIV secolo⁴⁷.

solvesi da la carne, e in virtute ne porta seco l’umano e l’divino: l’altre potenze tutte quasi mute», fa dire Dante a Stazio, nella seconda parte del suo discorso (*Purg.* XXV); “mute”, cioè «inattive, in potenza» (PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spiriti*», p. 254) o «regredite allo stato minimale di attività in quanto la dissoluzione del composto ha tolto loro la materia su cui agire» (FALZONE, *Canto XXV*, p. 758).

46 B. NARDI, *L’origine dell’anima umana secondo Dante*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 9-68, in part. pp. 46-53.

47 PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spiriti*», p. 256.

L'originalità della prospettiva dantesca spicca particolarmente se messa in relazione prima alla produzione teologica, poi a quella dei Maestri delle Arti presa in esame. Già nelle teorizzazioni dei teologi il corpo umano è concepito come disposto e organizzato in vista del suo rapporto con l'anima e dell'esercizio *naturale* delle sue funzioni, prima tra tutte quella sensibile, indispensabile per quella intellettiva. Scrive Alberto nel suo *De anima*:

Sed eorum quae facta sunt, corporum et non manentium secundum locum, nullum est omnino, quod habeat intellectum sine sensu; cuius ratio iam dicta est, quia scilicet non coniungerentur convenientibus neque removerentur a contrariis, et sic natura ageret frustra. Si autem dicta necessitate animali detur sensus, vel in corpore composito; non autem potest esse simplex corpus sensibile per rationem prius inductam, quoaniam tactus non potest esse simplicis, et sine tactu non potest esse aliquis sensus⁴⁸.

La complessità elementare dei corpi è infatti per Alberto il requisito indispensabile per ogni funzione, dunque per la loro vita:

Actiones autem suas essentiales agit in corpore et circa *copus*, quae actiones non fiunt sine instrumentis corporalibus, et ideo omne corpus quod in potestate habituali habet, unde operetur actiones vitae, oportet esse *organicum*, hoc est ex organis figura et situ differentibus compositum; [...] forma enim, quae natura simplex est, cum unam tantum habeat essentiali operationem, sortitur corpus simplex homogeneum, unius rationis existens in toto et in omnibus partibus eius, sicut est forma ignis et lapidis et metallis. Forma autem, quae sua incorporeitate altior est quam forma naturalis et magis supra materiam elevata, plura operatur essentialiter;

48 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, C. Stroick (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1968 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, VII/1), III, tr. 5, cap. 1, p. 244. Poche righe sopra, Alberto aveva precisato che i corpi umani non possono essere considerati alla stregua dei corpi celesti, poiché questi ultimi mancano dei sensi: cfr. *ibidem*: «Sed caelestia intellectum, quem habent, activum et operativum habent, et ille discretivus non vocatur. Talia igitur non facta per generationem, habentia intellectus agentes et operativos et non discretivos, non habent sensum [...]. Necesse est enim, quod omne habens sensus valde diversae sit compositionis, et multas habeat partes molles et teneras, quarum facilis est corruptio [...].».

et ideo oportet suum corpus, in quo exercet opera illa, esse heterogeneum, ex diversis in figura et mixtura compositum⁴⁹.

Sulla stessa linea, Tommaso afferma nella soluzione della q. 8 delle sue *Quaestione disputatae de anima* che il corpo cui si unisce l'anima deve essere di *temperatissima complexio*:

Corpus igitur cui anima rationalis unitur, cum debeat esse conuenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per equalitatem complexionis.

In quo apparet quod tota operatio nature inferioris terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem nature procedere gradatim a simplicibus elementis, commiscendo ea quoisque perueniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem in communis corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissime complexionis⁵⁰.

L'Aquinate chiarisce anche che non ha neppure senso chiedersi se Dio avrebbe potuto fare altrimenti (cioè conferire all'essere umano un corpo diverso, per es. più nobile rispetto a quello composto da elementi). Richiamando l'autorità di Agostino, Tommaso fa appello alla giustizia originaria che ha voluto il corpo sottomesso all'anima, come l'anima è sottomessa a Dio; e che le mancanze e le privazioni che sono ricadute sul corpo umano derivano dal peccato (il peccato originale, commesso da Adamo), non certo dalla volontà divina:

Necesse est enim corpus sic commixtum ex contrariis, talibus subiacere defectibus. Nec potest obuiari per hoc quod Deus potuit aliter facere, quia in institutione nature non queritur quid Deus facere possit, set quid habeat rerum natura ut fiat, secundum Augustinum Super Genesim ad litteram.

Sciendum tamen est quod in remedium horum defectuum, Deus homini in sua institutione contulit auxilium iustitie originalis, per quam corpus esset omnino subditum anime quamdiu anima Deo

49 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, II, tr. 1, cap. 3, p. 68.

50 THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 8, p. 63: «Octavo queritur utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri quale est corpus humanum».

subderetur; ita quod nec mors, nec aliqua passio uel defectus, homini accideret nisi prius anima separaretur a Deo. Set per peccatum anima recedente a Deo, homo priuatus est hoc beneficio, et subiacet defectibus secundum quod natura materie requirit⁵¹.

In chiusura di questa rassegna, vale la pena ricordare che nel *De spiritualibus creaturis* Tommaso affronta direttamente il dubbio circa la possibilità che una sostanza spirituale si unisca a un corpo aereo⁵², criticando l'ipotesi e spiegando dettagliatamente le ragioni della sua posizione, di carattere naturalistico e riconducibile, in ultima istanza, al *De anima*⁵³.

Se ci spostiamo poi sulla tradizione aristotelica di commento dei Maestri delle Arti, la soluzione dantesca si prefigura, se possibile, come ancora più originale e immaginifica. Loro compito specifico è infatti quello di indagare l'unione naturale che sussiste tra

51 *Ibidem*, pp. 67-68.

52 Id., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, in J. Cos (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 24, 2, Commissio Leonina - Éditions Du Cerf, Roma - Paris 2000, art. 7, p. 73: «Dicendum quod impossibile est substantiam spiritualem corpori aereo uniri».

53 *Ibidem*: «Quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum; unde non est conveniens secundum rationem ordinis rerum, quod aliquod simplex corpus elementare spirituali substantiae uniatur ut forma. Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto et in omnibus suis partibus; unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritualis substantia, eadem ratione et toti aeri unitetur, et similiter cuilibet alteri elementi; quod videatur absurdum. Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori invenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum; sicut dictum est, quod corporibus caelestibus spirituales substantiae uniuntur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus iuvetur ad propriam suam operationem, quae est intelligere; sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirat. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aer est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam eius naturalem; nec invenitur aliquis motus aut in toto aere aut in aliqua eius parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem. Unde ex motu eius non appareat quod aliqua substantia spiritualis et uniatur. Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis: corpus enim simplex non potest esse instrumentum sensus, ut probatur in libro de anima. Unde relinquitur quod spiritualis substantia nullo modo aereo corpori uniatur» (corsivo mio).

anima e corpo in ogni vivente, compreso quello umano, e il modo con cui i due principi interagiscono e manifestano le loro attività. Essi si impegnano anche nell'identificazione dei "requisiti" che il corpo deve possedere affinché questa unione si realizzi nell'anima: e questo possa svolgere le funzioni, da quelle fisiologiche più basse, alle passioni sensibili, all'intellezione.

Nelle trattazioni filosofico-naturalistiche la necessità dell'anima di unirsi al *corpus complexionatum*, quindi non semplice, è un leitmotiv: nessun corpo può unirsi all'anima se non è differenziato e munito di organi appropriati per l'esercizio delle differenti funzioni della specie. La base teorica è costituita, ovviamente, dalla più celebre definizione dell'anima, posta all'inizio del II libro del *De anima*, che emerge la nozione di "corpo organico" di cui l'anima è atto primo⁵⁴.

Mi limito a portare qualche esempio. In una questione intitolata *Queritur secundo cui corpori unitur anima* («et videtur quod simplici»), un anonimo maestro delle arti chiosa nel suo commento, risalente al 1250 ca.:

Iste igitur operaciones (vegetativa et cetera) non possunt esse nisi in corpore in quo sunt dicte 4 qualitates, set iste non insunt alicui corpori simplici, celesti vel elementari, ergo et cetera.

Item, nobiliori perfectibili nobilior debetur perfectio, quia iuxta merita dantur forme, Plato in *Thimeo*. Set inter omnia corpora dissimilium parcium, quod dico preter corpus celeste, nobilissimum est corpus humanum, maxime accedens ad contrarietatem miscibilium, quare ei debetur nobilissima perfectio. Set anima intellectiva de genere formarum unibilium corpori est huiusmodi, ergo et cetera⁵⁵.

L'anima intellettiva richiede un corpo che sia adeguato alla nobiltà dell'anima e che sia un composto da più elementi; e nel contempo si esclude la possibilità che un corpo di questo tipo sia un corpo aereo o celeste, proprio in virtù del peculiare rapporto anima/corpo che sussiste nell'individuo umano⁵⁶. Goffredo di Aspall,

54 Cfr. ARISTOTELES, *De anima, translatio Vetus*, I, 412^{a28-b24}.

55 ANONYMUS MAGISTER ARTIUM, *Quaestiones super librum de anima*, P. Bernardini (ed.), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, I, q. 33, p. 114.

56 *Ibidem*, p. 117: «Dicendum quod celum proprie non habet animam que est perfectio eius, sicut habet animal. Habet tamen intelligentiam moventem ipsum,

da parte sua, esclude radicalmente la possibilità che un'anima razionale possa entrare in un corpo diverso da quello cui è naturalmente unito⁵⁷; e questo perché essa ha con lui una relazione che non è solo motore/mosso, artefice/strumento, ma anche forma/materia, perfezione/perfettibile:

Ad aliud dico, quod anima rationalis, prout unitur corpori secundum quod est forma et perfectio, non unitur tantum ut motor, et propterea hoc modo non se habet ad corpus sicut artifex ad instrumentum⁵⁸.

L'impossibilità di un'unione dell'anima razionale umana con un altro corpo è ribadita da Goffredo con un insolito affondo di carattere teologico:

Ad hoc diceret theologus, quod [vegetativa et sensitiva] non sunt ociosa, quamvis non habuerint suas operationes per aliquod tempus, sed cum fiat resurrexio, habebunt suas operationes, licet tamen non easdem, quas habent hic⁵⁹.

Iterum separata habet naturalem inclinacionem ad corpus, cuius erit perfectio post resurrectionem⁶⁰.

Una concezione dantesca quale quella del “corpo aereo” munito di organi di senso che lo rendono atto a subire le passioni, simil-

et ex ipsa et celo non fit necesse unum, set est motor eius tantum, sicut patet de motore sive rectore et navi. Set celum habet formam propriam pro sua perfectione, et intellectivam pro motore». Anche in questo passo sputa una celeberrima sentenza albertina (*iuxta merita dantur forme*), ricondotta all'autorità platonica e destinata ad avere successivamente una grande fortuna. Per uno studio sul tema, cfr. A. PALAZZO, «*Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae: la fortuna di una sentenza platonica nelle opere di Eckhart*», in Id. (a cura di), *L'Antichità classica nel pensiero medievale: Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM). Trento, 27-29 settembre 2010*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 341-372.

57 Cfr. GALFRIDUS ASPALDUS, *Questiones in De anima*, V. Ćizmić (ed.), Diss. München 2010, I, p. 107: «Queritur igitur, utrum possibile sit, quod anima rationalis possit aliud corpus ingredi».

58 *Ibidem*, p. 108.

59 *Ibidem*, p. 189.

60 *Ibidem*, p. 105.

mente ad un corpo naturale, per quanto elaborata sulla scorta di materiali di matrice aristotelico-albertina, rappresenta una narrazione non solo insolita, ma forse addirittura quanto di più estraneo rispetto alle concezioni naturalistiche che i commentatori hanno elaborato, in massima parte attingendo a materiali simili, si possa immaginare⁶¹.

Però che quindi ha poscia sua paruta,
 è chiamata ombra; e quindi organa poi
 ciascun sentire infino alla veduta.
 Quindi parliamo e quindi ridiam noi;
 quindi facciam le lacrime e' sospiri
 che per lo monte aver sentiti puoi.
 Secondo che ci affliggon i disiri
 E li altri affetti, l'ombra si figura;
 e quest'è la cagion di che tu miri⁶².

Nonostante gli elementi di origine schiettamente naturalistica (l'appello alla *virtus formativa*, la presenza di potenze dell'anima più o meno attive, il coagularsi della forma corporea, munita di organi e membra capaci di sentire fino alla vista, il più nobile dei sensi), tale produzione si configurerebbe, nell'ottica di un Maestro delle Arti, come un processo che va oltre le dinamiche propriamente naturali, costituendo un'estensione inedita di quel che medicina e biologia insegnano. Un processo che, secondo l'anonimo di Todi (richiamo a lui come ad un caso esemplare), potrebbe essere attiva-

61 Come è già stato bene evidenziato, Dante era ben consapevole della necessità di un corpo opportunamente disposto per la ricezione dell'anima razionale: cfr. DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (a cura di), Mondadori, Milano 2019, IV, xx, 7-9, pp. 624-626 (con tagli): «Ché, secondo che dice lo Filosofo nel secondo dell'Anima, le cose convengono essere disposte alli loro agenti, e [a] ricevere li loro atti; onde, se l'anima è imperfettamente posta, non è disposta a ricevere questa benedetta e divina infusione [...]. Puote adunque l'anima stare non bene nella persona per manco di complessione, o forse per manco di temporale: ed in questa cotale questo raggio divino mai non risplende». [...] è manifesto che nobilitade umana non sia altro che seme di felicidade, messo da Dio ne l'anima ben posta, cioè lo cui corpo è d'ogni parte disposto perfettamente».

62 *Purg.* XXV, vv. 100-108.

to solo dalla Giustizia divina, che agisce, appunto, talora in accordo con la natura, talora contro (o semplicemente oltre) la natura stessa; agisce cioè in uno spazio teorico e autonomo che assicura a Dante di escogitare soluzioni che combinano prospettive ed elementi di diversa origine e ispirazione, combinandoli in un modo nuovo, capace di rispondere di volta in volta agli interrogativi tutti umani che Dante via via solleva, senza la pretesa di una rivelazione definitiva dell'intendimento divino («la veduta eterna», v. 31).

Gli angeli neri

Volontà, deliberazione e peccato dell’angelo tra Dante e Alberto Magno*

ANNA RODOLFI**

1. Nella *Commedia* gli angeli hanno una presenza ampia e pervasiva. Essi scandiscono tutte le tappe del viaggio intrapreso da Dante, e insieme governano il passaggio dal mondo materiale e corrotto dell’Inferno a quello spirituale del Paradiso¹. Seguendo Dante nel suo cammino, partendo dal basso, troviamo all’Inferno gli angeli caduti, gli angeli che hanno peccato; per citare solo alcuni esempi: nel Purgatorio, ci troviamo di fronte ad angeli antropomorfi, guardiani e guide che hanno funzione specifica di ministri di Dio, dal nocchiero della navicella², a quelli che custodiscono i vari passaggi dell’ascesa delle anime lungo il monte³; infine, giunti in Paradiso

* Il presente saggio fa parte della ricerca finanziata dall’Unione europea – Next Generation EU, Missione 4 Componente 2 Inv. 1.1 – CUP B53D23022160006, nell’ambito del bando PRIN 2022, progetto “Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies” (20225LFCMZ).

** Università di Firenze.

1 Sono molto grata a LUCA AZZETTA per aver letto una prima versione di questo saggio e per i suoi preziosi suggerimenti. La responsabilità di eventuali errori resta mia. Per un primo approccio alla concezione dell’angelo in Dante, cfr. S. BEMROSE, *Dante’s Angelic Intelligences*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983; S. BARSELLA, *In the Light of the Angels. Angelology and Cosmology in Dante’s Divina Commedia*, Olschki, Firenze 2005; D. SBACCHI, *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, Olschki, Firenze 2006; T. SUAREZ-NANI, *Pensare l’angelo: paradigmi medievali e temi danteschi a confronto*, in L. Azzetta (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche*, Vita e Pensiero, Milano 2020, pp. 199-214.

2 *Purg.* II, 29: «Ecco l’angel di Dio: piega le mani; / omai vedrai di sì fatti officiali».

3 *Purg.* IX, 70-145: «vidi una porta, e tre gradi di sotto per gire ad essa, di color diversi, e un portier ch’ancor non facea motto».

(canto XXVIII), gli angeli appaiono disposti in nove ordini, in moto vorticoso intorno a Dio, come sostanze incorporee che allo stesso tempo muovono i cieli e contemplano ininterrottamente Dio.

Due elementi colpiscono anche a un semplice sguardo d'insieme sul mondo angelico della *Commedia*: la diversificazione delle mansioni e la localizzazione. Il nesso tra i due elementi, peraltro, trova un riscontro, anzi un fondamento teorico, nell'angelologia dell'epoca. La diversità fra gli angeli è innanzitutto una differenza nelle rispettive funzioni, dunque anche nel modo di muoversi e una tesi teologica diffusa è che l'angelo è dove opera, cioè l'operazione crea il luogo⁴. C'è dunque una stretta corrispondenza fra la funzione che l'angelo svolge di volta in volta, il modo in cui si muove e il luogo in cui si trova, corrispondenza che Dante sembra aver colto e forse riecheggiato nella sua rappresentazione letteraria.

⁴ La rilevanza della tematica e l'importanza delle sue implicazioni è testimoniata dalla presenza nel Sillabo del 1277 di tre articoli (204, 218, 219) che riguardano il luogo e il movimento degli angeli, cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), H. Denifle, E. Châtelain (ed.), Delalain, Paris 1889-1897, I, pp. 554-555, art. 204: «Quod substantiae separatae sunt alicubi per operationem; et quod non possunt moveri ab extremo in extremum, nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio, aut in extremis. Error, si intelligatur sine operatione substantiam non esse in loco, nec transire de loco ad locum»; art. 218: «Quod intelligentiae vel angelus vel anima separata nusquam est»; art. 219: «Quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam». Per un commento, cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain - Paris 1977, n. 53-55, pp. 104-110; D. PICHE, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999, pp. 140-141; 144-147. Sul tema della localizzazione angelica nel dibattito tra XIII e XIV secolo, cfr. ad esempio, T. SUAREZ-NANI, *De la théologie à la physique: l'ange, le lieu et le mouvement*, in *Angelos-Ange-lus. From Antiquity to the Middle Ages*, «Micrologus» 32 (2015), pp. 427-444; EAD, *Space and Movement in Medieval Thought: The Angelological Shift*, in F.A. BAKKER, D. BELLIS, C.R. PALMERINO (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Springer International Publishing, Cham 2018, pp. 69-89; EAD, *Vers le dépassement du lieu: l'ange, l'espace et le point*, in T. SUAREZ-NANI, M. ROHDE (éds.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, W. De Gruyter, Berlin - Boston 2011, pp. 121-146; T. SUAREZ, O. RIBORDY, A. PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie*, FIDEM, Barcelona - Roma 2017; T. SUAREZ-NANI, *L'espace sans corps. Etapes médiévales de l'hypothèse de l'annihilation mundi*, in SUAREZ, RIBORDY, PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement*, pp. 93-107. Su Alberto, mi sia consentito rimandare a A. RODOLFI, *Présence de Dieu et lieu des anges dans Albert le Grand*, in SUAREZ, RIBORDY, PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement*, pp. 79-92.

Mi soffermerò in particolare sul caso degli angeli caduti: gli angeli neri (*Inf.* XXIII, 131 «li angeli neri / che vegnan d'esto fondo a dipartirci») i quali barattarono col nero dell'Inferno il proprio abito di luce e che, con il loro precipitare, sconvolsero l'ordine terrestre (*Pd.* XXIX, 50 «de li angeli parte / turbò il suggello d'i vostri alimenti»). Similmente a quanto avviene per le gerarchie celesti del Paradiso, anche agli angeli dell'Inferno si applica un principio di diversificazione. Da una parte abbiamo Lucifero, il primo dei ribelli, collocato al fondo dell'Inferno; dall'altra, le schiere degli altri angeli neri suoi seguaci, trasformati in demoni e distribuiti nei vari gironi a dispensare pene e tormenti. A questi si aggiunge poi nella *Commedia* un terzo tipo: gli angeli neutrali, anzi “imbelli” (cioè, vili, oziosi) per usare la definizione di Nardi che ha dedicato un famoso saggio all'argomento⁵. Sono «li angeli che non furon ribelli / né fur fedeli a Dio» (*Inf.* III, 38) e che si procurarono per questo motivo la sorte ignobile degli ignavi. Si tratta di angeli vili e spregevoli⁶, perché sono detti “cattivo coro”:

Ed ellì a me: «Questo misero modo
tegnon l'anime triste di coloro
che visser senza 'nfamia e senza lodo.

Mischiate sono a quel cattivo coro
de li angeli che non furon ribelli
né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro.

Caccianli i ciel per non esser men belli,
né lo profondo inferno li riceve,
ch'alcuna gloria i rei avrebber d'elli».

Sono puniti nel vestibolo infernale che Dante colloca subito dopo la porta dell'inferno; essi sono tuttavia diversi dagli altri, e anzi invisi non solo a Dio, ma anche all'inferno stesso: «Caccianli

⁵ Cfr. B. NARDI, *Gli angeli che non furon ribelli né fur fedeli a Dio*, in *Id.*, *Dal Convivio alla Commedia*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1992 [1960], pp. 331-350.

⁶ Questo il significato che corrisponde a “cattivo” nel Vocabolario OVI: <<http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>>.

i ciel per non esser men belli, / né lo profondo inferno li riceve, / ch'alcuna gloria i rei avrebber d'elli».

Questo degli angeli imbelli costituisce per i dantisti un luogo cruciale, anche perché enigmatico. La figura di questo terzo gruppo di angeli infernali, per come la presenta Dante, non ha infatti un immediato riscontro teologico e appare come un'invenzione originale: perciò già gli antichi commentatori e poi la storiografia specialistica si è cimentata nella ricerca delle fonti che potrebbero aver ispirato Dante, formulando varie ipotesi (*Apocalisse 3,14*, Clemente d'Alessandria, Origene, la *Visio Pauli*, la *Navigatio Sancti Brendani*, *Parzival*)⁷.

Mi servo nelle pagine che seguono del caso degli angeli imbelli per riesaminare da una prospettiva relativamente meno frequentata la questione generale del peccato dell'angelo. Com'è noto, la natura e la possibilità stessa del peccato degli angeli costituisce un problema centrale nell'angelologia scolastica, se non una vera e propria sfida teorica dato l'attributo della *deiformitas* che li caratterizza essenzialmente a partire dallo pseudo Dionigi e che sembra renderli infallibili per essenza. Alla diversità di collocazione degli angeli dovrebbe corrispondere una diversità dei rispettivi peccati. Quale fu in particolare il peccato degli angeli imbelli e cosa lo rese possibile? Riesaminare brevemente questo tema, a partire dalla

⁷ Sull'ampia discussione che si è sviluppata attorno a questo tema si veda ad esempio a M. CHIARIGLIONE, *I diavoli nell'«Inferno» di Dante: con altri studi danteschi*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2018, pp. 90-109; A. ÁLVAREZ PÉREZ, *Un nuovo contributo allo studio del mito degli angeli neutrali nella 'Commedia'*, «Revista de Literatura Medieval» 21 (2009), pp. 37-75; S.M. BARILLARI, *Gli angeli 'neutrali': cronistoria di una gerarchia apocrifa*, in S.M. BARILLARI (a cura di), *Dark tales. Fiabe di paura e racconti del terrore*, Aracne, Roma 2013, pp. 17-47; F. CRASTA, *Gli angeli neutrali da Dante a Matteo Palmieri*, in G. LEDDA, F. ZANINI (a cura di), *Alma Dante. Seminario dantesco 2013*, Aspasia, Bologna 2015, pp. 229-247; G. PADOAN, *Il canto III dell'«Inferno»*, in *Nuove Letture Dantesche. Vol. II: Anno di studi 1966-67*, Sansoni, Firenze 1968, pp. 47-71; J. FRECCERO, *Gli angeli neutrali*, in Id., *Dante. La poetica della conversione*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 163-174. Per quanto riguarda in particolare la conoscenza di Dante della *Visio Pauli* e del suo eventuale utilizzo, rimando al ricco e documentato saggio di F. UNGAR, *Dante conosceva l'Apocalisse di Paolo? Osservazioni sui rapporti tra la Commedia e l'apocrifo paolino*, «Rivista di Studi Danteschi» 23 (2023), pp. 48-101, in particolare sull'*Inferno*, cfr. pp. 58-64.

trattazione di Alberto Magno, può forse gettare qualche luce anche sul modo in cui Dante lo tradusse nella sua rappresentazione letteraria.

2. Iniziamo con Lucifero. A partire dal passo di *Isaia* 14, 12-20, la riflessione patristica aveva già fissato gli elementi principali della dinamica del peccato angelico. Protagonista dell'evento è Lucifero, il più eccellente degli angeli («da creatura ch'ebbe il bel sembiante», nel verso di Dante, di *Inf.* XXXIV, 18), precipitato dall'empireo nell'*Inferno*⁸. Nella caduta lo accompagnano molti altri angeli appartenenti sia agli ordini superiori sia a quelli inferiori delle gerarchie. I teologi scolastici, come ha mostrato recentemente Silvana Vecchio, si interrogano sul tipo di peccato commesso⁹. L'ipotesi più diffusa era quella secondo cui Lucifero avrebbe peccato di superbia. Considerando l'eccellenza della sua natura e la profondità della sua scienza, Lucifero si è insuperbito e ha voluto essere uguale all'Altissimo, non però attraverso un processo di imitazione di per sé non peccaminoso, ma in modo diretto, tentando di eguagliarne la potenza, come testimonia Isaia che parla del suo tentativo di salire fino al cielo e collocare il suo trono sopra le stelle. Per Dante, Lucifero, «l'primo superbo», rappresenta il prototipo o il modello stesso di questo peccato¹⁰.

Accanto alla superbia vi era poi un altro peccato per i teologi scolastici coinvolto nella dinamica della ribellione angelica: l'invidia. Peccato “spirituale” come la superbia, l'invidia condivide con quest'ultima la prerogativa di prescindere totalmente dal coinvolgimento del

⁸ Cfr. *Purg.* XII, 25-27: «Vedea colui che fu nobil creato più ch'altra creatura, giù dal cielo / folgoreggianto scender, da l'un lato».

⁹ Cfr. S. VECCHIO, *La superbia dell'angelo nel secolo XIII*, «Medioevo e Rinascimento» ns. XXXIV (2023), pp. 193-204. Sul peccato dell'angelo, cfr. il saggio di T. HOFFMANN, *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, in T. HOFFMANN (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 283-316 e la più recente monografia del medesimo autore, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

¹⁰ Cfr. *Purg.* XII, 25-27: «Vedea colui che fu nobil creato / più ch'altra creatura, giù dal cielo/ folgoreggianto scendere».

corpo, e in quanto tale si adatta perfettamente alla natura angelica che è, come abbiamo detto poco fa, immateriale e incorporea.

Alberto Magno si occupa della caduta dell'angelo nel commento alle *Sentenze* che ha letto negli anni 1245-49, ma aveva già affrontato l'argomento della caduta dell'angelo anche nell'ampia sezione dedicata all'angelologia nella *Summa de creaturis*, inserendo alcuni accenni anche nel commento al *De divinis nominibus*, e poi ancora nella *Summa theologiae*, composta anni più tardi, intorno al 1268, Alberto chiarisce che odio e invidia, pur essendo componenti essenziali del peccato dell'angelo, ne furono la conseguenza più che la causa, poiché nel momento stesso in cui venne precipitato da Dio, Lucifer concepì un sentimento misto di odio nei confronti del giudice e di invidia verso l'uomo che, diversamente da lui, conservava la possibilità di salvarsi.

La colpa di Lucifer, oltre a questa matrice originaria della superbia, si configura in Dante anche come il rifiuto della luce rivelatrice e penetrante della grazia: come si legge in *Pd. XIX*, 46-48: «E ciò fa certo che 'l primo superbo, / che fu la somma d'ogne creatura, / per non aspettar lume, cadde acerbo»¹¹. La questione è se il peccato di Lucifer consistette in una ribellione dell'intelligenza angelica all'intelligenza somma e infinita di Dio, oppure nella precipitazione di un desiderio che non seppe o non volle aspettare il dono della grazia¹².

Per comprendere questo punto, è utile soffermarsi su un altro tema dell'indagine dei teologi, cioè quale fu precisamente l'oggetto del desiderio peccaminoso di Lucifer.

Per Alberto Magno si trattò di un desiderio di potenza smisurato (*appetitus dignitatis indebitus*). La sua presunzione consistette

¹¹ Sulla descrizione delle caratteristiche possedute da Lucifer secondo Dante, cfr. A. CIOTRI, *Lucifero*, in *Enciclopedia Dantesca*: <[https://www.treccani.it/enciclopedia/lucifero_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/lucifero_(Enciclopedia-Dantesca)/)>.

¹² Per la concezione di Lucifer nella teologia scolastica, cfr. T. GREGORY, *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, Laterza, Roma - Bari 2013; K. FLASCH, *Le Diable dans la pensée européenne*, Vrin, Paris 2019, in part. pp. 105-182. Su Tommaso in particolare, cfr. P. PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, in *Il diavolo nel Medioevo. Atti del XLIX Convegno storico internazionale*, Todi, 14-17 ottobre 2012, CISAM, Spoleto 2013, pp. 77-99.

nell’anteporre la propria volontà a quella di Dio, assimilandosi a lui come arbitro assoluto del proprio volere. Un’infrazione dell’ordine divino che determina il disordine dell’appetito e costituisce pertanto la colpa specifica dell’angelo. Riprendendo la posizione di Anselmo d’Aosta, fonte assolutamente centrale per lui in questo specifico contesto angelologico, Alberto spiega che il peccato di Lucifero è costituito sostanzialmente da due elementi: l’aspirazione ad una potenza piena, componente indispensabile della sua beatitudine, un desiderio che in sé non è peccaminoso in una creatura razionale che è chiamata a imitare Dio, ma che diventa colpevole se ricercata senza alcun intervento di un potere superiore e confidando solo nelle proprie forze, a prescindere dalla grazia divina¹³. La forzatura della volontà divina, messa in atto da Lucifero, consiste dunque non tanto nell’aspirazione ad essere simile a Dio, ma nella volontà di raggiungere da solo e immediatamente – “per non aspettar lume” dice Dante – quel potere che la grazia divina gli avrebbe concesso in virtù dei suoi meriti e in un momento successivo. Il peccato, insomma, come sintetizza Alberto non consistete tanto nell’oggetto del desiderio, cioè nel desiderare una cosa di per sé illecita, ma nel modo di desiderarlo¹⁴.

¹³ ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1894 (Alberti Magni Opera omnia, XXVII), II, d. 5, B, art. III, p. 114: «Dicendum mihi videtur cum Augustino et Anselmo, quod appetit id ad quod pervenisset si stetisset [...]. Beatitudinem igitur quoad perfectum posse appetit daemon: sed beatitudinem quoad perfectum scire appetit homo primus. Perfectio autem ista consistit in tribus: quorum unum est substantia ipsius posse confirmata et alita, non declinans per infirmitatem. Alterum est illud posse per se habere, et non ab alio. Tertium est non expectare illud per meritum sub alio, sed sine merito, sicut superior habet, habere. Et quoad primum non est peccatum appetere perfectum posse rationali creaturae; sed quoad duo secunda, scilicet quod a se velit habere quod nec esse potest a seipso, et quod statim velit rapere, quod ex meritis sub alterius gratia est expectandum. Hoc enim dicit perversitatem ordinis rationalis creaturae».

¹⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, I, tract. IV, q. 63, art. 1, p. 671: «et ideo non in appetibili sed in modo appetendi peccatum fuit», ed. A. Borgnet, Vivès, Paris 1895 (Alberti Magni Opera omnia, XXXIV), tr. 4, q. 66, p. 671: «et ideo non in appetibili, sed in modo appetendi peccatum fuit [...]. Peccavit ergo volendo aliquod commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, sed per meritum expectare».

Questo tema del *sine expectare meritum*, attesa cancellata dalla volontà di una immediata beatitudine, si estende anche agli altri angeli ribelli, angeli minori, che hanno seguito Lucifero, anche se in verità lo hanno fatto non tanto per contrapporsi direttamente a Dio, come Lucifero stesso ha fatto, attraverso una vera e propria “aversio Dei”, cioè privilegiando se stesso, ma unicamente come suoi gregari, cioè traendo un vantaggio indiretto dal fatto di seguirne l'esempio. Alberto che riserva al tema una breve trattazione nel commento alle *Sentenze*, sintetizza la situazione, riprendendo un paragone ironico ispirato alla comunità ecclesiastica: quella di un gruppo di canonici che pur di salire di grado appoggiano un candidato forte anche se mediocre¹⁵.

Oltre alla specifica causa del peccato, Alberto, sulla scia del Lombardo, considera anche gli altri aspetti salienti della dinamica peccaminosa. In primo luogo l'eventuale presenza dell'elemento temporale: se cioè vi sia stato un qualche intervallo di tempo, *mora* o *morula* – come sancisce la condanna parigina del 1241¹⁶ – tra la creazione dell'angelo e il suo peccato, oppure se il peccato sia stato pressoché istantaneo, come ad esempio sostiene Tommaso nella *Summa theologiae* coerentemente alla propria concezione della immutabilità dell'angelo in quanto immateriale¹⁷. Un secondo aspet-

¹⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.* II, d. 6, art. 2, p. 128: «Doctores nostri dicunt in loco isto, quod omnes voluerunt aliiquid altius quam creati sunt: sed tantum erat dicere, quod inferiores in exaltatione superiorum voluerunt hoc obtinere, ille autem per seipsum: et dant exemplum, Sicut aliqui canonici promovent unum indignum, quo promoto etiam ipsi exaltentur. Et sic utrumque verum est: et quod appetierunt altitudinem, et quod consenserunt illi: et per hoc patet solutio ad totum».

¹⁶ Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP): «Quintus quod malus angelus in principio sue creationis fuit malus et numquam fuit nisi malus. Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus quod bonus creatus sit et post peccando factus sit malus» (I, n. 128, p. 171). Per le coordinate storiche del dibattito sul peccato angelico all'inizio del Duecento e le principali posizioni dei teologi tra Parigi e Oxford, cfr. H.F. DONDAINE, *Le premier instant de l'ange d'après saint Thomas*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 39 (1955), pp. 213-227; B. FAES DE MOTTONI, *Bonaventura e la caduta dell'angelo*, «Doctor Seraphicus» 38 (1991), pp. 97-113; in particolare, pp. 99-102.

¹⁷ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 62, art. 5 e q. 63, art. 6 in *Sancti Thomae Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. V, cura et studio ordinum predicatorum, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1889, pp. 123-124 e pp. 144-145.

to, anch'esso legato ad una dimensione temporale, è il processo decisionale che ha portato alla scelta peccaminosa dell'angelo. Infine, terzo elemento è il "termine" (temporale e spaziale) del movimento di caduta (morale e fisica) dell'angelo dall'empireo, cioè il luogo della pena che gli corrisponde¹⁸.

Nelle pagine che seguono, procederemo dunque ad una considerazione di queste tre elementi del peccato: intervallo temporale, deliberazione, luogo, facendo perno sulle posizioni di Alberto, per provare a trarne alcuni spunti sulla dinamica del peccato dell'angelo e in conclusione, tornare a Dante.

3. Partiamo dal primo, il tempo. Nel q. 66 del IV trattato della *Summa de creaturis* Alberto affronta l'interrogativo legato al momento in cui ha avuto luogo il peccato dell'angelo (*Quando cecidit malus angelus?*), problema che presuppone la tesi dell'impossibilità della perversione originaria dell'angelo, sulla base della somma perfezione e nobiltà di Dio che non può aver creato un angelo cattivo. Alberto risponde che il momento e il tempo della caduta è indeterminato, ma ciò che è certo, è che l'angelo è stato creato in uno stato di eccellenza e che in seguito, *postea*, per una volontà contraria alla giustizia, è diventato malvagio. Nel II trattato della stessa opera Alberto aveva affrontato il tema del tempo angelico e aveva distinto due accezioni di tempo, secondo i filosofi e secondo i teologi¹⁹. Per questi ultimi il tempo indica in senso ampio la misura di ogni mutamento, sia per il corpo che

18 Gregorio da Rimini, ancora nel XIV secolo osserverà che la necessità di trattare del movimento degli angeli dipende proprio dal tema della caduta all'inferno, GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, A.D. Trapp, V. Marcolino (edd.), II, d. 6. q. 1, vol. V, p. 1: «Quia Magister in sexta distinctione loquitur de locali casu angelorum malorum a coelo empyreo in hunc aerem caliginosum et de cotidiano descensu hic in infernum, quod ducunt animas crucianda, idcirco de motu locali tam bonorum quam malorum angelorum communiter aliqua sunt quaerenda».

19 Sulla concezione del tempo in Alberto, H. ANZULEWICZ, *Aeternitas - aevum - tempus: The Concept of Time in the System of Albert the Great*, in P. PORRO (ed.), *The Medieval Concept of Time* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 75), Leuven University Press, Leiden 2001, pp. 83-129.

per lo spirito. Il tempo in questa accezione riguarda pertanto anche il mutamento della mente angelica; ad esempio il caso del passaggio dalla conoscenza mattutina a quella vespertina²⁰. Secondo l'accezione filosofica, il tempo riguarda invece solo l'ordine del continuo. Sullo sfondo di queste considerazioni, la *solutio* della q. 66 afferma che l'angelo ha peccato in un momento successivo all'essere stato creato buono, a causa di una volontà malvagia e che nell'angelo vi è dunque una pluralità di istanti, non però di momenti separati da tempi intermedi²¹. Chiosando l'espressione del *De veritate* di Anselmo per cui «il diavolo dall'inizio non si è mantenuto nella verità», Alberto chiarisce che vi sono tre accezioni dell'espressione *initium*: inizio del tempo, inizio dello stato di grazia o di gloria, inizio della creazione. Nel caso del peccato di Lucifero, l'espressione *ab initio* indica l'inizio dello stato di grazia che precede il compimento della sua pienezza e non naturalmente il momento iniziale della creazione della sua stessa natura²².

²⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, tr. II, q. 5, art. 2, pp. 369-370: «Secundum Theologos dicitur mensura cujuscumque mutationis, sive divisibilis, sive indivisibilis: sive corporalis, sive spiritualis: et secundum hoc tempus adjacet creationi rei creatae, et etiam vicissitudini quae est in affectione vel intelligentia angelica: et hoc tempus non habet prius et posterius. Nec est inconveniens in hoc tempore, quod nunc sit consequens ad nunc, quemadmodum indivisibilis mutatio consequens est ad indivisibilem mutationem: secundum enim hoc tempus nihil aliud est quam aggregatio momentorum, et non est numerus, quia tales mutationes non numerantur, cum prius et posterius non habeant: et de hoc tempore datur diffinitio Dionysii. Et vocat generationem et corruptionem quamcumque mutationem, sive divisibilem, sive indivisibilem».

²¹ La posizione di Alberto secondo cui tra i due istanti della creazione e della adesione a Dio non sono di ordine temporale, è in linea con quanto espresso nella *Summa Sententiarum* di Ugo di D. Vittore e nella *Summa Halensis* (*Summa Halensis* II-1, inq. 2, tr. 3, sect. 2, q. 2, tit. I, art. 7, ed. Quaracchi, 1924, p. 209), cfr. E.-H. WÉBER, *Dynamisme du bien et destin créé*, pp. 166-167. Essa è in accordo anche con quanto sostengono a Oxford Rufo di Cornovaglia e Riccardo Fisachre, cfr. DONDAINE, *Le premier instant*, pp. 215-216.

²² ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, tr. IV, q. 66, p. 680: «Et ideo glossat Magister in Sententiis: "Ab initio in veritate non stetit, id est, statim post initium". Posset tamen dici, quod est initium temporis, et initium status, et initium creationis Angelii: et verbum Domini intelligitur de initio status, et non de initio temporis vel creationis Angelii. Initium autem status ejus fuit ante confirmationem, et complementum ejus in confirmatione, sicut quaelibet res imperfecta est in sui initio, et perfecta in statu pleno».

Il *Commento* alle *Sentenze* affronta la medesima questione: dato che Dio non può essere causa del male, è possibile che l'angelo abbia peccato istantaneamente al momento della creazione? A favore dell'istantaneità del peccato troviamo un argomento di matrice filosofica (che nasconde il presupposto dell'identità con le intelligenze) per il quale l'angelo, come essere superiore, non poteva restare in ozio ed è dunque stato subito attivo in modo ordinato o in modo disordinato²³. Se questo è vero, poiché creato nel bene è impossibile che si converta al bene, essendo già ordinato ad esso, non resta dunque che ammettere che sia stato attivo in modo disordinato²⁴. Ma agire in modo disordinato significa peccare. L'angelo pertanto ha peccato dall'inizio della sua creazione. Inoltre, altra obiezione: se l'angelo non ha peccato all'istante, ciò significa che è rimasto *in solis naturalibus ad tempus*, in uno stato cioè di pura natura, senza agire, cosa impossibile, perché in base alla stessa natura una cosa è e agisce, come la fiamma che si eleva in alto non appena è²⁵.

Contro questa obiezione, Alberto osserva che ogni agente volontario è anteriore alla propria deliberazione sia in natura che in durata. Vi è dunque un intervallo di tempo, seppure minimo, (*mora*), tra la creazione e la caduta dell'angelo: «Dicendum quod mora fuit inter creationem suam, et casum. Unde dico ad primum, quod suum factum esse et malum factum esse, non erant in uno

23 ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.* II, d. 3, H, art. 14, p. 87: «Constat quod movebatur a principio creationis, quia tam optima naturalia otiosa esse non possunt: aut ergo movebatur ordinate, aut inordinate». Una posizione che fa leva sull'impossibilità dell'ozio angelico contro la dilazione temporale si trova in Guglielmo d'Alvernia, cfr. GUILLELMUS DE ALVERNIA, *De universo in Guillelmi Alverni Episcopi Parisiensi Opera Omnia*, Parisiis 1674, II, c. 47, col 838 F-G.

24 ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.* II, d. 3, H, art. 14, p. 87: «Ad aliud dicendum quod movebatur cognitione et dilectione naturalibus et illi non erant inordinati, sed ordinati ordine naturae, qui ordo non sufficit conversioni ad Verbum per inhalationem: ideo illorum obiectione non habet vim aliquam».

