



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

I sogni e gli astri
di Tullio Gregory

in *I sogni nel Medioevo*, Seminario Internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1983), a cura di Tullio Gregory, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 111-148.

Parole chiave: filosofia medievale, XII secolo, interpretazione dei sogni, divinazione, astrologia

I SOGNI E GLI ASTR

TULLIO GREGORY

Nella seconda metà del XII secolo Pascalis Romanus scrivendo a Costantinopoli il *Liber thesauri occulti* – uno dei più significativi trattati di oniromanzia del Medioevo latino¹ – contrapponeva polemicamente alla filosofia « sofistica » dei Greci e dei Latini l'insegnamento delle « genti barbare » che « philosophantur tam per astronomiam quam per sompnia »²; e tracciando il quadro delle conoscenze cui l'oniromanzia deve fare riferimento, insisteva sul primato dell'astronomia nell'*interpretatio sompniorum* perché « impossibile est naturas et vices rerum perfecte cognoscere, nisi a superioribus sedibus a quibus dependent eliciantur »³: solo la *geometrica ratio* – lo studio cioè dell'influenza dei cieli – può esorcizzare le fantasie popolari (« geometrica ratio exharat quod fantasia male examinarat »⁴) e scoprire i significati latenti (*archana ac mystica*) delle immagini oniriche.

I cieli e i sogni, l'astronomia e l'oneirocritica, si vengono definendo come strumenti capaci di rivelare le cose nascoste e render manifeste le

¹ Cfr. S. COLLIN-ROSET, *Le Liber thesauri occulti de Pascalis Romanus (Un traité d'interprétation des songes du XII^e siècle)*, « Arch. d'hist. doctr. litt. Moyen Age », XXX, 1963, Paris, 1964, pp. 111-198 (l'ed. del testo cit. alle pp. 141-198). Dalle opere dello stesso Pascalis sappiamo con sicurezza che è presente a Costantinopoli dal 1158 al 1169; due mss. datano il *Liber thesauri occulti* al 1165. Una precisa messa a punto della sua biografia e dei suoi scritti è nella prefazione della Collin-Roset alla quale si rimanda anche per la precedente bibliografia. L'editore ha mostrato anche che il II e III libro dell'opera traducono gli *Oneirocritica* di Artemidoro e di Achmet; ma, per l'ultima parte (III, 3-15), che Pascalis non aveva terminato, i manoscritti danno la traduzione di Achmet compiuta da Leo Tuscus nel 1176. La prefazione della versione (inedita) di Leo Tuscus, in CH. H. HASKINS, *Studies in the history of medieval science*, New York, 1960 (1^a ed. 1924), pp. 217-218.

² Pascalis Romanus, *Liber thesauri occulti*, ed. S. COLLIN-ROSET, cit., p. 146.

³ *Ivi*, p. 165.

⁴ *Ivi*, pp. 161-162: « Sed geometrica ratio exharat quod fantasia male examinarat et, ut planetarum tantummodo sol et luna vulgo nota sunt, reliqui vero planete et eorum significata philosophis, similiter et sompniorum quedam sunt vulgata ut dentes, qui significant fratres, et uva, pluviam; quedam remota a communi et populari notione a solis peritis viris excutiuntur; et ut prodigia et portenta fiunt in celo et in terra, ita in sompniis ».



occulte (« revelanda sunt abscondita et patefacienda que sunt occulta »), cogliendo il nodo che lega cielo e terra, macrocosmo e microcosmo (« corpora stellarum ... et earum efficatia circa humana corpora »⁵). Si profilano significative alleanze: il mago – « qui de singulis profetatur » –, il « mathematicus id est genethliacus qui initia et natiuitates rimatur » e l'interprete dei 'sogni naturali' sono i portatori di una « divina speculatio », di « divine cognitiones » il cui significato e valore Pascalis pone sotto l'*auctoritas* di esempi scritturali: « Nam, sicut piscatori notus factus est Deus in piscatione et pastoribus in vigilia, ita mago et astronomo in stella, Jhoseph, beato viro Virginis Marie, in sompno »⁶.

Nel suo impegno a definire uno spazio preciso alla teoria e all'interpretazione dei sogni – « tam ex usu experimenti quam ex ratione rei »⁷ – in stretta connessione con le altre scienze « perutiles et a Deo hominibus concesses et attribute »⁸, Pascalis Romanus si pone fuori della prevalente tradizione altomedievale di ispirazione agostiniana e rispecchia il nuovo clima culturale del XII secolo, caratterizzato da un rapido allargamento della biblioteca scientifica e filosofica, grazie soprattutto alle versioni dal greco e dall'arabo, e da un nuovo interesse per le scienze della natura che nascevano sotto il segno di un emblematico detto di Albumasar continuamente riecheggiato: « Astrologiam plane phisice ducatum obtinere, ut qui astrologiam damnet phisicam necessario destruit »⁹.

