

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, giustappponendo 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" [*ḥuġġat 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 naṣr 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. VECCIA VAGLIERI, R. RUBINACCI (a cura di), *Scritti scelti di al-Ghazālī*, 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-Ghazālī 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 juxta 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'amplessimo dibattito sul pensiero teologico di Dante occorre ripartire almeno da P. MANDONNET, *Dante, le théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des oeuvres 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. Dethologizing 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 occupatione 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 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 *Comento* 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 ileomorfica 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, deficientem 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 fulgures». 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 *gazālīano*, 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-Ġazālī che stiamo leggendo porta il titolo arabo di *Maqāṣid al-falāsifa*, che si può tradurre con *Le intenzioni dei filosofi*⁸. Si tratta di un'enciclopedia del pensiero avicenniano maturo, scritta a

8 Esistono diverse edizioni del testo arabo delle *Intenzioni*, nessuna delle quali può dirsi critica: AL-ĠAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāsifa*, M.D.Ş. al-Kurdī (ed.), 3 voll., al-Maṭba'at al-Mahmūdiyya al-Tiġāriyya, Il Cairo 1936²; AL-ĠAZĀLĪ, *Muqaddimat Tahāfut al-falāsifa al-musammāt Maqāṣid al-falāsifa*, S. Dunyā (ed.), Dār al-Ma'ārif, Il Cairo 1961 (di riferimento, pur se assai difettosa); AL-ĠAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāsifa*, M. Bīġū (ed.), Maṭba'at al-Şabāh, Damasco 2000 (ristampa dell'edizione di al-Kurdī menzionata *supra*); AL-ĠAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāsifa. İlğām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām. Fuṣūl fī l-as'ila wa-aḡwibat-hā*, A.F. al-Mizyadī (ed.), Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 2008². Una pionieristica traduzione spagnola dell'intero testo può leggersi in ALGAZEL, *Maqāṣid al-falāsifa o Intenciones de los filosofos*, traducción, prólogo y notas por M.A. ALONSO, Juan Flors, Barcelona 1963; due traduzioni turche integrali sono state pubblicate in anni più recenti (GAZZĀLĪ, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makāsıdu'l-felāsife)*, çev. C. Erdemci, note di S. DUNYĀ, Vadi Yayinlari, Ankara 2002, ristampato con il titolo *Filozofların Maksatları*, Endülüs Yayinlari, İstanbul 2021; e GAZZĀLĪ, *Mekāsıdü'l-Felāsife (Filozofların Maksatları)*, çev. İ. Karagözoğlu, Kayihan Yayinlari, 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-Ġazālī, *The Intentions of the Philosophers*. Volume 1. English Translation and Commentary of al-Ġazālī *Maqāṣid al-falāsifa*, ed. Gruyter, Berlin 2025; traduzioni inglesi commentate del prologo, dell'epilogo e delle prefazioni alle tre macrosezioni dell'opera anche in M. SIGNORI, *The Liminal Texts of al-Ġazālī's Maqāṣid al-falāsifa. 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 *Dottrine dei filosofi*, anziché *Intenzioni*, cfr. A. SHIHADDEH, *New Light on the Reception of al-Ghazali's Doctrines of the Philosophers (Maqāṣid al-Falāsifa)*, 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 'ī*)⁹. I *Maqāsid* 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 *Maqāsid al-falāsifa* dal *Dānešnāme* di Avicenna si deve a J. JANSSENS, *Le Dānesh-Nāme d'Ibn Sina: 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, *Manṭiq. Dānešnāme-ye 'Alā 'ī*, M. Meškāt (ed.), Anjoman-e Āṭār-e Mellī, Tehran 1331Š/[1952]; IBN SĪNĀ, *Ṭabī'yyāt. Dānešnāme-ye 'Alā 'ī*, M. Meškāt (ed.), Anjoman-e Āṭār-e Mellī, Tehran 1331Š/[1952]; IBN SĪNĀ, *Riyādiyyāt. Dānešnāme-ye 'Alā 'ī*, M. Mīnovī (ed.), Anjoman-e Āṭār-e Mellī, Tehran 1331Š/[1952] (*non vidi*; 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 'ī*, M. Mo'īn (ed.), Anjoman-e Āṭār-e Mellī, Tehran 1331Š/[1952]; IBN SĪNĀ, *Dānišnāmah-i 'alāi, manṭiq va falsafah-i ūlā, taṣnif-i Huḡḡat-ul-ḥaqq Abū 'Alī Sīnā, A. Ḥurasānī* (ed.), *Kitābhānah-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. Agha, H. Massé, Les Belles Lettres, Paris 1955-1958); varie traduzioni inglesi 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'yāt of Avicenna's Danish Nama-i Alai*, PhD diss., Fordham University, New York 1987; una traduzione turca completa ad eccezione delle matematiche (IBN SĪNĀ, *Dānišnāme-i Alāi. Alāi hikmet kitabi*, 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. ST. 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 Maqāsid al-Falāsifa, 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 testimoni 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* eminente 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' ot* [ספר תיקון הדעות], 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 a 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-Ghazālī 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'enciclopedia 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-Taḥṣīl* si veda J. JANSSENS, *Bahmanyār ibn Marzubān: A Faithful Disciple of Ibn Sina?*, 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 cospicua 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*, SISMELE - 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-nufūs 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-ṣifā'*], l'enciclopedia 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	[(5)] sogni veridici §§433-436	[(7)] visioni veridiche §§438-440
FALSO	[(6)] sogni confusi e mendaci §437	[(8)] visioni mendaci §§441-442

3. Sogni, visioni e fantasia

Il passo che più ci interessa si colloca quasi all'inizio della sezione sulle visioni veridiche (la settimana 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-Ġazālī (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-maḥsūs. 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-maḥsūs* (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 sopraffare²⁶, 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 *mašru'ūna* ("epilettici").