25 ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.* II, d. 3, H, art. 14, p. 87: «Ignis eadem virtute stat sursum qua movetur sursum, quando deprimitur violenter: ergo et Angelus eadem virtute stat qua elevatur: sed elevatur virtute gratiae: ergo non stat nisi virtute gratiae, quod est falsum, quia Angelus non cecidit a gratia secundum opinionem Magistri in Littera».

instanti: sed tempus est medium»²⁶. La deliberazione infatti presuppone, continua Alberto, un'idea (*conceptio*) intorno alla quale deliberare e dunque un processo che si trova nel tempo: «Omnis deliberatio praeponit sibi conceptionem eius de quo est deliberatio et collationem, et constat quod huiusmodi apprehensiones sunt in tempore»²⁷. Contro la simultaneità tra creazione e peccato, Alberto replica inoltre che prima di poter peccare l'angelo, in quanto intelletto, doveva innanzitutto esercitare altre attività non peccaminose, connesse alla sua natura intellettuale: conoscere sé, conoscere Dio e gli altri: «non potuit fieri, quod a principio peccaverit: quia oportuit ante moveri aliis motibus qui non erant peccatum, in cognitione sui, et Dei et aliorum, et haec exigebant tempus»²⁸. Sono attività che esigono un intervallo temporale per quanto breve. L'angelo ha dunque esercitato innanzitutto, al momento della sua creazione, conoscenza e amore secondo la sua natura e dunque azioni non disordinate, e solo dopo ha peccato. Nell'angelo vi è sì istantaneità tra essere e pensiero, ma non con l'atto della scelta che porta al peccato, atto che dunque diventa secondo temporalmente alla natura e al pensiero.

Ritroviamo ancora la tesi della non istantaneità del peccato nel capitolo 4 del commento al *De divinis nominibus*. Nella *solutio*, Alberto fa appello alla dottrina agostiniana dei *coequaeva*. Il tempo è concomitante, coevo appunto allo spirito angelico in virtù del suo primo istante. Contro l'argomento favorevole all'istantaneità della perversione immediata che afferma che ciò che non è tratto dalla materia, è tratto all'essere e simultaneamente nella sua potenza d'essere per-

²⁶ Su questo punto, Alberto converge con Bonaventura, mentre Tommaso (THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 3, q. 1, art. 2, P. Mandonnet, P. Lethielleux [edd.], Paris 1929, p. 157) ritiene che non sia vero: «Sed haec ratio non videtur cogens: quia cum operatio voluntatis Angeli non sit continua, non oportet quod ultimum eius differat a principio: principium autem potest esse simul cum termino creationis; unde et terminus operationis potest esse simul cum termino creationis. Nec potest dici, quod oporteat actum voluntatis sequi apprehensionem intellectus, nisi ordine naturae: quia de eodem potest simul esse cognitio et voluntas. Nec iterum potest dici quod oportet collationem praecedere de appetendo: quia intellectus Angeli non est inquisitivus vel collativus».

²⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.* II, d. 3, H, art. 14, p. 87.

²⁸ *Ibidem*.

fetto, Alberto osserva che è impossibile che un medesimo istante che è misura del costituirsi nell'essere dell'angelo sia simultaneamente anche misura di una operazione della realtà che si va costituendo:

Dicendum quod impossibile est, quod in instanti suae creationis demones fuerint mali, quia, sicut dicit Augustinus, quattuor fuerunt coeva, scilicet materia, motus, angelus et tempus. Et dicitur tempus coevum eis, quantum ad primum instans sui esse. Igitur quod est terminus creationis angeli per se, quamvis per consequens etiam ad perfectum posse terminetur, fuit in primo instanti temporis, idest cum ipso factum. Sed impossibile est, ut eodem nunc mensuretur operatio, qua operans facit rem aliquam, et operatio ipsius operati, quia esse operati praecedit operationem suam in tempore. Ergo impossibile fuit, ut in primo instanti, in quo angelus habuit esse, quod fuit terminus operationis ipsius. Sed non potuit esse malum in angelo nisi ex operatione ipsius; et ita impossibile fuit, quod in primo instanti suae creationis esset malus²⁹.

Passiamo al secondo elemento la deliberazione, ovvero il processo interno alla mente dell'angelo che sceglie il peccato. Occorre allora chiedersi se l'angelo, per quanto privo di sensazioni e di immaginazione, per via della sua incorporeità, abbia o meno una mente discorsiva o una razionalità pratica che, attraverso un processo deliberativo, possa comportare il dubbio, il ripensamento e l'errore, dunque il peccato. Si tratta ancora del problema dell'infallibilità dell'angelo: come sia possibile il peccato per una creatura concepita come immateriale e dotata di una mente perfetta.

Alberto Magno riflette su questo aspetto a più riprese. Nella sua risposta nel *Commento alle Sentenze* egli nega che l'intelletto dell'angelo sia interamente infallibile. Applicando un principio valido anche per l'intelletto dell'uomo³⁰, Alberto osserva che riguardo alla

²⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii De divinis nominibus*, P. Simon (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1972 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XXXVII/1), cap. 5, p. 269.

³⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J. Söder (edd.), Aschendorff, Münster i.W. 2008 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XVII), p. 487: «Dicendum quod intellectus practicus tribus modis accipitur, scilicet prout est natura quaedam et pars rationalis animae, et prout est potentia intelligibilia operabi-

conoscenza del bene in quanto tale, in universale (*bonum simpliciter*), l'intelletto angelico non è mai in errore, come sostiene Aristotele. Tuttavia riguardo al bene per sé, l'intelletto pratico dell'angelo può invece sbagliare:

Dicendum ad primum, quod intellectus duplice consideratur, scilicet in comparatione ad objectum proprium: et hoc est verum simpliciter si est speculativus, vel bonum simpliciter si est practicus: et tunc numquam est non rectus, nec umquam errat: quia sic non procedit nisi ex principiis veri et boni simpliciter, et in illis non est error. Est alia consideratio intellectus in comparatione ad bonum proprium: et sic non movetur a bono secundum quod bonum, sed ad bonum secundum quod est proprium, et hoc est ut nunc et sibi bonum: et in hoc frequens est deceptio: et hoc modo non rectus fuit intellectus Angeli³¹.

Che l'angelo possiede un intelletto pratico rappresenta un elemento della gnoseologia dell'angelo che si inscrive in quello che Tiziana Suarez-Nani ha chiamato il paradigma “operativo-creaturale”: cioè una concezione angelologica fondata appunto sulla dimensione creaturale degli angeli e dunque sulla loro relativa prossimità alla condizione umana, diversa da quella del paradigma “speculativo”, proprio ad esempio di Tommaso, in cui l'angelo è concepito come un'intelligenza perfetta, forma pura e del tutto immateriale; l'angelo si presenta pertanto come pura intellettualità, priva di un corpo³². In virtù di questo statuto, l'angelo è superiore all'uomo e rappresenta per lui un modello di perfezione speculativa oltre che morale.

Il rimando ad una razionalità pratica dell'angelo si trova ancora anche nel *Super Dionysium De divinis nominibus* dove Alberto, spie-

lia, et prout est principiorum operabilium. Si primo modo accipiatur, tunc etiam ex seipso deflecti potest in malum. Et hoc probat natura angeli, cuius intellectus deflexus est in malum, et iam absque hoc quod esset coniunctus phantasiae».

³¹ ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.* II, d. 5, B, art. 2, p. 111. Allo stesso proposito cfr. *Summa de creaturis*, tr. IV, q. 63, p. 675b; *Super Dionysium De divinis nominibus*, p. 237a; *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1895, II, tr. 5, q. 21, pp. 263-264.

³² Sui due paradigmi angelologici e il rapporto che Dante che intrattiene con gli elementi che li caratterizzano, cfr. T. SUAREZ-NANI, *Pensare l'angelo: paradigmi medievali e temi danteschi a confronto*.

ga che l'errore può avere luogo nel momento in cui si applicano i principi universali in maniera erronea ad una realtà contingente³³; è quanto corrisponde al giudizio di Anselmo d'Aosta nel *De casu diaboli*, menzionato da Alberto nel *De coaquevis*: Lucifero sapeva che per il peccato commesso avrebbe meritato la pena, ma applicando male al suo caso personale la regola generale, pensava che Dio lo avrebbe perdonato³⁴. Da notare che nel *Commento* alle *Sentenze* Alberto aggiunge un ulteriore elemento alla tesi della parziale infallibilità dell'angelo, nella direzione di una preminenza della volontà: l'angelo può peccare perché la sua volontà non necessariamente segue la sua conoscenza³⁵. Ma questa spiegazione “da volontarista”, non si ritrova più nel commento al *De divinis nominibus* dove Alberto afferma invece che l'allontanamento del bene da parte dell'angelo dipende da un errore intellettuale, visto che gli atti della volontà seguono sempre la conoscenza³⁶.

33 ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 4, p. 237: «Philosophus loquitur de intellectu, qui est universalium principiorum, qui semper rectus est et in speculativis et in operativis, et hic proprie dicitur intellectus. Intellectus autem admixtus particularibus, si tamen fas sit dicere cum intellectum et non rationem, sicut philosophi dicunt eum potest errare. Et sic etiam angelis non fuit deceptio ex intellectu, sed ex potentia applicante ad particularia».

34 ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, tr. IV, q. 63, pp. 675-676: «Dicendum ergo ad primum, quod intellectus daemonis in pluribus decipi poterat, sicut in auctoritate Anselmi supra ostensum est. Et quod dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus, intelligitur de intellectu qui procedit ex principiis per se notis et veris: intellectus autem voluntariorum et moralium procedit ex contingentibus possibilibus aliter fieri [...] intellectus deiformis creatus angeli non decipitur in veritate rerum earum, quae sunt necessario, vel frequenter, vel raro: sed in his quae pendet a voluntate Dei vel Angeli vel hominis, non habet nisi conjecturas [...]. Et si obijciatur quod diabolus scivit rationes juris, et ideo scivit, quod talis poena debebatur tali culpae, patet solutio per Anselmum supra inducta, quia scivit iustum quidem esse poenam, sed an Deus facturus esset quod iuste facere posset, ignoravit».

35 ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent. II, d. 5, B, art. 2*, p. 111: «Ad aliud dicendum, quod si voluntas procedit ex cognitione, quod non sequitur ex hoc quod si habetur cognitio alicuius, quod illud ametur: sed potius incidit fallacia consequentis, quia posita cognitione, voluntas non necessario vult cognitum: nec etiam tantum vult ipsum quantum cognoscit».

36 ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium de divinis nominibus*, cap. 4, p. 236. «Fides autem nostra hoc habet, quod sint aliqui mali spiritus quod daemones dicamus, quos constat non esse ex bono auctore malos creatos [...] motus autem

Veniamo adesso al terzo elemento, quello che conclude la dinamica peccaminosa, ovvero il luogo della caduta, l'esito anche in senso spaziale del processo peccaminoso. Qui è necessaria una premessa. La storiografia specialistica, sulla base di una indicazione già presente in Pietro Alighieri (nella seconda e nella terza redazione del *Commentum*), ha indicato nella *Summa Sententiarum* (tr. II, c. 4) dello pseudo Ugo di S. Vittore, una possibile fonte del Vestibolo in cui Dante mette gli angeli imbelli con gli ignavi, accanto a due fonti bibliche che sono la seconda lettera di Pietro (II Petr 2,4) e la Lettera di Giuda³⁷. Nella seconda lettera di Pietro in cui si legge che Dio non perdonò gli angeli peccatori: essi sono consegnati nei luoghi oscuri, ma sono sottratti alle grida dei luoghi inferiori, così come gli angeli del “Cattivo coro” di Dante sono puniti all’inferno, ma lontano dal “profondo inferno”; nella Lettera di Giuda (Iud 6) si dice invece che gli angeli che non seppero mantenere la loro primitiva dignità, sono esclusi dalle dimore celesti: così gli angeli del “Cattivo coro” di Dante sono cacciati dai cieli. Nella *Summa Sententiarum*, e ancor prima, nel commento ai Salmi di Agostino, si trova poi il riferimento all’*aer caliginosus*, l’atmosfera scura e nebbiosa, come luogo in cui si trovano gli angeli respinti che vi restano fino al giorno del giudizio finale³⁸.

voluntatis procedit necessario ab aliqua cognitione; ergo fuit in eorum cognitione aliqua deceptio et obliquitas qua prolapsi sunt a desiderio boni».

37 Sulla rilevanza di queste due fonti, insiste in particolare M. CHIARIGLIONE, *Gli angeli del “cattivo coro”*, Inf. III 37-42, «Critica letteraria» 124 (2004), pp. 555-579: in part. pp. 570-571. Riguardo all’autenticità della terza redazione del Commento di Pietro Alighieri, cfr. G. INDIZIO, *Pietro Alighieri autore del “Comentum” e fonte minore per la vita di Dante*, «Studi Danteschi» 73 (2008), pp. 187-250, poi in Id., *Problemi di biografia dantesca*, Longo, Ravenna 2013, pp. 353-402; Id., *Pietro Alighieri autore di tre (?) redazioni del “Comentum” alla Commedia: note su una recente edizione*, «Studi e problemi di critica testuale», 107 (2023), pp. 29-54.

38 «Non est eis concessum habitare in coelo, quae est clara patria; nec in terra, ne homines nimis infestarent; sed in aere caliginoso qui est carcer eis usque in diem iudicii», UGO DE SANCTO VICTORE, *Summa sententiarum* II, 4 (PL 176, 84B). Sull’attribuzione dell’opera e la sua diffusione manoscritta, cfr. R. SACCENTI, *La Summa sententiarum fra le biblioteche toscane del XII secolo e le scuole di teologia d’oltrealpe. Osservazioni su un manoscritto della Biblioteca Cathariniana di Pisa*, in «*Codex Studies*» 5 (2021), pp. 169-193.

Ma possono esserci fonti più vicine cronologicamente a Dante? Dell'*aer caliginosus* troviamo traccia nello stesso Alberto. Nella *Summa de creaturis* Alberto inserisce la menzione di questo luogo nel contesto di una più ampia dottrina escatologica del luogo che completa quella del luogo naturale *per operationem* elaborata in trattati specifici, nell'ambito dell'ontologia angelologica³⁹. Il luogo in cui caddero i demoni cacciati dal cielo dice Alberto è *duplex* (di due tipi). L'uno è quello adeguato alla sua colpa di superbia cioè l'inferno profondo – per una sorta di contrappasso, dato che Lucifero volle alzarsi più in alto di tutti, e fu precipitato più in basso di tutti. L'altro luogo è *l'aer caliginosus* che può essere detto inferno non *in se*, ma *secundum quid*, cioè solo se rapportato al cielo, dice Alberto, ed è quello voluto dalla provvidenza di Dio che non ha permesso che l'angelo venisse meno⁴⁰.

Nel commento alle *Sentenze* l'inquadramento della nozione escatologica di luogo è ancora più ampio e comprende anche gli angeli buoni. Alberto precisa che, per natura, non compete alcun luogo all'angelo, sia esso buono o cattivo. Gli compete solo *secundum congruentiam sui status* di beatitudine o di colpa. Il luogo deputato alla colpa, dice anche qui, è duplice: da una parte l'inferno profondo, dimora definitiva e stabile degli angeli neri (*mansio*); dall'altra il luogo *secundum officium* che invece è intorno a noi (*circa nos*), e non lontano da noi (*non longe a nobis*), dice Alberto, perché è oscuro come le azioni con cui gli angeli malvagi tentano gli uomini e li mettono alla prova, come se continuassero a esercitare anche

39 RODOLFI, *Présence de Dieu et lieu des anges*, pp. 85-88.

40 «Dicendum quod est duplex locus in quem cederunt Angelii, scilicet qui secundum debitum culpae est debitus casui eorum, et ille est infimus: et ille qui secundum ordinationem culpae est debitus casui, et ille est hic caliginosus aer, qui est circa nos: licet enim culpa daemonum et casus mala sint, tamen sapientia Dei de malis etiam bona ejiciens, ordinat ea ad profectum hominum per exercitium tentationum. Et ille caliginosus aer etiam dicitur inferius, sicut dicit Glossa super epistolam II Petri, II, 4, quamvis hunc inferiorem aerem quasi carcerem acceperint, qui quantum ad coelum infernus dicitur. Restat adhuc poena ultima judicii: quia paratus est ignis diabolo et Angelis ejus: non enim permittit eos Dominus consumi, sed servat ut gravius puniantur cum suis membris», ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, tr. IV, q. 67, art. 6, p. 690.

dopo la caduta una sorta di funzione ministeriale, anche se in questo caso tinta di malvagità:

Dicendum, quod est locus deputatus rei secundum naturam, et locus deputatus ei secundum congruentiam sui status. Locus secundum naturam non debetur Angelis, nec bonis, nec malis: locus autem secundum congruentiam sui status debetur eis : et hic est duplex, scilicet secundum statum creationis, et sic locus est coelum empyreum : et secundum congruentiam status beatitudinis, vel culpae : et sic locus secundum beatitudinem est praesentia faciei Dei : secundum culpam autem duplex, scilicet secundum meritum culpae, et sic est infernus qui vocatur mansio, vel domicilium, et habitatio : vel secundum officium, et hic est locus in aere caliginoso circa nos : quia enim tetra habent officia, ideo caliginem habitant : quia tamen exercitant nos, non longe a nobis sunt. Et per hoc patet solutio fere ad totum⁴¹.

4. Veniamo così, per concludere, al caso degli angeli “imbelli” del III canto dell’Inferno. Due elementi li distinguono dagli altri angeli caduti: la natura del loro peccato e il luogo in cui si trovano. Il luogo (il Vestibolo dell’inferno) è uno spazio liminare e intermedio, in qualche modo distinto dall’inferno vero e proprio, che gli angeli imbelli condividono con esseri umani colpevoli del medesimo peccato di ignavia⁴². Abbiamo visto che Alberto interpreta l’*aer caliginosus* proprio come un luogo intermedio tra cielo e inferno: il luogo di caduta degli angeli è *duplex*, e l’*aer* non è l’inferno, ma è altro.

41 ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.* II, d. 6, art. 5, p. 132.

42 Gli antichi commenti accettano che la pena degli ignavi sia subita anche dagli angeli neutrali. In alcuni casi le miniature confermano questa lettura: si tratta dei due mss. (risalenti agli anni ’30-’40 del Trecento), Chantilly, Musée Condé 597 (con il commento di Guido da Pisa) in cui i diavoli/angeli appaiono sottoposti allo stesso trattamento degli umani dannati, e Altona, Schlubibl. des Christianeums, 2 Aa 5/7; a questi mss. più antichi si aggiunge il ms. London, British Lib., Yates Thompson 36 (anni ’40 del sec. XV). Ringrazio Luca Azzetta per avermi segnalato queste miniature. La posizione dantesca è invece duramente rifiutata da un commentatore religioso, probabilmente un domenicano, che afferma che quella di Dante è un’opinione «d’origine dannata con altri suoi detti» (*Inf.*, III 37-39), cfr. L. AZZETTA, *Sull’antica esegesi fiorentina e su un nuovo commento alla ‘Commedia’ nella Firenze di Boccaccio*, «Rivista di Studi Danteschi» (forthcoming).

Nella *Summa de creaturis* egli attribuisce ai teologi la tesi secondo cui nell’*aer* coabitano angeli e uomini: «Dicunt sancti, quod in hoc caliginoso aere [angeli mali] habitant cum hominibus: hic autem non est infernus»⁴³. Una tesi simile a quella di Alberto è ripresa nel commento alle *Sentenze* di Bonaventura⁴⁴. Come già Alberto, anche Bonaventura vede nell’*aer* un luogo d’incontro fra angeli e uomini: precisamente il luogo delle tentazioni, con la finalità edificante di trarre il bene dal male, almeno per chi resiste alla prova. La particolarità di Bonaventura è che dà un senso più pieno alla fisicità del luogo. L’aria caliginosa, afferma infatti Bonaventura è adeguata ad ospitare gli angeli caduti non solo perché conforme alla tenebra del peccato di cui si sono macchiat, ma anche perché la nebulosità e l’umidità dell’aria facilitano la velocità dei movimenti degli angeli che, dice Bonaventura, «frequenter circa nos volitant sicut muscae»⁴⁵, sciamano verso di noi come mosche. Ora, le mosche sono anche il tormento degli ignavi «stimolati molto / da mosconi e da vespe ch’eran ivi» (*Inf. III, 66*); “ivi”, cioè nel vestibolo, la cui atmosfera viene descritta come un’aria tenebrosa e densa, cioè caliginosa: «quell’aura senza tempo tinta [cioè eternamente oscura] / come la rena quando turbo spirà» (*Inf. III, 29-30*).

Sulla natura del peccato degli angeli imbelli il riferimento ad Alberto sembra essere solo in parte pertinente. Pertinente è probabilmente l’idea, sottolineata da Alberto, che il processo di deliberazione o determinazione della volontà degli angeli richieda un seppure minimo lasso di tempo. Fra la bontà spontanea e naturale

43 ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, tr. IV, q. 67, art. 6, p. 690.

44 BONAVENTURA DE BALNEROREGIO, *In II Sententiarum*, d. 6, art. 2, q. 1, in PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae 1885, p. 164: «Dicendum, quod, sicut patet ex Scripturis, locus daemonum post lapsum usque ad diem iudicii non est locus subterraneus, quem vocamus infernum, sed aer caliginosus, in quo generaliter daemonum multitudo inhabitat. – Utrum autem aliqui detrusi sint in infernum, hoc ego nescio nec invenio a Sanctis determinatum. Hoc autem bene credo, quod aliqui descendunt ad torquendas animas, secundum quod habent deputata inter se maledictionis officia».

45 *Ibidem*, p. 165: «Aer enim caliginosus propter caliginem convenit tenebrositati culpae, sed propter mobilitatem et subtilitatem convenit velocitati angelicæ: unde sicut aliquibus viris sanctis ostensum est, frequenter circa nos volitant sicut muscae».

degli angeli al momento della creazione e la loro piena moralità, cioè l'adesione della loro volontà al bene, si apre un piccolo iato temporale, che è quello in cui si insinua anche il desiderio fuorviato e impaziente di Lucifero e dei suoi seguaci («per non aspettar lume, / cadde acerbo», *Par. XIX*, 48). Questa stessa dilatazione, per quanto minima, del tempo, sembra essere anche la condizione di possibilità per lo stato degli angeli imbelli che, per così dire, scelse-
ro di non scegliere («non furon ribelli / né fuor fedeli a Dio», *Inf. III*, 38-39): se il peccato degli angeli fosse stato immediato e istantaneo, come sostiene Tommaso, non ci sarebbe stato il tempo per nessuna fatale esitazione, ma gli angeli si sarebbero divisi unicamente nei due gruppi di fedeli e ribelli, buoni e cattivi⁴⁶. Tuttavia, il tempo è in qualche modo la condizione di possibilità del processo decisionale degli imbelli; per comprendere anche la natura di tale processo, cioè le motivazioni che spinsero alcuni angeli a non prendere partito, l'approccio intellettualistico di Alberto al peccato degli angeli minori non sembra però aiutarci molto. A prima vista, la loro colpa sembra essere piuttosto una questione di volontà, cioè di mancanza o meglio debolezza della volontà.

Qualche elemento pertinente su questo punto viene da un altro autore probabilmente noto a Dante, Pietro di Giovanni Olivi⁴⁷. Bruno Nardi in particolare ha segnalato nel II libro della sua *Summa o commento alle Sentenze*, il brano in cui Olivi individua la radice di ogni passione non virtuosa nell'amore di sé, descrivendolo proprio nei termini di una debolezza della volontà («quandam fluxam et enervatam mollitiam»⁴⁸) una mollezza debole e priva di energia.

46 Come osserva Nardi, l'angelologia di Tommaso su questo punto è la più lontana da quella di Dante, cfr. NARDI, *Gli angeli che non furon ribelli né fur fedeli a Dio*, p. 346.

47 Sui rapporti dottrinali tra Dante, Olivi e il contesto di S. Croce, cfr. A. PE-
GORETTI, «Nelle scuole degli religiosi»: materiali per Santa Croce nell'età di Dante, «L'Ali-
ghieri» 50 (2017), pp. 5-55; S. PIRO, *Pietro di Giovanni Olivi e i francescani Spirituali*,
traduzione italiana a cura di Paolo Canali, introduzione di GIAN LUCA POTESTÀ,
(Fonti e ricerche, 32) Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2021.

48 Il passo di Olivi cui Nardi (cfr. Id., *Gli angeli che non furon ribelli, né fur fedeli
a Dio*, p. 347, n. 35) fa riferimento è il seguente: «scendum quod amor est radix
omnium affectionum, sic amor sui est radix omnium affectionum non virtualium

Secondo questa teoria, sembra suggerire Nardi, il peccato degli angeli imbelli potrebbe avere la stessa radice di quello di Lucifero e degli altri angeli, cioè l'amore per se stessi e il narcisismo, solo in una diversa gradazione e dunque finendo per assumere una forma diversa.

In effetti, l'idea di una differenza di gradi, più che di natura, nel peccato degli angeli si trova in Olivi – come pure nel suo allievo Pietro delle Travi⁴⁹, anch'esso attivo in Santa Croce negli anni di Dante. Quanto più infatti gli angeli erano gerarchicamente vicini a Dio, precisa Olivi, tanto più veloce e profonda fu la caduta nelle tenebre⁵⁰. Il primo angelo, Lucifero, è colui che ha espresso in modo paradigmatico quell'amore di sé che, per Olivi, è la radice degli affetti senza virtù e, quasi come in un gioco di specchi, («sic vedebat se multiplicatum et magnificatum, sicut homo qui videt se in multis speculis») vedendo se stesso amato dagli altri («videndo enim se esse in corde uniuscuiusque tamquam singulare et universale») come loro capo, «sicut rex et dominus», si radicò ancora di più nel suo amore perverso⁵¹. D'altro

[...]. Ideo amor sic sibi propter se inherens habet in se maximam obliquitatem et infinitatem, id est, infimam sui in sua nihilitate inviscerationem et quandam fluxam et enervatam mollitiam», cfr. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in Ilum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Quaracchi, 1922, I, q. 43, pp. 718-719.

49 PETRUS DE TRABIBUS, *Commentum in Ilum Sententiarum librum*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. D 6. 359, d. 6, f. 9vb: «dicendum est quod sic non fuit ordo alicuius causalitatis nisi excessus, quia scilicet quis potior erat, indomitus plus superbivit, quia fortius se amaverit, sed ad dei laudem non se retulerit».

50 PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in Ilum Sententiarum*, q. 43, p. 721: «Et autem natura cadentis quod quanto ab altiori gradu et quanto maiori impetu se prosterit, tanto ceteris paribus habet irretentibilis et velocius ac profundius rure et conteri in fine ruine. Quanto etiam erant Deo immediatores, tanto egebant plus et immediatus per continuas et immediatas influentias Dei illuminari et regi et ideo illis subtractis magis habuerunt tenebrescere et frigescere tanquam non habentes mediatorem per quem restaret eos reaccendi et illuminari».

51 PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in Ilum Sententiarum*, q. 43, pp. 719-720: «primus angelus facilior fuit ad se ipsum amandum in tota universitate angelorum et omnium creatorum sibi subiecta quam sumendo se sine illis, et praecipue quia in quolibet illorum sentiebat se quasi duplicari. Videndo enim se esse in corde uniuscuiusque tanquam singulare et universale caput omnium et videndo potestatem suam super unumquemque, sic vedebat se multiplicatum et magnificatum,

canto Lucifero era più visibile agli altri angeli di quanto non lo fosse Dio, e dunque anche più facile da amare e desiderare⁵². Essi non vollero dunque separarsi da lui: perché questo significava separarsi anche dagli altri e inoltre ognuno si sentiva incomparabilmente più grande accompagnandosi a lui e godendo della sua gloria riflessa⁵³. Se per Olivi il peccato, in senso proprio, è stato quello commesso da Lucifero, mentre gli altri lo seguirono senza una vera e propria adesione, quasi inconsapevolmente, è vero anche che l'amore di sé era passato dal primo angelo agli altri, prendendo la forma di una sorta di narcisismo di gruppo. Desiderando Lucifero, gli angeli desideravano infatti anche se stessi e i loro compagni, stabilendo fra loro un *nexus amoris*, un legame, che li portò a formare una vera unione e un gruppo compatto come se fosse un unico corpo – dice Olivi – «unum corpus ex capite et membris compactum»⁵⁴.

Olivi pensa dunque ad una sorta di gradazione o scala del desiderio, da attivo a passivo, da disinteressato (e virtuoso) a egoistico (e peccaminoso). Il desiderio disinteressato degli angeli buoni che amarono Dio. Il desiderio superbo di Lucifero che amò innanzitutto se stesso aspirando ad essere come Dio e convertendo il desiderio in peccato. Il desiderio gregario degli angeli neri che amarono sé stessi e Lucifero, formarono con lui un corpo compatto, e con lui caddero.

Olivi non lo fa, ma se scendessimo ancora in questa scala, non sarebbe forse impossibile arrivare a definire anche il caso degli angeli “imbelli”. In loro, la debolezza del volere fu massima (l’*enervata molli-*

sicut homo qui videt se simul in multis speculis [...] sicut rex vel dominus, quando aspicit omnes divitias et possessiones suas et omnia desiderabilia sua».

52 PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in Ilum Sententiarum*, q. 43, p. 718: «ordo istius amoris non potest ad plenum videri absque visione sui principalis obiecti in quo figuratur et ad quod totus refertur, idcirco ordo rectitudinis virtualis eorum ad Deum non fuit eis ita plene visibilis sicut erat ordo et habitudo eorum mere naturalis».

53 PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in Ilum Sententiarum*, q. 43, p. 721: «Quia etiam uniuscuiusque incomparabiliter sentiebat se ipsum esse maiorem ut sumptum cum illo et in illo quam ut sumptum sine illo, et precipue quia separari ab illo, prout quanto erat caput omnium, erat quodam modo separari an omnibus sibi subiectis».

54 PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in Ilum Sententiarum*, q. 43, p. 721: «Et attende quod ea ratione qua per nexus amoris erant unum illi in illius gloria quasi in sua superbiebant et gloriabantur et etiam in gloria omnium consociorum, quia totum erat unum corpus ex capite et membris compactum».

tia segnalata da Nardi in Olivi) e, proprio per questo, il loro desiderio non riuscì ad assumere come oggetto qualcosa di più alto di sé (non Dio, ma nemmeno Lucifer). Al loro amore di sé non rimase dunque altro che rivolgersi (“inviscerarsi” per dirla con Olivi⁵⁵) al proprio gruppo, il “cattivo coro”, un gruppo di fatto senza capo (perché non davvero eletto), la cui unica caratteristica fu di fare “parte a sé” («non furon ribelli / né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro», *Inf.* III, 39).

Gli angeli di questo gruppo, nella loro non scelta, cioè nell’abdicare di fatto alla propria razionalità e capacità di discernimento, sono quelli che hanno mancato di personalità. Questo potrebbe essere il senso delle parole di Nardi quando, in riferimento agli angeli imbelli del Vestibolo, osserva: «Dante sente che la creatura intelligente vale per quel tanto che agisce e osa, come si ricava, tra l’altro, dall’esortazione di Ulisse ai suoi compagni (*Inf.* XXVI, 112-120) e da alcuni discorsi di Virgilio a Dante (*Inf.* II, 45-48 e *Inf.* XXIV, 46-55)»⁵⁶.

Dal lato opposto degli angeli ignavi dunque – secondo Nardi – si trovano, per Dante, Virgilio e soprattutto Ulisse, cioè il modello dell’anti-ignavo per eccellenza, colui che invece non esita a scegliere e agire, anche a rischio di andare, come sappiamo, oltre i propri limiti e precipitare. Rimanendo passivi di fronte alla scelta, gli angeli “imbelli” hanno invece peccato per omissione, perché si sono privati di uno dei caratteri essenziali della loro propria natura di creatura razionale, quell’attributo della *personalitas*⁵⁷ che, insieme alla *deiformitas*, la *perspicacitas* e la *simplicitas* dell’angelologia dionisiana, era stato al centro anche della riflessione di Riccardo

55 Cfr. *supra*, n. 46.

56 Cfr. NARDI, *Gli angeli che non furon ribelli, né fur fedeli a Dio*, p. 347.

57 La nozione di *persona* viene applicata all’angelo da Agostino che, nel *De Trinitate*, IV, 20, 30 (CCSL 50, 2015) e da Severino Boezio, cfr. BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, III, ed. H.F. Stewart - K. Rand, Harvard University Press 1953, p. 84: «Hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angelum», cfr. B. WALD, *Ratio-nalis naturae individua substantia. Aristoteles, Boethius und der Begriff der Person im Mittelalter*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (Hrsg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, pp. 371-388. La rilevanza della nozione di *persona* e dell’attributo della *personalitas* nell’ontologia angelica è recuperata ancora nel secolo XIII ad esempio da Alberto Magno, fonte più vicina a Dante, quando si occupa dell’individuazione angelica, cfr. A. RODOLFI, *Individuazione e individualità dell’angelo in Alberto Magno*, «*Studia graeco-arabica*» 14 (2024), pp. 735-754.

di S. Vittore messo da Dante in *Pd.* X, 131-132 («fu più che viro»)⁵⁸, attributo che gli angeli possiedono statutariamente, per analogia con Dio e l'uomo, e senza il quale nessuna azione di governo o missione provvidenziale risulta possibile.

⁵⁸ *Par.* X, 130-132: «Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro / d'Isidoro, di Beda e di Riccardo, / che a considerar fu più che viro». Sulla centralità di Riccardo di S. Vittore come fonte per Dante nella *Commedia*, in particolare per quanto riguarda il tema della possibilità visione di Dio, cfr. M. MOCAN, *L'Arca della mente. Riccardo di San Vittore nella Commedia di Dante*, Olschki, Firenze 2012; per quanto riguarda invece i riferimenti nell'*Epistola a Cangrande*, cfr. L. AZZETTA, «*Ad intelligenza della presente Comedia...». I primi esegeti di fronte al «poema sacro»*, in M. PETOLETTI (a cura di), *Dante e la sua eredità a Ravenna nel Trecento*, Longo, Ravenna 2015, pp. 87-114: 102-104.

Dante e il dibattito medievale sulla geomanzia*

ALESSANDRO PALAZZO**

Nel ricco panorama di studi sulla cultura di Dante, una sezione non irrilevante e in continua crescita è costituita dalle pubblicazioni sulla scienza delle stelle, sui sogni divinatori e sulle arti della divinazione¹.

* Pubblicazione finanziata dall’Unione europea - Next Generation EU, Missione 4 Componente 2 - CUP E53D23018670001, nell’ambito del bando PRIN 2022 PNRR, progetto “Social, Political, and Religious Prognostication and its Roots: Philosophical Strategies for Coping with Uncertainties and Planning the Future” (P2022BMJ5A). Voglio esprimere il mio ringraziamento a Stefano Pelizzari per avermi suggerito alcune pertinenti integrazioni bibliografiche.

** Università degli Studi di Trento.

1 Cfr., ad esempio, R. KAY, *Dante’s Christian Astrology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1994; A. CORNISH, *Reading Dante’s Stars*, Yale University Press, New Haven - London 2000; S.A. GILSON, *Medieval Magical Lore and Dante’s “Commedia”: Divination and Demonic Agency*, «Dante Studies» 119 (2001), pp. 27-66; P. IZZI, *La scienza astrologica nella commedia tra enigma e parlar «velato»*, «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri» 10 (2013), pp. 59-75; A. FERRARI, D. PIROVANO, *Dante e le stelle*, Salerno Editrice, Roma 2015; M. PASTORE STOCCHI, *Il giorno natale di Dante*, «Studi danteschi» 82 (2017), pp. 1-16; B. HUSS, M. TAVONI (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria tra medioevo e prima età moderna*, Longo Editore, Ravenna 2019; *Forum: Dante and Cosmology*, coordinated by TH.J. CACHET JR., A. PEGORETTI, C. SBORDONI, «Dante Studies» 140 (2022), pp. 135-235; A.G. CHISENA, *Le “prime” stelle di Dante: astronomia e astrologia fra Vita Nova e Convivio*, Longo Editore, Ravenna 2024; M. TAVONI, *Where Do Visions That Do Not Come from Sight Come from?*, in C. PANTI, M. PICCOLINO (eds.), *Dante’s Visions. Crossing Sights on Natural Philosophy, Theory of Vision, and Medicine in the Divine Comedy and Beyond*, Routledge, London 2025, ch. 5. Impossibile dar conto, per quanto sinteticamente, della storiografia recente sull’astrologia e sulla divinazione nel Medioevo, per cui mi limito a evocare E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull’astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma - Bari 2007 (1^a ed. 1976), che è un affresco sui principali dibattiti tardo-medievali su questioni astrologiche, divinatorie e magiche e che presenta anche acute riflessioni sulla tecnica geomantica (pp. 39-42).

L'interesse è pienamente giustificato dall'importanza che Dante attribuisce alla astrologia, che nel *Convivio* è considerata la scienza più alta (Cv. II, xiii, 30), e dal rilievo che i concetti e i temi dell'astrologia e della divinazione hanno nella produzione del Poeta, e nella *Commedia* in particolare (si pensi a *Inf.* XX, *Purg.* XVI, 67-84, *Par.* VIII, 91-148 e, più in generale, al ruolo strutturale dei sette pianeti nel *Paradiso*). La profondità delle conoscenze di Dante in questi ambiti del sapere, inoltre, ha stimolato ricerche sulle fonti del Poeta e sui contesti culturali nei quali è maturata la sua erudizione scientifica². In questo quadro vivace di ricerche è rimasta finora sostanzialmente in ombra la geomantia, una forma di sapere previsivo di carattere operativo nata nel mondo arabo – probabilmente in Nord Africa – e diffusasi poi in Occidente, la quale fu al centro di un dibattito dotto nel tardo Medioevo e nella prima Modernità³. Malgrado le critiche di contenuto epistemologico, morale e teologico sollevate da vari autori medievali e alcune condanne dottrinali di cui fu fatta oggetto⁴, la tecnica geomantica sembra aver goduto di grande rilevanza sociale, come testimonia l'ampia circolazione dei testi geomantici⁵:

² Cfr., e.g., B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, nuova ed. a cura di P. Mazzantini, Laterza, Roma - Bari 1983; P. BOYDE, V. Russo (a cura di), *Dante e la scienza*, Longo Editore, Ravenna 1995; G. STABILE, *Bartolomeo da Parma e l'astronomia di Dante*, in *In, Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007 (Micrologus' Library, 20), pp. 195-218; A. PEGORETTI, *Filosofanti*, «Le Tre Corone» 2 (2015), pp. 11-70; A. TABARRONI, *Ambienti culturali prossimi a Dante nell'esilio: lo Studio bolognese*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021). Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale di Roma: maggio-ottobre 2015*, Salerno Editrice, Roma 2016, t. I, pp. 327-348.

³ A. PALAZZO, *Dibattiti filosofici e scientifici sulla geomantia nel medioevo latino*, «Trans/From/ação» 42 (2019), pp. 31-56; Id., *The Geomantic Constellation in the Late Middle Ages. Sources, Debates and Social Contexts*, relazione tenuta il 12.09.2024 durante la 44. *Kölner Mediaevistentagung*, 9.-13. September 2024.

⁴ A. PALAZZO, *L'Estimaverunt Indi e la condanna del 1277*, in A. PALAZZO, I. ZAVATTERO (eds.), *Geomancy and Other Forms of Divination*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017 (Micrologus Library, 87), pp. 167-221.

⁵ Th. CHARMASSEON, *Recherches sur une technique divinatoire: la géomantie dans l'Occident médiéval*, Librairie Droz - Librairie H. Champion, Genève - Paris 1980; A. PALAZZO, *Origin, Development and Decline of the Western Geomantic Tradition*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 31 (2020), pp. 417-441.

dato che esperti in geomanzia erano abitualmente consultati da sovrani e da dignitari religiosi su svariate materie (belliche, dinastiche, mediche, ecc.), questa arte divinatoria giocò anche un ruolo nella formazione delle decisioni politiche e delle strategie di governo⁶. Varie testimonianze letterarie, infine, confermano la centralità della geomanzia nella cultura tardo-medievale e rinascimentale, e tra queste anche i primi versi di *Purg. XIX*.

Il canto si apre con un riferimento ai “geomanti” e con l’allusione alla “Maggior Fortuna”, una delle sedici figure geomantiche.

Ne l’ora che non può ‘l calor diurno
intepidar più ‘l freddo de la luna,
vinto da terra, e talor da Saturno
– quando i geomanti lor Maggior Fortuna
veggiono in oriente, innanzi a l’alba,
surger per via che poco le sta bruna –

Già i commentatori medievali si erano preoccupati di determinare il senso esatto dell’espressione “Maggior Fortuna”. Alcuni tra loro avevano tratto spunto dai versi danteschi per delineare le linee fondamentali della tecnica geomantica e illustrarne i presupposti teorici. Il significato di questi primi sei versi ha continuato, e continua tuttora, ad affaticare gli interpreti di Dante, interessati soprattutto a capire il nesso tra l’inizio del canto e il sogno della femmina balba, narrato immediatamente dopo nel corso del XIX canto.

Complice però il fatto che l’allusione alla geomanzia in *Purg. XIX*, 4-6 sia l’unica nell’intero *corpus* dantesco, il rapporto tra Dante e questa tecnica divinatoria non è stato oggetto di indagine specifica da parte di alcun dantista, nemmeno di quelli più interessati a ricostruire la cultura e la formazione scientifica del Poeta. Per trovare uno studio *ad hoc*, dobbiamo consultare un recente articolo di Erwan Dianteill, il quale, radicalizzando una linea ermeneutica che era stata già avviata da Thérèse Charmasson e facendo leva sui trattati geomantici di Bartolomeo di Parma, scorge nei versi di

⁶ U. LUDWIG, *Hellsichtige Entscheidungen. Kurfürst August von Sachsen (1526-1586) und die Geomantie als Strategie im politischen Alltagsgeschäft*, «Archiv für Kulturgechichte» 97 (2015), pp. 109-127.

Purg. XIX allusioni non solo a “Maggior Fortuna”, ma a varie altre immagini geomantiche⁷.

Nelle pagine che seguono intendo chiarire il senso esatto dei versi danteschi. Il secondo obiettivo di questo contributo, strettamente correlato al primo, è quello di accertare il significato storico-culturale delle due terzine. Tale obiettivo si articola in una serie di questioni più specifiche: cioè, se Dante si prefigga semplicemente di rendere un generico omaggio a un fenomeno ai suoi tempi molto diffuso sul piano sociale ed estremamente rilevante dal punto di vista culturale o se, invece, i suoi versi possano essere interpretati come una spia di una questione di più ampia portata; quale relazione intercorra tra l’evocazione dei geomanti e della “Maggior Fortuna” con il sogno della femmina balba; infine, se agli occhi di Dante la geomanzia abbia un carattere positivo e quindi uno statuto peculiare rispetto alle altre forme di divinazione, o se invece anch’essa sia coinvolta nella condanna pronunciata contro i divinatori e i maghi dannati nella quarta bolgia infernale.

Mi pare importante sottolineare che l’analisi dei versi danteschi e delle loro implicazioni dottrinali e culturali verrà condotta sullo sfondo della letteratura geomantica e alla luce dei commenti dei primi esegeti di Dante. Sono infatti persuaso che le fonti tardo-medievali, più di qualsivoglia ipotesi contemporanea, per quanto brillante, costituiscano la via più sicura e affidabile per decifrare il riferimento dantesco alla geomanzia. Il rischio di sovrapporre ai versi della *Commedia* significati dettati dai programmi ideologici dei primi commentatori ed estranei all’intenzione del Poeta è reale, ma, almeno in questo caso, è neutralizzato dalla sostanziale uniformità di vedute dei primi commentatori sulla geomanzia. A partire dalla esatta interpretazione di *Purg.* XIX, 1-6 sarà anche possibile inqua-

⁷ E. DIANTEILL, *Virgil the Geomancer. A new Reading of the XIXth canto of Purgatorio from Dante’s Commedia*, «International Journal of Divination and Prognostication» 6 (2025), in corso di stampa. Secondo lo studioso francese, Dante costruirebbe un vero e proprio tema geomantico che servirebbe da canovaccio della vicenda narrata in *Purg.* XIX (dal sogno della femmina balba all’incontro con Papa Adriano V e gli avari). La geomanzia sarebbe stata usata da Dante come un dispositivo diegetico che, a parere di Diantéill, può essere pertanto legittimamente impiegato dagli interpreti della *Commedia* come modello ermeneutico del Canto XIX del *Purgatorio*.

drare la posizione di Dante rispetto alla geomanzia all'interno del dibattito filosofico-scientifico che fiorì intorno alla tecnica geomantica e ai suoi presupposti teorici nel Tardo Medioevo.

1. Il contesto delle allusioni geomantiche: *Purgatorio XIX*

Alla fine del canto XVIII, Dante si era addormentato, mentre rimuginava sui pensieri che erano scaturiti dopo che si erano allontanate le ombre degli accidiosi (*Purg.* XVIII, 139-145). Le prime due terzine di *Purg.* XIX preludono al sogno di Dante, la cui narrazione occupa la prima metà del canto (*Purg.* XIX, 7-63). A Dante appare una donna balbuziente (“femmina balba”) e deformi che lo sguardo del Poeta trasforma in una sirena ammaliatrica. Dopo che la maliarda ha rivolto la sua parola incantatrice a Dante, un altro personaggio femminile, la “donna santa e presta”, fa la sua comparsa e sollecita Virgilio a strappare le vesti della sirena mettendone a nudo il ventre. L’odore nauseabondo che si sprigiona risveglia Dante, che trova al suo fianco Virgilio, pronto a chiarirgli il significato del sogno. La seconda metà del canto XIX presenta invece tutt’altra scena: nel contesto della quinta cornice, nella quale gli avari sono condannati a espiare il loro peccato, Dante incontra il papa Adriano V⁸ (*Purg.* XIX, 70-145).

Il sogno, è stato notato, fa parte di un “trittico” di tre sogni purgatoriali veritieri, caratterizzati da simmetrie⁹. Dislocati a cadenza

⁸ Su questo papa e il possibile equivoco con Adriano IV, cfr. N. MARCELLI, *Il rebus delle fonti dantesche: il caso di Adriano V* («*Purg.*» XIX 88-126), in T. DI CARPEGNA FALCONIERI, A. CORSARO (a cura di), *Dante fra storia, poesia e dottrina. Saggi per il settimo centenario*, SISMEL - Edizioni il Galluzzo, Firenze 2023, pp. 137-151.

⁹ F. TATEO, *Il trittico dei sogni veritieri e il sistema dell’avarizia* (Pg XIX), in Id., *Simmetrie dantesche*, Palomar, Bari 2001, pp. 153-171. Secondo G. MURESU, *Il richiamo dell’antica strega* («*Purgatorio*», XIX), «La rassegna della letteratura italiana» 100/1 serie VIII (1996), pp. 5-38: 7, nel corso della seconda notte in *Purgatorio* Dante avrebbe due sogni: mentre alla fine di *Purg.* XVIII alluderebbe al primo per ragioni di simmetria strutturale, quello della femmina balba, dettagliatamente descritto e interpretato in *Purg.* XIX, sarebbe di carattere allegorico e diverso dagli altri due noti sogni purgatoriali in prossimità dell’alba. Già Francesco da Buti aveva distinto tra due “parti” nel sogno: la prima nascerebbe dai pensieri della sera precedente e sarebbe definita, secondo una terminologia macrobiana, insogno, la seconda am-

novenaria nei canti IX, XVIII-XIX, e XXVII, oltre ad avere la funzione di scandire la struttura della cantica, i tre sogni hanno luogo in prossimità dell’alba dopo le tre notti trascorse da Dante nel Purgatorio e anticipano allegoricamente vicende del giorno successivo che vedono protagoniste figure femminili: in particolare, nel primo l’ aquila dalle penne d’oro che rapisce Dante, portandolo fino alla sfera del fuoco, rappresenta Lucia che trasporta il poeta addormentato alla porta del Purgatorio (*Purg.* IX, 1-69); il secondo, come detto, è la visione della donna balba-sirena e segna l’ingresso nella sezione del Purgatorio riservata agli avari e ai prodighi; nell’ultimo sogno, Dante vede Lia (*Purg.* XXVII, 91-120), simbolo di vita attiva, mentre coglie fiori e se ne fa una ghirlanda, una visione che prefigura il raggiungimento della felicità terrena da parte di Dante ormai giunto all’ingresso del Paradiso Terrestre. Tutti e tre i sogni sono introdotti da perifrasi astronomico-astrologiche e, come detto, si verificano verso l’alba a garanzia della loro veridicità¹⁰.

bigua e allegorica, sarebbe il sogno della femmina balba: cfr. *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Alighieri*, C. Gianmini (ed.), Nistri, Pisa 1858-1862, 3 voll. (Rist. anast. Pisa 1989), vol. 2, *Purg.* XIX, 1-15, pp. 443-444: «*Mi venne in sogno*; cioè a me Dante; e dice studiosamente, a denotare quale specie fu di sogni in sogno: imperò che sogno è, come dice Macrobio, quando si vede confusamente quello, che poi chiaramente si cognosce; ma non inanti che avvegna; et insomnio si chiama quello che l’omo chiaramente vede; ma addiviene, perchè n’è avuto pensieri inanti. E però si potrebbe dire che insogno fusse una parte e non due, e che l’autore chiami questo insogno, perchè prima n’ebbe pensamento, come appare di sopra, e puòsi intendere che siano due parti; la quale cosa è più vera, volendo dire che questo fusse sogno, perchè chiaramente non mostrava lo sogno quello che significava; e descrive lo sogno suo, dicendo: *una femina balba* [...].»

¹⁰ Sui tre sogni, si veda almeno N. BUSETTO, *Il sonno, i sogni e le visioni*, «Giornale dantesco» 13 (1905), pp. 142-155 (esamina i luoghi danteschi alla luce dei testi di Alberto Magno sul sonno e sui sogni); C. SPERONI, *Dante’s Prophetic Morning-Dreams*, «Studies in Philology» 45 (1948), pp. 50-59; R. STELLA, *L’expression symbolique dans les trois rêves du Purgatoire de Dante* (*Purg.* IX, XIX, XXVII), «Revue des études italiennes» 25 (1979), pp. 124-144. M.A. BASILE, «Al mattin del ver si sogna»: *i sogni di Dante nelle albe del Purgatorio*, «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri» 3 (2006), pp. 41-68. V. VATURI, *Lectura Dantis. Il canto XIX del Purgatorio letto da Vittorio Vaturi nella «Casa di Dante» in Roma*, Sansoni, Firenze 1931, pp. 11, 51, n. 18, sottolinea la specificità del secondo sogno, che è allegorico, rispetto agli altri due, che rappresentano direttamente e integralmente il fatto di cui sono presagio e per questo sono detti teorematici, una distinzione concettuale evidentemente tratta dal-

Inutile dire che sono stati fatti innumerevoli tentativi di stabilire l'identità dei protagonisti (la femmina balba-sirena e la “donna santa e presta”) e di intendere il senso complessivo del secondo sogno. A riprova dell’interesse esegetico basterà osservare che la *Bibliografia dantesca internazionale* della Società Dantesca Italiana registra sotto la voce “femmina balba” 71 pubblicazioni¹¹, ma si tratta di una stima per difetto. La sagacia degli interpreti ha partorito una varietà di soluzioni che, con motivazioni più o meno persuasive, hanno fatto della femmina balba-sirena una rappresentazione allegorica del fascino dei beni mondani¹²,

la classificazione macrobiana dei tipi di sogni nel *Commento al Sogno di Scipione*. Per G. MAZZOTTA, *Dante’s Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 1993, pp. 135-153; 141-142, 150, il sogno della femmina balba-sirena svela l’attrazione che su Dante esercita la morte, la tentazione di essere inghiottito nei gorghi dell’instabile mondo dei fantasmi dell’immaginazione. P. BOYDE, *Perception and Passion in Dante’s “Comedy”*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 119-139; 127, 130, considera il secondo sogno purgatoriale il più apertamente allegorico della *Commedia*, vedendovi anche un esempio di *somnium animale*, caratterizzato dal fatto che al sognatore si ripresentano le cose alle quali in veglia aveva dedicato le sue riflessioni e le sue preoccupazioni. L’idea che i tre sogni purgatoriiali – non solo quello della femmina balba – oltre ad avere uno statuto profetico, rielaborino il materiale psichico del sognatore Dante, è condivisa da altri studiosi: G.P. NORTON, *Retrospection and Prefiguration in the Dreams of Purgatorio*, «*Italica*» 47/4 (1970), pp. 351-365; 363, sostiene che «they are extensions of both retrospective and prefigurative realities: they are contingent upon the psychic state of the Poet – a state of tension and anxious preoccupation provoked by the obstacles which lie between him and his goal»; Z.G. BARAŃSKI, *Dante’s Three Reflective Dreams*, «*Quaderni d’italianistica*» 10 (1989), pp. 213-236, ritiene che il carattere profetico non debba essere applicato loro in modo meccanico ed esclusivo (pp. 226-228), perché «rather than glimpses of the future, they are sophisticated signs of the pilgrim’s emotional, intellectual, and spiritual condition at the moments when they occur» (p. 220). Il sogno della femmina balba, in particolare, metterebbe insieme, in forma confusa, elementi della precedente lucida esposizione di Virgilio circa la funzione dell’amore negli essere umani (pp. 215-216). Anche per STELLA, *L’expression symbolique*, pp. 140-142, questi sogni rifletterebbero preoccupazioni di Dante.

¹¹ <<https://dantesca.ntc.it/dnt-fo-catalog/pages/material-search.jsf>> (data di accesso: 3.11.25).

¹² Cfr., e.g., *La Divina Commedia di Dante Alighieri commentata da M. PORENA, Zanichelli, Bologna 1981, Purg. XIX, ad loc.*; G. BRUNETTI, *Canto XIX. Tra sogno e visione: femmine, sirene e donne gentili*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. II. Purgatorio. 2. Canti XVIII-XXXIII*, Salerno Editrice, Roma 2014, pp. 561-582: 571-572; T. KAY, *Dante’s Cavalcantian Relapse*:

della concupiscentia¹³, dei peccati di incontinenza espiati nei 3 gironi successivi¹⁴, della lussuria in particolare¹⁵, delle deviazioni amorose-intellettuali risalenti a fasi precedenti della attività poetica di Dante¹⁶,

The “Pargoletta” Sequence and the Commedia, «Dante Studies» 131 (2013), pp. 73-97: 80-82, parla di “the true nature of immoderate worldly desires”.

¹³ Cfr., e.g., G. FABRIS, *Il secondo sogno di Dante nel “Purgatorio”*, «Il giornale dantesco» 26 (1923), pp. 97-109: 97; V. CAPELLI, *Letture dantesche tenute nella pieve di Polenta e nella basilica di S. Mercuriale in Forlì* (1996-2005), Marietti, Genova - Milano 2006, p. 170.

¹⁴ Cfr., e.g., G. PAPARELLI, *La «femmina balba» e la «donna santa e presta» nel XIX del Purgatorio*, in Id., *Ideologia e poesia di Dante*, Olschki, Firenze 1975, pp. 201-221, per il quale però sono legittime anche le identificazioni della femmina balba specificamente con l’avarizia o con la cupidigia (p. 204); R. BRAGANTINI, *Memoria di cenere: sul canto XIX del Purgatorio*, in Id., *Ingressi laterali al Trecento Maggiore: Dante Petrarca Boccaccio*, Liguori Editore, Napoli 2012, pp. 17-29: 19. Che la femmina balba sia un’allegoria della avarizia è tesi proposta originariamente da Iacomo della Lana: cfr. IACOMO DELLA LANA, *Commento alla ‘Commedia’*, M. Volpi (a cura di), con la collaborazione di A. TERZI, 4 voll., Salerno Editrice, Roma 2009 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 3), vol. 2, *Purg. XIX*, proemio, p. 1308.

¹⁵ N. TONELLI, *Dolce sirena e femmina balba: figure femminili nel Purgatorio*, «Cahier d’études italiennes» 33 (2021) («Personaggi femminili e categoria di genere nella Commedia dantesca») (<<https://dx.doi.org/10.4000/cei.9760>> – consultato il 3.11.25). In generale, alcuni contributi storiografici evidenziano il carattere erotico-sessuale del sogno della “femmina balba”, mettendolo in relazione con la trattazione sull’amore e sul libero arbitrio di *Purg. XVIII*: cfr., e.g., O. BRIGANDÌ, *La libertà e le immagini: una drammaturgia a stazioni per il controllo dell’amore. Lettura di Purgatorio XVIII-XIX*, «ACME» 67/1 (2014), pp. 133-163.

¹⁶ F.I. CALDARONE, *Tre fasi poetiche della vita di Dante nei tre sogni del ‘Purgatorio’*, «Esperienze letterarie» 20/3 (1995), pp. 29-46: 35-42; M. PICONE, *Canto XIX*, in G. GÜNTERT, M. PICONE (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis. Purgatorio*, Cesati Editore, Firenze 2001, pp. 287-306: 294; D. BOWE, *Dante e la «serena»: lettura sbagliata, “performance” fallita*, in G. LEDDA, F. ZANINI (a cura di), *AlmaDante. Seminario dantesco 2013*, Edizioni Aspasia, Bologna 2015, pp. 185-197: 194-197; P. LIA, *Poetica dell’amore e conversione. Considerazioni teologiche sulla lingua della Commedia di Dante*, Olschki, Firenze 2015, pp. 161-169. Secondo TATEO, *Il trittico dei sogni veritieri*, pp. 157-158, tramite il sogno della femmina balba Dante alluderebbe alla lirica, cioè al “pericolo dell’abbellimento, della trasfigurazione poetica del piacere”. F. RUSSO, *Stasis and Carnal Song: Dante’s Medusa and the Siren*, «Bibliotheca Dantesca. Journal of Dante Studies» 1 (2018), pp. 96-107, associa la femmina balba-sirena a Medusa evocata in *Inf. IX* come due emblemi di una musica sensuale e seduttiva che ostacola il progresso di Dante nel suo viaggio spirituale, la stessa musica che aveva preso corpo nelle *rime petrose*.

della donna gentile della *Vita Nuova* e della donna-filosofia del *Convivio*¹⁷, di Eva¹⁸. Nel tentativo di rendere ragione del riferimento al canto ammaliatore della Sirena e ad Ulisse (*Purg.* XIX, 19-24), un riferimento che appare incongruo perché non si lascia conciliare facilmente con il naufragio descritto nel XXVI (85-142) canto dell'*Inferno*, si è identificata la femmina balba anche con Circe¹⁹ e con Calipso²⁰. Molte ipotesi sono state fatte anche circa la fonte o le fonti che avrebbero stimolato la fantasia di Dante nel concepire l'inquietante femmina balba-sirena²¹.

17 J.A. MAZZEO, *A Note on the Sirens (Purgatorio XIX)*, «Studies in Philology» 55 (1958), pp. 457-463.

18 G. SASSO, *Un sogno di Dante*, «La cultura. Rivista di Filosofia Letteratura e Storia» 45/1 (2007), pp. 5-47. Alle interpretazioni più tradizionali vanno aggiunte le letture attualizzanti: ad esempio, A. MAZZARELLA, *Il terzo passaggio. Il sogno iniziatrico della femmina balba*, in Id., *Alla ricerca di Beatrice: il viaggio di Dante e l'uomo moderno*, In/Out, Milano 1991, pp. 299-304: 300-301, ritiene che il sogno della femmina balba descriva il meccanismo inconscio della proiezione.

19 DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, con il commento di A.M. CHIAVACCI LEONARDI, vol. 2, *Purgatorio*, Mondadori, Milano 1994, p. 578; R. PINTO, *Circe e la rotta di Ulisse*, «Tenzone» 7 (2006), pp. 111-135.

20 G. PADOAN, *La «Serena» dell'Ulisse dantesco («Purg.» XIX 19-24)*, in Id., *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classico e intendimento medievale in Dante*, Longo, Ravenna 1977, pp. 200-204. R. HOLLANDER, *Purgatorio XIX: Dante's Siren/Harpy*, in A.S. BERNARDO, A.L. PELLEGRINI (eds.), *Dante, Petrarch, Boccaccio. Studies in the Italian Trecento In Honor of Charles S. Singleton*, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, Binghamton, New York 1983 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 22), pp. 77-88, ha richiamato l'attenzione sulle analogie della sirena dantesca con le Arpie descritte da Virgilio in *Eneide* III, 216-218.

21 Per esempio, G. TOFFANIN, *La «foetida Aethiopissa» e la «femmina balba» (Purg. C. XIX vv. 1-33)*, in Id., *Sette interpretazioni dantesche*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1947, pp. 29-34, ha richiamato l'attenzione su un personaggio delle *Vitae patrum*, cioè la «mulier Aethiopissa», fetida e tentatrice; G. PAPARELLI, *Questioni dantesche*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1967, pp. 181-213: 184-185, n. 3, ha indicato un passo delle *Omelie* di Gregorio di Nissa; P. CHERCHI, *Per la «femmina balba»*, «Quaderni d'italianistica» 6/2 (1985), pp. 228-232, ha suggerito come possibile fonte un brano del *Lilium medicinae* di Bernardo Gordonio; PICONE, *Canto XIX*, pp. 303-304 e P. PIZZIMENTO, *La vetula e la 'balba': l'agone della metamorfosi tra Dante e la traditio ovidiana*, «Kepos» 1/2 (2018), pp. 171-183: 176-179, propongono un'identificazione tra la femmina balba e la vecchia del *De vetula* pseudo-ovidiano; M.P. TASSONE, *La mitologia classica in Dante*, Aracne, Roma 2023, pp. 181-216: 200-203, segnala un'esegesi che richiama l'episodio della femmina balba in una predica di Onorio di Autun, senza però implicare un nesso

Altrettanto ricco è il ventaglio di proposte sulla “donna santa e presta”, in cui si è visto un simbolo della ragione²² e della filosofia²³, della virtù²⁴, della temperanza²⁵, della giustizia²⁶, della carità o di Maria²⁷, della teologia o di Beatrice²⁸, di Lucia²⁹, di Matelda³⁰, della grazia³¹, della coscienza di Dante³².

di sicura intertestualità; A. SORO, *Dante innanzi alle illusioni*, «Le Tre Corone» 1 (2014), pp. 71-82, azzarda un’identificazione della femmina balba con la Babilonia biblica sulla base di alcuni passi testamentari e patristici. Tra le altre proposte figurano il libro dei *Proverbi* (7), il *De finibus* di Cicerone, il *De consolatione philosophiae* di Boezio, una visione di Ildegarda contenuta nel *Liber Scivias* e persino *Convivio* IV, 12 o I, x, 12.

22 IACOMO DELLA LANA, *Commento alla ‘Commedia’*, Purg. XIX, proemio, p. 1308.

23 BASILE, “Al mattin del ver si sogna”, p. 52.

24 TATEO, *Il trittico dei sogni veritieri*, pp. 159-161. M. MARTI, *Il canto XIX del Purgatorio*, Società Editrice Internazionale, Torino 1962, p. 14, parla più genericamente di «vita attiva [...] nell’esercizio continuo e costante delle virtù morali».

25 N. ZINGARELLI, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, Vallardi, Milano 1931, vol. 2, 1097.

26 PAPARELLI, *La «femmina balba» e la «donna santa e presta»*, pp. 216-219.

27 F. TORRACA, *Commento alla ‘Divina Commedia’*, V. Marucci (a cura di), Salerno Editrice, Roma 2008 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 68), t. 2, pp. 867-868, *ad loc.*; I. CASTIGLIA, *Su la “femmina balba” e la “dolce serena” del canto XIX del “Purgatorio”*, «Sinestesieonline» 18, anno V (2016): <<https://sinestesieonline.it/wp-content/uploads/2018/03/dicembre2016-02.pdf>> (pagina consultata il 3.11.25).

28 Cfr., e.g., FABRIS, *Il secondo sogno di Dante nel “Purgatorio”*, p. 99; DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, commentata da A. MOMIGLIANO, Sansoni, Firenze 1957, p. 421, *ad loc.*; L. TONELLI, *Il canto XIX del Purgatorio*, in G. Getto (a cura di), *Letture dantesche*. Volume 2. *Purgatorio*, Sansoni, Firenze 1964, pp. 1049-1068; 1053-1054; HOLLANDER, *Purgatorio XIX: Dante’s Siren/Harpy*, pp. 79-80; PICONE, *Canto XIX*, pp. 295-296; L. PERTILE, *Il cigno e la sirena (canti XIX-XX)*, in B. QUADRI (a cura di), *Esperimenti danteschi. II. Purgatorio*, Marietti, Genova - Milano 2010, pp. 175-196; BRUNETTI, *Canto XIX. Tra sogno e visione*, p. 585.

29 DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia* commentata da L. PIETROBONO, Società Editrice Internazionale, Torino 1940 (3^a ed.), Purg. XIX, *ad loc.*, p. 247.

30 G. PASCOLI, *Sotto il velame. Saggio di un’interpretazione generale del poema sacro*, Zanichelli, Bologna 1912 (2^a ed.), p. 467.

31 M. DE BONFILS TEMPLER, *Il Virgilio dantesco e il secondo sogno del Purgatorio (Purg. XIX)*, «Italica» 59/1 (1982), pp. 41-53; 45; MURESU, *Il richiamo dell’antica strega*, p. 16.

32 E. BODRERO, *Il canto XIX del Purgatorio*, in ID., *Studi, saggi e elogi*, Cedam, Padova 1941, pp. 275-289; 278-279. Un corposo elenco delle interpretazioni della “donna santa e presta” proposte dagli esegeti è stilato da D.S. CERVIGNI, «*Nel mezzo del cammin*: *Demonic Interference and Divine Intervention in the Second Dream*, in ID., *Dante’s Poetry of Dreams*, Olschki, Firenze 1986, pp. 117-152; 138-139.

2. L'interpretazione magico-demoniaca di *Purg. XIX, 1-6*

Alcuni interpreti hanno colto nella femmina balba-sirena elementi magici e demoniaci. Secondo Guglielmo Barucci, questo personaggio misterioso e sfuggente va iscritto nella tradizione della fata “mellusina” e il sogno si inserisce in un orizzonte demoniaco, rafforzato dall’ambientazione notturna³³. Per Enrico Rebuffat, la femmina balba sarebbe un serpente colto da Dante in corso di trasformazione in una sirena. Proprio come i raggi del sole comunicano energia letale alle membra intirizzite di un serpente, reso inoffensivo dal freddo della notte, così lo sguardo di Dante trasmette energia corruttiva alle lusinghe della femmina balba, che può così provocare la dannazione eterna della sua vittima³⁴. Non è qui necessario insistere sui nessi, le confusioni e le sovrapposizioni, nell’immaginario medievale, del serpente con il demonio. Dino S. Cervigni vede nel sogno di *Purg. XIX* un confronto tra forze demoniache (femmina balba/sirena) e angeliche (donna santa e presta)³⁵. Nella femmina balba, Ignazio Baldelli rileva gli stessi elementi caratteristici del canto degli indovini (*Inf. XX*), cioè la presenza demoniaca, un corpo

³³ G. BARUCCI, “*Simile a quel che talvolta si sogna*”. *I sogni del Purgatorio dantesco*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 105-176: 144-153, 115. Secondo Barucci, inoltre, il sogno della femmina balba fonderebbe varie tradizioni culturali, essendo da un lato una *inclusio* cristiana (incubo demoniaco) e dall’altro un *phantasma* (sogno organico macrobianco soggetto a influssi demonici): si trattarebbe di un incubo prodotto dalla sirena, che, nell’immaginario cristiano, si confonde con la fata-sposa tentatrice (p. 164).

³⁴ E. REBUFFAT, *Nell’ora più fredda. Un’altra idea della femmina balba* (*Purg. XIX 1-33*), «Rivista di Studi Danteschi» 18/2 (2018), pp. 278-319, sottolinea come le caratteristiche fisiche di deformità della femina balba (l’obliquità dello sguardo, la tortuosità del corpo, le mani monche, il colore scialbo [assenza di colore] e la balbuzie [l’incapacità di parlare a causa dello sviluppo incipiente degli organi di fonazione umani]) coincidano con tipici tratti somatici ofidici.

³⁵ D.S. CERVIGNI, *Demonic and angelic forces in Dante’s second dream*, «L’Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca» 18 (1977), 29-40. BASILE, “*Al mattin del ver si sogna*”, p. 51, parla di “apparizione demoniaca”, mentre N. YAVNEH, *Dante’s “dolce serena” and the Monstrosity of the Female Body*, in K. JEWELL (ed.), *Monsters in the Italian Literary Imagination*, Wayne State U.P., Detroit 2001, pp. 109-136: 109, si riferisce alla femmina balba-sirena come ad un “*infernal resident showing up in Purgatory*”.

stravolto, pudende ostentate, a cui si aggiunge la magia rappresentata dai geomanti³⁶.

I primi sei versi di *Purg.* XIX definiscono la cornice entro la quale prende corpo la sinistra visione della femmina balba. Per questa ragione vari interpreti hanno ravvisato nell'ambientazione notturna, nei riferimenti alla luna e a Saturno e nell'evocazione dei geomanti altrettante circostanze volte a sottolineare il carattere magico-demoniaco della vicenda onirica narrata ai versi 7-63 del canto XIX.

Già Luigi Tonelli aveva insistito sull'intenzione di Dante di "creare un'atmosfera di magia" attraverso il riferimento alla geomantia, "un'arte magica", alla quale, Tonelli aggiungeva – ma non si capisce bene su quali basi – «Dante non credeva [...] o, se ci credeva, certamente la considerava, come il Passavanti, nel suo *Specchio di vera penitenza*, manifestazione diabolica»³⁷.

A proposito dell'esordio di *Purg.* XIX, anche Mario Marti aveva parlato di "magia e sortilegio" e di "favola inverosimile e ossessiva"³⁸. Secondo Margherita De Bonfils Templer, oltre a contribuire "a creare un'aura magica", il riferimento alla geomantia, cioè ad un'arte divinatoria basata sugli influssi astrali, si ricollegava al problema della responsabilità umana e del libero arbitrio sollevato nei canti XVI-XVIII. La studiosa aggiungeva anche che la seconda

36 I. BALDELLI, *Il canto XX dell'«Inferno»*, in S. ZENNARO (a cura di), *Inferno. Lettere degli anni 1973-'76*, Bonacci, Roma 1977, pp. 477-493: 488 (cfr. anche Id., *Il segno del demonio sui maghi e sugli indovini*, «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca» 17 [1976], pp. 14-26: 23).

37 L. TONELLI, *Il canto XIX del Purgatorio*, pp. 1050-51.

38 M. MARTI, *L'unità poetica del XIX del Purgatorio*, in Id., *Studi su Dante*, Congedo, Galatina 1984, pp. 119-134: 121. Di magia aveva parlato anche Luigi Pietrobono: cfr. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Purg.* XIX, *ad loc.*, pp. 244-245: «[...] si diverte a determinare quell'ora con immagini e notizie che sanno di magia, probabilmente per preparar così l'apparizione piuttosto misteriosa della "femmina balba" [...]». M. SANTORO, *Il canto XIX del «Purgatorio»*, in *Purgatorio. Letture degli anni 1976-'79*, Bonacci Editore, Roma 1981, pp. 417-463: 429, evocava un "clima di magia" sollecitato dal richiamo alla "Maggior fortuna", richiamo che suggerisce però anche "una segreta allusione ad un felice segno propiziatore". Secondo G. PAPARELLI, *Canto XIX*, in *Lectura Dantis Scaligera. Purgatorio*, Le Monnier, Firenze 1971, pp. 693-760: 702, l'apparizione della femmina balba, "avvolta in un'aura di magia e di ermetismo", sarebbe stata preparata dalla doppia perifrasi usata da Dante per indicare l'ora del sogno.

terzina di *Purg.* XIX esprimerebbe una valutazione negativa della geomanzia riecheggiando la critica agostiniana agli astrologi³⁹: che dai versi di Dante traspaia una critica della geomanzia analoga a quella agostiniana dell'astrologia mi pare però una conclusione perlomeno azzardata.

Emblematica di questa linea esegetica è l'interpretazione di Barucci, secondo il quale «lo stesso *incipit* del canto XIX squaderna un nuovo sistema di elementi negativi, riconducibili questa volta al demoniaco e al magico»⁴⁰. Il momento del sogno sarebbe connotato negativamente, già a partire dalla prima terzina, dall'impotenza, dal freddo e dalla vecchiaia di Saturno. La negatività del sogno è confermata dall'uso astronomico della luna nel canto XVIII, dal suo apparire a mezzanotte, dal suo moto retrogrado, dato che la luna è presente piuttosto nell'*Inferno*⁴¹. A confermare la lettura magico-demoniaca del sogno sarebbe anche, e soprattutto, l'ingombrante riferimento all'attività dei geomanti, definita “pratica sospetta, per di più dubbia”; «da stessa menzione dei geomanti potrebbe al più comunicare l'esigenza di premunirsi contro un potenziale pericolo futuro, anticipando quindi un'insidia che, nel sogno, si prepara per il *viator*»⁴². Sempre secondo Barucci quell'«in oriente» (*Purg.*

39 DE BONFILS TEMPLER, *Il Virgilio dantesco e il secondo sogno del Purgatorio*, pp. 46-47.

40 BARUCCI, “*Simile a quel che talvolta si sogna*”, p. 110. Dello stesso autore, cfr. *Erotico e demoniaco nell'incubo della femmina balba*, in F. SPERA (a cura di), *Novella fronda. Studi Danteschi*, D'Auria Editore, Napoli 2008, pp. 97-120 e *Percorsi onirici nel Purgatorio*, in G. BALBIS, V. BOGGIONE (a cura di), *Incontri Ingauni. I classici della letteratura italiana 1 Dante*. Atti del convegno, Albenga, 13-14 aprile 2012, Edizioni del Delfino Moro, Albenga 2013, pp. 77-92.

41 BARUCCI, “*Simile a quel che talvolta si sogna*”, p. 111, sostiene che «il riferimento a Saturno [...] serve a definirne, e preannunciarne, la natura di incubo orroroso». Per ciò che concerne la luna, essa, oltreché apportatrice del freddo, è simbolo di femminilità e di magia demoniaca, elementi centrali del canto XIX e del sogno (p. 115). J. TAMBLING, *Dreaming the Siren: Dante and Melancholy*, «Forum for Modern Language Studies» 40/1 (2004), pp. 56-69: 62, ricollega il processo di raffreddamento atmosferico allo stato melanconico del sognatore, alla sua condizione di freddezza, alienazione e impotenza.

42 BARUCCI, “*Simile a quel che talvolta si sogna*”, pp. 112-113. Anche secondo Robert Hollander (DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, transl. by J. and R. HOLLANDER, introd. and notes by R. HOLLANDER, Doubleday, New York 2003, XIX, 4-6, p. 394),

XIX, 5) sarebbe un’ambigua allusione ai “territori orientali”, ai luoghi di quegli Arabi e quegli Indi strettamente legati all’origine della geomanzia: a questo proposito Barucci evoca la condanna dell’*Estimaverunt Indi* nel 1277⁴³. I riferimenti alla geomanzia, cioè a una forma di determinismo astrale, metterebbero a repentaglio anche il libero arbitrio, le cui prerogative sono invece garantite dall’intervento “della donna santa e presta”⁴⁴.

Carlo Nardi, che considera quello della femmina balba un sogno erotico, pensa che la geomanzia contribuisca all’iniziale immagine di morte, osservando che «ambiguità malinconica e ferale è anche nel ricorso all’allettante ma coattivo mondo della geomanzia»⁴⁵.

le sgradevoli connotazioni del freddo e della divinazione colorano la ricezione del successivo sogno della femmina balba.

43 BARUCCI, *“Simile a quel che talvolta si sogna”*, p. 113.

44 BARUCCI, *“Simile a quel che talvolta si sogna”*, pp. 152-153: «e forse, in tal senso, i Geomanti, che scrutano l’orizzonte proprio nel dominante influsso di Saturno, acquisiscono un ulteriore significato: in campo torna infatti il libero arbitrio, negato da coloro che fanno discendere le azioni umane e il loro ‘disviarsi’ dall’influsso degli astri». Secondo Barucci, in conclusione, la geomanzia sarebbe colpita anch’essa dalla condanna della divinazione, marchiata dalla identificazione con la cultura pagana e considerata un’usurpazione della preveggenza divina (p. 114).

45 C. NARDI, *Sul diciannovesimo canto del “Purgatorio”. In compagnia dei Padri della Chiesa*, «*Studi Danteschi*» 71 (2006), pp. 27-86: 28. L. COGLIEVINA, *Il Canto XIX del Purgatorio*, in EAD., *Dante: letture critiche e filologiche*, a cura di R. ABARDO, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2014, pp. 77-103: 78, sottolinea la differenza tra il carattere scientifico di *Purg.* XIX, 1-3, terzina che attinge all’ambito della scienza meteorologica, e «l’aura di fascinazione magica suscitata dalla menzione dell’arte dei geomanti». Secondo T. CALIGURE, *La “femmina balba” e la “dolce serena”*, «*Rivista di Studi Danteschi*» 4/2 (2004), pp. 333-366, l’allusione alla pratica divinatoria geomantica, anche se non evoca elementi magico-demonici, va letta negativamente perché prelude alla presunzione intellettuale (p. 333), che è l’oggetto del canto. La sirena rappresenta infatti la *hybris* intellettuale di cui è caduto vittima Ulisse, travolto dalla sete di sapere in *Inf.* XXVI, *hybris* che Dante respinge per riprendere il suo viaggio salvifico (p. 351). Va in controtendenza D.S. CERVIGNI, «*Nel mezzo del cammin*», p. 124, secondo il quale la terzina dei geomanti conterrebbe elementi (la costellazione dei Pesci, “oriente”, “alba”, “surgere”) tipici della Resurrezione divina e si contrapporrebbe alla prima terzina, caratterizzata da un clima di impotenza (“powerlessness”), una contrapposizione che prelude alla lotta tra forze demoniache e divine che si dispiega nel sogno della femmina balba.

Secondo Gabriele Muresu Dante intende contrapporre «la piena legittimità e veridicità della propria esperienza divinatoria», cioè dei suoi sogni premonitori, «alla ingannevole illusorietà degli auspicii formulati dai geomanti». Nella sua svalutazione della pratica geomantica, Dante sarebbe «pienamente in sintonia con tanta parte della cultura contemporanea, portata a considerare la geomanzia un’operazione diabolica»⁴⁶.

Di fronte a questi giudizi sorge spontaneo il quesito se davvero Dante ritenesse la geomanzia un’arte magico-demoniaca e i suoi pronostici l’esito di un patto diabolico. Effettivamente, la convinzione che la geomanzia fosse un sapere illecito e di ispirazione de-

46 MURESU, *Il richiamo dell’antica strega*, p. 25: anche secondo Nicola Fosca (DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di N. Fosca, Aracne, Roma 2019, XIX, 4-6, p. 401), Dante contrappone la geomanzia, considerata “prassi diabolica”, all’“autenticità della propria esperienza divinatoria”. Come già Luigi Tonelli, Muresu cita lo *Specchio della vera penitenza* di Iacopo Passavanti tra le fonti coeve a Dante ostili alla geomanzia. Si tratta dello stesso passo che già Antonio Cesari (1760-1828) e Giuseppe Torraca (1853-1938) avevano allegato per commentare il riferimento ai geomanti: I. PASSAVANTI, *Lo specchio della vera penitenza*, G. Auzzas (ed.), Accademia della Crusca, Firenze 2014, d. V, p. 438: «Alcuna volta manifesta il diavolo certe cose occulte per certe figure e segni che appaiono in alcuni corpi insensibili, le quali, se appariscono in alcuno corpo terrestre, come s’è ferro, vetro, pietra polita, specchio od unghia, si chiama geomanzia»; cfr. A. CESARI, *Bellezze della ‘Commedia’ di Dante Alighieri*, a cura di A. MARZO, Salerno Editrice, Roma 2003 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 45), t. 2, p. 884, vv. 4-6; TORRACA, *Commento alla ‘Divina Commedia’*, t. 2, p. 864, vv. 4-6. Si deve però notare che in questo caso Passavanti, sulla scorta di Tommaso d’Aquino, fa riferimento non al metodo divinatorio basato sull’interpretazione di figure ricavate da punti tracciati sulla sabbia o su altro supporto, ma alla geomanzia intesa come pratica divinatoria che è fondata sull’osservazione dei segni nell’elemento terrestre e che invoca esplicitamente i demoni: cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, *IIa-IIae*, q. 95, art. 3, resp., p. 1484: «Quandoque vero futura praenuntiant per aliquas figuras vel signa quae in rebus inanimatis apparent. Quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno vel ferro aut lapide polito, vocatur geomantia». Anche R. PINTO, *Dante e la psicodinamica del sogno di San Tommaso*, in N. TONELLI (a cura di), *I sogni e la scienza nella letteratura italiana. Atti del convegno di Siena, 16-18 novembre 2006*, Pacini, Ospedaletto 2008, pp. 59-82: 78-80, che considera il sogno della femmina balba frutto di “un patto col diavolo” e “il prodotto di una fascinazione diabolica”, cade vittima dello stesso equivoco perché fa un improprio riferimento al passo di Tommaso che ho appena citato a commento della menzione dantesca dei geomanti.

moniaca era diffusa in certi ambiti medioevali⁴⁷. Le condanne ecclesiastiche e alcuni testi teologici e anti-divinatori sottolineavano il carattere superstizioso della geomantia nel solco della concezione di Tommaso d'Aquino. Nella *Summa theologiae* il Dottore Angelico riconfermava ogni forma di divinazione al commercio con i demoni, distinguendo tra arti divinatorie basate su un'esplicita invocazione degli spiriti malvagi da parte di un indovino e pratiche divinatorie caratterizzate dalle ingerenze di tali spiriti, che, con le loro rivelazioni, confondevano le menti degli uomini⁴⁸. La geomantia appartiene a questo secondo gruppo di forme di divinazione, in particolare a quella specifica classe di tecniche consistenti nell'esaminare le conseguenze di alcuni atti umani⁴⁹.

Oltre a Tommaso, vari sono i pensatori medievali attestati su questa posizione. Nel trattato introduttivo al *Secretum Secretorum*⁵⁰, Bacone contrappone ai veri maghi-astrologi ("veri mathematici"),

47 Cfr. F. FÜRbeth, *Sandrichter und Dämonen in der Geomantie des Mittelalters*, in J. BOCKMANN, J. GOLD (Hrsg.), *Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017, pp. 161-185.

48 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 95, art. 2, resp., p. 1484: «Omnis autem divinatio ex operatione daemonum provenit: vel quia expresse daemones invocantur ad futura manifestanda; vel quia daemones se ingerunt vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicant vanitatem; [...] Vana autem inquisitio futurorum est quando aliquis futurum praenoscere tentat unde praenosci non potest»; art. 3, resp., p. 1484: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, omnis divinatio utitur ad praecognitionem futuri eventus aliquo daemonum consilio et auxilio. Quod quidem vel expresse imploratur: vel praeter petitionem hominis, se occulte daemon ingerit ad praenuntiandum quaedam futura quae hominibus sunt ignota [...]».

49 THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 95, art. 3, resp., p. 1485: «Ad secundum autem divinationis genus quae est sine expressa daemonum invocatione, pertinet divinatio quae fit ex consideratione eorum quae eveniunt ex quibusdam quae ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum: sive per protractionem punctorum (quod pertinet ad artem geomantiae) [...]. L'altra sotto-classe del secondo gruppo include arti che divinano il futuro attraverso l'esame dei segni nella realtà. Alla grande influenza che la sistemazione concettuale di Tommaso sulla divinazione esercitò nel tardo medioevo (ad es. in Iacopo Passavanti, Iacomo della Lana, Nicole Oresme, Laurens Pignon, ecc.) è dedicato uno studio di mia prossima pubblicazione.

50 Il trattato è datato tra il 1270 il 1292: cfr. S.J. WILLIAMS, *Roger Bacon and His Edition of the Pseudo-Aristotelian Secretum secretorum*, «*Speculum*» 69/1 (1994), pp. 57-73.

che, pur contestando il fatalismo astrale, fanno leva sulla causalità astrale per le loro previsioni e le loro operazioni, i falsi maghi-astrologi (“falsi matematici”), che sono fautori del necessitarismo astrale e fanno appello all’aiuto dei demoni, attraverso preghiere e sacrifici e tracciando caratteri particolari, secondo le istruzioni contenuti in libri pessimi, composti dai demoni o da loro stessi su istruzione o ispirazione dei demoni⁵¹. La geomanzia, di cui pure si sottolineano l’importante funzione sociale nelle regioni oltremari-ne, abitate dagli Arabi, e il fascino contagioso presso molti uomini di cultura (*multi viri famosi in studio*), è associata alla falsa magia:

Sic geomantici faciunt karakteres et figuras in pulvere, et credunt se per artem scire futura et presentia occulta et preterita, et sedent in partibus transmarinis in foro et aliis locis publicis, et veniunt ad eos viri et mulieres omnes pro negotiis occultis et futuris querendis. Et fingunt se operari per virtutem stellarum, et ideo faciunt figuras suas ad similitudinem stellarum, et utuntur vocabulis astronomicis, et multi viri famosi in studio infecti sunt nostris temporibus in hiis⁵².