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

25 Cfr. AL-ĠAZĀLĪ, *Maġāšid al-falāsifa*, S. Duniyā (ed.), p. 379,17-18: «Questa specie è un'imperfezione [*nuqsān*], 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 Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cāmi 735 fol. 195v e Madrid, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, àrabe 1105 fol. 103v: «[...] è che l'anima si rafforzi [*taqawwiya*, V forma, oppure *taqwā*, I] in modo tale che i sensi non riescono a occuparla e sopraffarla». Questa sembra essere stata anche la lezione dell'antigrafo 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 [ilā 'ālamī l-ġayb']. Così, alcune cose provenienti da lì appariranno loro in modo manifesto; ma è come un lampo fuggevole [mitla l-barq' l-ḥātif'].

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

Poi, se la [facoltà] immaginativa [mutahayyila] si indebolisce, ciò che è stato rivelato dell'ignoto rimane come tale nella [facoltà della] conservazione [ḥifz] – e si tratta allora di una rivelazione pura [wahy^{an} šariḥ^{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].

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 occupatione 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.

Anche se il discorso verte qui esplicitamente su un tipo di visione non ancora profetica, è importante notare come al-Ġazālī 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-Ġazālī 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 mutahayyila*), che in Avicenna è pro-

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 (*hiṣṣ muṣṭarak, 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-falāsifa*, 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 *ḥifẓ* (latino *conservatrix*, in più luoghi) – una designazione, sia detto per inciso, tipicamente *ġazālī*ana (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 *ḥ-f-ẓ* del preservare o conservare viene impiegata da Avicenna per indicare la memoria, facoltà ritentiva dei concetti (*ma' ānī, intentiones*), ma mai a mia conteeza per la simmetrica facoltà ritentiva delle forme, a differenza di quanto fa al-Ġazālī a più riprese, non solo nei *Maqāṣid al-falāsifa*. 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 *mutaḥayyila* – 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 theoricæ philosophiæ* 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 *mutaḥayyila*, 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 *ḥayāl*, 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 SĪNĀ (AVICENNE), *Livre des directives et remarques. Kitāb al-Īṣārāt 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-Ġazālī, *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 *baṭṭasiyā* (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» [*wahy 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 «imaginativa» consegnati a *Purgatorio* xvii 13-18 e *Convivio* III iv 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-hāṭif* 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'iqā*) 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' semplificazione 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-ĠAZĀLI, *Maqāṣid al-falāsifa*, 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 *cor<r>uscatio*, 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-Ġazālī 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 cie-li 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, Egloge*, G. Fioravanti et al. (a cura di), Mondadori, Milano 2014 (che ho consultato direttamente).

43 *Conv* II XIII 5-6.

guisa di semente della virtù 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 delli 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'Aristotile e delli 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.I.6 suggerito da Nardi, vede con maggior favore un altro luogo albertino pure indicato da Nardi (*De intellectu et intelligibili* I.I.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 senza 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 caritate⁴⁸.

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 theoricæ philosophiæ* 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 proprietates est ipsius animae. Unde describi ea in anima *in presenti quidem est summa nobilitas et in futuro causa felicitatis*, sicut in sequentibus ostenditur. Et haec dicitur scientia theoric⁵⁰.

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 XIe 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-Ġazālī 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 coniecit 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 gazālīana di *forma universi esse*) nel *Super Ethica* e nel *De caelo* albertini.

53 *Conv* IV XXI 10: «E sono alcuni di tale oppinione che dicono [che], se tutte le precedenti vertudi s'accordassero sovra la produzione d'un'anima nella loro ottima disposizione, che tanto discenderebbe in quella della deitate, 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 *Maqāsid al-falāsifa* 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 gazālīani, 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 santacrociiani⁵⁵. 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 tersa 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 Caponsacchi 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. Sembrerebbe 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* gazālīano, 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*, «Lecture 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 instruit 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-Ġazālī 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 sensibilibus 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 qualem 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 intellectual 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 sompnium 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*): «set neque quecumque in sompno quidem fiunt vere intelligentie preter fantasmata».

62 ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 10 [*Est et 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 dell'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 somno*. 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 somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 10, p. 73,17-22; 25-29: «Duodecimus autem est qui sumitur 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 ancipite: in effetti, nel testo di Alberto si parla di un rapporto tra cose che avvengono *in somno* 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: «Re-vocetur 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-Gazālī, 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-Ġazālī, 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 (*fulgur*), 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'*auctor* 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-Ġazālī (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 ipotesti 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 ID., *Dante "Imagining" His Journey through the Afterlife*, «Dante Studies» 133 (2015), pp. 76-80; ID., *La visione interiore dalla Vita nova al Convivio*, in M. MAŠLANKA-SORO, A. PIŃKO-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 vehementi stupore concutitur, ut a suo statu funditus excutiat, et in modum fulguris coruscantis, quanto profundius per despectum sui invisae pulchritudinis respectu, in ima deiicitur, 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.