I geomanti pretendono di conoscere secondo un metodo (“credunt se per artem scire”) gli eventi futuri, le cose presenti occulte e il passato. Essi fingono (“fingunt”) di operare per mezzo delle virtù astrali, e per questa ragione tracciano le loro figure nella polvere a somiglianza delle stelle e si servono delle parole proprie della scienza degli astri (“vocabulis astronomicis”). Ma in realtà la geomanzia, come le altre arti magiche (ad esempio, l’idromanzia, l’aeromanzia e la piromanzia), è il frutto di occulte rivelazioni per mezzo delle quali i demoni si prendono gioco dei maghi⁵³.

⁵¹ ROGERUS BACO, *Tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta Fratris Rogeri*, R. Steele (ed.), in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. V, Clarendon, Oxford 1920, cap. 3, pp. 6,8-17.

⁵² ROGERUS BACO, *Tractatus brevis et utilis*, cap. 3, p. 7,6-13.

⁵³ ROGERUS BACO, *Tractatus brevis et utilis*, cap. 3, p. 7,13-17: «Et similiter alie magice artes, ut ydromancia que fit in aqua, quia ‘ydon’ Grece est ‘aqua’ Latine, et aerimancia in aere, et pyromancia in igne sunt erronee, et multe alie, de quibus non est dicendum ad presens, set pro certo demones occultis revelationibus illudunt eis».

Nel suo *Tractatus contra divinatores et somniatores*, composto intorno al 1310, Agostino Trionfo (circa 1275-1328), un teologo agostiniano contemporaneo di Dante noto per le sue opere politiche, in particolare per la *Summa de potestate ecclesiastica*, osserva che l'arte geomantica, a differenza dell'astrologia, non prevede il futuro per mezzo degli astri, che sono le cause da cui dipendono gli eventi nel mondo inferiore, ma attraverso i punti tracciati dalla mano del geomante, che sono segni ed effetti dell'influenza astrale. Presumere di divinare attraverso i segni, continua Agostino, significa però attingere un livello di certezza molto basso o nullo, tanto più che l'astrologia stessa, ostacolata da molti fattori, non va al di là di conclusioni poco affidabili.

Capitulum octavum decimum, in quo ostenditur quomodo divinatio facta per puncta a geomantico in aliquo potest esse vera, quamvis ut in pluribus falsitatem contineat, et ideo tamquam humana supersticio est vitanda.

75. Volunt quidam quod astrologus potest divinare et pronosticare de futuris per causam, sed geomanticus potest hoc facere per signa. [...] geomanticus potest multa de futuris pronunciare per signa que non sunt immediata causa futurorum, sed sunt quedam signa et quidam effectus corporum celestium, a quibus futura dependent. [...] Et quia quilibet motus manus et cuiuslibet membra dependent ex motu celi tamquam ex sua causa, ideo motus manus et puncta illa descripta sunt quidam effectus et quedam signa motus celestis; ita quod per talem motum manus et per puncta sic descripta possumus habere aliquam precognitionem de motu celi et de signis habentibus dominium in tali motu. Et quia, ut dictum est, motus celi est causa multorum futurorum eventuum, ideo per puncta ista a geomantico sic descripta tamquam per signa potest fieri divinatio et pronosticatio de multis futuris.

76. Sed ista deductio est multum frivola, quia semper est minor certitudo in effectu quam in causa; sed in arte astronomie, que iudicat de futuris eventibus per causam quia per motum celi, pauca certitudo est, quia ex multis causis impediri potest, ut postea declarabitur; ergo in arte ista geomantie, que iudicat per effectum ut per motum manus que est effectus motus celi, aut nulla aut valde tenua est credulitas⁵⁴.

54 AUGUSTINUS DE ANCONA, *Tractatus contra divinatores et somniatores*, in P. GIGLIONI, Il “*Tractatus contra divinatores et somniatores*” di Agostino d'Ancona: in-

In ogni caso, Agostino non esclude che attraverso i segni geomantici sia possibile una previsione del futuro, per quanto debole e insignificante, proprio perché il diavolo ama intromettersi nelle superstizioni umane rendendole efficaci per ingannare coloro che praticano l'arte geomantica («quia dyabolus in talibus superstitionibus humanis se immiscet dando in talibus quandoque efficacem operam ut utentes tali arte decipiatur»).

Non ergo negamus omnino, quin per talia signa aliqua pronosticatio futurorum fieri possit, sed illa est adeo debilis et frivola ut sapientis intellectus quasi pro nulla reputare debet, et maxime quia dyabolus in talibus superstitionibus humanis se immiscet, dando in talibus quandoque efficacem operam, ut utentes tali arte decipiatur. Est namque diligenter notandum, quod non ideo, quia per alias artes vel aliqua auguria possunt futura pronosticari, ideo illis artibus vel auguriis uti debemus; ymmo magis e contrario, quia illis que aliquam apparentiam habent veritatis et que aliquam veritatem continere possunt dyabolus se immiscet, non autem illis que veritate omnino carent et nullam faciem veritatis vel virtutis habent⁵⁵.

3. L'interpretazione di *Purg.* XIX, 1-6 in chiave naturalistica

Non mi pare ci siano ragioni per sostenere, come è stato fatto, che Dante fosse allineato all'atteggiamento di condanna della geomanzia di parte della cultura tardo-medievale. I riferimenti ai geomanti e a "Maggior Fortuna" di *Purg.* XIX, 4-6 non mi sembrano elementi a supporto di questa tesi. Al contrario, l'analisi non preconcetta delle prime due terzine di *Purg.* XIX e la cognizione delle testimonianze dei primi esegeti danteschi escludono qualsivoglia connotazione magico-demoniaca dei versi in questione⁵⁶.

introduzione edizione del testo, «Analecta Augustiniana» 48 (1985), pp. 5-111: cap. 18, 75-76, pp. 103-104.

⁵⁵ AUGUSTINUS DE ANCONA, *Tractatus contra divinatores et sompniatores*, cap. 18, 76-77, pp. 104-105.

⁵⁶ Per una panoramica sui commenti medievali alla *Commedia*, sui testimoni manoscritti e su tutti i problemi di carattere testuale (varie redazioni, relazioni tra i commenti, attribuzioni, ecc.), cfr. S. BELLOMO, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegezia della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Olschki, Firenze 2004;

Come interpretare allora *Purg.* XIX, 1-6? Questi versi servono a determinare l'ora del sogno della femmina balba attraverso una articolata perifrasi di contenuto astronomico (vv. 1-3) e geomantico (vv. 4-6). Questa lettura è confermata dall'antica tradizione esegetica.

In particolare, in *Purg.* XIX, 1-3 Dante evoca il fenomeno naturale del raffreddamento della terra durante la notte. Di giorno la terra è riscaldata dai raggi provenienti dal sole, ma nel corso della notte il calore assorbito il giorno precedente progressivamente si esaurisce. Il sogno ha luogo pertanto nell'ora più fredda, quasi al sorgere del giorno, quando il calore del giorno precedente è ormai irradiato e non può più temperare il freddo proveniente dalla luna («non può 'l calor diurno / intrepidar più 'l freddo de la luna») perché è sopraffatto dal freddo che emana dalla terra (“vinto da Terra”) e da Saturno, se tale pianeta compare all'orizzonte (“talor”)⁵⁷.

Il testo è perfettamente in linea con le teorie coeve di matrice astronomico-astrologica sulla natura fredda della luna e di Saturno e sulle irradiazioni fredde da loro provenienti⁵⁸. A causa della sua lontananza dal sole Saturno era comunemente considerato un pianeta freddo, e sottolineare la sua frigidità⁵⁹, ampiamente confermata dalle fonti classiche e astrologiche note a Dante, di per sé non implicava alcuna allusione, o addirittura adesione, a credenze negromantiche⁶⁰. Semmai il riferimento a Saturno potrebbe prelu-

Censimento dei Commenti danteschi. 1. I Commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480), A. MAZZUCCHI, E. MALATO (a cura di), 2 voll., Salerno Editrice, Roma 2011.

57 Cfr. I. CAPASSO, *L'Astronomia nella Divina Commedia*, Domus Galilaeana, Pisa 1967, pp. 100-101.

58 Sulla luna, ad esempio, cfr. RESTORO D'AREZZO, *La composizione del mondo*, A. Morino (ed.), Fondazione Pietro Bembo - Ugo Guanda, Parma 1997, I, 18, pp. 45-46: «i savi la ponono fredda e umida, feminina nocturna» e i passi tratti da fonti astrologiche citati in KAY, *Dante's Christian Astrology*, p. 293, n. 62.

59 È quanto fa, ad esempio, Benvenuto da Imola commentando i versi danteschi: cfr. BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Commentum super Dantis Aldigherij comædiam*, nunc primum integre in lucem editum, sumptibus Guilielmi Warren Vernon, curante G.F. Lacaita, G. Barbèra, Firenze 1887, 5 voll., vol. 3, *Purg.* XIX, pp. 496-497: «[...] a Saturno planetæ frigidus, sicco et nocturno [...] da Saturno, qui et ipse frigidus est».

60 Su Saturno, cfr. RESTORO D'AREZZO, *La composizione del mondo*, I, 18, p. 44: «e era freddo e secco diurno»; KAY, *Dante's Christian Astrology*, p. 351, nn. 2-3, 5.

dere ai geomanti della terzina successiva, perché, secondo alcune fonti geomantiche, tale forma di divinazione era posta sotto l'egida di Saturno⁶¹.

I primi commentatori della *Commedia* si limitano a parafrasare i versi danteschi e ad illustrare il fenomeno astronomico-meteorologico, per mezzo del quale Dante “altro non vuole dire”, per usare le parole di Iacomo della Lana, se non l’ora del sogno:

Nell’ora che non vi pò il calor. Qui l’autor descrive lo tempo in che i avvenne la soa visione e dixe che fo in l’ora che ‘l calor del díe, ciòe d’i radii del sole, no pò essere intepidato, ciòe temperà dal fredo, lo quale avene per la luna o per Saturno ch’èno pianedi fridi, ciòe che lla terra è la prima regione dell'aere che *immediate* et apresso lei sí se rescalda per li radii del sole, li quai el manda quando è sovra terra. Lo qual calore dura passada meça notte quasi fino a díe, sí ch’el tempera lo fredo noturno mandando a la terra o da la luna o alcuna fiada da Saturno, sí c’altro no vol dire se no ch’era quasi l’aurora quando àve questa visione. E nota che questa si è quella del terço díe che l’autor stete in lo purgatorio⁶².

Che Saturno fosse pianeta freddo e producesse il freddo era un dato presente anche in fonti antiche largamente diffuse: cfr. VERGILIUS, *Georgica*, G.B. Conte (ed.), de Gruyter, Berlin - Boston 2013, I, 336, p. 136: «frigida Saturni [...] stella»; PLINIUS, *Naturalis Historia*, L. Ian, C. Mayhoff (edd.), Teubner, Stuttgart 1985 (ed. stereotypa ed. I [1906]), II, 8(6), 34, p. 137, 11-12: «Saturni autem sidus gelidae ac rigentis esse naturae»; PTOLEMAEUS, *Liber Quadripartiti*, transl. Platonis Tiburtini, I, 4, f. 5r: «Saturni vero stella secundum operis sui partem maiorem infrigidat: sua-que frigiditate maxima», trascritto da PTOLEMAEUS, *Quadripartitum*, Venezia 1484 (trascrizione consultabile sul sito: <https://www.arabic-latin-corpus.philosophie.uni-wuerzburg.de/text/Ptol_Quadrip_PT_la.xhtml#a4vb_34> – ultimo accesso 16.11.25). Il dato è recepito da Dante anche in altre opere: cfr. DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, F. Brambilla Ageno (ed.), Le Lettere, Firenze 1995, 3 voll., vol. 3, II, xiii, 25, p. 128, 122-124: «[...] onde Tolomeo dice, nello allegato libro, che Giove è stella di temperata complessione in mezzo della freddura di Saturno e dello calore di Marte»; *Rime*, C. Giunta (ed.), in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, ed. diretta da M. SANTAGATA, vol. 1, *Rime, Vita nova, De vulgari eloquentia*, C. Giunta, G. Gorni, M. Tavoni (a cura di), Mondadori, Milano 2011, 40(c), 7, p. 459: «e quel pianeto che conforta il gelo».

61 Cfr. *infra* nn. 137-138.

62 IACOMO DELLA LANA, *Commento alla ‘Commedia’*, *Purg. XIX*, 1, p. 1312.

La spiegazione di Iacomo fa scuola: la ritroviamo ripresa alla lettera dall'autore dell'*Ottimo Commento*⁶³ e dall'Anonimo Fiorentino⁶⁴.

Come è facile intuire, l'esegesi di *Purg.* XIX, 1-3 si arricchisce, nel corso degli anni, di nuovi elementi (riferimenti letterari e concetti astrologici), ma la sostanza non cambia. Nel suo *Commento*, Francesco da Buti, ad esempio, fornisce un'ampia spiegazione scientifica del processo di raffreddamento delle regioni inferiori del cosmo (l'aria e la terra):

[...] e prima descrive lo tempo, quando ebbe questo sogno, dicendo così: *Ne l'ora che*; cioè ne la quale, *non può 'l calor diurno*; cioè lo caldo che cagiona lo Sole lo dì co la riflessione dei suoi raggi: lo Sole scalda co la reverberazione che fa coi suoi raggi, *Intepidar*; cioè fare tepido e scaldare, *più il freddo de la Luna*: la Luna non è fredda in sè; ma è effettiva di freddo coi raggi del Sole che percuotono in essa, et ella li riflette giuso; e la riflessione che viene di su giù cagiona freddo, come quella che è di giù su cagiona caldo, e

63 *Ottimo Commento alla 'Commedia'*, M. Corrado (a cura di), 3 voll., Salerno Editrice, Roma 2018 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 6), vol. 2, *Purg.* XIX, 1-3, pp. 1082-1083: «[1] *Nell'ora che non può il calor* etc. [...] [3] E dice che questa visione li venne nell'ora che 'l calore del dì, cioè delle raggi del Sole, non può essere intepidito, cioè temperato dal freddo il quale avviene o per la Luna o per Saturno, che sono pianeti freddi, cioè che lla terra è la prima regione dell'edificio del mondo ch'è *immediate* e appresso essa si riscalda per li raggi solari, li quali ello manda quando è sopra la terra. Il quale calore dura passata mezzanotte infino quasi al dì, sì ch'elli tempera il freddo nocturno mandato alla terra o da la Luna o alcuna volta da Saturno. Altro non vuolle dire se non ch'era quasi l'aurora, quando fue questa visione. E nota che questa aurora si è quella del terzo dì che l'Autore stette nel Purgatorio».

64 *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo fiorentino del secolo XIV*, ora per la prima volta stampato a cura di P. Fanfani, 3 voll., G. Romagnoli, Bologna 1866-74, vol. 2, *Purg.* XIX, *ad loc.*, p. 305: «*Nell'ora che non può*. Qui l'Autore descrive il tempo in che gli avvenne la sua visione; et dice che fu a quell'ora che 'l calore del dì, ciò è de' radii del sole non può essere intepidito, ciò è temperato dal freddo, il quale avviene per la Luna o per Saturno, che sono pianeti freddi, ciò è che la terra è la prima regione dell'aere che *immediate* appresso quella sì si riscalda per gli radii del sole, i quali sì manda quando è sopra terra, il quale calore dura passata mezzanotte quasi infino a dì, che tempera il freddo notturno, mandato dalla terra alla Luna, o alcuna fiata da Saturno. Si che altro non vuol dire se non che era quasi l'aurora quando fu questa sua visione: et nota che questa aurora è quella del terzo di che l'Autore stette nel Purgatorio».

però la Luna la notte raffredda l'aire e la terra, e lo Sole la mattina incomincia a scaldare l'aire e la terra in tanto, che caccia via la freddura infine a tersa, e poi scalda infine a la sera, sicchè rimane caldo l'aire e la terra infine a mezza notte; ben che la freddessa de la Luna tutta via manchi 'l caldo et induca lo freddo, sicchè passata mezza notte, cacciato via lo caldo, incomincia lo freddo, e quanto più s'approssima a la mattina più cresce lo freddo e 'l caldo nol può intrepidare; sicchè a punto vuole dire nell'ora de la mattina presso all'alba, *Vinto da Terra*; s'intende del caldo: imperò che la terra di sua natura è fredda e secca; sicchè, passata mezza notte, mette fuora la sua freddezza et aiuta la freddezza de la Luna; e così è vinto lo caldo de la freddura de la Luna per l'aiuto de la terra, *o talor da Saturno*: Saturno è lo più alto pianeta che sia in cielo et è effettivo di freddo e di secco, sicchè quando à dominio, aiuta lo freddo de la Luna; e però dice l'autore, tale ora; cioè alcuna volta, perchè questo non addivene sempre; ma solamente quando Saturno à dominio [...]⁶⁵.

La luna non è fredda per natura, ma produce freddo riflettendo verso il basso i raggi del sole. Grazie all'azione riscaldante del sole durante il giorno, l'aria e la terra rimangono calde fino a mezzanotte, dopodiché prevale il freddo che aumenta a misura che ci si avvicina all'alba; verso l'alba il calore diurno è vinto definitivamente dal freddo della luna combinato con quello della terra, che, per natura, è fredda e secca. Talora anche Saturno, pianeta che causa freddo e secco, contribuisce al raffreddamento della superficie terrestre, rafforzando il freddo della luna, ma, Francesco precisa, solo al verificarsi di una condizione astrale, cioè quando Saturno ha il dominio.

Secondo gli altri esegeti antichi posteriori al Lana (l'Anonimo Lombardo, Pietro Alighieri, Andrea Lancia nelle *Chiose*, Benvenuto da Imola, Francesco da Buti, il Falso Boccaccio, Giovanni di Serravalle, Cristoforo Landino) con *Purg.* XIX, 1-3 Dante fissa l'ora del sogno “per via naturale” – per dirla con Benvenuto da Imola e Giovanni di Serravalle – all'alba o poco prima. Il freddo, la luna e Saturno non contribuiscono a disegnare un sinistro scenario, ma sono tutti elementi del processo di raffreddamento della superficie

65 *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia*, vol. 2, *Purg.* XIX, 1-15, p. 442.

terrestre e dell'aria che si verifica ogni notte e raggiunge l'acme sul far dell'alba. Non di magia, ma di un fenomeno astronomico-meteorologico si tratta. Anche l'appellativo di *furax* attribuito a Saturno nelle *glosse Ambrosiane*⁶⁶ va inteso come un'allusione ai due versi dell'*Anticlaudianus* di Alano di Lille (IV, 474-475) che erano già stati riportati per esteso da Pietro Alighieri nella prima redazione del suo commento⁶⁷ e che ritroviamo citati anche nel commento tardo-quattrocentesco di Cristoforo Landino⁶⁸.

A proposito dell'ora, registriamo l'uso, da parte dei commentatori, dei termini "alba", "aurora" e "diluculum", che non sembrano essere impiegati nelle loro accezioni tecniche specifiche, come suggerisce anche il ricorso ad avverbi che trasmettono l'idea di indeterminatezza ("quasi", "prope", "paulo ante", "circa", "presso"); complessivamente, però, il senso è chiaro e tutti i commenti convergono nell'interpretare l'indicazione dantesca come riferita al momento precedente la levata del sole:

- "quasi l'aurora": Iacomo della Lana, *Ottimo Commento* e Anonimo Fiorentino⁶⁹;
 "prope diem, paulo ante auroram": Anonimo Lombardo⁷⁰;
 "in aurora diei": I redazione di Pietro Alighieri⁷¹;

⁶⁶ *Le chiose ambrosiane alla «Commedia»*, L.C. Rossi (ed.), Scuola Normale Superiore, Pisa 1990, *Purg.* XIX, 3, p. 148: «*Saturnus planeta frigidus et furax*».

⁶⁷ PETRI ALLEGHERII *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium* nunc primum in lucem editum consilio et sumtibus G.I. Bar. Vernon, curante V. Nannucci, Apud Angelum Garinei, Florentiae 1846, *Purg.* XIX, p. 429: «[...] a Saturno, qui planeta est frigidus. Unde Alanus de eo Saturno sic ait: *Hic algore suo praedatur gaudia veris, Furaturque decus plantis et sidera florum*». Cfr. ALANUS DE INSULIS, *Anticlaudianus*, R. Bossuat (ed.), Vrin, Paris 1955, IV, 474-475, p. 121.

⁶⁸ CRISTOFORO LANDINO, *Commento sopra la Comedia*, P. Procaccioli (a cura di), 4 voll., Salerno Editrice, Roma 2001, vol. 3, *Purg.* XIX, 1-3, p. 1335, 19-20: «Onde Alano astrologo scrive di Saturno: "hic algore suo furatur gaudia veris. Furaturque decus pratis et sidera florum"».

⁶⁹ Cfr. *supra* nn. 62-64.

⁷⁰ *Chiose di Dante le quali fece el figliuolo co le sue mani*, F.P. Luiso (ed.), vol. 2, *Purgatorio*, G. Carnesecchi, Firenze 1904: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 16.11.25).

⁷¹ PETRI ALLEGHERII *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, *Purg.* XIX, p. 429.

“ne l’aurora del díe”: *Chiose* di Andrea Lancia⁷²;
 “in hora matutini iuxta diem”: II redazione di Pietro Alighieri⁷³;
 “in alba diei”: III redazione di Pietro Alighieri⁷⁴;
 “circa auroram”, “usque ad diluculum” e “in aurora”: Benvenuto da Imola⁷⁵;
 “presso all’alba”: Francesco da Buti⁷⁶;
 “in sul fare del giorno in sulla aurora quando il sole è presso a levavarsi”: Falso Boccaccio⁷⁷;
 “erat aurora iam” e “fit aurora: et in illa hora, idest modicum ante ortum solis”: Giovanni di Serravalle⁷⁸;
 “el tempo mattutino, che è presso al giorno”: Cristoforo Landino⁷⁹.

72 ANDREA LANCIA, *Chiose alla ‘Commedia’*, L. Azzetta (a cura di), Salerno Editrice, Roma 2012 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 9) t. 2, *Purg.* XIX, 1-24, p. 692.

73 PIETRO ALIGHIERI, *Comentum. Redazione Ashburnhamiano-Barberiniana*, G. Alvino (a cura di), Salerno Editrice, Roma 2021 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 8), t. 2, *Purg.* XIX, 1-6. Dubbi sono stati avanzati sulla paternità petrina della seconda e terza redazione da vari studiosi: di recente la questione è stata riesaminata da G. INDIZIO, *Pietro Alighieri autore di tre (?) redazioni del Comentum alla Commedia: note su una recente edizione*, «Studi e problemi di critica testuale» 107/2 (2023), pp. 29-54. Al riguardo vd. anche G. INDIZIO, *Pietro Alighieri autore del “Comentum” e fonte minore per la vita di Dante*, «Studi Danteschi» 73 (2008), pp. 187-250.

74 PIETRO ALIGHIERI, *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri’s Commentary on Dante’s The Divine Comedy*, M. Chiamenti (ed.), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (Arizona) 2002, *Purg.* XIX, *ad loc.*, [8], p. 396.

75 BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg.* XIX, pp. 496-497.

76 Cfr. *supra* n. 65.

77 *Chiose sopra Dante*, testo inedito ora per la prima volta pubblicato, G.J.W. Vernon (a cura di), Piatti, Firenze 1846, *Purg.* XIX, 1-33: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 16.11.25).

78 Fratris JOHANNIS DE SERRAVALLE Ord. Min. Episcopi et Principis Firmani *Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii, cum textu italicico Fratris BARTHOLOMÆI A COLLE eiusdem Ordinis*, nunc primum edita, fr. M. da Civezza e fr. T. Domenichelli (a cura di), Giachetti, Prati 1891, *Purg.* XIX, 1-9, *ad loc.*: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 17.11.25). L’uso approssimativo delle indicazioni temporali relative alle prime fasi del giorno è evidente in Giovanni, secondo il quale «geomantici eorum maiorem fortunam vident in oriente, ante albam, idest auroram, surgere per viam [...].».

79 CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, *Purg.* XIX, 1-3, p. 1135, 20-21.

Anche la seconda terzina di *Purg.* XIX serve a determinare l'ora del sogno, in questo caso non per via naturale, ma per via artificiale, come efficacemente osserva Benvenuto da Imola⁸⁰, cioè attraverso l'allusione al metodo geomantico. Dante evoca "Magior Fortuna", che è il nome di una delle 16 figure geomantiche (*Fortuna Maior*), ossia dei sedici possibili schemi grafici risultanti dalla prima operazione del procedimento geomantico, cioè dal getto dei punti.

Come è noto, la geomanzia si regge sul principio del rispecchiamento del mondo superiore nel mondo inferiore e di una dipendenza del secondo dal primo. Si tratta di un'idea espressa, pur con diversità di toni e di sfumature, da tutti i grandi trattati di geomanzia, per esempio dall'*Ars geomantiae* tradotto da Ugo di Santalla, dalla *Geomantia* composta da Guglielmo di Moerbeke e dal *Breviloquium* di Bartolomeo da Parma:

Denique apud uniuersos philosophie professores ratum arbitror et constans, *quicquid in hoc mundo conditum subsistendi uice sortitum est, haut dissimile exemplar in superiori circulo possidere; quicquid etiam hoc inferius motu quolibet agitatur superioris regionis motus sibi cognatos imitari. Sicque manifestum est quod huiusmodi figure quas hic prosequi uolumus, signorum pariter et lunarium mansionum formas omnino sequuntur.* Quare huius discipline peritissimi formas ab oriente ad occidentem, et ab austro ad septentrionem concidentes, que uidelicet sunt zodiaci et stellarum fixarum, attendere curauerunt. [...] Ad signorum itaque formas huius discipline antiquissimi redeuntes, ex signorum numerositate, et ab Ariete sumpto inicio huiusmodi figuram ubicumque formantur produxerunt⁸¹.

Et hic est modus operationis huius scientie: liniando quatuor lineas ad modum quatuor digitorum sinistre manus, ita quod

⁸⁰ BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg.* XIX, p. 497: «Hic poeta describit horam temporis artificialiter».

⁸¹ HUGO SANTELLENIS, *Prologus super artem geomantiae*, in P. ARFÉ, *Le dimore delle stelle nel Prologus super artem geomantiae di Ugo di Santalla*, in A. STRAFACE, C. DE ANGELO, A. MANZO (a cura di), *Labor limae. Atti in onore di Carmela Baffioni*, «Studi Magrebini» n.s. 12/13 (2014/2015), pp. 41-71: 65,21-66,35 (il corsivo è mio).

unusquisque digitus habeat plus quam duodecim puncta, sed fortuito casu eveniendo debeat figure de superfluo evenire ad hoc ut sequatur *quod dicitur per sapientes et verum est, quod corpora inferiora reguntur a corporibus supracestibus, et ita sequuntur motum corporum superiorum*⁸².

Nota, quod primates, qui hanc artem composuerunt quidam (*sic*) subtilitate sui rationalis spiritus ex grandi ingenio nature intuentes celum superius et cognoscentes stellas, celi motum, planetas et virtutes ex eis diversas, ut placuit deo, ante tempus diluvii aquarum vivente Noe, qui archam edificavit, acceperunt huius artis scientiam a *fformis stellarum celi* [...] *Unde figure huius artis nec sunt invente ad libitum inventorum, sed a ratione nature superioris, ideo habent virtutem significandi de rebus hominum, et quia figure huius artis et puncta earum naturaliter sunt a *fformis stellarum celi superioris*, ut elementa signa stella et planete*. Certum est enim, *quod omnia inferiora naturaliter sunt facta ad similitudinem superiorum et ab eis causantur*. Unde licet puncta videantur esse in loco, non sunt simpliciter puncta, sed stelle reputari debent et stelle sunt omnino et ad similitudinem in loco questionis formate. [...] et sic omnis punctus figure super cartam et tabulam etiam est ut stella in celo⁸³.

Per questo nesso esistente tra le figure geomantiche e le realtà astrali (pianeti, segni zodiacali, costellazioni, mansioni lunari), la geomanzia è considerata una *astrologia brevis o astrologia minor* (“astrologia menore”) tanto dagli autori di trattati geomantici che dai commentatori danteschi⁸⁴: in tanto essa è in grado di leggere il futuro e

82 GUILLEMUS DE MORBECA, *Geomantia I-IV*, 4, E. Rubino (ed.), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021, 1.2, p. 9,38-43 (il corsivo è mio). I dubbi espressi sulla paternità moerbekiana della *Geomantia* mi sembrano non persuasivi: cfr. P. BEULLENS, *Why William of Moerbeke is not the Author of 'His' Geomantia (and Why that does not Make the Text Less Interesting)*, «Mediterranea. International Journal for the Transfer of Knowledge» 4 (2019), pp. 239-244.

83 BARTHOLOMAEUS DE PARMA, *Breviloquium artis geomantiae*, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 398, f. 12r (corsivo mio).

84 Cfr., e.g., BARTHOLOMAEUS DE PARMA, *Breviloquium artis geomantiae*, citato in TH. CHARMASSEON, *Recherches sur une technique divinatoire*, p. 14; IACOMO DELLA LANA, *Commento alla 'Commedia'*, *Purg.* XIX, 4, p. 1314; BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg.* XIX, p. 497. Nel trattato tradotto da Gerardo da Cremona (*Si quis per artem geomanticam*) la geomanzia è definita una «ars ex

svelare ciò che è ignoto attraverso l'interpretazione delle figure ricavate dal getto dei punti, in quanto quelle figure sono il risultato degli influssi della causalità celeste. Alberto Magno, in un noto luogo dei *Mineralia*, sottolinea come l'efficacia delle figure geomantiche riposi sullo stesso principio della scienza delle immagini:

[...] et inde est, quod observare ad imagines coeli praecipiuntur fieri opera et exitus et introitus et incisio vestium et vestitura a Ptolemaeo sapiente. Hinc est quod in scientia geomantiae figurae punctorum ad imagines tales reduci praecipiuntur: quia aliter non sunt utiles. Hac ergo industria considerata primi praeceptrores et professores physici gemmas et imagines metallicas ad imagines astrorum observatis temporibus quando vis coelestis fortissima ad imaginem eamdem esse probatur, ut puta coelestibus multis virtutibus admixta, sculpi praecipiebant, et mira per tales imagines operabantur⁸⁵.

Proprio come il sapiente Tolomeo raccomanda di cominciare a compiere determinate operazioni eleggendo il momento opportuno attraverso l'esame delle immagini celesti – si tratta della teoria delle *electiones* – e proprio come le immagini astrali che servono a operare *mirabilia* vengono scolpite osservando le configurazioni celesti e catturandone le influenze, così le figure geomantiche permettono di rispondere ai quesiti in quanto sono conformi alle immagini celesti.

La conseguenza di questa impostazione teorica è che ciascuna figura è associata ad un pianeta e ad un segno zodiacale. La “Maggior Fortuna” menzionata da Dante è pertanto il segno o la configurazione di stelle che ricorda nella sua forma l'omonimo schema geomantico, costituito da un quadrilatero che sormonta una coda di due punti. Non sorprende pertanto che gli esegeti medievali e, nella loro scia, gli interpreti contemporanei si siano preoccupati di determinare l'esatta identità astrale di “Maggior Fortuna” e in que-

veritate astronomica assumpta»: CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire*, p. 131.

⁸⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Mineralia*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, V), p. 52a.

sto modo di stabilire più precisamente l'ora del sogno.

Secondo l'*Ottimo Commento*, i geomanti avrebbero ricavato la loro *Fortuna Maior* dall'omonima costellazione composta da sei stelle che sorge a Oriente poco prima del sorgere del giorno. In particolare, *Fortuna Maior* è associata al Sole e collocata tra la fine dell'Acquario e l'inizio dei Pesci.

Infino qui cosí chiosa uno. Io credeva che sii volessi intendere il testo cosí: quando questi geomanti veggono nell'oriente sei stelle facte in questa figura:

- ◦
- ◦
-
-

elli dicono che lla figura ch'elli usano, ch'ha nome *Fortuna maior*, fu tracta di questa costellatione, la quale costellatione si leva un poco anzi dí in levante. Cosí dicono d'una loro figura, ch'ha nome *Via*, cosí facta:

-
-
-
-

Cosí dicono d'un'altra, ch'ha nome *Popolo*, cosí facta:

- ◦
- ◦
- ◦
- ◦

E dicono che quella *Fortuna maiore* è figura del Sole, ed è nella fine d'Acquario e principio di *Pisces*⁸⁶.

Questa soluzione fu accolta da autorevoli commentatori posteriori, tra i quali Benvenuto da Imola e da Cristoforo Landino⁸⁷:

86 *Ottimo Commento alla 'Commedia'*, *Purg.* XIX, 4-6, pp. 1084-1085.

87 Il Landino, oltre a collocare "Maggior Fortuna" tra la fine di Acquario e l'inizio di Pesci, calcola anche l'ora approssimativa della sua comparsa in cielo (all'alba, cioè a circa un'ora prima della levata del Sole) a partire dal fatto che i

Quando. Hic poeta describit horam temporis artificialiter. Ad cuius intelligentiam debes notare quod geomantes utuntur multis figuris factis ex punctis, sed una praecipue quae dicitur fortuna maior, quae fuit abstracta a sex stellis similiter dispositis, ut patet in ista figura:

* *

* *

*

*

quae oriuntur in aurora; et dicunt quod ista fortuna maior est figura in fine aquarii et in principio piscis etc.⁸⁸.

La soluzione è rimasta molto influente anche presso gli interpreti contemporanei⁸⁹. È stata però contestata da Thérèse Charmasson, secondo la quale la tesi di Benvenuto e di Landino, che noi abbiamo visto già formulata dall'Ottimo, sarebbe in contrasto con la tradizione geomantica e sarebbe il frutto della confusione

Pesci appaiono un'ora prima di Ariete, che nel periodo del viaggio di Dante era il segno in cui sorgeva il Sole: cfr. CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia, Purg.* XIX, 4-6, p. 1335, 43-48: «*lor maggior fortuna:* questa figura decta disopra è simile a una figura di stelle, la quale fanno el fine dell'aquario, et el principio del pesce. Adunque se el sole alhora surgeva su con l'ariete, seguita che la figura di fortuna maggiore, la quale è nel principio del pesce, et nasce circa a un' hora innanzi all'ariete, apparissi in oriente all'alba, che è circa a una hora innanzi al sole».

88 BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg.* XIX, p. 497.

89 M. A. ORR, *Dante and the Early Astronomers*, Allan Wingate, London 1956 (new and rev. edition; first ed. 1913), p. 187; P. TOYNBEE, *A Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, rev. by CH. S. SINGLETON, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 289; CAPASSO, *L'Astronomia nella Divina Commedia*, p. 102; ID., *Geomante*, in *Enciclopedia dantesca*, 6 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1984 (2^a ed. riv.), vol. 3, p. 119; C. GIZZI, *L'Astronomia nel poema sacro*, 2 voll., Loffredo, Napoli 1974, vol. 2, p. 233; E. MOORE, *L'Astronomia di Dante*, in B. BASILE (a cura di, con la collaborazione di M. GRIMALDI), *Studi su Dante*, 2 voll., Salerno Editrice, Roma 2015, vol. 2, pp. 696-800: 750. Tale soluzione è recepita anche da vari commentatori del *Purgatorio*: cfr., e.g., DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, G. Fallani (a cura di), 3 voll., D'Anna, Messina - Firenze 1965, vol. 2, *Purg.* XIX, 4-5, p. 209; ID., *La Divina Commedia*, D. Mattalia (a cura di), 3 voll., Rizzoli, Milano 1960, vol. 2, *Purg.* XIX, 4: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 17.11.25). A. CAMILLI, *La cronologia del viaggio dantesco*, «*Studi danteschi*» 29 (1950), pp. 61-84: 80, recepisce questa collocazione di *Fortuna Maior*, precisando che essa culmina a 2 ore dal sorgere del sole del 29 marzo presso il meridiano del *Purgatorio*.

di *Fortuna Maior* con *Fortuna Minor*. Nel trattato di Ugo di Santalla, infatti, a *Fortuna Minor (Auxilium Foris)* sono associate tre mansioni lunari di cui almeno le ultime due ricoprono le costellazioni zodiacali dell'Acquario e dei Pesci⁹⁰.

Pur rimanendo maggioritaria, la proposta di collocare *Fortuna Maior* tra Acquario e Pesci è stata giudicata insoddisfacente anche da alcuni dantisti, che hanno formulato ipotesi alternative. Di recente, Bruno Basile ha osservato che Benvenuto da Imola e Landino, teorizzando una collocazione di *Fortuna Maior* tra la fine di Acquario e l'inizio di Pesci «passano così alla tradizione esegetica un'incertezza che non doveva essere in Dante, che suggeriva ai suoi lettori qualcosa di preciso. La *Fortuna major* è il sogno dell'Acquario che nella sua culminazione notturna è prodromo dell'alba»⁹¹.

Secondo Manfredi Porena, Dante si riferisce a un gruppo di sei piccole stelle, quattro di quarta e due di quinta grandezza, della costellazione dei Pesci – dunque non di Acquario e Pesci insieme – che sorgono a Oriente dopo la stella Markab della costellazione di Pegaso: la forma di questo complessostellare richiama quella della figura geomantica nota come *Fortuna maior*⁹².

Enrico Rebuffat formula l'ipotesi, suggerita da un'analogia interpretazione di un passo di Chaucer⁹³, secondo la quale *Fortuna Maior* coin-

90 CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire*, pp. 237, 240-241. Charmasson non cita però la testimonianza dell'Ottimo, che, prima di Benvenuto da Imola, aveva proposto di collocare *Fortuna Maior* tra Acquario e Pesci.

91 B. BASILE, *Dante e la geomanzia*, «Rivista di Studi Danteschi» 6 (2006), pp. 371-378: 375. Basile aggiunge che il fatto che *Fortuna Maior*, essendo collocata nell'Acquario e prima dei Pesci, culmini alle 2 è coerente con il testo dantesco, secondo il quale il cielo è ancora scuro (“per via che poco le sta bruna”) quando si percepisce “Maggior Fortuna”.

92 *La Divina Commedia di Dante Alighieri* commentata da M. PORENA, *Purg.* XIX, *ad loc.* La collocazione in Pesci è recepita in vari commenti del *Purgatorio*: cfr., e.g., DANTE, *Commedia*, E. Pasquini, A. Quaglio (a cura di), Garzanti, Milano 1987, *Purg.* XIX, 4-6, p. 577; Id., *La Divina Commedia*, G. Giacalone (a cura di), A. Signorelli Editore, Roma 1969, *Purg.* XIX, 1-6, *ad loc.* (secondo Giacalone, dato che «*Fortuna Maior* appare all'orizzonte poco prima dell'alba, soltanto in primavera, è chiaro che il passo allude anche alla stagione, oltre che all'ora»); Id., *Divina Commedia. Purgatorio*, N. Fosca (a cura di), XIX, 4-6, *ad loc.*: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 17.11.25).

93 J.D. NORTH, *Chaucer's Universe*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 238-249, 381-382, ipotizza che la *Fortuna Maior* citata nel *Troilus and Criseyde* corrisponda

ciderebbe non genericamente con Acquario, ma con un asterismo, o mansione lunare, interno ad Acquario, in particolare con la XXV casa dello zodiaco lunare, nota come “Fortuna delle tende”⁹⁴. Alla luce di questa interpretazione risulta possibile una più puntuale determinazione oraria: il 29 marzo 1300 questo asterismo finisce di sorgere alle 4 di notte, il che significa che solo per mezz’ora ci sarebbe stata la “via” “bruna”, fino all’inizio del crepuscolo astronomico alle 4.30⁹⁵.

Paolo Pecoraro sulla base di alcuni dati astronomici (le stelle di *Fortuna Maior* devono essere ben visibili, il 9 aprile 1300 il Sole si trova a 27° di Ariete e la volta celeste ruota da Est a Ovest di quindici gradi in un’ora) identifica *Fortuna Maior* con un gruppo di 6 stelle comprese tra 14° di Ariete e 14° di Pesci. L’ora in cui il cielo inizia ad albeggiare e quella della levata del Sole variano a seconda del punto dell’osservazione, ma rimane invariata la differenza tra i due momenti, che ammonta a un’ora e un quarto. Pertanto il sogno ha inizio un’ora e un quarto prima della levata del Sole⁹⁶.

con la terza mansione lunare che è comunemente identificata dalle Pleiadi (p. 248) e sostiene che se Chaucer può aver pensato al *Purgatorio* di Dante, non si può escludere una sua conoscenza diretta della geomanzia (p. 241). Vari anche i candidati astrali proposti per la *Fortuna Maior* evocata da Chaucer: si va da Giove al Sole ad un asterismo costituito da stelle di Acquario e di Pegaso: cfr., per esempio, W.W. SKEAT, *Fortuna Maior*, «The Academy. A weekly review of literature, science, and art» No. 1174 (Nov. 3, 1894) p. 354; R. BROWN JR., *Fortuna Maior*, «The Academy. A weekly review of literature, science, and art» No. 1184 (Jan. 12, 1895), p. 39; W.C. CURRY, *Fortuna Maior*, «Modern Language Notes» 38/2 (1923), pp. 94-96.

94 Sulle origini e la diffusione della teoria delle mansioni lunari, cfr. CH. BURNETT, *Lunar Astrology. The Varieties of Texts Using Lunar Mansions, with Emphasis on «Jafar Indus»*, «*Micrologus*» 12 (2004), pp. 43-140; A. DALIA COSTA, *Lunar Mansions as Celestial Images in the Thirteenth-century De signis Astronomicis*, in J. HIGUERA RUBIO (ed.), *Per cognitionem visualem. The Visualization of Cognitive and Natural Processes in the Middle Ages. Acts of the XXV Annual Colloquium of the SIEPM* Porto 14-15 and 21-22 June 2021, Brepols, Turnhout 2023, pp. 113-132.

95 REBUFFAT, *Nell’ora più fredda*, pp. 308-315.

96 P. PECORARO, *Le stelle di Dante. Saggio d’interpretazione di riferimenti astronomici e cosmografici della Divina Commedia*, Bulzoni, Roma 1987, pp. 262-266: l’identificazione di *Fortuna Maior* non varia se la data del viaggio viene ritardata al 1301 e il sogno viene collocato il 29 marzo di quell’anno, anche se in questo caso si riduce il tempo tra la levata di *Fortuna Maior* e quella del Sole, che passa da un’ora e un quarto a mezz’ora, il che ritarderebbe troppo il sogno, che si verificherebbe più “ne l’alba”.

Oltre a contestare la collocazione di “Maggior Fortuna” tra Acquario e Pesci, Charmasson, scorge nei versi danteschi, accanto a *Fortuna Maior*, altre due figure geomantiche, cioè *Via* (v. 6) e *Albus* (v. 5: volta al femminile come «Alba» da Dante), e pretende, sulla base di queste, di congetturare altre due possibili configurazioni astrali⁹⁷. Come anticipato, nel solco di Charmasson, Erwan Dianteill ha moltiplicato i riferimenti geomantici nel canto XIX del *Purgatorio*: secondo lo studioso, infatti, non sono le figure geomantiche a essere usate per designare entità astrali, ma viceversa è possibile trasporre i riferimenti planetari (luna, Saturno) sulle figure geomantiche⁹⁸. Contro questa proliferazione di figure geomantiche, tuttavia, mi sembra giocare proprio la testimonianza convergente degli antichi commentatori (e.g., l’Ottimo, Benvenuto, il Landino), che, come detto e come le riflessioni di Charmasson stessa suggeriscono, conoscevano le fonti geomantiche e avrebbero facilmente potuto ricavare i corrispettivi astrologici di “via” e “alba” (segni, pianeti o mansioni lunari), se avessero riconosciuto in questi due termini le omonime figure geomantiche. Evidentemente, per i commentatori, “Maggior Fortuna” è l’unico nome geomantico evocato da Dante.

Tra i commentatori antichi è un’eccezione Pietro Alighieri, perché introduce un’altra figura in relazione a *Purg.* XIX, 4-6, menzionando *Fortuna Minor* accanto a *Fortuna Maior*. Nella prima redazione del suo commento, Pietro sembra fare riferimento solo alle figure che i geomanti tracciano all’alba quando operano la procedura geomantica, senza preoccuparsi di identificare il corrispettivo celeste – costellazioni o configurazioni di stelle – di quelle due figure.

Item, quando geomantes suam geomantiam operantur, faciendo in alba diei suas figuras dictas fortunam majorem et minorem, somniasse se videre Sirenam, ita ut dicit textus de ea [...]⁹⁹.

⁹⁷ Cfr. anche V. CAPPOZZO, *Libri dei sogni e geomanzia: la loro applicazione letteraria tra Islam, medioevo romanzo e Dante*, «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei» 2 (2009), pp. 207-226: 220.

⁹⁸ Cfr. E. DIANTEILL, *Virgil the Geomancer*.

⁹⁹ PETRI ALLEGHERI *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, *Purg.* XIX, p. 429. Anche nel secondo commento, Pietro fa riferimento alla figura geomantica di sette punti (*sic*) e chiamata *Fortuna Maior* e non a una costellazione celeste: cfr. PIETRO ALIGHIERI, *Commentum. Redazione Ashburnhamiano-Barberiniana*, G.

Da quanto scrive nella terza redazione del suo commento, però, si evince che anche Pietro interpreta le allusioni geomantiche di Dante come un espediente per determinare l'ora del sogno. L'evocazione di "Maggior Fortuna" è coerente con un dato della tradizione geomantica, che associa entrambe le Fortune al Sole, l'una – *Maior* – come diretta, l'altra – *Minor* – come retrograda. Pertanto, secondo Pietro la "Maggior Fortuna" è citata in *Purg.* XIX, 4-6 con il significato di Sole sorgente ad Oriente nel breve spazio di tempo che divide le tenebre dalla luce¹⁰⁰.

[...] et in qua alba hora geomantes parant se ad videndum surgere in Orientem solem per viam, idest per spatium breve inter lucem et obscurum, quem solem vocant 'maiores fortunam' ex eo quod inter sedecim figuras geomantie duas ex eis attribuunt ipsis soli que per eos vocantur 'fortuna minor' et 'fortuna maior' [...]¹⁰¹.

4. Il dibattito sulla geomanzia: il punto di vista dei primi commentatori

Al di là delle specifiche proposte, c'è un sostanziale accordo dei commentatori antichi nel considerare la perifrasi geomantica di

Alvino (a cura di), p. 715: «[1] Dicturus auctor de tribus vitiis principalibus, que non sunt spiritualia ut quatuor precedentia, sed carnalia et realia et ab extrinseco nos atrahentia, scilicet avaritia, gula et luxuria, ut ostendat quomodo ab eorum atractione alicimur et per quod ab ea attractione tali diffensamur et liberemur, fingit ita se obdormisse in introytu huius quinti circuli et in hora matutini iuxta diem, quando calor diurnus preteritus non potest in sequenti nocte plus tepidare frigiditatem lune et Saturni. Unde et Lucanus: "Luna suis vicibus Thetim terrenaque miscet / Frigida Saturno glaties etc.", et quando etiam geomantes faciunt in terra sive in carta illam figuram vii punctorum que in geomantia dicitur Fortuna Maior, dum prescire volunt aliqua que efficacius sit iuxta ortum solis quam alio tempore secundum eos».

¹⁰⁰ Mi pare senza fondamento l'ipotesi secondo la quale con l'aggiunta di *Fortuna Minor* Pietro intende sottolineare la doppiezza e ambiguità della femmina balba-sirena vista in sogno: CAPPORO, *Libri dei sogni e geomanzia*, pp. 217-220.

¹⁰¹ PIETRO ALIGHIERI, *Comentum super poema Comedie Dantis, Purg. XIX, ad loc.*, [10], p. 396. A proposito delle fonti astrologiche della terza redazione del Comento attribuito a Pietro, cfr. A.G. CHISENA, *La terza redazione del Comentum attribuito a Pietro Alighieri: prime riflessioni sulle fonti astronomiche e astrologiche*, in A. Casadei, P. Pontari (a cura di), *La Questio de aqua et terra. Nuove indagini e prospettive*, Pisa University Press, Pisa 2025, pp. 187-212.

Purg. XIX, 4-6 come un modo di fissare l'ora del sogno attraverso “Maggior Fortuna”, interpretata come un riferimento ad un'entità astrale (astro, costellazione o segno) il cui sorgere coinciderebbe con l'alba o l'aurora e preannuncerebbe la levata del sole. Nessuno dei commenti citati manifesta la convinzione che Dante alluda al metodo geomantico per un fine diverso da quello della determinazione dell'ora, né alcuno associa la geomanzia a ingerenze demoniche o ad operazioni necromantiche, come invece lasciano intendere i moderni fautori di una lettura magico-demoniaca di *Purg.* XIX, 1-6.

Al contrario, gli antichi commentatori dimostrano di essere consapevoli che la geomanzia è una tecnica divinatoria di carattere naturale, sottolineando da un lato l'affinità con l'astrologia, sollevando dall'altro dubbi sulla sua efficacia: insomma, con le loro osservazioni essi riflettono il vivace dibattito che si sviluppò nel Tardo Medioevo intorno allo statuto scientifico e alla legittimità teorica della geomanzia.

L'autore delle *Chiose ambrosiane*, ad esempio, è molto critico, perché scrive che i geomanti si sforzano di divinare secondo un metodo da loro falsamente definito arte o scienza, che consiste nel tracciare punti con la punta di un bastone nella polvere o sulla terra. Geomanzia sarebbe un nome derivato dalla composizione di terra (“geon”) e divinazione (“mancos”), un’etimologia che è già presente nella *Geomantia* di Guglielmo di Moerbeke (“geos” e “mantia”) e che sarà adottata anche da altri commentatori¹⁰².

Geomanti – Hii nituntur divinare per quendam modum, quem falso appellant artem sive scientiam, que habetur puntando cum cuspidi baculi in pulvere vel in terra. Et ideo nominatur geomantia a ‘geon’, quod est terra, et ‘mancos’, quod est divinatio¹⁰³.

Benvenuto da Imola, oltre a confermare l’etimologia suggerita dalle *Chiose ambrosiane*, aggiunge che la geomanzia è, per così dire, scienza ottenuta attraverso la divinazione della terra («scientia facta

¹⁰² GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 1.1, p. 9,35-36.

¹⁰³ Le *chiose ambrosiane* alla *Commedia*, *Purg.* XIX, 4, p. 148.

in divinatione terrae»), un'espressione che è singolarmente vicina al nome più comune della tecnica geomantica nel mondo arabo: “Ilm al-raml”, cioè “scienza della sabbia”¹⁰⁴. Benvenuto si mostra consapevole dell'origine orientale di questa tecnica, che sarebbe stata praticata dagli Indiani e dai Musulmani (“saraceni”) sui lidi marini al sorgere del sole secondo il metodo che era ancora in uso ai suoi tempi. Effettivamente l'origine islamica (probabilmente berbera) della geomantia è considerato oggi un dato molto verosimile dagli studiosi, mentre vari trattati geomantici, in arabo e in latino, collegavano le origini mitiche di quest'arte all'India o a personaggi indiani (basti pensare al già citato *Estimaverunt Indi*)¹⁰⁵. Quindi Benvenuto riferisce due opinioni circa lo statuto scientifico della geomantia. Alcuni pongono l'accento sulla sua affinità con l'astrologia, al punto da definirla una sorta di “rifugio degli astrologi”. La geomantia condivide alcuni principi con l'astrologia e, per questa ragione, non va disprezzata del tutto ed è definita “astrologia minore”. Secondo altri, invece, la geomantia è una scienza solo al modo della pratica delle sorti, cioè se il procedimento geomantico è attuato sotto una costellazione veritiera (“veridica”), senza che alcun pianeta sfavorevole (in particolare Marte o una stella di simile natura) vi si opponga. Benvenuto conclude esplicitando la sua posizione, che è una sfacciata professione di scetticismo tanto nei confronti dei geomanti quanto nei riguardi degli astrologi.

Dicit ergo: *Quando i geomanti, geomantia dicitur a geos, quod est terra, et mantos, divinatio, quasi scientia facta in divinatione terrae, sic dicta quia indi et saraceni in ortu solis accedebant ad litus maris, et faciebant ibi puncta sua paria vel imparia in arena maris, quem morem adhuc hodie servare dicuntur: veggono lor maggior fortuna sorgere in oriente, in aurora, innanzi all'alba, quae statim sequitur auroram. Et dicit: per via che poco le sta bruna, quia statim succedit alba oriente sole qui clarificat aerem. Et hic nota quod geomantia*

¹⁰⁴ Sul significato del nome arabo, cfr. T. FAHD, *khatt*, in E. VAN DONZEL, B. LEWIS, CH. PELLAT (éds.), *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, Brill, Leiden 1978, t. IV, coll. 1160-62: 1160.

¹⁰⁵ Sulle origini orientali, cfr. PALAZZO, *Origin, Development and Decline of the Western Geomantic Tradition* e la bibliografia citata.

tia, ut aliqui volunt, est commune refugium astrologorum; et ex hoc non videtur spernenda penitus, quia habet aliqua principia in astrologia; unde appellatur astrologia minor. Alii tamen dicunt quod geomantia non est scientia nisi eo modo quo sortes, nisi fiat sub constellatione veridica vel falsidica; unde si fiat in aurora quando Venus vel Mercurius sunt orientales solet dicere verum, nisi Mars obstet vel aliqua stella de natura Martis. Sed quicquid dicant nihil credo geomantibus cum nihil credam astrologis¹⁰⁶.

Francesco da Buti è un'eccezione quando definisce la geomanzia “una specie dell’arte magica” e rimanda al Canto XX dell’*Inferno*, nel quale, come egli stesso dichiara nel commento *ad locum*, è punito il peccato dell’“affatturazione”, noto comunemente come “ammaliazione”, che è una forma di sacrilegio consistente nel prestare a demoni ed idoli quel culto che si deve solo a Dio. Questo peccato comprende quattro specie: divinazione, maleficio, superstizione e stregoneria; tra le quattordici specie di divinazione enumerate da Buti è inclusa anche la geomanzia¹⁰⁷. L’elenco di arti divinatorie è piuttosto tradizionale e Buti sembra qui avere in mente la geomanzia greco-romana basata sull’osservazione dei segni della terra piuttosto che la tecnica divinatoria di origine araba che costruisce immagini ricavate da punti tracciati sulla terra. In ogni caso, al di là di questa allusione a *Inf. XX*, le osservazioni di Buti sui primi versi di *Purg. XIX* non vanno nella direzione di una caratterizzazione demonica della geomanzia, ma vertono piuttosto sulla modalità e sull’ora della procedura geomantica. Inoltre, riprendendo un passo

106 BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg. XIX*, pp. 497-498. Sulle concezioni sull’astrologia e sulla divinazione espresse nei commenti di Benvenuto a *Inf. XX*, cfr. le osservazioni di L. FIORENTINI, *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*, il Mulino, Napoli 2016, pp. 391-418.

107 *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia*, vol. 1, *Inf. XX*, 1-6, p. 519: «Et è qui da notare che in questa bolgia l’autore finge che si punisca il peccato dell’affatturazione, che comunemente si suole chiamare ammaliazione; ma secondo lo Grammatico si chiama sacrilegio; et è sacrilegio sacramento del culto, che si dè dare a Dio, a darlo a’ demoni et all’idoli. E questo peccato à principalmente sotto sè quattro spezie; cioè divinazione, maleficio, suprestizione e stregonaggio; e benchè molte sieno le spezie delle divinazione, basti a cercarne 14; cioè piromanzia, aeremanzia, idromanzia, geomanzia, fitonizia, nigromanzia, augurio, sortilegio, orispizio, ariolazio, magicazio, sonnilegio, stenuilegio, psalterilegio».

di Iacomo della Lana (cfr. *infra*, n. 131), Buti chiarisce che i geomanti praticano la loro arte prima dell'alba perché quello è il momento in cui, ormai completata la digestione e sopite le altre passioni corporee, il loro agire è cagionato solo “da inclinazione naturale” che è attivata dal movimento celeste. In altri termini, Buti sottomette il procedimento geomantico integralmente agli influssi celesti e in questo modo ne sancisce la naturalità:

Quando i Geomanti; cioè allora quando li Geomanti, che sono l'indivinatori che indivinano coll'arte che si chiama Geomanzia, detta così da la terra, et è una specie dell'arte magica, come appare ne la prima cantica canto XX: imperò che indivinano con certi punti, o vero linee che fanno ne la polvere in terra; e massimamente questa loro arte fanno al mattino inanti l'alba, perchè all'ora l'animo umano e 'l corpo è più disposto all'obedienza de le inclinazioni celesti che in altro tempo, e però li Geomanti osservano questo tempo e vollano che i punti si faccino sensa pensamento e sensa numero: imperò che l'omo può esser mosso da tre cagioni; cioè prima, da la propria volontà, mossa d'alcuna passione che nasce da elezione fatta per lo libero arbitrio. La seconda cagione è da volontà come per troppa replezione e vacuità di stomaco, o per troppa resoluzione d'omori, o inammazione di spiriti vitali. La terza cagione è da inclinazione naturale, la quale cagiona lo movimento del cielo; e questa ultima cagione accetta la Geomanzia, e l'altre esclude. E per escludere la prima, vuole che i punti si faccino sensa numero e pensamento; e per escludere la seconda, vuole che si faccia al tempo predetto, quando è fatta la digestione e sono più posate le passioni tutte che in altro tempo, sicchè 'l movimento vegna pure secondo la inclinazione celeste, e non per altro modo [...]¹⁰⁸.

Degne di nota sono anche le considerazioni di Giovanni da Serرافalle, il quale ripropone la consueta etimologia di geomanzia, che significa conoscenza acquisita tramite la terra (“notitia habita in terra”) ed è una specie della divinazione. Dai brevi cenni fatti alla procedura geomantica si evince che Giovanni ha in mente non il metodo tradizionale, che ricava le figure a partire dalle sedici linee

¹⁰⁸ *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia*, vol. 2, *Purg.* XIX, 1-15, p. 443.

di punti tracciate da destra a sinistra senza contare i punti, ma una variante che prevede il ricorso al getto dei dadi: i geomanti, egli scrive, tracciano, per mezzo di uno stilo, alcune linee trasversali sul terreno, sulle quali gettano dei dadi e a seconda dei punti prodotti dai dadi o da altre cose sovrapposte ricavano i loro pronostici. Riferendosi forse a quanto aveva scritto Benvenuto da Imola, Giovanni riferisce anche l'opinione che contesta che la geomanzia sia un'arte della terra, perché la sua verità si ricava dalle costellazioni che dominano nel momento in cui i geomanti attuano il loro procedimento: quando Venere e Mercurio appaiono ad Oriente, allora i geomanti divinano il futuro. Mentre Giovanni dipende sicuramente da Benvenuto quando afferma che i musulmani e i popoli orientali ricorrono alla geomanzia sui lidi marini, nuova è invece l'attenzione al fatto che la geomanzia è proibita ai cristiani. Giovanni, però, non esplicita le ragioni del divieto: dal contesto si ha però l'impressione che la pericolosità della geomanzia sia più legata alla sua origine orientale, cioè islamica, che a un presunto carattere necromantico o diabolico di tale procedura divinatoria.

Secundo notandum est, quod est una species divinationis, que vocatur geomantia: et dicitur geomantia a *geo*, quod est terra, et *mantia*, quod est notitia, quasi notitia habita in terra; et fit sic. Geomantici habent stilum, cum quo faciunt et scribunt aliquas lineas in terra transversaliter; demum habent taxillos et proiiciunt super illas lineas; et secundum puncta que tanguntur a taxillis, vel aliis rebus superpositis illis lineis, fiunt iudicia. Dicunt tamen aliqui, quod geomantia non est de [terra re]vera, sed veritas, que inde colligitur, a constellationibus regnantibus habetur, tunc quando geomantici operantur secundum talem artem. Et hoc maxime videtur quando Venus, que est stella oriens de mane, ante solem per duas horas [apparet]; et inde in Ytalia dicitur diana stella, idest indicans diem de proximo venturum. Et sic dicitur de Mercurio. Quando isti duo planetae sunt orientales, divinant isti geomantici. Ista arte multum utuntur Saraceni et nationes orientales, et hoc semper faciunt in aurora, quando calor diurnus, relictus in aiere propinquu, non potest amplius intrepidari, sive frigefieri, a Luna, vel a Saturno, seu a Terra, frigida et sicca, quia de proximo statim post auroram reddit sol, qui iterum recalefacit. Tali hora, scilicet in aurora, Dantes, sive auctor, sompnialiavit sompnium suum. Super litus maris ut pluri-

mum orientales utuntur geomantia, et tamen geomantia prohibita est christianis¹⁰⁹.

Il Landino dipende dalle fonti precedenti per alcune sue informazioni. Riporta, ad esempio, il passo del Lana secondo cui i geomanti praticano la loro arte sul far dell'alba, passo da cui emerge una concezione della geomantia come arte divinatoria di carattere naturale, il cui funzionamento è legato all'azione degli influssi celesti. Inoltre, come Benvenuto da Imola e Giovanni da Serravalle, il Landino sottolinea l'origine orientale di questa specie di divinazione, praticata dagli orientali intorno all'aurora sui lidi. Cristoforo Landino fa però sfoggio di una conoscenza più accurata delle prime fasi del metodo geomantico, che consiste nel disegnare sedici linee di punti tracciati a caso, cioè senza contarli, quindi nel raggrupparle in quattro gruppi di quattro, nell'eliminare i punti di ciascuna linea a due a due fino a quando non ne rimangano uno o due per linea, e infine nel ricavare dai residui di ciascuno dei quattro gruppi le quattro figure madri. Il Landino si segnala anche perché reca una lista completa dei nomi delle sedici figure geomantiche, che può essere usata come un utile indizio per individuare la sua fonte geomantica¹¹⁰:

Quando e geomanti: discribe el medesimo tempo per un altro modo. Imperoché e geomanti fanno la loro arte nel tempo mattutino, quando l'alba viene, perché in quel tempo l'animo et el corpo humano è più obbediente alle inclinationi celesti. Et qui dobbiamo intendere, che l'huom può esser mosso da tre cagioni. Primo dalla propria volontà, la qual nasce da electione del libero arbitrio. Secondo da volontà mossa da alchuna passione, chome è per troppa

¹⁰⁹ Fratris JOHANNIS DE SERRAVALLE *Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii, Purg. XIX, 1-9, ad loc.*: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 17.11.25).

¹¹⁰ Un confronto con le tabelle approntate da Charmasson nel suo volume evidenzia una perfetta corrispondenza tra la lista contenuta nella compilazione geomantica *Sicut dicit Boetius* attribuita a Giovanni di Murs e conservata nel codice Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VIII-44, ff. 65-66 e quella proposta da Cristoforo Landino: cfr. CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire*, pp. 30-33. Ulteriori verifiche sulle altre fonti geomantiche sono richieste per accettare la fonte del Landino.

repletione o vacuità di stomacho, o per troppa resolutione d'homori, o defecto di spiriti vitali. Tertio da inclinatione naturale, la quale cagiona e moti de' cieli. Et questa sola ha in sé divinatione. Onde 'l geomante volendo excluder l'altre due contro alla prima, vuole, che e puncti si faccino sanza contargli o pensarvi, accioché non sieno per nostra electione, ma secondo la inclination celeste. Et contro alla seconda elegge el tempo della mattina, nella quale l'anima et el corpo sono più sobri, né troppo pieni, né troppo voti. Geomantia è spetie di divinatione, la quale gl'orientali *maxime* exercitavano circa all'aurora in su e liti. Fannosi sedici righi non di linee, ma di puncti fortuiti, et non numerati da chi gli fa; poi si dividono in quattro parti, sí cche ogni parte ha quattro righi, et accoppiano e puncti del rigo in forma, che nell'ultimo rimane pari o caffo. Et d'ogni quaternario traggano l'ultime parti, et fanno una figura. E nomi delle figure sono Letitia, Tristitia, Fortuna maior, Fortuna minor, Acquisitio, Amissio, Albus, Rubeus, Coniunctio, Carcer, Populus, Via, Puer, Puella, Caput, Cauda¹¹¹.

Alla luce di questa breve rassegna, appare chiaro come i primi commentatori, sollecitati dalle allusioni dantesche ai geomanti e a "Maggior Fortuna", non si preoccuparono solo di individuare il corrispettivo astrale di "Maggior Fortuna", e di determinare così l'ora del sogno della femmina balba, ma contribuirono, dalla loro peculiare prospettiva esegetica, anche al dibattito sulla validità del sapere geomantico.

5. Un'ulteriore ipotesi

Ma oltre ad indicare una configurazione astrale utile a fissare l'ora del sogno, "Maggior Fortuna" ha anche altri significati nel testo dantesco?

111 CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, Purg. XIX, 4-6, p. 1335, 23-43. Sulle chiose di contenuto astrologico, e più in generale scientifico, del commento del Landino, cfr. S.A. GILSON, *Tradition and Innovation in Cristoforo Landino's Glosses on Astrology in His Comento sopra la Comedia (1481)*, «*Italian Studies*» 58 (2003), pp. 48-74; ID, *Leggere Dante a Firenze. Da Boccaccio a Cristoforo Landino (1350-1481)*, A. PEGORETTI (a cura di), Carocci, Roma 2019 (orig. ed.: *Dante and Renaissance Florence*, 2005), pp. 251-264.

C'è chi ha ipotizzato, un po' avventurosamente, che "Maggior Fortuna" sarebbe stata menzionata da Dante per la sua particolare forma, vagamente simile a quella della Y, la lettera Pitagorica, che tradizionalmente rappresenta la scelta morale, con il tratto inferiore a simboleggiare la gioventù e la bipartizione superiore la maturità che impone una scelta tra la via del bene (la destra) e quella del male (la sinistra). "Maggior Fortuna" simbolizzerebbe quindi la scelta morale che un giovane uomo è chiamato a compiere e che nel sogno è inscenata attraverso il contrasto tra le tentazioni della sirena e i richiami energici della "donna santa e presta"¹¹².

A mio avviso, invece, per verificare se la "Maggior Fortuna" dantesca non presenta qualche ulteriore significato, bisogna riesaminare la tradizione geomantica e vagliare quali valori vengono attribuiti alla figura geomantica *Fortuna Maior*. Una base attendibile per la nostra verifica è fornita dalla *Geomantia* di Guglielmo di Moerbeke, che non è un trattato, ma una compilazione di fonti geomantiche e per questo condensa al suo interno la tradizione geomantica più antica. Il testo, oggi consultabile nell'edizione critica realizzata da Elisa Rubino, così presenta *Fortuna Maior* nella prima *particula*, dedicata alla descrizione delle figure e delle loro caratteristiche:

112 W.B. STANFORD, *The "Maggior Fortuna" and the Siren in Purgatorio XIX*, in D. NOLAN (ed.), *Dante Commentaries. Eight Studies of the Divine Comedy*, Irish Academic Press - Rowman and Littlefield, Dublin - Totowa, N.J. 1977, pp. 85-91. L'interpretazione del sogno secondo il mito dell'Ercole al bivio risale a Panofsky, che è influenzato dalla lettura dell'episodio dantesco fornito del mitografo cinquecentesco Vincenzo Cartari ne *Le imagini con la spositione de i dei de gli antichi*: E. PANOFSKY, *Ercole al bivio e altri materiali iconografici dell'Antichità tornati in vita nell'età moderna*, a cura di M. FERRANDO, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 216-220 (tit. orig. *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neuen Kunst*, 1930). Per un punto di vista scettico su tale interpretazione, cfr. G. PARENTI, *Ercole al bivio e il sogno della femmina balba* (*Purgatorio XIX 1-33*), in D. DE ROBERTIS, F. GAVAZZENI (a cura di), *Parva operosa per Gianni Antonini*, Edizioni Valdonega, Verona 1996, pp. 55-66. Per un approfondimento di questa linea interpretativa, cfr. C. MOLINARI, *La sirena di Parenti. A proposito di «Purgatorio» XIX 1-33*, in A. BRUNI, C. MOLINARI (a cura di), *Per Giovanni Parenti. Una giornata di studio*, 24 Marzo 2006, Bulzoni, Roma 2009, pp. 65-91.

Fortuna maior, Homen maius sive Tutela intrans aut Auxilium intus vel Honor intus. Et dicitur sic, quia intrans est et fixa et habet se ad introitum et augmentum in omnibus, in quibus speratur lucrum, mala vero est in quibus speratur amissio. Et dicitur *Fortuna maior* quia in domo fortune reperitur, scilicet in Aquario sub dominio Solis. *Tutela intrans* dicitur, quia acquirit utilitates et tuetur acquisita et augmentat bona et congregat et non dissipat nec evacuat. *Homen maius* dicitur, quia ceteris omnibus est elegantior et bene fortunata in omnibus, in quibus speratur introitus et augmentum rei. Est autem terrea, frigida et sicca, melancolica, feminea, nocturna, occidentalis. Optime moratur in 11^a domo duplice de causa, quia in loco nominis sui et in signo quo reperitur, sed male moratur in 5^a domo, quia in sua oppositione. Et est consequens significans annos. Vult colorem album et rubeum mixtum cum croceo¹¹³.

Nel brano sopra citato *Fortuna Maior* ha valore positivo («intrans est et fixa»)¹¹⁴: la sua comparsa lascia presagire un introito o un aumento se c'è da sperare un guadagno, mentre è negativa nelle cose in cui ci si aspetta una perdita. Il carattere favorevole di questa figura è generalmente riconosciuto da tutte le fonti geomantiche latine¹¹⁵. Il nome *Fortuna Maior* deriva, prosegue Guglielmo, proprio dalla sua collocazione nella casa della *Fortuna*, cioè in Acquario sotto il dominio del Sole («dicitur *Fortuna maior* quia in domo fortune reperitur, scilicet in Aquario sub dominio Solis»)¹¹⁶. Anche su questo punto, Guglielmo è in linea con l'opinione prevalente nella tradizione geomantica, secondo la quale *Fortuna Maior* è associata al segno dell'Acquario e al Sole¹¹⁷. Guglielmo registra infine gli altri nomi sotto i quali tale figura è nota, tutti con un significato positivo, e le altre sue caratteristiche (l'elemento, il sesso, la parte della giornata, il punto cardinale, il colore cui è associata). Tutti questi

113 GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 1.2.1.11, p. 18,59-71.

114 Cfr. anche GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 1.3.0, p. 28,63-64: «Figure autem fortunatae sunt *Acquisitio*, *Letitia* et utraque *Fortuna*, *Albus*, *Caput*, *Puer*»; 1.3.1, p. 28,2: «Specialiter fortunatae sunt *Fortuna maior*, *Caput*, *Barbatus*».

115 Cfr. CHARMASSEON, *Recherches sur une technique divinatoire*, pp. 38-40.

116 Cfr. anche GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 1.2.2, p. 25,10: «*Fortuna maior* in Aquario»; p. 25,25: «*Fortunam maiorem et minorem deputaverunt Soli».*

117 Cfr. CHARMASSEON, *Recherches sur une technique divinatoire*, pp. 43-44.

elementi caricano di connotazioni e implicazioni la *Fortuna Maior*, il cui originario valore positivo cambia anche e soprattutto in relazione alla *domus* in cui compare: nella undicesima, la *domus* della fortuna, ha un valore ottimo, mentre è negativa se compare nella quinta *domus*, opposta alla undicesima.

La reiterazione di *Fortuna Maior* all'interno dello stesso tema geomantico amplia ulteriormente la sfera dei suoi significati, come si evince da un altro brano della *Geomantia* di Gugliemo:

Fortuna maior. Quando eius apparitio multiplicatur in questione significat nocumentum infirmo, quia est significatrix fossorum nocumentorum. Significat levitatem et facilitatem motuum et itinerum. Est enim significatrix habenarum quadrupedum et velorum navium. Et prodest incarceratedo. Et significat liberationem velocem et suspensionem redditus absentis. Et est nominis feminini, si multiplicata masculini, et mutabit naturam suam. Est insuper significatrix arborum habentium umbram. Letificat recuperationem furti, si fuerit inventum. Habet Testem, qui confortat eum in 6° loco ab eo, scilicet in oppositione sui¹¹⁸.

Inoltre, il valore originariamente favorevole di *Fortuna maior* è soggetto a variazione a seconda dei suoi progenitori: in altri termini, quando *Fortuna maior* compare tra le nipoti, i testimoni, il giudice o il super-giudice, la coppia di figure da cui è tratta condiziona il suo valore, al punto da renderlo, in alcuni casi, negativo:

Fortuna maior a se ipsa et *Populo* est fixa et fortunata. Si ab *Acquisitione* et *Coniunctione*, fortior et fortunatior quam alibi. Si ab *Amisione* et *Carcere*, mediocris, sed non fortunata nisi in amisione. Si a *Fortuna minore* et *Via*, fortunata, sed debilis magis quam mediocris. Si a *Capite* et *Rubeo*, mediocris in omnibus, scilicet in stabilitate, mobilitate, malitia, bonitate. Si a *Cauda* et *Puella*, mala, mobilis et non fortunata. Si a *Candido* et *Diminuto*, fixa et competenter utilis. Si a *Letitia* et *Mundo facie*, mediocris et quasi fixa et in omnibus bonis utilis¹¹⁹.

¹¹⁸ GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 1.4.2.5, p. 37,2-10.

¹¹⁹ GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 2.2.1.3, p. 50,27-34.

In sintesi, dalla *Geomantia* di Guglielmo, che, come detto, possiamo ritenere rappresentativa di tutta la tradizione geomantica precedente, apprendiamo che *Fortuna Maior* ha un valore ampiamente positivo, che tuttavia può essere modificato nel contesto del pronostico geomantico al verificarsi di determinate condizioni. Soprattutto apprendiamo che il valore generale di *Fortuna Maior* si specifica in una molteplicità di significati particolari in relazione alla *domus* in cui compare¹²⁰ e all'oggetto del quesito al quale il geomante è chiamato a rispondere¹²¹.

La ricca polisemia di *Fortuna Maior*, come di tutte le immagini geomantiche, sembrerebbe spegnere ogni velleità di rinvenire uno specifico significato dietro alla dantesca “Maggior Fortuna”. Tuttavia dall’analisi della *Geomantia* di Moerbeke ricaviamo anche alcuni elementi utili per la nostra indagine sulla “Maggior Fortuna” dantesca.

Mi pare innanzitutto importante sottolineare il valore complessivamente positivo di *Fortuna Maior* considerata da sola: evocando “Maggior Fortuna”, oltre a determinare l’ora del sogno della femmina balba, Dante probabilmente intende già preannunciarne l’esito felice.

Inoltre, mi sembra di un certo interesse il fatto che secondo Guglielmo, se un quesito geomantico riguarda il significato di un sogno, *Fortuna Maior* è una delle figure migliori che possano comparire:

In somniis meliores: *Fortuna maior*, *Letitia*, *Caput*, *Populus*. De-
teriores: *Coniunctio*, *Cancer*, *Tristitia*, *Cauda*. Mediocres: *Fortuna minor*, *Via*¹²².

Fortuna Maior può chiarire il senso di un sogno soprattutto se compare nella nona *domus*, alla quale, tra le altre questioni, pertiene l’interpretazione delle visioni buone:

¹²⁰ Cfr. GUILLEMUS DE MORBECA, *Geomantia IV,5-VIII*, E. Rubino (ed.), SISMEL - Edizioni il Galluzzo, Firenze 2023, 7.1.1, pp. 126,30-127,77.

¹²¹ Cfr. GUILLEMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 8.1.1, pp. 163,1-165,62. Come tutte le figure, anche *Fortuna Maior* possiede una specifica gamma di significati fisionomici: cfr. GUILLEMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 1.6.1, p. 40,2-6.

¹²² GUILLEMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 4.3.9, p. 128,14-15. Cfr. anche GUILLEMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 8.1.1, p. 164,44: «Somnium verax et utile».

In 9^a significat [scil. *Fortuna maior sive Tutelas intrans*] proficuum propter itinera magna et super tranquillitatem et quietem et significat legem, ordinem et peregrinationem et scientiam cum pronosticatione super visionas bonas¹²³.

Alla luce di questo significato di *Fortuna Maior*, che finora non mi risulta sia stato segnalato da alcuno studioso, acquisiscono particolare pregnanza le parole che Attilio Momigliano dedicava alla “Maggior Fortuna” dantesca: «Anche questo sogno, come quello del c. IX, ha uno sfondo di cielo, e anche qui sul cielo si disegna una figura da libro dei sogni: la Maggior Fortuna [...]»¹²⁴. L’esimio dantista, evidentemente, parlava di “figura da libro dei sogni” in chiave metaforica, ma dalla nostra analisi della *Geomantia* di Guglielmo emerge che la figura geomantica denominata *Fortuna Maior* aveva effettivamente anche una funzione oniromantica, e la sua comparsa in determinate circostanze nel procedimento geomantico serviva a chiarire il significato di sogni e visioni. Questa specifica funzione predittiva di *Fortuna Maior* potrebbe essere uno dei motivi – probabilmente non l’unico – per il quale Dante evoca “Maggior Fortuna” all’inizio di *Purg.* XIX, cioè in quei versi che fanno da preludio all’enigmatico sogno della femmina balba, una visione conturbante, destinata però a una soluzione positiva grazie all’intervento della “donna santa e presta”¹²⁵.

Al di là di questa ipotesi, che, per quanto allettante, attende ulteriori conferme dall’esame di altri testi geomantici, e soprattutto dei volgarizzamenti, mi pare che il legame tra il sogno e la geomanzia sia un dato fondamentale sul quale convergono vari commentatori antichi. Come detto, tutti concordano sul fatto che le prime due terzine dantesche servono a fissare l’ora del sogno: prima o sul far dell’alba, in ogni caso prima della levata del sole, quando il cielo è

123 GUILLEMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 7.1.1, p. 127, 58-60.

124 DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, commentata da A. MOMIGLIANO, p. 419, *ad loc.*

125 Secondo C. HARDIE, *Purgatorio XIX. The Dream of the Siren*, in V. VETTORI (a cura di), *Letture del “Purgatorio”*, Marzorati, Milano 1965, pp. 217-249, il secondo sogno purgatoriale si realizzerà nel momento in cui nel Paradiso Terrestre (*Purg.* XXXII) la vera identità della femmina balba è rivelata nel confronto tra Beatrice e la puttana troneggiante sul carro (pp. 218, 234-237).

ancora scuro. Perché il sogno si verifichi proprio in questo momento, è detto con chiarezza da vari commentatori.

Secondo l'*Ottimo*, Dante fissa l'ora della sua visione onirica all'aurora proprio per sottolinearne la veridicità:

E dice che fue nell'aurora, per volere mostrare che cotale sogno era significativo del futuro vero, sopra il quale sogno, o vuogli visione, egli fonda il suo tractato, sí come fae in alcuni altri capitoli¹²⁶.

I sogni in prossimità dell'alba colgono infatti nel segno, preannunciando eventi futuri, aggiunge l'*Ottimo*, rimandando ai versi con cui il Poeta introduce il primo dei sogni purgatoriali¹²⁷:

Siesi qual si vuole, pure che voi tegnate che un poco era inanzi l'alba, allora che lli sogni alcuna volta percuotono nel vero, come dice l'autore, capitolo viii^o di questa cantica, dove comincia: *Nell'ora che comincia i tristi lai etc.*¹²⁸.

Nel commento *ad locum*, Iacomo chiarisce che l'anima può antivedere il futuro attraverso visioni o per influenza di cause spirituali (angeli o demoni) o per gli influssi dei corpi celesti, che agiscono,

¹²⁶ Ottimo Commento alla 'Commedia', *Purg.* XIX, 2, pp. 1076-1077. Cfr. anche BENVENTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg.* XIX, p. 496: «Ad prium veniens dico quod poeta describit somnum suum: et quia semper somnias circa auroram quando fiunt somnia vera, ideo primo describit horam temporis dupliciter, scilicet, per viam naturalem»; Fratris JOHANNIS DE SERRAVALLE *Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii*, *Purg.* XIX, 1-9, *ad loc.*: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 17.11.25): «Sed redeunte sole, per modicum antequam sol sit super terram, fit aurora: et in illa hora, idest modicum ante ortum solis, Dantes sompniavit sompnum suum; et communiter sompnia, que fiunt tali hora, sunt presagia vera [...] Tali hora, scilicet in aurora, Dantes, sive auctor, sompniavit sompnum suum. [...] Vult dicere auctor quo tempore sompniavit, ad hoc ut detur fides sompniis; quod fit tali hora, scilicet aurore, qua communiter sompnia sunt presagia vera rerum futurarum»; CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, *Purg.* XIX, 1-3, p. 1335,20-22: «Discribe adunque el tempo mattutino, che è presso al giorno, nel quale chome dimostrammo nella prima cantica e sogni son veri».

¹²⁷ *Purg.* IX, 13-18: «Nell'ora che comincia i tristi lai / la rondinella, presso alla mattina, / forse a memoria de' suo' primi guai, / e che la mente nostra, peregrina / più dala carne e men da' pensier presa, / ale sue vision quasi è divina».

¹²⁸ Ottimo Commento alla 'Commedia', *Purg.* XIX, 4-6, p. 1085.

per il tramite delle facoltà corporee, sulla fantasia producendo l'immagine dell'evento che si verificherà. Ma è sul far del giorno ("nel rompente del dí") che l'anima è più pronta a ricevere tanto le impressioni spirituali, cui si conforma meglio, quanto quelle dei corpi celesti, essendo più libera dalle passioni del corpo: è il momento, infatti, in cui il cervello non è più appesantito dai fumi provocati dal processo di digestione, ormai ultimato, in cui l'uomo dorme sgravato da pensieri e l'aria è più quieta:

*e che la mente. Ancora per certificar meio la preditta ora sí dise: e che la nostra mente è più pelegrina dalla carne, ciòè più libera dalle passion corporae, et è men presa et occupada da i pensieri, per lo qual despaçamento ella è quase spirituale, et antivede per visione de quel che po' adevene. Circa la qual cosa si è da savere che l'anema humana pò in dui modi savere delle cose che déno adevegnire, sí como doe sono le casuni extrinseche che gl'hano a denotare ciòe. L'un modo si è quando per alcuna casone spirituale gl'è revlado *de futuris*, sí como per angello o per demunio; l'altra casone si è per descorso, come per casone d'i corpi celesti li quai cençá dubio moveno le possance corporai, lo qual movemento move la fantasia et apare lì entro quel ch'è devignire che sia effecto delle casuni celesti. Or l'anema quando <è> ella piú libera dalle passion del corpo, ella reçeve meio tale impressioñe, e sí le spirituai *specialiter*, imperçò che se conforma meio con esse, e sí le corporai, imperçò c' altra passione no la liga. E questo avene a l'anema in lo rompente del dí, quando lo stomego ha fatte la soe digestioni, lo cerebro è aliviado dalle fumusità del stomego, l'omo dorme ch'è libero da i pensieri, l'aere è quieto che non gl'è alcuna mutatioñe, sí che l'anema è libera dalle intrinseche passioni e tutta desposta de fora a recevere, e perçò s'avene ella prevede, ciòè inanci vede de quel ch'è a vignire. E perçò dixe l'autor: ell'era in quell'ora che lla nostra mente è *quasi divina*, ciòè nel rompente del dí, com'è ditto¹²⁹.*

Con queste parole, Iacomo fa eco a concezioni sull'origine dei sogni divinatori largamente diffuse di cui varie fonti filosofiche presentano versioni speculativamente più elaborate e raffinate. Ad esempio, nella sezione psicologica della sua enciclopedia filosofica, il *Libro della guarigione*, Avicenna scrive che:

¹²⁹ IACOMO DELLA LANA, *Commento alla 'Commedia'*, *Purg.* IX, 16, pp. 1112-1114; cfr. anche ID., *Commento alla 'Commedia'*, vol. 1, *Inf. XXVI*, proemio, p. 736.

Aliquando vero fiunt ex operationibus caelestium corporum, quae aliquando operantur formam in imaginatione secundum comparationem eorum et comparationem animarum ipsorum et secundum aptitudinem [...] Praeter hoc etiam non sunt vera somnia plerumque nisi quae videntur in mane: omnes enim cogitationes hac hora quiescent et motus humorum sunt finiti; cum vero virtus imaginativa fuerit in tali hora qua non impeditur propter corpus nec est separata a memoriali nec a formal, sed est compos illarum, tunc servitum imaginativa quo servit animae est quale melius esse potest: necesse est sine dubio ut forma quae advenit illi, describatur in istis virtutibus firmiter, aut ita ut est aut per conformatiōnem¹³⁰.

Da Iacomo apprendiamo che anche i geomanti prediligono l'orario antelucano per realizzare la loro procedura, non perché la notte sia il momento favorevole alle ingerenze dei demoni o alle operazioni dei negromanti, ma per la stessa ragione per cui i sogni divinatori si presentano in prossimità dell'alba: prima dell'alba la digestione ha completato il suo corso, per cui il corpo del geomante, non più distratto da stimoli fisiologici di natura somatica, è particolarmente sensibile agli influssi astrali (“ma tutti desposti ad ubedire li movimenti celesti”):

quando i geomanti. Mostrado per uno modo l'ora della soa visione, anche lo vol mostrare per un altro e dixe ch'era quell'ora quando li geomanti, cioè quilli che usano geomancia, reputano esser mejor ovra far soa arte et è ora che meio li dixe vero. Contra la qual cosa è da savere ch'ell'è un'arte la quale sí se fa in terra overo in sabione over cum penna et incostro suso carte, et fassi xvij linee de punti a ventura, cioè cença numerare li punti; poi de quelle figure sí se tra' quattro figure le qua' sono appellade madri. Poi de quelle secundo lo rito de quella arte se fano le altre; poi secundo le figure e i aspetti de quelle dano cūdisio delle cose a domandare. Or la casone perché li ditti artisti dixeno essere in l'aurora piú adatto lo tempo a

¹³⁰ Cfr. AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus IV-V*, S. Van Riet (ed.), Éditions Orientalistes - Brill, Louvain - Leiden 1968, pars IV, cap. 2, pp. 31,29-32,46. Il passo è recepito nel dibattito degli scolastici latini sulla divinazione attraverso i sogni, come dimostra ad esempio un luogo del *De homine* di Alberto Magno: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder (edd.), Aschendorff, Münster i.W. 2008 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XXVII/2), p. 382,19-28.

soa arte si <è> che in quell'ora omne digestione de cibo è fatta, sì ch'i menbri del corpo no èno agravadi da alcuna casone intrinseca, ma tutti desposti ad ubedire li movimenti celesti. E perché supono essere quî movimenti celesti casuni secundo natural corso de qui-sti inferiuri mutamenti, conchiudeno talora essere abile a loro arte. Pò essere li membri humani mossi da tre casuni: l'una da volontà della qual nasce da eletione fatta per libero arbitrio; l'altra da volontà mossa da alcuna passione, come per troppo cibo, per troppo vino, per troppo resolutione d'omuri o per troppo manitione de spirti vitalli; la terça da inclinatione naturale la qual soçase al movemento del celo, sì cume in phylosophia naturale et in astrologia chiaro se pone. La prima casone exclude l'arte della geomancia quando vole ch'i punti no se façano a numero né per volontà né piú né meno; la secunda casone simelmente exchiude quando accepta so tempo in l'ora che omne digestione si è facta, della quale, com'è ditto, l'autor in lo presente capitulo fa mentione; la terça casone accepta la ditta arte per so principio appellandosse per alcuni l'astrologia menore. E perçò sì dà ad intender l'autore ch'el dixe che lla preditta visione fo circa l'aurora¹³¹.

Il testo di Iacomo, che avrà larga fortuna presso i commentatori successivi, dai quali verrà citato con favore, propugna pertanto una concezione puramente naturale della geomanzia, una tecnica divinatoria basata sul principio della dipendenza dei mutamenti terrestri dal naturale corso dei moti celesti, e per questo definita “astrologia menore”¹³². Iacomo teorizza che i movimenti corporali dell'uomo possono essere causati o da una volizione frutto di

131 IACOMO DELLA LANA, *Commento alla ‘Commedia’*, *Purg.* XIX, 4, pp. 1312-1314. M. VOLPI, A. TERZI, *Introduzione a Iacomo della Lana, Commento alla ‘Commedia’*, vol. 1, pp. 31-39, osservano che gli interessi manifestati dal Lana nel *Commento* per le discipline del *quadrivium*, e in particolare, per l'astronomia-astrologia, coincidono con quelli degli *artistae* dello *Studium* bolognese, alle cui fila anche il Lana pare appartenesse.

132 Cfr. Ottimo *Commento alla ‘Commedia’*, *Purg.* XIX, 4-6, pp. 1083-1084; per Francesco da Buti, cfr. n. 108; *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo fiorentino*, *Purg.* XIX, *ad loc.*, pp. 305-306; CRISTOFORO LANDINO, *Commento sopra la Comedia*, *Purg.* XIX, 4-6, p. 1335,23-37. L'autore delle *Chiose ambrosiane* si limita a puntualizzare che secondo i geomanti il loro pronostico è più certo verso l'aurora: cfr. *Le chiose ambrosiane alla Commedia*, *Purg.* XIX, 4, p. 148: «*Fortuna – Quia opinio geomanticorum est quod circa auroram interrogatio eorum habeat certius iudicium*».

una scelta del libero arbitrio, o da una passione di origine corporea generata da un eccesso di cibo o da uno squilibrio degli umori o un eccesso di spiriti vitali, o infine dall'inclinazione naturale, che è sottomessa al movimento celeste. Il pronostico geomantico sarà verace solo se il geomante, da un lato, tracerà i punti sulla sabbia a caso, cioè senza numerarli, per così dire in modo involontario, dall'altro, praticherà la sua arte sul far dell'alba, quando la digestione si è ormai compiuta. Escludendo le prime due cause, infatti, il geomante sarà mosso solo dall'inclinazione naturale e diventerà così uno strumento passivo della causalità celeste.

L'affinità tra il metodo geomantico e l'oniromanzia è esplicitamente posta da Francesco da Buti, che, dopo aver citato il passo sopra riportato in cui Iacomo spiega perché la geomanzia si pratichi verso l'aurora («al mattino inanti l'alba» scrive Buti), soggiunge: «e per questa medesima cagione si dice che li sogni fatti in tale tempo sono più veritieri: imperò che sono cagionati pure da influenze celesti, e non da cure d'animo o da passione di corpo»¹³³.

Nell'istituire sulla base dei primi versi di *Purgatorio* XIX, alcuni con una dichiarazione esplicita – Iacomo della Lana e Francesco da Buti –, altri in forma più implicita, un nesso tra la divinazione onirica e l'arte geomantica, i primi commentatori della *Commedia*, in realtà, riflettono idee che circolavano già nell'ambito della tradizione geomantica. Tale nesso, infatti, è esplicitamente teorizzato dall'*Estimaverunt Indi*, uno dei primi trattati geomantici tradotti dall'arabo, al quale viene riconosciuto un valore fondativo dagli autori successivi¹³⁴. Nel prologo di questo trattato, l'anonimo autore sostiene che le figure geomantiche sono associate alle visioni oniriche perché, proprio come di notte i contenuti onirici sono altro – cioè non sono predeterminati – dalle disposizioni e dai pensieri diurni, così le figure geomantiche non ricevono il loro significato dalla volon-

¹³³ *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia*, vol. 2, *Purg.* XIX, 1-15, p. 443.

¹³⁴ Cfr. PALAZZO, *Origin, Development and Decline of the Western Geomantic Tradition*, pp. 430-432; Id., *L'Estimaverunt Indi e la condanna del 1277*, pp. 189-195; I. ZAVATTERO, *Estimaverunt Indi: La diffusion d'un texte geomantique condamné*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 42 (2017), pp. 57-80.

tà dall'interrogante e non sono condizionate dalla sua intenzione buona o malvagia. In altri termini, il pronostico geomantico è un processo apparentemente casuale, ma è retto invece dalla necessità celeste: le volontà del geomante e dell'interrogante non determinano in alcun modo la procedura geomantica; allo stesso modo, chi riceve un sogno divinatorio, non decide di sognare, ma è totalmente passivo rispetto all'influenza celeste che lo procura.

Et sunt currentes cursu visionis, id est quia, sicut homo aliter in nocte aliquando sompniat quam in die disponat vel cogitet, ita aliter significant figure quam interrogans aliquando boni in animo vel mali ferat. [...] Et scias, quod non formantur figure, secundum quod intendit querens nec secundum questionem eius, et non formantur in eis, nisi cum eo, cuius portendit potentia esse, sive querat de eo querens aut non querat, sic formantur, sicut formantur in visione. Et propter illud errat in eis qui credit, quod intentio egrediatur in eis secundum omnem habitudinem in eis voluntarie, cum res non est ita. Et non formatur intentio in eis, nisi quando est in eis quod est possibile esse et cuius casus est necessarius [...]]¹³⁵.

Scrivendo che le figure ottenute dal getto dei punti rispecchiano la disposizione del cielo, più precisamente della sfera dei segni, l'autore dell'*Estimaverunt* sottolinea anche il carattere naturale della tecnica geomantica:

Estimaverunt Indi quod, quando lineantur linee absque numero et prohiciuntur pares et eriguntur, ex eo quod remanet, figure 4. Deinde generantur et concluduntur. Ad inveniendam intentionem significant illud quod erit anime et facit *eas necessarias orbis* ad illud quod rectum est et interpretatur de eo quod in anima est. Nota, quod *figure disponuntur secundum dispositionem orbis signorum* ad illud quod est rectum, quia *circulus erit secundum intentionem querentis et cognitionem cordis eius* ad illud quod est rectum, et interpretatur de eo quod est in anima¹³⁶.

¹³⁵ *Estimaverunt Indi*, citato in A. PALAZZO, *Et ego quidem nunc fabricabo circulum. Images and Diagrams in the Geomantic Treatise Estimaverunt Indi*, in HIGUERA RUBIO (a cura di), *Per cognitionem visualem*, pp. 141-142.

¹³⁶ *Estimaverunt Indi*, citato in A. PALAZZO, *Et ego quidem nunc fabricabo circulum*, p. 141.

Inoltre, presenta innegabili affinità con i versi danteschi questo altro brano tratto dal prologo dell'*Estimaverunt*: i pronostici geomantici sono più veraci durante la notte – si ricordi che Dante precisa che il sole non è ancora sorto (*Purg.* XIX,6: «per via che poco le sta bruna») –, perché la notte è più fredda e per questo essa è in accordo con i materiali richiesti dalla procedura geomantica (sabbia, inchiostro, pietre), freddi anch’essi (il freddo è la nota caratteristica di *Purg.* XIX, 1-3). Inoltre tali materiali concordano con Saturno, evocato da Dante, il quale è di complessione fredda e sotto la cui egida varie fonti geomantiche – non solo l'*Estimaverunt Indi* – pongono la geomanzia¹³⁷:

Sed nota, quod arena et incaustum et lapides frigide nature sunt et
Saturnus frigide complexionis est, et ideo melius concordat cum eis,
et ideo plus prevalet questio in nocte quam in die, quia nox est frigida.
Cum arena et incausto et lapidibus, quia est in illis bonitas propter
proportionem Saturni, id est propter frigiditatem et siccitatem in eis. Et
propter illud fiunt in nocte veraciores quam in die¹³⁸.

137 S. BERTELLI, D. CAPPÌ, *Per l’edizione del «Libro di geomanzia»* (BNCF, Magliabechiano XX 60), «Studi di filologia italiana» 70 (2012), pp. 45-101: 56-57: «ma q(ue)sta è la verità, che ‘l cerchio di sopra co(n)duce l’uomo a far sua doma(n)da(n)za i(n) q(ue)l pu(n)to, (e) p(er)cìò la q(ui)stione inn astorlomia (e) i(n) gio-ma(n)zia ve(n)gniono non p(er) ve<n>tura, ma p(er)ché sono così ordinate, (e) co(n)ve(n)gniono così venire s(e)c(on)do la doma(n)da (e) s(e)c(on)do il movi-me(n)to del cierchio, (e) s(e)c(on)do la cu(n)dizione de la p(er)sona i(n) bene od i(n) male. E d’altra parte il nuovo filosofo dice che giome(n)zia è sottopost’ a Saturno. E p(er) q(ue)sto potemo noi bene i(n)te(n)dere ke giome(n)zia è arte, ch’ell’è fo(n)dame(n)to (e) fermeza»; *Speculum Astronomiae*, S. CAROTI, M. PEREIRA, S. ZAMPONI (edd.), sotto la direzione di P. ZAMBELLI, Domus Galilaeana, Pisa 1977, cap. 17, p. 48,6-15: «Sunt praeterea quidam libri experimentales, quo-rum nomina necromantiae sunt conterminalia, ut sunt geomantia, hydromantia, aerimentia, pyromantia et chiromantia, quae ad verum non merentur dici scientiae, sed garamantiae. [...] In geomantia vero nihil tale invenio [scil. spe-cies idolatriae], sed confidit in Saturno et domino horae, qui ei pro radice ponuntur, gaudetque numeri ratione fulciri, et multi sunt qui ei testimonium perhibent». (I corsivi sono miei).

138 *Estimaverunt Indi*, citato in A. PALAZZO, *Et ego quidem nunc fabricabo circulum*, p. 141.

Conclusione

Nella prima metà di *Purg.* XIX Dante narra il contenuto del secondo dei suoi sogni purgatoriali, cioè la straordinaria metamorfosi della femmina balba in sirena e l'intervento provvidenziale della “donna santa e presta”. L'inquietante visione onirica è introdotta da due dotte perifrasi nelle due prime terzine del canto (*Purg.* XIX, 1-6): la prima descrive il fenomeno astronomico-meteorologico del raffreddamento della superficie terrestre durante la notte, mentre la seconda contiene allusioni alla procedura divinatoria geomantica. Le due perifrasi hanno lo scopo di fissare l'ora del sogno di Dante: sul finire della notte, cioè in prossimità dell'alba, quando il cielo è ancora scuro. Questo è il senso e lo scopo delle due terzine dantesche, come conferma anche l'unanime accordo dei primi commentatori della *Commedia*.

Da una lettura delle due terzine dantesche libera da ipotesi preconcette e ingiustificate ipoteche esegetiche e sullo sfondo della tradizione dei primi commenti, della letteratura geomantica e di altre fonti medievali, è possibile ricavare altri elementi utili a definire l'atteggiamento di Dante nei confronti della geomantia.

1. Innanzi tutto, contrariamente a quanto sostengono alcuni dantisti contemporanei, secondo i quali i versi di *Purg.* XIX, 1-6 servono a creare un'atmosfera magico-demoniaca acconcia al sogno della femmina balba, non emergono in queste prime due terzine segni che possano indicare un'adesione di Dante all'idea per la quale la geomantia sarebbe un'arte diabolica, frutto di un patto con i demoni o di una loro ingerenza. Questi interpreti hanno il torto di applicare a Dante, senza alcuna valida giustificazione, una concezione che era difesa da alcune autorevoli fonti medievali (si pensi alla *IIa-IIae* di Tommaso d'Aquino), ma non da tutte e, in alcuni casi, di frantendere apertamente alcune testimonianze medievali – penso al passo in cui Iacopo Passavanti presenta la geomantia come una tecnica negromantica, intendendo però con geomantia non la tecnica divinatoria di origine araba a cui fa riferimento Dante, ma la divinazione basata sull'interpretazione dei segni in un corpo terrestre, come legno, ferro o pietra levigata. Se invece leggiamo, come si è fatto in questo contributo, quelle

due terzine con il conforto delle testimonianze dei primi commentatori danteschi e della tradizione geomantica medievale, diventa chiaro che la geomanzia è per Dante un metodo divinatorio di carattere completamente naturale in quanto incardinato nella dinamica delle influenze astrali. Tra i commentatori antichi, in particolare, Iacomo della Lana mostra di conoscere bene tanto la tecnica geomantica quanto i suoi presupposti teorici: le sue osservazioni, volte a sottolineare la naturalità della geomanzia, eserciteranno notevole influenza sui commentatori successivi, condizionandone le posizioni.

2. Secondo la tradizione geomantica *Fortuna Maior* è una figura di valore positivo e la sua comparsa in un tema geomantico, al verificarsi di determinate circostanze, può fornire indicazioni sul significato di un sogno. Questo potrebbe significare che il sorgere di “Maggior Fortuna” in *Purg.* XIX,4-6 non indichi soltanto l’ora del sogno della femmina balba, ma ne lasci anche presagire l’esito positivo.
3. La geomanzia risulta associata al sogno veridico. Coerentemente con quanto sostengono alcuni trattati geomantici (ad es. l’*Estimaverunt Indi*), Dante e i commentatori collocano il momento ideale per la divinazione geomantica in prossimità dell’alba, prima del sorgere del sole, quando il geomante, ultimati i processi digestivi, è libero dagli stimoli provenienti dal suo corpo e più sensibile agli influssi della causalità celeste. Per la stessa ragione, secondo le fonti filosofiche (Avicenna e Alberto Magno) note a Dante e ai commentatori della *Commedia*, i sogni veritieri si presentano al sognatore sul far dell’alba. Mentre è inutile insistere in questa sede sul valore che Dante attribuisce al sogno divinatorio, un evento sperimentato a più riprese dal pellegrino Dante nel corso del suo viaggio ultraterreno e giustificato teoricamente come legittimo in *Conv.* II 8,13¹³⁹, è importante sottolineare

¹³⁹ Sul sogno divinatorio e profetico in Dante sono ancora utili le riflessioni in B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 55-58; Id., *Dante profeta*, in Id., *Dante e la cultura medievale*, pp. 265-326. L’importanza dell’esperienza onirica per Dante prescinde dalle questioni più generali dell’interpretazione del viag-

che il nesso tra divinazione geomantica e sogno divinatorio preserva la geomanzia dalla condanna della divinazione di *Inf. XX*¹⁴⁰. Gli studiosi hanno fornito spiegazioni diverse della pena infernale di divinatori e maghi, condannati, è stato scritto, per aver predetto il futuro in maniera fraudolenta entrando nel processo della rivelazione divina¹⁴¹ o perché avevano divinato per assurgere a una condizione divina¹⁴² o

gio dantesco nell'aldilà come visione in sogno e della natura visionaria e profetica del poema: su questi punti, cfr. due contributi nel volume *Dante e la dimensione visionaria tra medioevo e prima età moderna*, B. Huss, M. TAVONI: L. CANETTI (a cura di), *Onirismo dantesco e onirofantastica medievale*, pp. 43-60, M. TAVONI, *L'Inferno sognato, la telepatia di Virgilio e gli antefatti danteschi della Commedia come visione in sogno*, pp. 97-119.

¹⁴⁰ G. GORNI, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 155-174: 161: «Nel caso della geomanzia, la stima e la competenza di Dante sono fuori di dubbio, a norma almeno del famoso esordio di *Purgatorio XIX*». A proposito di *Purg. XIX*, 3-6, anche F. TATEO, *Dante e l'Astrologia*, in L. Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *L'astrologia e la sua influenza, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1992, pp. 107-124: 122, osserva che «[...] non pare proprio che ci sia una considerazione negativa né dell'astrologia né della categoria dei geomanti». Più cautamente, GILSON, *Medieval Magical Lore and Dante's "Commedia"*, p. 41, osserva, che «It is not, however, entirely clear whether Dante views geomancy in the same negative light as the other divinatory arts he mentions and there is some contemporary evidence to suggest that geomancy was sometimes viewed as a respectable technique». Nella loro documentata nota sull'astrologia dantesca, Capasso e Tabarroni lasciano intendere che il giudizio di Dante sulla geomanzia, in quanto forma di pratica astrologica, fosse negativo, pur nel generale riconoscimento dell'importante ruolo giocato dall'astrologia nel pensiero dantesco: I. CAPASSO, G. TABARRONI, *Astrologia*, in *Encyclopedie dantesca*, vol. 1, pp. 427-431: 430: «D. degli astrologi dà una valutazione negativa; essi sono null'altro che geomanti (Pg XIX 4). La pratica astrologica era troppo lontana dal ruolo e dal significato che D. attribuisce agl'influssi celesti, visti all'interno della nuova scienza aristotelica che proprio in quel secolo trovava un accordo con le strutture del pensiero cristiano».

¹⁴¹ R. HOLLANDER, *The Tragedy of Divination in Inferno XX*, in Id., *Studies in Dante*, Longo, Ravenna 1980, pp. 131-218: 142. M. BARCHIESI, *Catarsi classica e «medicina» dantesca (dal canto XX dell'Inferno)*, «Letture Classensi» 4 (1973), pp. 9-119: 101-102, ritiene che la condanna dantesca non riguardi l'astrologia in quanto tale, ma il suo impiego fraudolento per realizzare operazioni magiche.

¹⁴² T. BAROLINI, *Canto XX. True and False See-ers*, in A. MANDELBAUM, A. OLDCORN, C. Ross (eds.), *Lectura Dantis, Inferno: A Canto-by-Canto Commentary*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1998, pp. 275-286: 284-285.

perché pretendevano di conoscere il futuro per modificarlo (“al giudicio divin passion comporta”)¹⁴³ o per aver fatto ricorso all’alleanza con angeli malvagi¹⁴⁴. Avvalersi del metodo geomantico come strumento di analisi di un sogno, che il sogno sia inviato da Dio o frutto della rielaborazione dell’attività mentale in veglia, non comporta invece nessuna delle colpe che sono imputate ai dannati della IV Bolgia dell’VIII cerchio infernale.

¹⁴³ R. KAY, *The Spare Ribs of Dante’s Michael Scot*, «Dante Studies» 103 (1985), pp. 1-14; F. TATEO, *Arte divinatoria e sapienza rivelatrice*, in Id., *Simmetrie dantesche*, pp. 195-213; 199; S. CARRAI, *Virgilio, Manto e il corteo degli indovini*, in Id., *Dante e l’antico. L’emulazione dei classici nella “Commedia”*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012, pp. 89-98: 96-97. Secondo S. GENTILI, *Canto XX. Deformità morale e rottura dei vincoli sociali: gli indovini*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. I. Inferno 2. Canti XVIII-XXXIV*, Salerno editrice, Roma 2014, pp. 646-681: 654: «Tanto per i maghi quanto per Dante, dunque, il giudizio divino è immodificabile, ma, mentre i maghi praticano il semplice rispetto della prescrizione degli dèi, Dante pratica la pietà cristiana, che è amore per Dio e rispetto del suo mistero»; in altri termini, il non comportare passione al giudizio divino è in Dante rispetto della libertà di Dio, assolutamente imperscrutabile e imprevedibile, e non mera consapevolezza, che è invece propria dei maghi delle fonti antiche (Sibilla e Eritone), dell’immodificabilità del fato.

¹⁴⁴ J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l’Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2006, pp. 13-22, inserisce la condanna dantesca di divinatori e maghi nel quadro del più generale processo di diversificazione della astrologia, della divinazione e della magia e dei loro specialisti nella società medievale. Per una rassegna delle esegezi di *Inf. XX* da parte dei primi commentatori cfr. Th. RICKLIN, *Dante zwischen Zaubern und Divinatoren. Einige möglicherweise nicht nur prosaische Hinweise zu Inferno XX*, in L. STURLESE (Hrsg.), *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, Böhlau, Köln - Weimar - Wien 2011, pp. 129-151.

Alberto Magno in Toscana

Ricognizioni sulla cultura filosofica negli *studia*
fra XIII e primo XIV secolo^{*}

RICCARDO SACCENTI^{**}

La questione dell'accesso di Dante alle opere filosofiche e teologiche che emergono nella trama argomentativa delle sue prose e dei suoi versi si interseca con una pluralità di elementi. Da un lato, vi è la qualità della cultura filosofica accessibile nel contesto fiorentino di fine Duecento per un laico come l'Alighieri. A questo si aggiunge, soprattutto per la stagione successiva all'esilio da Firenze e nella quale peraltro si concentrano gli scritti dottrinalmente più densi, il passaggio in luoghi nei quali – da Bologna a Verona, da Lucca a Ravenna – diveniva possibile accedere a biblioteche o collezioni di libri in cui la letteratura filosofica, scientifica, teologica era ampiamente disponibile¹. La conoscenza dei testi di Alberto Magno da parte di Dante

* Pubblicazione finanziata dall'Unione Europea – NextGenerationEU attraverso il MUR nell'ambito del PNRR – Progetto PRIN 2022 “TeLPh Teaching and Learning Philosophy in the Regnum Italiae (1250-1450): from Exception to European Heritage”, Codice Progetto (20224WA39R) – CUP F53D23007340001.

** Università degli studi di Bergamo

1 La letteratura di ricerca sul tema ha conosciuto, soprattutto negli ultimi anni, una crescita rilevante. Per un quadro complessivo della geografia filosofica all'interno della quale si muove Dante nei primi due decenni del XIV secolo si rimanda a C. CASAGRANDE, G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016. Di particolare rilievo sono gli studi di Gianfranco Fioravanti. Si rimanda soprattutto a G. FIORAVANTI, *Introduzione*, in DANTE ALIGIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (a cura di), Mondadori, Milano 2019. Si aggiungano poi i numerosi lavori di Luca Bianchi, ora raccolti in modo sistematico in L. BIANCHI, *Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista*, Aracne, Roma 2024. Si vedano anche la preziosa raccolta di studi in L. BIANCHI, S. PELIZZARI, A. TABARRONI (a cura di), *La «compiuta gioia». Dante e la filosofia*, Longo Editore, Ravenna 2024 e il volume di S. PELIZZARI, *«Nelli occhi della filosofia». La logica nell'opera di Dante Alighieri*, Brepols, Turnhout 2025.

si colloca all'interno di questa cornice articolata e mutevole, nella quale diviene di particolare interesse cogliere il ruolo svolto dalle *scholae* basate nei conventi degli ordini mendicanti, in particolare dei frati Predicatori². La circolazione delle opere di Alberto avviene certamente per il tramite del canale universitario, ma la funzione svolta dalla rete conventuale domenicana nel veicolare gli scritti del *magister* ebbe un ruolo di primo piano, soprattutto per l'influenza culturale esercitata nel quadro dello sviluppo dell'Ordine lungo il XIII secolo.

Il presente contributo intende condurre una prima valutazione di come e quanto la rete di conventi domenicani, soprattutto nell'area toscana, abbia facilitato la circolazione delle opere di Alberto a partire dalla metà del XIII secolo e fino ai primi decenni del secolo successivo. L'intenzione è quella di comprendere non solo quanto dell'opera albertista è presente negli *armarii* dei conventi toscani. A tal riguardo è da notare come i fenomeni di dispersione che nel tempo le biblioteche conventuali hanno subito costituisca un fattore

² Sul rapporto di Dante con Alberto Magno pionieristiche furono le ricerche di Bruno Nardi. Si veda B. NARDI, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, «Giornale storico della letteratura italiana» 80 (1922), pp. 295-304. A questo saggio vanno poi aggiunti i successivi studi nardiani dedicati al ruolo di Alberto Magno nel pensiero di Dante e nel quadro della storia della filosofia medievale. In particolare si rimanda a B. NARDI, *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, «Giornale critico della filosofia italiana» 12 (1931), pp. 433-456 e 13 (1932), pp. 45-56; 81-102, riedito in B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 9-68; Id., *La dottrina d'Alberto Magno sull'«inchoatio formae»*, «Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche» dell'Accademia dei Lincei, serie 6, 12/1-2 (1936), pp. 3-38, riedito in Id., *Studi di filosofia medievale*, pp. 69-101; Id., *Alberto Magno e San Tommaso*, «Giornale critico della filosofia italiana» 22 (1941), pp. 35-47, riedito in Id., *Studi di filosofia medievale*, pp. 103-117; Id., *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, «Rivista di storia della filosofia» 2 (1947), pp. 197-220, riedito in Id., *Studi di filosofia medievale*, pp. 119-150. Sul rapporto di Nardi con la figura di Alberto si veda il contributo di Luca Bianchi presente in questo stesso volume. La questione è stata ripresa e sviluppata da Gianfranco Fioravanti. Si vedano in particolare G. FIORAVANTI, *I "Meteorologica", Alberto e oltre*, in M. CONCETTO (a cura di), *Cosmogonie e cosmologie nel medioevo. Atti del Convegno della S.I.S.P.M.. Catania, 22-24 settembre 2006*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 63-78; Id., *Dante e Alberto Magno*, in A. GHISALBERTI (a cura di), *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri. Vita e Pensiero*, Milano 2000, pp. 93-102. Si aggiunga l'importante saggio dello stesso Fioravanti pubblicato in questo stesso volume.

di criticità di cui è necessario tener conto. Resta però possibile un vaglio qualitativo, sforzandosi di collocare le tracce della presenza di Alberto nel quadro di quella che è l'organizzazione, per così dire, culturale e scolare dell'Ordine nell'area toscana. Questo comporta di prendere in esame le biblioteche presenti nei conventi mendicanti, con particolare riguardo per quelli domenicani e fra questi per quelli che hanno svolto un ruolo di primo piano dal punto di vista della pratica del sapere filosofico e teologico. A partire dall'ultimo quarto del XIII secolo e fino agli inizi del XIV secolo è soprattutto il convento pisano di Santa Caterina a svolgere la funzione di vero e proprio baricentro degli studi domenicani nell'area Toscana, prima della creazione dello *studium* fiorentino di Santa Maria Novella. A Pisa, come si avrà modo di vedere, l'opera di Alberto è ben presente e soprattutto è oggetto di utilizzo da parte dei *lectores* attivi a partire dalla fine del XIII secolo. In particolare, una valutazione del contenuto di uno dei manoscritti superstiti del fondo antico della biblioteca del convento domenicano consentirà di svolgere alcune considerazioni più puntuali circa le modalità con cui gli scritti di Alberto, in modo specifico quelli filosofici, entrano nella pratica intellettuale di un'importante comunità domenicana toscana del tempo.

1. Alberto nelle biblioteche toscane

Della presenza delle opere di Alberto Magno nelle biblioteche degli *studia* mendicanti in Toscana si trova traccia nei cataloghi disponibili, la gran parte dei quali datano però alla seconda metà del XV secolo. A quell'altezza cronologica la presenza di opere del maestro domenicano o a lui ascritte appare particolarmente rilevante non solo negli ambienti domenicani. Se si considera la situazione di Firenze, il catalogo della consistenza degli *armarii* dello *studium generale* di Santa Maria Novella, redatto nel 1489, elenca diciannove codici contenenti opere poste sotto il nome di Alberto³. Nell'elen-

³ Cfr. G. POMARO, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. 1. Origini e Trecento*, «Memorie domenicane», nuova serie, 11 (1980), pp. 325-470; ID., *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. 2. Sec. XV-XVI*,

co, accanto ai testi esegetici e teologici, figura la gran parte della produzione filosofica del maestro, in particolare gli scritti di fisica e filosofia naturale. Della *Physica* di Alberto, ad esempio, si registrano due copie, che si affiancano al *De sompno et vigilia*, al *De unitate intellectus*, al *De animalibus* e al *Super de anima*⁴. La presenza preponderante degli scritti filosofici di Alberto si ritrova nella *libraria* dell'altro convento domenicano fiorentino, San Marco, il cui catalogo del 1499/1500 registra dieci titoli che includono *De mineralibus*, una copia del *De animalibus*, del commento agli *Analytica posteriora* e della *Physica* oltre a una copia del *De homine*⁵.

Un nucleo di opere filosofiche di Alberto si ritrova anche nella biblioteca di Santa Croce, il cui catalogo del 1474 registra otto titoli, quasi tutti di carattere filosofico. Vi si trovano elencati il *De mineralibus*, il *De generatione*, la *Physica*, il *De animalibus* e il *De homine*⁶. Vi è poi una *Summa* ascritta ad Alberto, che corrisponde al manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 10 sin. 4 e che appartiene al fondo antico della biblioteca⁷. Il manoscritto data agli ultimi

«Memorie domenicane» nuova serie, 13 (1982), pp. 203-353. Il catalogo è edito nel secondo di questi saggi alle pp. 315-338. Lo si è consultato nella versione in rete accessibile all'indirizzo <<https://www.mirabileweb.it/ricabim/catalogo-dei-mss-compilato-da-frate-tommaso-di-mat/12576>>.

4 Si tratta degli item 160 e 381 per le due copie della *Physica*, del n. 357 per il *De sompno et vigilia*, del n. 358 per il *De unitate intellectus*, del n. 379 per il *De animalibus* e del n. 382 per il *Super de anima*.

5 Il catalogo del convento di San Marco è edito in B.L. ULLMAN, P.A. STADTER, *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Antenore, Padova 1972, pp. 125-267. Si è consultato il catalogo nell'edizione elettronica accessibile all'indirizzo <<https://www.mirabileweb.it/ricabim/catalogo-topografico-della-biblioteca-redatto-per-/5947>>.

6 L'edizione dell'inventario si trova in C. MAZZI, *L'inventario quattrocentistico della Biblioteca di S. Croce in Firenze*, «Rivista delle biblioteche e degli archivi» 8 (1897), pp. 16-31; 99-113; 129-147. Lo si è consultato nella versione elettronica accessibile all'indirizzo <<https://www.mirabileweb.it/ricabim/catalogo-della-biblioteca-del-convento-dei-frati-m/6745>>.

7 Per una descrizione del codice si veda la scheda presente in CODEX e accessibile in rete all'indirizzo <<https://www.mirabileweb.it/codex/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-10-sin-228641>>. Si vedano anche CH.T. DAVIS, *L'Italia di Dante*, il Mulino, Bologna 1988, p. 149 n. 67; J. RIBAILLIER, *Introduction général*, in GUILLEMUS AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, Quaracchi, Firenze 1987 (Spicilegium

decenni del XIII secolo e in esso si attribuisce al maestro domenicano *l'abbreviatio* della *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre che era stata realizzata da “Herbertus magister” nel quarto decennio del XIII secolo. L’attribuzione ad Alberto si trova nella rubricatura che precede il prologo al f. 1ra ed è ripetuta da una nota di possesso posta al f. 94v che lega l’uso del manoscritto alla figura di Illuminato Caponsacchi⁸.

Le opere filosofiche del maestro domenicano si trovano attestate negli *armarii* di altri conventi dell’Ordine dei Frati Minori in Toscana. Il catalogo del convento senese di S. Francesco, che data al 1481, registra cinque titoli di Alberto che includono *De anima*, *De intellectu et intelligibili* e *Physica*, oltre a una copia dell’*Ethica* e del *Super libros Ethicorum*⁹. A questo è da aggiungere la presenza, nel convento di S. Maria di Monde Baldino, successivamente intitolato a S. Bernardino, a Sinalunga, di un codice della fine del XIII secolo contenente scritti di filosofia naturale. Si tratta del codice Lucca, Biblioteca Statale (olim Biblioteca Governativa), 1398, che risulta in possesso del convento nel XV secolo, come indica una nota di possesso presente al f. 96v¹⁰. Il manoscritto si compone di tre unità

Bonaventurianum 20), vol. VII; G. BRUNETTI, S. GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante. I manoscritti di Santa Croce*, in E. Russo (a cura di), *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, Roma 2000, pp. 21-55; S. CHIODO, «*Ad usum fratris*. Miniature nei manoscritti laurenziiani di Santa Croce (secoli XI-XIII)», Mandragora, Firenze 2016; D. SPERANZI, *Scrittura e letture di Illuminato Caponsacchi nell'antica Biblioteca di Santa Croce*, «*Codex Studies*» 7 (2023), pp. 127-167, in part. pp. 135; 140; 146; 156; S. ORSINO, F. SALVESTRINI, *Note di alcuni frati di Santa Croce nei margini del Plut. 15 dex. 6 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze. Un aggiornamento francescano e fiorentino al «Martirologio» di Adone di Vienne*, «*Codex Studies*» 7 (2023), pp. 95-125, in part. pp. 103; 120.

8 Su Caponsacchi si veda V. ALBI, *La ricezione minoritica del libro di «Giobbe». Il caso della biblioteca di Santa Croce*, in S. BERTELLI, C. MARMO, A. PEGORETTI, *Libri e lettori al tempo di Dante. La biblioteca di Santa Croce in Firenze. Atti delle Giornate di Studio (Ferrara, Biblioteca Comunale Arioste, 13-14 maggio 2022)*, Longo Editore, Ravenna 2023, pp. 185-212. Il saggio presenta un caso esemplare di manoscritto concesso “in uso” a Caponsacchi.

9 Il catalogo è edito in K.W. HUMPHREYS, *The library of the Franciscans of Siena in the late fifteenth century*, Erasmus, Amsterdam 1978, pp. 50-165. Si è consultato il catalogo nella versione elettronica accessibile all’indirizzo <<https://www.mirabileweb.it/ricabim/catalogo-della-biblioteca-compilato-da-frate-giova/6327>>.

10 Cfr. M.R. PAGNONI STURLESE, L. STURLESE, *Lucca. Biblioteca Statale. Codd. 1-1544*, in L. CASARSA *et alii* (a cura di), premessa di C. LEONARDI, *Catalogo di Mano-*

codicologiche: le prime due coeve e databili alla fine del XIII secolo, la terza certamente successiva. I testi di Alberto si trovano copiati nelle prime due unità, che contengono il *De sompno et vigilia*, il *De spiritu et respiratione*, il *De unitate intellectus*, il *De intellectu et intelligibili*, il *De morte et vita* e il *De iuventute et senectute*¹¹.

Ampliando lo sguardo al di là dei confini degli *studia* di Predicatori e Minori, Alberto risulta ampiamente presente anche in altre importanti biblioteche, soprattutto fiorentine. Il catalogo del convento di Santa Maria del Carmine, redatto nel 1391 e aggiornato nel 1414 riporta una copia del *Super Ethicam* di Alberto, che si ritrova poi nel catalogo del 1461 e che è stata identificata con il codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.I.117¹². Opere filosofiche di Alberto si trovano anche nella biblioteca della Badia Fiorentina, come attesta il catalogo composto attorno al 1504, che indica una copia della *Physica* e del *De somno et vigilia*, un codice che conteneva i *Meteora* e il *De mineralibus* e un manoscritto con *Topica* e *Analytica posteriora*¹³. È poi da registrare, nel catalogo del 1513 della *libraria*

scritti Filosofici nelle Biblioteche Italiane. Cesena - Cremona - Lucca - S. Daniele del Friuli - Teramo - Terni - Trapani - Udine, L.S. Olschki, Firenze 1985, pp. 81-134: in part. p. 115-116. Per una descrizione del manoscritto e del suo contenuto si rimanda alla scheda CODEX accessibile all'indirizzo <[https://www.mirabileweb.it/codex/lucca-biblioteca-statale-\(olim-biblioteca-governat/213658](https://www.mirabileweb.it/codex/lucca-biblioteca-statale-(olim-biblioteca-governat/213658)>.

11 Rispettivamente si trovano il *De generatione et corruptione* (ff. 1ra-27rb), *De somno et vigilia* (ff. 27rb-47vb), *De spiritu et respiratione* (ff. 47vb-56vb), *De unitate intellectus contra Averroem* (ff. 57ra-65vb), *De intellectu et intelligibili libri duo* (ff. 66va-73vb), *De morte et vita* (ff. 74ra-78vb), *De iuventute et senectute* (ff. 79ra81vb).

12 Nel primo catalogo il *Super Ethicam* si trova all'item 569-*5 dell'elenco. Si veda K.W. HUMPHREYS, *The Library of the Carmelites of Florence at the End of the fourteenth Century*, Amsterdam 1964, pp. 24-89: 85. Si tratta dell'item 99-99 del catalogo edito in L. PERINI, *L'inventario dei codici di S. Maria del Carmine di Firenze del 1461*, «Studi medievali» serie 3, 10/3 (1970), pp. 461-561: 483. Il testo di Alberto si trova nella terza unità codicologica del manoscritto, ai ff. 306r-345r. Si veda PERINI, *L'inventario dei codici di S. Maria del Carmine*, pp. 505-507.

13 Si tratta dei seguenti item del catalogo: 478 – *Alberti Magni metheora, mineralia et alia eiusdem opuscola*, *Thomas de substantiis separatis in membranis volumine corio rubeo s. 100*; 479 – *Alberti Magni topica et posteriora in papiro volumine magno corio albo s. 4*; 16 – *Albertus Magnus super phisicam in papiro volumine magno corio albo s. 49*; 19 – *Albertus Magnus de somnio et vigilia et somnio in papiro et pergameno s. 20*. Cfr. R. BLUM, *La Biblioteca della Badia Fiorentina e i codici di Antonio Corbinelli*,

del monastero camaldoiese di Santa Maria degli Angeli di una copia del *De adherendo Deo* attribuito al maestro domenicano¹⁴.

Questa pur parziale ricognizione dei cataloghi mostra una diffusa presenza di Alberto nelle biblioteche degli ordini religiosi in area toscana lungo il Quattrocento. La diffusione delle opere di Alberto riguarda soprattutto gli scritti filosofici e in particolare quelli di filosofia naturale, dei quali vi sono numerose copie disponibili in conventi e abbazie fiorentine e non solo. Se si cerca di risalire ad una fase precedente, cioè al passaggio fra XIII e XIV secolo, le tracce si fanno nettamente più labili a motivo dell'assenza di cataloghi o inventari. Si trovano tuttavia importanti testimonianze che indicano la presenza di copie degli scritti *doctor universalis* in alcuni importanti conventi dell'Ordine dei Predicatori.

Un nucleo di opere filosofiche del maestro si trova elencato nella donazione di libri che frate Proino lascia al convento di Santa Caterina nel 1278. Stando alla *Chronica* di Domenico da Peccioli, Proino era stato predicatore generale dell'Ordine nel 1260 assieme a Tommaso d'Aquino e vantava una solida cultura teologica e filosofica che peraltro trova pieno riscontro nella lista di opere, raccolte in sessantadue volumi, che compongono il lascito¹⁵. L'elenco riporta numerosi testi di diritto canonico e di teologia, che annoverano la Bibbia corredata di *Glossae*, il corpus dello Pseudo Dionigi l'Areopagita, la *Summa fratris Alexandri* e il *Super Sententias* di Tommaso d'Aquino. Vi è poi un nutrito gruppo di testi filosofici fra i quali non pochi sono di Alberto:

21. Opus Alberti super Dyonisium, super ethicam, et quaedam questiones, in uno [...]

Città del Vaticano 1951 (Studi e testi, 155), pp. 26-31; 114-155, in part. le pp. 139 e 144. L'item 479 è stato identificato con il manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 195, databile agli inizi del XV secolo.

¹⁴ Sitratta dell'item 19 del catalogo. Siveda S. BALDELLI CHERUBINI, *I manoscritti della biblioteca fiorentina di S. Maria degli Angeli attraverso i suoi inventari*, «La bibliofilia» 74 (1972), pp. 9-47. L'elenco è stato consultato nell'edizione digitale all'indirizzo <<https://www.mirabileweb.it/ricabim/catalogo-dei-beni-del-monastero-di-s-maria-degli-a/12714>>.

¹⁵ Cfr. DOMINICUS DE PECCIOLI, *Chronica*, ff. 4v-5v, <<https://www.e-theca.net/emiliopanella/pisa/cronica.htm>>.

28. Libri magistri Alberti de celo et mundo, methau(ro)rum, de anima, de mineralibus, de vegetabilibus et plantis, in uno volumine. [...]
 46. Opus magistri Alberti super libros eth(icorum)¹⁶.

Un'opera attribuita ad Alberto è anche presente nella citata lista di testi donati al convento aretino dei Predicatori nel 1338. Più nello specifico, si trova menzione di un codice che avrebbe contenuto una *Philosophia fratris Alberti Coloniensis* che era verosimilmente un esemplare della *Summa naturalium* o *Philosophia pauperum* che è opera di Alberto d'Orlamünde che circola col patronimico di Alberto Magno¹⁷.

2. Gli *studia in naturalibus* e il ruolo di Alberto Magno

Le indicazioni relative al Duecento mostrano come opere di Alberto siano presenti in biblioteche private e *armarii* di conventi e *studia*. A questo proposito, per quello che riguarda la frequentazione dell'opera di Alberto in area Toscana fra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento, è particolarmente rilevante quanto è attestato al convento di Santa Caterina a Pisa. Qui, a partire dagli ultimi decenni del XIII secolo, ha sede uno degli *studia in naturalibus* dell'Ordine per la Provincia italiana. La presenza di un codice di scritti di filosofia naturale del maestro domenicano nel 1278, grazie al citato lascito di Proino, si inquadra dunque nell'attività di questo *studium*. Questo legame di Alberto con gli insegnamenti dispensati dai *lectores* di Santa Caterina trova un'ulteriore e rilevante testimo-

¹⁶ DOMINICUS DE PECCIOLO, *Chronica*, f. 51-5v, <<https://www.e-theca.net/emiliopanella/pisa/cronica.htm>>.

¹⁷ Cfr. U. PASQUI, *La biblioteca d'un notaro aretino del secolo XIV*, «Archivio storico italiano» serie 5, 4 (1889), pp. 250-255: 253. Su Alberto di Orlamünde, B. GEYER, *Dei Albert dem Großen zugeschriebene Summa Naturalium (Philosophia Pauperum). Texte und Untersuchungen*, Aschendorff, Münster 1938, pp. 63*-82*; TH. KAEPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii. Vol. I (A-F)*, Ad S. Sabinae, Romae 1970, p. 31. Si vedano anche le considerazioni presenti A. DE LIBERA, *Dénomination extrinseqüe et «changement cambridgien» éléments pour une archéologie médiévale de la subjectivité*, in K. EMERY JR., R.L. FRIEDMAN, A. SPEER (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, E.J. Brill, Leiden - Boston 2011, pp. 251-469.

nianza nel manoscritto Pisa, Biblioteca Cathariniana, 12 e che offre un'interessante silloge di scritti¹⁸.

Il codice, che è noto agli editori degli scritti di Alberto, data all'ultimo quarto del XIII secolo e appare come unitario nella composizione e nella costruzione della collezione di scritti del maestro domenicano¹⁹. L'attuale composizione del codice riflette una riconversione trecentesca del materiale, alla quale si deve l'aggiunta dei primi 4 *folia*, i quali contengono due testi anonimi: un *De mediis sillabis* (ff. 1br-3br) e un *De primis sillabis* (ff. 3br-4bv). Seguono poi gli scritti di Alberto secondo il seguente ordine:

- *De nutrimento et nutritio* (ff. 4bvb-141ra);
- *De sensu et sensato* (ff. 141ra-165bisra);
- *De memoria et reminiscentia* (ff. 165bisra-170va);
- *De intellectu et intelligibili* (liber I) (ff. 170va-176ra);
- *De motibus animalium* (ff. 176ra-186vb);
- *De spiritu et respiratione* (ff. 186vb-195vb);

¹⁸ Cfr. L. STURLESE, M.R., PAGNONI STURLESE, *Pisa. Biblioteca del Seminario Arcivescovile di S. Caterina*, in T. DE ROBERTIS et alii (a cura di), *Catalogo di manoscritti filosofici nelle Biblioteche Italiane. Firenze - Pisa - Poppi - Rimini - Trieste*, presentazione di C. Leonardi, L.S. Olschki, Firenze 1980, pp. 13-69: 19-22; S. DONATI, *Albert der Große als Kommentator der 'Translatio Vetus' der Schrift 'De memoria et reminiscentia' der Aristoteles. Seine Vorlage und seine Kommentierungsmethode am Beispiel von Mem. 2, 453a14-b4*, in L. HONNEFELDER, H. MÖHLE, S. BULLIDO DEL BARRIO (Hrsg.), *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*, Aschendorff, Münster 2009, pp. 509-60: 539; R. ANTONELLI, L. MAININI (a cura di), *La biblioteca di Dante. Roma, Palazzo Corsini. Biblioteca dell'Accademia dei Lincei e Corsiniana 8 ottobre 2021-16 gennaio 2022. Catalogo della mostra*, praef. A.Q. Curzio, Bardi, Roma 2021, pp. 212-213. Una descrizione aggiornata del manoscritto si trova nel repertorio CODEX accessibile in rete all'indirizzo <<https://www.mirabileweb.it/codex/pisa-biblioteca-cathariniana-12/213629>>. Sulla presenza dello *studium in naturalibus* nel convento pisano si veda G. FIORAVANTI, *Il convento e lo Studium dominicano di Santa Caterina, in Pisa crocevia di uomini, lingue, culture. L'età medievale. Atti del convegno (Pisa, 25-27 ottobre 2007)*, Aracne, Roma 2009, pp. 81-96. Mi permetto di rimandare anche al saggio R. SACCENTI, *Uno snodo europeo nel XIII secolo: 'philosophi' e manoscritti tra Pisa e Parigi*, «*Codex studies*» 3 (2019), pp. 171-224.

¹⁹ S. DONATI, *Einleitung*, in ALBERTUS MAGNUS, *De nutrimento et nutritio, de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia*, S. Donati, (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 2017 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, VII/2A), pp. XXXIV; XLV.

- *De iuventute et senectute* (ff. 195vb-199rb);
- *De somno et vigilia* (ff. 199rb-219vb);
- *De morte et vita* (ff. 219vb-226vb).

A chiusura di questa serie di testi si trova un'anonima *Quaestio de inaequalitate dierum naturalium* (f. 226r) anch'essa successiva alla realizzazione del codice.

Il *De nutrimento et nutritio* di Alberto inizia alla colonna b del verso del *folio 4b*, il quale appare come una ricostruzione della porzione iniziale del testo che è andata perduta con il venire meno della prima parte del codice. Questo, inizialmente, conteneva una copia della *Physica* di Alberto, come attesta un indice posto al f. 1'r. In esso il trattato è indicato come primo titolo, poi espunto da una mano successiva. L'indice che invece si trova al f. 4bva, da ricondurre ad una mano tardo trecentesca o più probabilmente quattrocentesca, riporta la composizione del codice dopo la risistemazione che aveva posto rimedio alla perdita della *Physica*.

La stessa mano che trascrive l'indice più antico, sempre al f. 1'r, inserisce una nota di possesso che recita: «Iste volumen est fratri Gerardi [...] de Prusio ordinis predicatorum, quod emit a fratre Nicholao P [...] pro [...] regni Sicilie [...] aureis». Sull'identità del primo possessore attestato nel codice, ossia “Nicholaus P [...]” è assai difficile muovere ipotesi. Nella *Chronica* del convento pisano, nel XIV secolo, si da conto fra i *lectores* che insegnano a S. Caterina di un «frater Nicholaus magister in sacra pagina» che era membro della famiglia Bolsingi, originaria di Prato, che aveva riparato a Pisa e vantava origini nobili²⁰. *Magister Nicholaus*, che muore il 3 febbraio 1380, è ricordato, oltre che per il rigore morale mostrato nella vita religiosa, per le qualità intellettuali maturate in una carriera di studio che lo vede sutende e poi maestro in *naturalibus* e quindi in teologia, con incarichi come *baccellarius* e *lector* sia nel convento pisano che in quello perugino, per poi arrivare a guadagnare il grado di *magister* dopo aver letto le *Sententiae* e la *Biblia* allo *studium generale* di Santa Maria Novella a Firenze, dove rimase come reggente di

²⁰ R. RONCIONI, *Delle istorie pisane. Parte II*, «Archivio storico italiano» 6/2 (1845), p. 887.

teologia. La *Chronica* di Domenico da Peccioli ricorda anche i suoi incarichi come priore di San Domenico a Pistoia e del convento di Santa Maria sopra Minerva a Roma, di definitore del capitolo della Provincia italiana e *praedicator generalis*²¹. Il profilo del «magister Nicholaus» sembra essere certamente compatibile con quello del primo possessore del codice e tuttavia la difficile leggibilità della nota costringe a rimanere nel campo delle ipotesi. Certamente, scorrendo l'elenco dei *lectores* menzionati nella *Chronica* non pochi presentano le caratteristiche intellettuali di poteziali fruitori di una collezione così estesa delle opere di filosofia naturale di Alberto Magno²². E del resto, la presenza di una tradizione di studio e insegnamento *in naturalibus* a S. Caterina negli ultimi decenni del XIII secolo giustifica ampiamente la presenza di un simile oggetto negli *armarii* della biblioteca conventuale.

La stessa natura della raccolta di testi che compone il codice, se la si considera nella sua forma originaria, che includeva il testo della *Physica*, sembra riflettere una concezione della filosofia naturale che echeggia il modo in cui lo stesso Alberto Magno presenta questa parte del sapere filosofico nei propri testi. Nel prologo alla sua *Physica* il maestro aveva tracciato una sorta di schema del proprio progetto di trattazione dell'intera materia filosofica, all'interno del quale, nel capitolo 4, si colloca una distinzione delle varie parti del sapere concernente la natura in ragione dei diversi possibili approcci allo studio dei corpi²³. Come ha osservato Alain de Libera, Alber-

21 Cfr. DOMENICO DA PECCIOLI, *Chronica*, f. 35r, testo consultato nell'edizione in rete curata da Emilio Panella all'indirizzo <<https://www.e-theca.net/emiliopanella/pisa/cronica.htm>>.

22 Mi permetto di rinviare alle considerazioni presenti in SACCENTI, *Uno snodo europeo nel XIII secolo*, pp. 192-194.

23 Nel passo in questione Alberto esplicita la volontà di delineare un profilo della *philosophia naturalis* e delle sue diverse articolazioni. «Ut autem sciamus, ad quem finem intendimus in scientia naturali et quando habemus omnes eius particulæ et quando non habemus eas et quae earum deficiunt et quae non, volumus ex divisione subiecti quod induximus, ostendere libros omnes scientiae naturalis. Dicamus igitur, quod cum corpus mobile sit subiectum, ipsum habet considerari in scientia naturali secundum omnes differentias et divisiones eius», ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, P. Hossfeld, Münster i.W. 1987 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, IV/1), I, tr. 1, cap. 4, p. 6, 39-46.

to presenta qui una duplice divisione delle materie²⁴. Una divisione “sinottica” distingue l’indagine fisica in tre parti: una dedicata al corpo mobile semplice, una che si occupa del corpo mobile semplice che realizza una composizione, la terza che invece riguarda il corpo composto e misto²⁵. Un’ulteriore divisione, più analitica, muove invece dalla distinzione fra lo studio del corpo mobile considerato in sé o in relazione alla materia²⁶. Se il primo approccio è quello adottato nella *Physica*, il secondo è invece affrontato negli altri trattati di filosofia naturale, tenendo conto del fatto che un corpo mobile considerato rispetto alla materia va distinto a sua volta se lo si considera come corpo semplice o come corpo composto²⁷.

Alberto precisa poi che un ulteriore aspetto della filosofia naturale attiene allo studio dei corpi mobili composti dotati di anima. Qui, accanto alla trattazione generale dell’anima che è oggetto del *De anima*, la filosofia naturale esamina prima le operazioni determinate dall’anima stessa considerata di per sé; e questo è l’oggetto del *De vita et morte*²⁸. Diversamente, se si considerano le operazioni in ragione delle facoltà dell’anima che le determinano, allora occorre distinguere i movimenti e le operazioni sulla base delle facoltà stesse. Così, il *De nutrimento et nutritio* riguarda quanto operato dalla facoltà vegetativa, mentre per la facoltà sensitiva serve distinguere le operazioni connesse alla capacità di sentire e quelle che invece riguardano più direttamente il movimento²⁹. Alla prima fanno riferimento il *De sompno et vigilia*, che si occupa delle operazioni della facoltà sensitiva relative al rapporto fra senso e anima, il *De sensu et sensato*, che invece riguarda il rapporto fra il senso e la realtà sensibile, e il *De memoria et reminiscientia*, che discute di quel che viene riportato all’attenzione a partire dalla specie sensibile³⁰. Se invece si guarda alla capacità di muoversi, il *De motibus* prende in esame il mutamento di luogo,

²⁴ A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d’une crise d’Albert le Grand à Jean-Paul II*, Éditions du Seuil, Paris 2003, pp. 86-93.

²⁵ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Physica* I, tr. 1, cap. 4, p. 7, 65-68.

²⁶ Cfr. *ibidem*, p. 6, 46-49.

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 6, 52 – p. 7, 7.

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 7, 8-27.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 7, 29-31.

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 7, 31-46.

mentre il *De spiritu et respiratione* il movimento del dilatare e comprimere che è proprio della respirazione³¹. Infine, il *De intellectu et intelligibili* riguarda l'operare della facoltà intellettuale³².

Lo schema tracciato all'inizio della *Physica* di Alberto trova un'eco nella composizione del manoscritto pisano, che tuttavia presenta, dopo il trattato in cui si parla del movimento in sé, un'attenzione per i corpi mobili animati, considerati però prevalentemente dal punto di vista delle facoltà dell'anima. E tuttavia la sequenza di scritti copiati nel codice trova un'ulteriore eco albertista se si considera il modo in cui il maestro domenicano introduce la propria trattazione nel *De nutrimento et nutritio* e nel *De sensu et sensato*. Nel capitolo che funge da prologo al primo di questi due testi Alberto pone la propria esposizione sulla scia del contenuto del *De anima*, cioè dell'esame dell'anima considerata in sé stessa. Esaurita quella parte dell'indagine, il filosofo naturale è chiamato ad esaminare quelle operazioni che sono l'esito delle facoltà dell'anima³³. L'oggetto del *De nutrimento et nutritio* è dunque posto nella cornice dell'esame di ciò che attiene una specifica *operatio*, cioè il nutrirsi che dipende dalla *facultas nutritiva et augmentativa*. Se poi si passa all'argomentazione che introduce il *De sensu et sensato*, Alberto riprende la questione della partizione delle diverse questioni che occorre esaminare con riferimento ai corpi mobili animati. Il maestro ribadisce allora che l'inda-

³¹ Cfr. *ibidem*, p. 7, 50-54.

³² Cfr. *ibidem*, p. 7, 56-58.

³³ «De anima secundum seipsam in praecedenti libro dictum est. Sed quia non tantum secundum seipsam quaerimus cognoscere animam, sed et opera eius et passiones et ea circa quae operatur et a quibus passionem recipit propriam, ideo iterum quasi a principio incipientes de ipsa, opera eius quae activis suis agit potentias delcarare intendimus. Diximus autem in libro *de anima* quod activae potentiae nihil similitudinis cum passivis habentes sunt nutritiva et augmentativa et generativa, quae etiam secundum naturam sunt primae, eo quod speculatio naturalis incipit a magis communi et devenit in particulare determinatum. Magis enim commune physice sumptum etiam secundum nos prius est, sicut saepe ostendimus. Et ideo de his operibus animae in hoc libello speculabimur. Quia vero obiectum praefat operi, ideo oportet agere de nutrimento, quia ex ratione illius sciens opera nutritionis», ALBERTUS MAGNUS, *De nutrimento et nutritio*, tr. 1, cap. 1, in S. Donti (ed.), *Alberti Magni De nutrimento et nutritio. De sensu et sensato, cuius secundus liber est De memoria et reminiscencia*, Aschendorff, Münster 2017, p. 1, 7-23.

gine del filosofo naturale si interroga qui a partire dalle *operationes* che sono proprie dei corpi dotati di anima e le indaga in rapporto all'anima e alle sue facoltà. Vi sono allora, egli osserva, delle azioni che iniziano nell'anima e si risolvono a livello corporeo, ed è questo il caso della memoria e del ricordo, e altre che all'opposto nascono a livello corporeo e si risolvono nell'anima, come la sensazione, il sonno e la veglia. Soprattutto, Alberto chiarisce che in questo genere di indagine il modo di procedere della filosofia naturale è quello di iniziare dalle azioni comuni a tutti i corpi animati per poi considerare le azioni particolari³⁴. Ecco allora che le azioni *communia et propria* sono: la sensazione, la memoria, il desiderio (*appetitus*). Allo studio di queste, nell'organizzazione del sapere naturale di Alberto, fa seguito quello di quattro coppie di opposti: veglia e sonno, giovinezza e vecchiaia, inspirazione ed espirazione, vita e morte³⁵. Questa organizzazione del sapere riflette la scansione dei testi del maestro domenicano nel codice pisano, che vedono prima la trattazione di quel che è comune e proprio per i corpi mobili e quindi lo studio di questioni più specifiche. E una scansione del genere trova conferma anche nel capitolo che introduce il *De intellectu et intelligibili*, in cui il maestro domenicano spiega che nel quadro del suo progetto filosofico, lo studio di quel che è comune all'anima e al corpo si snoda in una serie di opere che inizia con il *De nutrimento et nutritio* e prosegue con *De sensu et sensato*, *De somno et vigilia*, *De iuventute et senectute*, *De spiritu et respiratione*, *De motu animalium*, *De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae*³⁶. E tuttavia, egli spiega, dal momento

34 «Primum autem de primis est dicendum secundum ordinem scientiae naturalis, in qua communia sunt quoad nos quam particularia, et ideo ab illis debet incipere speculatio», ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*, I, tr. 1, cap. 1, p. 20,7-10.

35 Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*, I, tr. 1, cap. 1, p. 20,11-37.

36 «Propter quod etiam Peripatetici veteres scientias de talibus communibus animae et corporis vocaverunt. Et de his in parte jam pro modulo nostro expediti sumus in libris de *Nutrimento et nutritibili*, et de *Sensu et sensato*. Restant autem adhuc libri de *Somno et vigilia*, de *Juventute et senectute*, de *Inspirazione et exspiratione*, et de *Motibus qui dicuntur animales*, de *Vita et morte*, qui omnes sunt de operibus communibus animae et corporis», ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, tr. 1, cap. 1, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, IX), tr. 1, cap. 1, pp. 477b-478a.

che l'interpretazione dei sogni e della loro natura richiede l'interazione col corpo dell'intelletto, occorre introdurre il *De intellectu et intelligibili* dopo il *De sensu et sensato*³⁷.

Il codice pisano sembra riflettere una scansione dei testi di Alberto che assume un ordine assai vicino a quello fissato dallo stesso maestro domenicano, organizzando la sequenza di opere in ragione dell'esame dei diversi aspetti connessi al rapporto fra anima e corpo e al modo in cui questo determina le diverse *operationes* di cui sono capaci i corpi animati: da quelle più generali come il nutrirsi e il sentire, a quelle connesse con il rapporto fra corpo e intelletto, fino a quelle che toccano aspetti più specifici come la giovinezza e la senescenza o il sonno e la veglia.

3. Studio e discussione di un “classico”

Il manoscritto della biblioteca Cathariniana, oltre a riflettere un programma di studi di filosofia naturale affine all'impostazione di Alberto Magno attesta anche l'utilizzo delle opere del maestro domenicano come oggetto di studio e discussione. Almeno tre mani, diverse da quelle del copista (A), sono all'origine di una serie di interventi sul testo e nei *marginalia* che hanno natura e finalità diverse fra loro.

Una prima mano (M1), cronologicamente vicina a quella del copista, opera una vera e propria revisione dei testi trascritti, correggendo numerosi errori, sia aggiungendo parole o pericopi cadute nel lavoro di copiatura sia operando correzioni attraverso rasure e riscritture di alcune parole. A titolo di esempio si offrono di seguito,

³⁷ «Sed quia nequaquam interpretatio somnii, et natura ejus bene determinabilis est, nisi prius scito de intellectu et intelligibili, ideo oportet nos hic interponere scientiam de *Intellectu et intelligibili*, licet intelligere animae humanae sit proprium praeter corpus. Attendimus enim, sicut saepe protestati sumus, principaliter facilitatem doctrinae: propter quod magis sequimur in traditione librorum naturalium ordinem quo facilius docetur auditor, quam ordinem rerum naturalium. Et hac de causa non tenuimus in exsequendo libros ordinem quem praelibavimus in proemiiis nostris, ubi divisionem librorum naturalium posuimus», ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, tr. 1, cap. 1, p. 478a.

evidenziati in grassetto, gli interventi che M₁ opera per emendare il primo capitolo del *De nutrimento et nutritio*³⁸:

- p. 2, l. 3-9: Et ideo potentia uni activo et motori non proportionata non proprie est potentia una, **sed est potentia confusa: et ideo cum motor** [add. M₁] in nutrimento sit anima, quaecumque illius motoris actione non sunt nutrientia secundum actum, haec non possunt dici potentia nutrimentum.
- p. 2, l. 11-16: Sunt enim quae sunt species terrae vel aquae coagulationis **formam** [corr. M₁ ex for] habentia, sicut lapides, qui sunt species terrae, et metalla, quae sunt ex aqua coagulata, quae nullum videntur nutrire animalium propter vicinitatem **eorum ad elementa** [corr M₁ ex ad eorum elementa].
- p. 2, ll. 26-29: Signum autem quod haec vicina sunt elementis est **quod facilis est eorum** [add M₁] transmutatio ad invicem sicut et elementorum.
- p. 2, ll. 33-36: Non solvuntur autem a calido humido complexionali, sed metalla quidem **ab excellenti** [corr. M₁ ex excellente] calido et sicco, lapides autem non **omnino** [add. M₁] solvuntur, sed aduruntur in calcem per humidi extractionem.
- p. 2, ll. 62-64: Quaedam tamen animalia calida ossibus aliquando nutriuntur, eo quod ossa per separationem humidi aliquid **immutentur** [corr. M₁ ex mutentur] elixata.
- p. 2, ll. 68-72: Et ut generaliter dicatur, quaecumque elixata constat et sicciora efficiuntur et immutantur calido humido, illa etiam quaedam animatorum nutrire possunt, quia **calidum** [corr. M₁ ex callio] digestivum est **quiddam** [corr. M₁ ex quod] simile elixanti calido cum humido.
- p. 3, ll. 3-7: Et huius signum est desiderium, quia animatorum unumquodque desiderat suae complexionis simi-

³⁸ Le citazioni sono riferite all'edizione curata da Silvia Donati.

le, sicut id quod est de cholera adusta desiderat siccata adusta **aliquid** [corr. *M₁* ex alii id] amaritudinis habentia, sicut fortiter assa.

p. 3, ll. 38-47: Ut autem recipiat **et** [add. *M₁*] teneat formas et figuram nutritorum, oportet quod **sit** [corr. *M₁* ex s] per siccum subtile terreum terminatum. Signum autem eius quod dicitur **est** [add. *M₁*] quoniam taliter commixta optimi saporis sunt et dulcissima. Propter quod etiam indigesta, ut mustum et fructus, **evaporant** [corr. *M₁* ex euaporat] primum, ut adunetur vaporosum humidum aereum cum humido aquo et ex his unus fiat sapor. Haec igitur sunt quae consideranda sunt in **proprietatibus** [corr. *M₁* ex propre] nutrimenti.

Gli interventi di *M₁* riflettono una rilettura attenta della trascrizione delle opere di Alberto e si trovano lungo tutto il manoscritto, restituendo un'accurata revisione in ragione della quale la lezione testuale che il manoscritto attesta, almeno per il *De nutrimento et nutritio* e per il *De sensu et sensato*, è quella dei manoscritti della famiglia Φ individuati da Silvia Donati nella sua edizione critica dei due trattati di Alberto³⁹.

Una seconda mano (*M₂*), databile alla prima metà del XIV secolo e successiva alla perdita della porzione di manoscritto che conteneva la *Physica*, inserisce una serie di marginalia che offrono un'indicazione circa il contenuto delle varie parti del testo, e in alcuni casi, delle brevi annotazioni. Così, ad esempio, viene annotato un paragrafo del primo capitolo del *De nutrimento et nutritio*:

[**M₂: Quod omnes factus generaliter male nutriunt**] Et hac de causa fructus generaliter male nutriunt hominem, eo quod est in eis virtus terrae et elongati sunt ab hominum complexione temperatissima. Propeter quod nutrimentum generatum ex talibus putrescit aut in stomacho aut in venis. [**M₂: Quod plantarum nutrimentum**

39 Cfr. DONATI, *Einleitung*, pp. LIX; LXIV; LXVIII.

est firmus] Haec etiam est causa quare plantarum nutrimentum conveniens est firmus, quia fere eiusdem commixtionis est firmus cum plantis, cum firmus sit quasi terra commixta elementis aliis; omnes enim vires plantarum a terra commixta causantur⁴⁰.

Nel caso del *De sensu et sensato* M₂ introduce anche i riferimenti testuali alle porzioni del trattato aristotelico a cui le diverse parti del testo di Alberto Magno fanno riferimento. All'inizio del primo capitolo dell'opera di Alberto si trovano così le annotazioni:

·i· Quoniam de anima etc. usque ibi et corruptientia fugiunt⁴¹.

Videntur autem maxime quod omnium contraria etc.⁴².

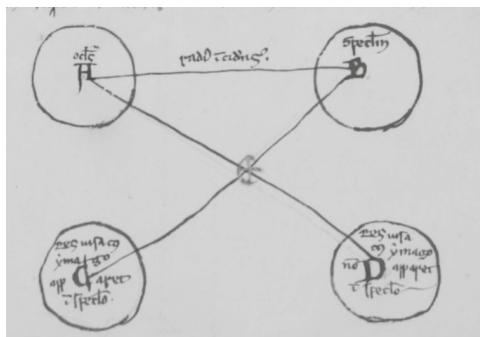
M₂ è poi responsabile anche di un paio di annotazioni che riguardano la trattazione connessa alla vista e all'ottica presente al f. 146r, cioè in corrispondenza del capitolo 8 del primo trattato dell'opera. Nella refutazione delle teorie della visione di Platone, Empedocle, Euclide, al-Kindi e Democrito, Alberto affronta la questione dell'intersezione fra il raggio visivo che determina la visione di un oggetto con quella dei raggi visivi che rendono visibili altri oggetti. Dovendo spiegare che l'oggetto visto si determina non tanto come cosa ma

⁴⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De nutrimento et nutritio*, tr. I, cap. 1, p. 3, 16-25.

⁴¹ Pisa, Biblioteca Cathariniana, 12, f. 141ra marg. inf. Il riferimento è al passo in cui si legge: «Quoniam autem de anima secundum seipsam considerata iam in libro *de anima* determinatum est, in quo etiam libro de qualibet virtute diximus quae secundum partem potentiam animae principaliter esse dicitur, et determinata sunt opera propria vegetabilis et obiectum, quae sunt magis corporalia inter opera animae, consequens erit facere considerationem de naturis animalium, quorum ipsa anima est principium et causa et ratio et substantia, et sic tractandum est de omnibus vitam habentibus propter easdem causas», ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*, I, tr. 1, cap. 1, p. 19,8-17.

⁴² Pisa, Biblioteca Cathariniana, 12, f. 141rb marg. dex. Il riferimento è al passo di Alberto in cui si dice: «Ea autem quae maxime sunt animalium in quantum sunt animalia tam communia quam propria, sunt animali simul attributa tam ratione animae quam corporis communiter, quemadmodum est sensus, memoria, ira desiderium et omnino, sive universaliter, appetitus, et cum his gaudium et tristitia, de quibus omnibus in diversis libris est agendum, antequam consideremus naturas corporum animalium», ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*, I, tr. 1, cap. 1, p. 20,11-17.

come entità intenzionale, così che l'intersezione dei diversi *radii* non deforma la vista dei diversi oggetti, il maestro propone una dimostrazione geometrica. Se si considera un oggetto C riflesso in uno specchio B e un oggetto D visto direttamente, anche se i *radii* che vanno D all'occhio e quelli che vanno da B allo specchio C si intersecano, la visione dell'occhio A dei due oggetti non viene compromessa o vi-ziata⁴³. La mano M2 correda questo passo con un diagramma che il-lustra visivamente il passo di Alberto nel margine inferiore del folio⁴⁴.

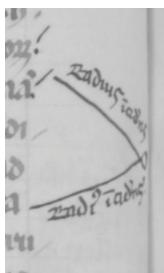


Un secondo diagramma si trova nel margine sinistro del f. 146vb quasi a commento dell'inizio del capitolo 9 in cui Alberto riassume la teoria di Avicenna per cui l'insistenza di due raggi su uno stesso punto non produce una duplicità di immagine ma un'immagine

43 «Ut autem hoc melius intelligatur, ponamus ad hoc demonstrationem per lineas geometricas. Dicam igitur quod a sit oculus a quo egrediuntur radii quotcumque voluerimus, B autem sit speculum, C autem sit res cuius imago aparet in speculo, D autem sit alia res visa ab oculo cuius imago in speculo apparere non potest. Protraham autem lineam AB, quae est radius incidens ab oculo in speculum et nuntians speculum quod videtur. Protraham etiam lineam BC, quae est radius reflexus a speculo in rem cuius simulacrum apparet in speculo. Protraham etiam lineam AD, quae est radius ab oculo incidens in rem visam cuius imago in speculo apparere non potest. Linea autem AD secabit lineam BC in punto E, et huius figurae haec est descriptio», ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*, I, tr. 1, cap. 8, p. 38,11-24.

44 Nell'immagine, in corrispondenza del cerchio A si legge «oculus», mentre B viene indicato come «speculum». Il cerchio C reca invece la dicitura «res uisa cuius ymago apparet in speculo», mentre rispetto a D si legge «res uisa cuius ymago non apparet in speculo». La linea AB viene indicata come «radius incidentis». Il punto di intersezione fra AD e BC corrisponde al punto E citato da Alberto nella sua dimostrazione.

unica⁴⁵. In questo caso la raffigurazione rappresenta due *radii incidentes* che convergono in un unico punto.



Alle questioni di ottica sono dedicate anche le annotazioni di una terza mano (M₃), databile fra l'ultimo quarto del XIII secolo e gli inizi del successivo, che discutono il contenuto del capitolo 10 del primo trattato del *De sensu et sensato*. Si tratta di un testo nel quale Alberto, dopo aver esposto le teorie sulla visione e sulla percezione del colore attestate in filosofia naturale, le rivede criticamente e avanza delle soluzioni a difesa della teoria visiva aristotelica che ha accolto come propria⁴⁶. Il maestro domenicano cita una posizione riportata da Avicenna, secondo cui, nel caso di un'immagine riflessa nello specchio, la forma dell'oggetto visto non è lo specchio, perché altrimenti essa si muoverebbe con il muoversi dello specchio. Alberto replica che una simile obiezione non ha va-

45 «Hoc autem non concordat positionibus eorum. Est enim una de positibnibus eorum quod propter iactum diversorum radiorum inidentium in rem unam non accidit error in visione nec videtur unum et idem duo et in diversis locis, quia ex hoc quod multi radii ad idem quocumque modo terminantur, magis densantur circa illud, et densatio est causa certificationis visus et denstruens fallaciam ipsius. Ergo res illa ad quam sic duo radii terminantur debet videri una et in uno loco», ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*, I, tr. 1, cap. 9, p. 39,38-46.

46 Per una esposizione della teoria della visione di Alberto e alla sua collocazione nei dibattiti scientifici del XIII secolo si rimanda a D.C. LINDBERG, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, University of Chicago Press, Chicago 1976: in part. pp. 104-107; L. LÍČKA, *The Visual Process: Immediate or Successive? Approaches to the Extramission Postulate in 13th Century Theories of Vision*, in E. BÄLTUTĀ (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, E.J. Brill, Leiden - Boston 2020, pp. 73-111: in part. 81-87.

lore, perché a muoversi non è la forma. Il movimento apparente dell'immagine dipende dal fatto che la luce produce nuove forme sui diversi punti della superficie dello specchio⁴⁷. L'anonima mano M₃ glossa criticamente questo passaggio e osserva:

Immo non generatur noua, sed generatarum noua apparet et manifestatur. Item, sua causa uidetur esse contra ipsum et dato quod esset pro ipso, eque dubium est de causa secunde cause, scilicet luminis siue tali uniuerse generationis luminis. Cum luminibus semper se multiplicet ad omnem partem ad quam recta linea ponunt aliqui, causa est mathematica et ipse dat naturalem⁴⁸.

L'autore di questa annotazione, che ha la forma di un appunto, contesta ad Alberto l'approccio che tende a discutere la questione della rifrazione dello specchio in termini fisici di generazione di *nova*. In tal modo, osserva M₃, si articola una soluzione che si presta ad un dubbio ulteriore, di carattere metafisico, che attiene allo stabilire quale realtà giochi il ruolo di causa seconda della vista, se la luce o la generazione della luce. Ora, si osserva, la causa del moltiplicarsi della luce riflessa nello specchio attiene piuttosto alla matematica che a ragioni fisiche, come invece vuole Alberto.

In modo simile, M₃ annota criticamente il punto in cui, poche righe dopo, Alberto replica alle critiche che vengono dalle teorie

47 «Et quod dicunt, quod subiectum idoli non est speculum, eo quod motu speculi non movetur, nihil valet omnino, quia in veritate forma non movetur, sed nova et nova in diversis sitibus superficie speculi generatur. Cum enim omnia visibilia agente lumine fiant, non habent generationem nisi luminis; et ideo sicut oppositio sola luminaris ad rectam diametrum suffici ad luminis generationem per omnes partes perspicui quae recte luminari opponuntur, ita etiam ad omnium figurarum et colorum generationem non exigitur aliud nisi recta oppositio rerum visibilium ad perspicua indeterminata vel determinata quae convenient cum indeterminatis in natura compositionis, sicut specula et oculi. Et ideo non valet illorum obiectio», ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*, I, tr. 1, cap. 10, p. 43,63; p. 44,12. Per la teoria secondo cui la forma dell'immagine non si trova nello specchio si veda AVICENNA, *Liber VI Naturalium*, pars 3, cap. 5, in *Avicenna Latinus. Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus*, ed. S. Van Riet, introd. G. Verbeke, Peter - Brill, Leuven - Leiden 1972, p. 217,96; p. 218,10.

48 Pisa, Bibliotheca Cathariniana, 12, f. 148ra, marg. sin.

di Platone, Avicenna ed Euclide al modo in cui la fisica aristotelica spiega la rifrazione della luce sulle superfici piane e la generazione dei colori⁴⁹. M₃ annota⁵⁰:

Non dat causam quare in oppositum. Sua autem causa <est> nulla, cum debeat esse mathematicas et magis est contra ipsum quam pro ipso.

Iterum non respondet quare et latius reflectitur ad parietem ut fuit obiectum⁵¹.

Item non satisfacit quare in tanta profunditate speculi uidetur res in quanta egreditur a speculo, ut fuit obiectum; nec dat causa eius, nec dicit ubi sit locus imaginis, utrum in speculo uel ultra uel circa que est magis alio in perspectum.

Iterum in *de anima*, tractatu tertio, capitulo xiii, dicit quod tantum potest rem elongari quod [ms. del. potest fieri] non uidebatur, eo quod due ille linee facientes angulum piramidis sub quo res uidetur, concurrent, quod tamen est non <...> illas, scilicet concurrere⁵².

49 «Sed ad hoc etiam dicendum est quod tera spissa, sive dura sint sive non, reflectunt simul et divaricant lumen, et ideo in oppositum multiplicant ipsum. Hoc autem ideo est, quia suae superficies politiae sunt, et politum est huiusmodi naturae propter convenientiam quam habet ad lumen quod multiplicatur lumen super ipsum; propter quod etiam tegitur color omnium huiusmodi tersonum et videntur radiantia quando sunt in lumine. Projectio autem luminis in oppositum est ideo, quia reddit lumen ex sua tensione. Si enim tantum retineret, tunc non fieret quod dictum est; sed quia abundat lumine ad copiam, ideo fundit ipsum in oppositum radii incidentis», ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*, I, tr. 1, cap. 10, p. 44,22-33.

50 Pisa, Biblioteca Cathariniana, 12, f. 149rb, marg. sin.

51 Qui e nel punto successivo M₃ fa riferimento alla obiezione formulata da Alberto stesso là dove osserva: «Sed tamen adhuc confortant hanc obiectionem autores sententiae inductae dicentes quod non videmus quod talia tera solida radios reflectunt et reflectunt ad maiorem quantitatem luminis quam sit incidens in ipsa, sicut patet quando radius reflectitur ad pariete oppositum speculo vel aquae; fit enim in pariete tunc latius et longius lumen quam sit super speculum vel aquam. Et sic adhuc videtur radius corpus esse, quia non reflectitur et repercutitur nisi corpus, ut dicunt», ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*, I, tr. 1, cap. 10, p. 44,13-21.

52 Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, A. Borgnet, (ed.), Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, V), tr. 3, cap. 14, p. 259b: «Quando autem directe procedit in oculos, tunc fit processus ejus sub duobus radiis luminis, quorum unus unum finem colorati attingit, et alter alterum, ita quod figuratur triangulus vel puramis, cuius basis est res visa, et angulus concluditur versus oculum».

Item in capitulo proximo sequitur, scilicet capitulo xv, dicit.

Iterum, ibidem post, dicit causam quare a duobus oculis res una non uidetur due⁵³. Et causa est falsa et nulla, cum sit naturalis et debeat esse mathematica. Et subiungit ibidem deceptionem uisus que fit per suppositionem digitii ad oculum, eius deceptionis causa dicit eamdem que tamen est nulla⁵⁴.

Iterum, in capitulo proximo sequenti, dicit quod in speculis planis imago est equalis rei in se⁵⁵. Quod tamen uno modo est uerum, alio modo non, ipse autem non declarat et ibidem uult quod in planis speculis in omni signi appareat forma rei, et negat hoc de speculis conuexis et concavis; quod tamen totum est falsum, quia inter omnia specula speculum planum est de <...> in paucioribus sitibus uidetur res, et ideo est inutile. Sed conuexus est utile, quia habet illud, et ideo utimur conuenienter conuexum. *alias*.

Iterum ibidem, de prauitate imaginis in speculis conuexis et de tortuositate imaginis in speculis concavis et de multiformitate imagi-

53 Cfr. *ibidem*, p. 260a: «Quod autem videtur probari, quod una res debeat videri duae, solvit bene Avicenna dicens virtutem visicam esse in nervo qui vocatur opticus, hoc est, visivus, infra quem discurrit spiritus visivus accipiens formas in oculis depictas: est autem iste nervus cancellatus in anteriori parte cerebri, et facit quasi triangulum, et in puncto illo uniuntur formae oculorum, et ibi fit judicium de re visa: et quia ibi convenient, ideo unum videtur quod est unum, et duo quae sunt duae».

54 Cfr. *ibidem*: «Signum autem hujus est, quia in aliquis exprimat parumper per oculum, digitum supponens oculo, nervus collimitatus oculo recidit a nervo qui alteri oculo collimitatur: et tunc unum duo videbitur ab habent duos oculos et non a monoculo: formae tamen duplices in oculis aliquantulum impediunt rectitudinem visus ad rem, et ideo illi qui recte dirigunt sagittas, alterum oculorum claudunt».

55 Cfr. *ibidem*, cap. 15, p. 262a: «Quando autem speculum est planum, tunc ad totam superficiem aequaliter fit processus luminis, et ideo in illa forma totam quantitatem repreäsentat: et videtur forma tanta esse, quanta est res: et quia lumen procedit ad totam illam superficiem ab inferiori et lateribus aequaliter, ideo res appetat in illo speculo in omni situ ad quem duci potest recta linea a speculo: quod non fit in eo quod est convexum: ibi enim oportet conservari locum determinatum, eo quod lineae multae contingunt sphaericum, et illae transeunt et non reflectuntur ab ipso, sicut linea contingens circulum non secat eum In concavis autem speculis forma sigillata in uno latere, sigillatur et in altero: et quia superius rei plus habens luminis, prius natura procedit in speculum, ideo statim illud a superiori parte producitur in inferiore: et sic continue fit de forma rei visae: et ideo omnia quae in talibus speculis apparent, videntur inversa: et quando aspicit ibi homo, videtur mentum superius et frons inferius».

num in speculis multiformibus uel fractis dat causas naturales et nullas cum cause horum sint mathematice et alie⁵⁶.

La lunga annotazione si muove sulla stessa linea teorica della precedente: la critica di fondo alla posizione di Alberto è di discutere le questioni connesse con la visione solo sul piano fisico, quando invece l'autore della glossa propende per un approccio matematico ai problemi di ottica. E tuttavia, colui che è all'origine della nota mostra una conoscenza assai accurata dell'intera opera di Alberto. Si accosta infatti il passo del *De sensu et sensato* ai capitoli 14 e 15 del *De anima* in cui il maestro domenicano riprende la questione della rifrazione della luce da parte di una superficie, per chiarire come la visione di Alberto, qui contestata, sia anche lì articolata nei termini di una soluzione fisica ai problemi di ottica, anziché matematica.

4. Alberto e la sua fortuna nell'Italia del XIII e XIV secolo: una questione aperta

La ricognizione fornita nelle pagine precedenti, pur nella sua parzialità, consente alcune valutazioni riguardo alla presenza delle opere di Alberto Magno in Toscana. Le tracce che risalgono alla fine del XIII secolo mostrano come la presenza delle opere del maestro domenicano nei conventi e negli *studia* mendicanti in Toscana sia posto sotto il segno della filosofia naturale. Sono le opere che attengono a questa parte del progetto filosofico e culturale di Alberto a godere del maggiore interesse. Più ancora, esse sono oggetto di una lettura che, come nel caso del manoscritto 12 della Biblioteca Cathariniana, suggerisce un utilizzo connesso all'attività di insegnamento *in naturalibus*. Siamo qui di fronte ad un connotato di lungo periodo,

56 Cfr. *ibidem*: «Si autem in una planicie continue esset concavum et convexum, et homo aspiceret in partes ubi conjunguntur superficies, apparent ibi imagines duae, et essent conjunctae per mentum: et hoc ideo fit quia una irradiat super aliam forma quam recipit, et superius formae unius projicit super inferius superficie alterius, ad quam fit irradiatio: et tot modis possunt multiplicari quot multae facies apparent».

testimoniato dalla preponderanza di scritti filosofici e di filosofia naturale di Alberto attestata nelle biblioteche nel XV secolo.

Emerge anche un'attenzione per il più generale progetto di esposizione sistematica del sapere scientifico e filosofico in tutte le sue parti che il maestro domenicano aveva elaborato e portato avanti con la propria produzione. Tale scenario contribuisce certamente ad una circolazione di testi e di dottrine che sembra muoversi all'interno di un contesto culturale molto specifico, che è quello degli *studia* mendicanti, in grado di interloquire direttamente con quello degli *studia* universitari come Parigi o come la più vicina Bologna⁵⁷. Se si considerano le annotazioni che sul codice pisano danno conto di una lettura analitica dei testi di Alberto e di una discussione critica del loro contenuto, appare chiaro come scritti quali il *De sensu et sensato* o il *De nutrimento et nutritio* richiedessero una preparazione filosofica di livello universitario per poter essere apprezzati in modo compiuto. Una circostanza, questa, che peraltro verso spiega come gli *studia* degli ordini religiosi, nel contesto di una Toscana in cui ancora non è presente un'istituzione universitaria, svolgono già una funzione culturale cruciale. Essi sono i luoghi in cui si pratica quel livello di cultura elevata che il Dante del *Convivio* significa con l'immagine della “beata mensa”, alla quale siedono i *lectores* e i *magistri* che insegnano a Firenze a Santa Croce, a Santa Maria Novella, come anche a Pisa nel convento di Santa Caterina⁵⁸.

Se i testi di Alberto Magno sono riservati alla fruizione diretta di chi ha gli strumenti linguistici e culturali per potersi misurare con il loro contenuto, il ruolo che il maestro domenicano assume nella pratica scolare degli *studia* contribuisce alla costruzione della sua immagine di sapiente. Il suo essere annoverato come un “classico”

57 Riguardo al ruolo di Bologna come luogo in cui era disponibile la letteratura filosofica anche ad una figura come Dante si vedano L. GARGAN, *Dante, la sua biblioteca e lo studio di Bologna*, Antenore, Padova 2014 e il saggio di Fioravanti in questo volume.

58 Cfr. G. FIORAVANTI, *Il pane degli angeli nel ‘Convivio’ di Dante*, in C. CRISCIANI, O. GRASSI (a cura di), *Nutrire il corpo, nutrire l’anima nel Medioevo*, Edizioni ETS, Pisa 2017, pp. 191-200; L. BIANCHI, ‘Noli comedere panem philosophorum inutiliter’: *Dante Alighieri e Giovanni di Jandun sul “pane” dei filosofi*, «Tijdschrift voor filosofie» 75 (2013), pp. 335-355 ora ripubblicato in BIANCHI, *Il pane dei filosofi*, pp. 63-104.

del pantheon filosofico e teologico europeo già alla fine del Duecento si riflette sull'attenzione che in quello stesso periodo cresce per i suoi scritti di filosofia naturale. Tale immagine si proietta anche all'esterno, divenendo rapidamente parte di un più ampio panorama culturale. Soprattutto, essa viene assorbita da quella cultura romanza che si afferma fra le nuove élites urbane delle città toscana e che non è estranea ad una sensibilità filosofica. Così, il «buon frate Alberto» entra nel *Fiore* come icona di chi veste quell'abito dell'Ordine dei Predicatori che Falsembiante indossa per attaccare «Mastro Sighier» e «Mastro Guglielmo, il buon di Sant'Amore»⁵⁹. Che il domenicano sia quasi il prototipo di una sapienza vastissima e olistica è opinione condivisa anche dal Dante delle *Rime*, che nel sonetto *Messer Brunetto, questa pulzelletta* invita il destinatario dei versi a rivolgersi ai sapienti in grado di darne un'interpretazione. E questi dotti sono indicati con la locuzione «frati Alberti», che richiama la vastità e l'acutezza del sapere proprio del coloniense⁶⁰.

Per la cultura romanza della fine del XIII secolo, Alberto Magno è dunque già figura tipologica del sapiente e del filosofo. Uno status che l'Alighieri non solo confermerà nel *Paradiso*, nei noti versi del canto X che vedono «Alberto di Colonia» riconosciuto dall'anima di Tommaso d'Aquino come il proprio maestro⁶¹. Nel *Convivio*, proprio la *philosophia naturalis* del domenicano emerge come una delle basi dell'elaborazione filosofica di Dante, che negli scritti di Alberto vede una parte rilevante del cibo intellettuale dispensato sulla mensa dei dotti⁶².

59 Si veda *Il Fiore*, F. 88 e F. 92, citati qui dall'edizione DANTE, *Il Fiore. Detto d'amore*, L.C. Rossi (a cura di), Mondadori, Milano 2021², pp. 101, 107-108.

60 «Se voi non la 'ntendete in questa guisa, / in vostra gente ha molti frati Alberti / da intender ciò ch'è posto loro in mano», DANTE, *Rime*, 39, vv. 10-11, in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, dir. M. Santagata, *Volume I. Rime, Vita Nova, De Vulgari Eloquentia*, C. Giunta, G. Gorni, M. Tavoni (a cura di), Mondadori, Milano 2011, p. 453.

61 Cfr. *Par*. 10, 98-99.

62 Cfr. R. ZANNI, *Una riconoscenza per la biblioteca di Dante in margine ad alcuni contributi recenti*, «Critica del testo» 17/2 (2014), pp. 161-204.

Indice dei nomi*

- Abardo, R., 172n
Abramo (patriarca), 43-44, 46
Abramo Bar Chijja (Savosarda), 57n, 61
Abubacher (v. Avempace)
Abū Ma'sar (v. Albumasar)
Achena, M., 78n
Adamson, P., 77
Adriano V (papa), 162n, 163
Aertsen, J.A., 110n, 157n
Agar (matriarca), 46
Agrimi, J., 68n
al-Fārābī, 31, 50n, 78n, 85n
al-Ġāzalī (v. Algazel)
al-Kindī, 68, 234, 236n
al-Kurdī, M.D.Ş., 77n
'Alī (quarto califfo dell'Islam), 40-41, 62-63
al-Mizyadī, A.F., 78n
al-Rahim, A.H., 80n
al-Sabah, R., 40n, 77n
Alagia Fieschi, 13
Alanus ab Insulis, 182
Albertus de Orlamünde, 224n
Albi, V., 221n
Albumasar, 4-5, 43, 56-57, 58n, 61, 68
Alexander Aphrodisiensis, 22
Algazel, XIII, 15, 73-75, 76n, 77, 78n, 79n, 80, 82n, 83-85, 87n, 88n, 89, 90n, 91-93, 95, 96n, 97-99, 101n, 102n, 103n, 105-106
Alighieri, Pietro, 150, 181, 182, 183, 191, 192n
Allegretti, P., 1, 19n
Alonso, M.A., 77n
Alpago, A., 42n
Alvaréz Péréz, A., 138n
Alvino, G., 183n
Amaldi, D., 65n
Amerini, F., 110n
Anaxagoras, 47n
Andrea di Bonaiuto, 70-71
Andrea Lancia, 181
Anonymus Florentinus, 180
Anonymus Lombardus, 181-182
Anonymus, *Quaestiones de anima* (ms. Firenze), 123
Anonymus, *Quaestiones de anima* (ed. Van Steenberghen), 122

* Considerate le numerose occorrenze i nomi di Alberto Magno e di Dante non vengono registrati.

- Anonymus, *Quaestiones super librum de anima* (ed. Bernardini), 130n
- Anonymus, *Quaestiones super Aristotelis De anima* (ms. Todi), 119-122, 132
- Anselmus Cantuariensis, 141, 144, 149
- Antonelli, R., 67n, 225n
- Antoni, C.G., 62n
- Antonius Parmensis, 15-17
- Anzulewicz, H., 42n, 96n, 143n, 147n, 207n
- Ardissino, E., 88n
- Ardizzone, M.L., X, 1
- Arfè, P., 184n
- Ario, 43, 61, 71
- Aris, M.-A., 106n
- Aristoteles, XI, 4-5, 21-22, 26n, 30n, 31-33, 34n, 36n, 44n, 52-53, 56, 58, 63, 82n, 89n, 98n, 100, 102, 116-118, 122-126, 130n, 148, 225n
- Arnoldus de Saxonia, 58
- Arnzen, R., 47n
- Ascoli, A.R., X, 1
- Asín Palacios, M., 62, 66
- Augustinus Hippomensis, 58-59, 69-70, 110n, 112, 113n, 124, 128, 147, 150, 157n
- Augustinus Triumphus de Ancona, 176n, 177n
- Auzzas, G., 173n
- Avempace, 42n
- Averroes, 22, 25, 30-31, 45, 47-49, 52-53, 55n, 61-63, 66n, 67, 70-71, 76n, 77n, 98, 101n, 118, 122, 222n
- Avicenna, 5, 16, 17n, 22, 31, 42n, 44n, 62-63, 78, 80-81, 84, 85n, 86, 87n, 88n, 92-93, 96, 99, 101n, 102, 103n, 206, 207n, 213, 235-236, 237n, 238, 239n
- Azzetta, L., XVII, 135n, 152n, 158n, 183n
- Azzolino, P., 23
- Backes, I., 43n
- Baffioni, C., 67n, 184n
- Bahmanyār ibn Marzubān, 80n
- Bakker, P.J.J.M., 94n, 136n
- Balbis, G., 171n
- Baldelli Cherubini, S., 223n
- Baldelli, I., 169, 170n
- Barański, Z.G., 7n, 9n, 13, 34n, 165n
- Barbanti, M., 110n
- Barchiesi, M., 214n
- Barillari, S.M., 138n
- Barolini, T., 70n, 74n, 105, 214n
- Barsella, S., 135n
- Bartholomaeus Parmensis, XIII, 160-161, 184
- Bartholomaeus Scala, 12
- Barucci, G., 169, 171-172
- Basile, B., 188n, 189
- Basile, M.A., 164n
- Bauerschmidt, F.C., 39n
- Bazán, B.C., 115n, 117n, 118n, 122n
- Beatrice, X, 167n, 168, 204n
- Beccarisi, A., IX, XVII, 33n, 41n, 99n

- Bellomo, S., 177n
 Bemrose, S., 135n
 Benedetto XV (papa), 25
 Bentivogli, B., 109n
 Benvenutus Imolensis, 178n, 181, 183-184, 187-189, 191, 193-194, 195n, 197-198
 Bernardini, P., IX, XIV, 55n, 111n, 119n, 120n, 121n, 130n
 Bernardo, A.S., 167n
 Bernardus Gordonius, 167n
 Bertelli, S., 211n, 219n
 Berti, E., 98n
 Bertolacci, A., IX, XII-XIII, XIX, 39, 40n, 44n, 62n, 70n, 81n, 85n
 Bettetini, M., 89n, 94n
 Beullens, P., 185n
 Bianchi, L., XI, XVII, 19, 22n, 23n, 24n, 27n, 28n, 29n, 34n, 67n, 91n, 94n, 112n, 217n, 218n, 241n
 Blum, R., 223n
 Bockmann, J., 174n
 Bodrero, E., 168n
 Boethius de Dacia, 15, 23, 94, 157n
 Boethius, Anicius Manlius Severinus, 157n, 168n
 Boggione, V., 171n
 Bonaventura de Balneoregio, XIV, 44n, 125n, 143n, 146n, 153
 Bonifacio VIII (papa), 64
 Bonus Giambonus, 10
 Borgnet, A., 4n, 42n, 43n, 44n, 49n, 50n, 56, 113n, 141n, 148n, 186n, 230n, 238n
 Borruso, A., 68n
 Bossuat, R., 182n
 Boudet, J.-P., 215n
 Bowe, D., 166n
 Boyde, P., 160n, 165n
 Bragantini, R., 166n
 Brambilla Ageno, F., 2n, 92n, 179n
 Brigandì, O., 166n
 Brilli, E., 11, 12
 Brinzei, M., 33n
 Brown Jr., R., 190n
 Brunetti, G., 165n, 168n, 221n
 Brunetto Latini, 10, 242
 Bruni, A., 200n
 Buccolini, C., 100n
 Bullido del Barrio, S., 225n
 Buonaiuti, E., 29
 Burnett, Ch., 57n, 190n
 Burrell, D.B., 39n, 40n
 Busa, R., 113n
 Busetto, N., 164n
 Bydén, B., 85n, 99n
 Bältuṭā, E., 236n
 Bīğū, M., 77n
 Cacciaguida, 65
 Cachey, Th.J., 34n, 159n
 Calderone, F.I., 166n
 Caligiure, T., 172n
 Calipso, 167
 Camilli, A., 188n
 Camozzi Pistoja, A., 9n
 Campanini, M., 66n
 Canali, P., 154n
 Canetti, L., 114n
 Cao, G.M., 28n

- Capasso, I., 178n, 188n, 214n
 Capelli, V., 166n
 Caponsacchi, I., 97, 221
 Cappi, D., 211n
 Cappozzo, V., 191n, 192n
 Carmody, F.J., 47n
 Caroti, S., XVI, 211n
 Carpi, U., 12
 Carrai, S., 215n
 Cartari, V., 200n
 Casagrande, C., XVII, 23n, 217n
 Casarsa, L., 221n
 Castiglia, I., 168n
 Catapano, G., XVII
 Cecco Angiolieri, 109
 Celli, A., 40n
 Cervigni, D.S., 168n, 169, 172n
 Cesari, A., 173n
 Charmasson, Th., XIII, 160n,
 161, 185n, 186n, 188, 189n,
 191, 198n, 201n
 Châtelain, A., 114n, 119n, 136n
 Geoffrey Chaucer, 189, 190n
 Cherchi, P., 167n
 Chertoff, G.B., 79n
 Chiamenti, M., 183n
 Chiariglione, M., 138n, 150n
 Chiavacci Leonardi, A.M., 167n
 Chiodo, S., 221n
Chiose ambrosiane, 182n, 193,
 208n
 Chisena, A.G., 159n, 192n
 Cicero, Marco Tullius, 168n
 Ciotti, A., 140n
 Circe, 167
 Čizmić, V., 131n
 Clément, F., 68n
 Clemens Alexandrinus, 138
 Coda, E., 17n
 Coggeshall, E.A., 66n
 Coglievina, L., 172n
 Colker, M.L., 97n
 Colombo, M., 106
 Concetto, M., 218n
 Conte, G.B., 179n
 Corbett, G., 74n
 Cornish, A., 159n
 Cornoldi, G., 24
 Corrado, M., 180n
 Cortabarría Beitia, Á., 57n
 Corti, M., 66n
 Cos, J., 129n
 Counet, J.-M., 110n
 Crawford Mowbray, D., 110n
 Christophorus Landinus , 181-
 183, 187, 188n, 189, 191, 198,
 199n, 205n, 208n
 Crisciani, M., 23n, 68n, 241n
 Culleton, A., 50n
 Curry, W.C., 190n
 Da Civezza, M., 183n
 Dal Pra, M., 29
 Dalla Costa, A., 190
 Davis, Ch.T., 10
 De Angelo, C., 184n
 De Bonfils Templer, M., 168n,
 170, 171n
 De Giorgi, M., XVII
 De Robertis, D., 86n, 200n
 De Robertis, T., 225n
 De Ventura, P., 40n
 De Wulf, M., 21, 24
 Della Volpe, G., 27

- Demirkol, Ç.M., 78n
 Democritus, 234
 Denifle, H., 114n, 119n, 136n
 Di Cesare, M., 61n
 Di Martino, C., 86n
 Dianteill, E., XIII, 161, 162n, 191
 Dionysius Academicus, 3, 5
 Dionysius ps.-Areopagita, XV,
 135n, 138, 223
 Dominicus de Peccioli, 223,
 224n, 227
 Domenichelli, T., 183n
 Donati, S., 2n, 7n, 17n, 93n,
 99n, 100, 101n, 102, 225n,
 232n, 233
 Donato (eresiarca), 43, 60-61, 71
 Dondaine, A., 113
 Dondaine, H.F., 142n, 144n
 Dronke, P., 28n
 Drossaart Lulofs, H.J., 100n
 Duclow, D.F., 39n
 Duhem, P., 35
 Dunyā, S., 77n, 83n, 86n, 90n
 D'Ancona, A., 68
 D'Ancona, C., 17n

 Emery Jr., K., 99n, 224n
 Emery, K., 110n
 Ercole, 200n
 Erculei, E., 110n
Estimaverunt Indi, 160n, 172, 194,
 209-211, 213
 Euclides, 234, 238
 Eulogius Cordubiensis ,61
 Eustratius de Nicea, 53-55, 68
 Ezechiele (profeta), 46n

 Fabris, G., 166n, 168n
 Faes de Mottoni, B., 142n
 Fahd, T., 194n
 Fallani, G., 188n
 Falzone, P., IX, 19n, 20n, 21n,
 29n, 75, 106, 111n, 113n, 126n
 Fanfani, P., 180n
 Faye, E., 94n
 Federici Vescovini, G., 57n, 68n
 Federico II (monarca), 63n
 Ferrando, M., 200n
 Ferrari, A., 159n
 Filippino Lippi 71
 Fioravanti, G., X-XII, XVI-XVII,
 1, 2n, 5n, 15n, 17n, 19n, 41n,
 43n, 51n, 56, 89n, 92n, 93n,
 94, 96, 105n, 110n, 114n,
 132n, 217n, 218n, 225n, 241n
 Fiorentini, L., 195n
 Flasch, K., 110n, 115n, 140n
 Flüeler, Ch., XI, 20n
 Fodor, J., 39n
 Forese Donati, 64
 Fosca, N., 173n, 189n
 Francesco (santo), 65, 211
 Francesco da Buti, 163n, 164n,
 180-181, 183, 195, 196n, 208n,
 209n
 Freccero, J.A., 138n
 Friedmann, R.L., 110n, 224n
 Fürbeth, F., 174n

 Gadda, C.E., 73
 Galenus, 63
 Galfridus de Aspall, XIV, 119,
 130, 131n
 Galli, F., 98n

- Garden, K., 74n
 Gardet, L., 39n
 Garfagnini, G.C., 123n
 Gargan, L., 241n
 Garin, E., 159n
 Gauthier, R.-A., 117
 Gavazzeni, F., 200n
 Gemelli, A., 26
 Gentili, S., 10, 215n, 221n
 George-Tvrtković, R., 39n
 Gerardus Cremonensis, 5, 185n
 Gesù Cristo, 43, 44n, 70
 Getto, G., 168n
 Geyer, B., 3n, 17n, 51n, 113n, 224n
 Gherardus da Camino, 13
 Ghisalberti, A., XVI, 1n, 19n, 218n
 Giacalone, G., 189n
 Giannini, C., 164n
 Giardina, G.R., 110n
 Giele, M., 122n
 Giglioni, P., 176n
 Gilson, S.A., 159n, 199n, 214n
 Gilson, É., XVI, 28, 30, 69, 74n
 Girolamo (santo), 46
 Giunta, C., 179n, 242n
 Gizzi, C., 188n
 Glei, R., 61n
 Goichon, Amélie-Marie, 87n
 Gold, J., 174n
 Gorni, G., 179n, 214n, 242n
 Gragnolati, M., 68n
 Grassi, O., 241n
 Gregorius Ariminensis, 143n
 Gregorius Magnus, 112, 113n
 Gregorius Nyssenus, 167n
 Gregory, T., 100, 140n
 Grellard, Ch., 82n, 94n, 99n
 Griffel, F., 79n
 Grimaldi, M., 188n
 Guillelmus Altissiodorensis, 220n, 221
 Guillelmus de Alvernia, 145n
 Guillelmus de Aragonia, 96n
 Guillelmus de Moerbeca, 184, 193, 200-201, 203-204
 Guillelmus de Ockham, 39n, 139
 Guillelmus de Sancto Amore, 242
 Gutas, D., 78n, 79n, 80
 Güntert, G., 166n
 Hansberger, R., 82n
 Hardie, C., 204n
 Harvey, S., 79n
 Hasse, D.N., 81n, 85n
 Henricus de Gandavo, 116n
 Heylbut, G., 54
 Heraclitus, 45n
 Hermannus Carnotensis, 68
 Hesiodus, 45n
 Higuera Rubio, J., 190n, 210n
 Hildegardis Bingensis, 168n
 Hissette, R., 114n, 120n, 136n
 Hoenen, M.J.F.M., 1n, 110n
 Hoffmann, T., 139n
 Hofmeister Pich, R., 50n, 99n
 Hollander, J., 171n
 Hollander, R., 167n, 168n, 171n, 214n
 Honnfelder, L., 225n
 Honorius Augustodunensis, 167n
 Hossfeld, P., 2n, 3n, 5n, 15n, 45n, 46n, 123n, 227n
 Hugo de Sancto Victore, 144n, 150, 158

- Hugo Sanctellensis, 184, 189
 Humphreys, K.W., 221n, 222n
 Ḥurasānī, A., 78n
 Huss, B., 40n, 105n, 106n, 159n, 214n
 Iacobus de Trisanctis, 11
 Iacobus Passavanti Florentinus, 170, 173n, 174n, 212
 Iacomo della Lana, 166n, 168n, 174n, 179-180, 182, 185n, 196, 205-209, 213
 Ian, L., 179
 Ibn Bāggā (v. Avempace)
 Ibn Rušd, Abū al-Walīd (v. Averroes)
 Ibn Sīnā, Abū 'Alī (v. Avicenna)
 Imbach, R., XI, XVI, 1, 19n, 20n, 21n, 99n, 118n
 Inglis, J., 80n
 Innocenzo III (papa), 52
 Iohannes Bertholdus de Serravalle, 181, 183, 196-198
 Iohannes Buridanus, 99n
 Iohannes Duns Scotus, 39n
 Iohannes de Muris, 198n
 Iohannes Hispanus, 78
 Iohannes de Ianduno, 15, 26, 261n
 Iohannes de Saxonia, 23n
 Ippocrates, 63
 Isaac Pulgar o Polqar, 79
 Isaia (profeta), 96n, 139
 Izzi, P., 159n
 Jagot, S., 71n
 Jansen, B., 155n
 Janssens, J., 78n, 80n
 Jauhari, J., 78n
 Jessen, C., 42n
 Jewell, K., 169n
 Karagözoğlu, İ., 77n
 Kay, R., 159n, 215n
 Kay, T., 165n, 178n
 Kelly, P., 74n
 Krause, K., 55n
 König Pralong, C., 24n, 95n
 Kübel, W., 42n, 50n, 51n, 53, 54n
 Lacaita, G.F., 178n
 Lacombe, G., 98n
 Lagerlund, H., 78n
 Lambertini, R., 14n
 Laurentius Pignon, 174n
 Lauzi, E., 46n
 Ledda, G., 75n, 138n, 166n
 Lemay, R., 57n
 Lenzi, M., XVII, 19n, 24n, 29n, 95n, 111n
 Leonardi, C., 221n, 224n
 Leonardi, L., 103n
 Leone XIII (papa), 22
 Lethielleux, P., 146n
 Levy, I.C., 39n
 Lewis, B., 194n
 Lia, 164
 Lia, P., 166n
 de Libera, A., 1n, 110n
 Lindberg, D.C., 236n
 Lippo Memmi, 70
 Lizzini, O.L., 81n, 85n
 Lička, L., 236n
 Lohr, Ch., 78n, 96n

- Lombardi, E., 68n
 Lombardo, L., XVII, 75n
 Lucanus, Marcus Annaeus, 192n
 Lucia, 164
 Ludwig, U., 161n
 Luiso, F.P., 182n
 Macrobius, 164n
 Mainini, L., 67n, 225n
 Malato, E., 88n, 111n, 160n, 165n, 178n, 215n
 Malgieri, M.E., 19n
 Mallette, K., 68n
 Malusa, L., 24n
 Mandelbaum, A., 214n
 Mandonnet, P., XVI, 26, 35, 74n
 Manekin, Ch.H., 79n
 Manganaro, P., 110n
 Manni, P., 103n
 Manuele II Paleologo (monarca), 69
 Manzo, A., 184n
 Marco (evangelista), 71
 Marlow, L., 82n
 Marmo, C., 221n
 Marti, M., 170
 Martini Bonadeo, C., XVII, 85
 Marucci, V., 168n
 Marzo, A., 173n
 Masolini, S., 110n
 Massé, H., 78n
 Matelda, 168
 Mattalia, D., 188n
 Mayhoff, C., 179n
 Mazzarella, A., 167n
 Mazzeo, J.A., 167n
 Mazzi, C., 220n
 Mazzotta, G., 165n
 Mazzucchi, A., 9n, 10n, 111n, 160n, 165n, 178n, 215n
 Maślanka-Soro, M., 106n
 Medusa, 166n
 Meier, F., 9n
 Meirinhos, J.F., 95n
 Menestò, E., 119n
 Mercken, H.P.F., 54n
 Meroni, M., 87n, 99n
 Meyer, E., 42n
 Meyer, G., 74n
 Meškāt, S., 78n
 Michael Scotus, 63n
 Milani, G., 11
 Mineo, N., 62n
 Minio Paluello, L., 29n
 Mocan, M., 88n, 89n, 104n, 105n, 106, 158n
 Molinari, C., 200n
 Momigliano, A., 168n, 204
 Montale, E., 73
 Moore, E., 1, 23, 188n
 Morel, P.-M., 82n, 99n
 Morewedge, P., 78n
 Moricca, U., 113n
 Morino, A., 178n
 Moroello Malaspina, 13
 Mo‘in, M., 78n
 Muckle, J., 75n, 76, 78n, 83n, 90n
 Murano, G., 14n
 Muresu, G., 163n, 168n, 173
 Murru, C., 103n
 Musatti, C.A., XVII, 111n
 Muhammad (profeta), 40-43, 44n, 45, 50-51, 54-57, 58n, 60-63, 65n, 68, 71

- Möhle, H., 225n
 Mīnovī, M., 78n
- Nannucci, V., 182n
 Nardi, B., IX, XI-XII, XV-XVI, 1,
 19-37, 91, 93, 95n, 126n, 137,
 154-155, 157, 160n, 213n, 218n
 Nardi, C., 172
 Nicholaus (magister), 226-227
 Nicholaus Oresme, 174n
 Niphus Augustinus, 30
 Nobili, S., 13n, 98n
 Nolan, D., 200n
 North, J.D., 68n, 189n
 Norton, G.P., 165n
 Noè, 185
- Oldcorn, A., 214n
 Orr, M.A., 188n
 Orsino, S., 212n
 Oso, L. dell', 11
 Ottaviano, C., 27
Ottimo Commento, 180n, 182, 187-
 188, 189n, 191, 205, 208n
- Pacheco, M.C., 95n
 Padoan, G., 138n, 167n
 Padovani, U.A., 35n
 Pagnoni Sturlese, M.R., 221n,
 225n
 Palazzo, A., IX, XIII, 5n, 57n,
 80n, 81n, 85n, 99n, 131n,
 160n, 194n, 209n, 210n, 211n
 Palermo, F., 22n
 Panella, E., 227n
 Panofsky, E., 200n
 Panti, C., 119n, 159n
- Paolo (santo), 66
 Paulus Albarus Cordubiensis, 61
 Paparella, F., 89n, 94n
 Paparelli, G., 166n, 167n, 168n
 Parenti, G., 200n
 Parisi, D., XVII, 75n
 Parzival, 138
 Pascoli, G., 168n
 Pasqui, U., 224n
 Pasquini, E., 189n
 Pastore Stocchi, M., 159n
 Pattin, A., 3n, 7n
 Pecoraro, P., 190
 Pegoretti, A., XVII, 10, 34n,
 75n, 91n, 98n, 106n, 154n,
 159n, 160n, 199n, 221n
 Pelizzari, S., XVII, 19n, 23n,
 67n, 217n
 Pellat, Ch., 194n
 Pellegrini, A.L., 167n
 Pellegrini, L., 14
 Pereira, M., XIII, 119n, 211n
 Perfetti, S., IX, 105n
 Perini, L., 222n
 Pertile, L., 88n, 168n
 Petagine, A., 118n
 Petoletti, M., 158n
 Petrocchi, G., 75n
 Petrus Abaelardus, 39n
 Petrus de Apono, 21, 24n, 26,
 Petrus Iohannis Olivi, XV, 24,
 95n, 154-155
 Petrus Lombardus, 59n
 Petrus de Trabibus, XV, 11, 155
 Petrus Venerabilis, 60, 61n, 68
 Petrus de Vinea, 63n
 Piccolino, M., 159n

- Piché, D., 114n, 120n, 136n
 Picone, M., 166n, 167n, 168n
 Pietro (apostolo), 150
 Pietrobono, L., 168n, 170n
 Pietroforte, S., 22
 Pifko-Wadowska, A., 106n
 Pines, S., 82n
 Pinto, R., 167n
 Piron, S., 10, 154n
 Pirovano, D., 159n
 Pizzimento, P., 167n
 Plato, 3-5, 47, 48n, 49n, 92n, 93, 130, 131n, 234, 238
 Plato Tiburtinus, 179n
 Plinius, Gaius Plinius Secundus, 179n
 Poletto, G., 24
 Polloni, N., XIV, 119n,
 Pomaro, G., 219n
 Pomponazzi, Pietro, 26n, 27n, 29
 Pondevie Roumane, M., 68n
 Porena, M., 165n, 189
 Porro, P., IX, XVI, 19n, 99n, 110n, 111, 112n, 113n, 115n, 116n, 117n, 126, 140n, 143n
 Potestà, G., 154n
 Preziosi, L., 15n
 Prezzolini, G., 28
 Procaccioli, P., 182n
 Proino, 223-224
 Ps. Augustinus, 124n
 Ps. al-Kindī, 68
 Ptolemaeus, Claudius, 5, 179n, 186
 Puccetti, V.L., XVII
 Putallaz, F.-X., 110n, 118n
 Pythagoras, 5, 118n
 Quadrio, B., 168n
 Quaglio, A., 189n
 Radovic, F., 85n, 99n
 Rahman, F., 95n
 Ratzinger, J. (Benedetto XVI, papa), 69
 Rea, R., 9n
 Rebiffat, E., 169, 189, 190n
 Reisman, D.C., 80n
 Resnick, I.M., 50n
 Restorus de Aretio, 178n
 Reynolds, G.S., 80n
 Ribaillier, J., 220n
 Ribordy, O., 24n, 95n, 136n
 Richardus Fishacre, 144n
 Richardus de Sancto Victore, 88n, 106n, 157, 158n
 Richardus Rufus Cordubiensis, 144n
 Riccoldus de Montecroce, 68
 Ricklin, Th., XVI, 93n, 99n, 215n
 Robert, A., 15n
 Robertus Grossatesta, 53
 Robertus Kilwardby, 24
 Rodolfi, A., IX, 15, 33, 80n, 81n, 85n, 100, 136n, 151n, 157n
 Rogerius Bacon, 55n, 68, 174
 Rohner, A., 74n
 Roncioni, R., 226n
 Ross, C., 214n
 Rossi, F., 101n
 Rossi, L.C., 182n
 Rubinacci, R., 74n
 Rubino, E., 185n, 200, 203n
 Russo, E., 221n
 Russo, F., 166n

- Russo V., 160n
- Sabellio, 71
- Saccenti, R., XII, 29-30, 150n, 225n, 227n
- Saccone, C., 62n
- Said, E., 40n, 66n
- Saladino, 9n, 62, 63n
- Salman, D., 78
- Salvestrini, F., 221n
- Santagata, M., 12-13, 105, 179n, 242n
- Santoro, M., 170n
- Santos Noya, M., 103n
- Sara (matriarca), 46
- Sasso, G., 167n
- Sbacchi, D., 135n
- Sbordoni, C., 159n
- Schmidtke, S., 55n
- Sciacca, M.F., 27
- Scipio, Publius Cornelius, 99, 101, 165n
- Seneca, Lucius Annaeus, 4-5
- Senner, W., 74n
- Servasantus de Faventia, 98n
- Sgarbi, M., 31n
- Shalem, A., 61n
- Shihadeh, A., 77n
- Sibilla, 215n
- Sigerus de Brabantia, 15, 21n, 22, 26, 29n, 30-32, 117-119, 122
- Signori, M., XIII, 73, 77n, 80n, 81n, 83n, 90n
- Simon, P., 147n
- Simonetti, O., 22n
- Simplicius, 22
- Singleton, Ch.S., 88n, 167n, 188n
- Skeat, W.W., 190n
- Socrates, 3, 4n, 5, 92
- Somaini, F., XVII
- Soro, A., 168n
- Southerden, F., 68n
- Speer, A., XVI, 54n, 71n, 99n, 110n, 157n, 224n
- Spera, F., 171n
- Speranzi, D., 97, 221n
- Speroni, C., 164n
- St. Clair, E., 78n
- Stadler, H., 45n
- Stadter, P.A., 220n
- Stanford, W.B., 200n
- Statius, Publius Papinius, 111, 126
- Steele, R., 175n
- Steinberg, J., 9n
- Steinkrüger, P., 54n
- Stella, R., 164n, 165n
- Storck, A., 50n
- Straface, A., 184n
- Street, T., 77n
- Stroick, C., 93n, 127n
- Sturlese, L., XVI-XVII, 19n, 33n, 67n, 95, 96n, 110n, 215n, 221n, 225n
- Suarez-Nani, T., 24n, 95n, 135n, 136n, 148
- Summa Halensis*, 144n
- Tabarroni, A., XVII, 19n, 23n, 67n, 160n, 217n
- Tabarroni, G., 214n
- Tambling, J., 171n
- Tamer, G., 79n
- Tassone, M.P., 167n

- Tateo, F., 163n, 166n, 168n, 214n, 215n
- Tatlock, J.S.P., 65n
- Taube, M., 79n
- Tavoni, M., 10n, 12, 40n, 105n, 106n, 159n, 179n, 214n, 242n
- Taylor, R., 55n
- Tempier, É., 94n, 114, 119
- Terzi, A., 166n, 208n
- Themistius, 22
- Thomas de Aquino, X, 20, 22, 25, 32, 35-36, 39-40, 61, 68n, 70-71, 74n, 76n, 87n, 93n, 112, 113n, 115, 117n, 122n, 128-129, 140n, 142, 146n, 154n, 173n, 174, 212, 223, 242
- Thomas de Aretio, 15
- Thomas Cantimpratensis, 58
- Toffanin, G., 167n
- Tolan, J.V., 46n, 68n
- Tommasino, P.M., 40n, 63n
- Tonelli, L., 168n, 170, 173n
- Tonelli, N., 166n, 173n
- Toorawa, S., 63n
- Torraca, F., 168n, 173n
- Torrell, J.P., 39n, 40n, 61n, 68n
- Totaro, P., 100n
- Toynbee, P., 23, 188n
- Tracey, M.J., 50n, 55n
- Treiger, A., 89n
- Trizio, M., 54n, 55n
- Troni, A., 65n
- Twersky, I., 86n
- Ulisse, 157, 167, 172n
- Ullman, B.L., 220n
- Ungar, F., 138n
- Untersteiner, M., 29
- Vajda, G., 79n
- Valente, L., XVII, 111n
- Valletta, L., 87n
- Van Donzel, E., 194n
- Van Riet, S., 39n, 87n, 88n, 207n
- Van Steenberghen, F., 31n, 33, 122
- Vasari, G., 71
- Vasoli, C., XI, 1, 19, 20, 86n
- Vaturi, V., 164n
- Vecchio, S., 139
- Vecchia Vagliari, L., 74n
- Verbeke, G., 39n, 237n
- Vercellin, G., 42n
- Vergilius, Maro Mantuanus, 41, 105n, 157, 163, 165n, 167n, 168n, 171n, 179n, 214n, 215n
- Maria Vergine, 168
- Verhelst, D., 39n
- Vernon, G.J.W., 178n, 183n
- Vettori, V., 204n
- Vigili, F., 14
- Volpi, M., 166n, 208n
- Wald, B., 157n
- Wietecka, T., 50n
- Williams, G.H., 86n
- Williams, S.J., 174n
- Wolf, K.B., 61n
- Wolfson, H.A., 85n
- Wyckoff, D., 58n
- Wéber, E.H., 144n
- Yamamoto, K., 57n

- Yavneh, N., 169n
Yūhannā Ibn Māsawayh (Musaia,
Mesue), 42n
Zabeeh, F., 78n
Zahlten, J., 71n
Zambelli, P., 211n
Zamponi, S., 211n
Zanini, F., 138n, 166n
Zanni, R., 242n
Zavattero, I., 160n, 209n
Zennaro, S., 170n
Zimmermann, A., 74n
Zingarelli, N., 168n

Indice dei manoscritti

Altona, Schlubibliothek des Christianeums, 2 Aa 5/7: 152n

Chantilly, Musée Condé, 597: 152n

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 195: 223n

—, Plut. 10 sin. 4: 97, 98n, 220

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G.3.464: 97, 98n,

123, 124n

—, Conv. Soppr. D 6. 359: 155n

—, II.I.117: 222

London, British Library, Yates Thompson, 36: 152n

Lucca, Biblioteca Statale (*olim* Biblioteca Governativa), 1398: 221

Pisa, Biblioteca Cathariniana, 12: 225, 231, 234, 237n, 238n, 240

Todi, Biblioteca Comunale, 163 (23): 119, 120, 121, 122

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro
2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro
4. Marialucrezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro
5. Marco Arosio
Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana
Uno studio storico-filosofico
A cura di A. Nannini
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro
6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro
7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)
Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)
Studi per Pietro B. Rossi
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro
8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)
Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

9. Antonio Petagine
Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.)
ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
10. Ruedi Imbach
Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale
ISBN 978-88-255-2338-6, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
11. Irene Zavattero (a cura di)
L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio
ISBN 978-88-255-2592-2, formato 14 × 21 cm, 372 pagine, 23 euro
12. Christophe Grellard
La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel Medioevo
ISBN 978-88-255-3195-5, formato 14 × 21 cm, 192 pagine, 16 euro
13. Marialucrezia Leone
Sinderesi. La conoscenza immediata dei principî morali tra Medioevo e prima Età Moderna
ISBN 978-88-255-3243-2, formato 14 × 21 cm, 304 pagine, 24 euro
14. Laurent Cesalli, Frédéric Goubier, Anne Grondeux,
Aurélien Robert, Luisa Valente (a cura di)
Ad placitum. Pour Irène Rosier-Catach
ISBN 978-88-255-3913-4, formato 14 × 21 cm, 684 pagine, 42 euro
15. Colette Sirat, Marc Geoffroy
De la faculté rationnelle : l'original arabe du Grand Commentaire (Şarḥ) d'Averroès au De anima d'Aristote (III, 4-5, 429a10-432a14). Éditions diplomatique et critique de gloses du manuscrit de Modène, Biblioteca Estense, α. J. 6. 23 (ff. 54v-58v)
ISBN 978-88-255-3850-2, formato 14 × 21 cm, 648 pagine, 48 euro
16. Gianfranco Fioravanti
Da Parigi a San Gimignano. Un itinerario del pensiero filosofico medievale
ISBN 979-12-5994-462-7, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 23 euro
17. Elisa Bisanti, Alessandro Palazzo (edited by)
New Perspectives on the Platonic Tradition in the Middle Ages. Sources and Doctrines
ISBN 979-12-5994-510-5, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro

18. Chiara Crisciani, Gabriella Zuccolin (a cura di)
Verba et mores. Studi per Carla Casagrande
ISBN 979-12-5994-693-5, formato 14 × 21 cm, 432 pagine, 24 euro
19. Francesca Gorgoni, Irene Kajon, Luisa Valente (edited by)
Philosophical Translations in Late Antiquity and in the Middle Ages. In Memory of Mauro Zonta
ISBN 979-12-5994-657-7, formato 14 × 21 cm, 316 pagine, 20 euro
20. Tommaso Manzon, Irene Zavattero (edited by)
Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters
ISBN 979-12-218-0425-6, formato 14 × 21 cm, 388 pagine, 25 euro
21. Valentin Braekman, Antonio Petagine (édité par)
Les anges dans la philosophie médiévale et moderne. Études offertes à Tiziana Suarez-Nani
ISBN 979-12-218-0768-4, formato 14 × 21 cm, 500 pagine, 32 euro
22. Luca Bianchi
Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista
ISBN 979-12-218-1518-4, formato 14 × 21 cm, 272 pagine, 26 euro
23. Jacopo Lohs
Le possibilità del conoscere. Anima, intelletto e sostanze separate tra Parigi e Bologna (sec. XIII-XIV)
ISBN 979-12-218-2337-0, formato 14 × 21 cm, 548 pagine, 36 euro
24. Costantino Marmo, Matteo Stettler (a cura di)
Gentilis de Cingulo. Reportationes super libro Sex principiorum
ISBN 979-12-218-2389-9, formato 14 × 21 cm, 220 pagine, 20 euro
25. Anna Rodolfi (a cura di)
“Frate e maestro fummi”. Dante e la filosofia di Alberto Magno
ISBN 979-12-218-2260-1, formato 14 × 21 cm, 284 pagine, 26 euro

“Frate e maestro fummi”. Dante e la filosofia di Alberto Magno

La cultura filosofica di Dante è il frutto dell'assimilazione di fonti e stimoli intellettuali molteplici e eterogenei e anche per questo motivo non sempre facili da rintracciare. Tra essi un ruolo importante sembrano avere avuto le opere di Alberto Magno: i commenti ad Aristotele e la sua interpretazione dell'ontologia e della psicologia dello Stagirita, accompagnarono la lettura del corpus aristotelico da parte di Dante e gli permisero di includere nel proprio orizzonte filosofico e teologico forme concettuali e tradizioni di pensiero di diversa matrice, appartenenti sia alla cultura latina, sia a quella arabo-islamica, fino al *Liber de causis*. I saggi compresi in questo volume affrontano il tema del rapporto tra l'opera di Alberto Magno e quella di Dante da prospettive diverse, alternando l'approfondimento del contesto più strettamente storico e filologico all'analisi tematica e dottrinale.

Anna Rodolfi insegna Storia della filosofia medievale presso l'Università di Firenze. I suoi interessi di ricerca riguardano la riflessione filosofica e teologica del secolo XIII. Tra le sue pubblicazioni: «*Cognitio obumbrata. Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*», SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014; *Alberto Magno, Quindici problemi*, traduzione e introduzione, ETS, Pisa 2018; *Dante e l'angelologia del XIII secolo: la questione dell'ordinamento angelico*, in L. Azzetta (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 215-232.

In copertina

Illustrazione da G.F. Rodwell, *South by East: Notes of Travel in Southern Europe* (1877).

ISBN 979-12-218-2260-1



9 791221 822601