Pascalis stesso è del resto un protagonista di questa nuova stagione, traduttore non solo di Artemidoro e di Achmet che segue e trascrive nel suo *Liber*, ma di un testo esemplare e fortunatissimo della letteratura ermetica

⁵ *Ivi*, pp. 141; 191.

⁶ *Ivi*, p. 145. cfr. la prefazione – attribuita a Bernardo Silvestre – all'*Experimentarius*, ed. CH. S. F. BURNETT, *What is the Experimentarius of Bernardus Silvestris? A preliminary survey of the material*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XLIV, 1977, Paris, 1978, p. 123.

⁷ *Ivi*, p. 147: « Collectus autem est liber iste ex divina et humana scriptura, tam ex usu experimenti quam ex ratione rei, de Latinis, Grecis et Caldeicis et Persis et Pharaonis et Nabugodonosor annalibus in quibus multifarie sompna eorum sunt exposita ».

⁸ *Ivi*, p. 145; segue una significativa citazione scritturale che manipola Sap. 7, 17-21; 11, 21; 8,8.

⁹ ALBUMASAR, *Introductorium in astronomiam*, I, 4, secondo la versione di Ermanno di Carinzia edita a Venezia nel 1506. Sulle traduzioni, la fortuna, l'influenza di Albumasar nel XII secolo, fondamentale il lavoro di R. LEMAY, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the twelfth century. The recovery of Aristotle's natural philosophy through Arabic astrology*, Beirut, 1962.

Per la posizione dell'astronomia nella cultura del XII sec. sia permesso rinviare al mio saggio *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica aristotelica*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*. Atti del terzo Congresso Internazionale di filosofia medievale - Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964, Milano, 1966, pp. 27-65.

ellenistica dei *Physika*, le *Kyranides*, libro 'divino' sulle proprietà e virtù occulte degli esseri naturali che ben si congiunge all'*ars magica* del *Liber lapidum* di Marbodo ampiamente utilizzato per l'interpretazione delle immagini oniriche¹⁰.

Solo tenendo presente il profondo mutamento di tutto l'orizzonte culturale – e delle strutture stesse del mondo fisico – fra XII e XIII secolo, si può comprendere il nuovo approccio al problema dei sogni, senza diretti riferimenti alla sfera dell'esperienza religiosa e coerente invece a concezioni fisiche e metafisiche estranee all'Alto Medioevo: è significativo come autori più direttamente legati alla nuova cultura filosofica e scientifica, impegnati nella definizione di una « legitima causa et ratio » dei fenomeni, traduttori e divulgatori della scienza greca e araba – da Adelardo di Bath a Gundissalino, da Guglielmo di Conches a Ermanno di Carinzia, da Giovanni di Salisbury a Pascalis Romanus¹¹ – tornino insistenti sul sogno, ora quale fenomeno di origine fisiologica legato ai temperamenti e ai condizionamenti organici della psiche, ora come prova dell'autonomia e immortalità dell'anima capace di un rapporto privilegiato con le sostanze

¹⁰ La versione delle *Cyranides* è pubblicata da L. DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Liège-Paris, 1942, pp. 11-206; per il luogo cui si fa riferimento, pp. 13-14; e cfr. il mio saggio, cit. alla nota precedente, pp. 59-61. Il riferimento al *Liber lapidum* di Marbodo è in PASCALIS, *Liber*, cit., pp. 162-164; per l'influenza di certe pietre sui sogni e la loro utilizzazione in *magica arte* (p. 163) cfr. *Liber lapidum*, P.L. 171, 1752A; ed. J. M. RIDDLE, « Südhoffs Archiv », Beihefte, Heft 20, Wiesbaden, 1977, p. 58.

¹¹ ADELARDO DI BATH, *De eodem et diverso*, ed. H. WILLNER, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, IV, 1, Münster, 1903, p. 13; preciso il fondamento astronomico di ogni previsione, perché « superiora quippe illa divinaque animalia inferiorum naturarum et principium et causae sunt » (p. 32); D. GUNDISSALINUS, *De immortalitate animae*, ed. G. BÜLOW, in *Beiträge*, cit., II, 3, Münster, 1897, pp. 7-8 (ripreso da Guglielmo di Parigi, nel suo *De immortalitate animae*, cit. dal Bülow in appendice all'edizione ora ricordata, pp. 43-44); GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia*, IV, 19, ed. G. MAURACH, Pretoria, 1980, pp. 104-105 (= P.L. 172, 94), cfr. *Glosae super Platonem*, CXLI, ed. E. JEANNEAU, Paris, 1965, pp. 242-243; ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis*, ed. CH. BURNETT, Leiden-Köln, 1982, p. 178 (con cenno alle virgiliane porte dei sogni, *Aen.*, VI, 893 ss.). Cfr. anche lo pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, 25; P.L. 40, 798: « Secundum namque studia quae quisque exercuit, somniat; et solitarum artium simulacra in praesentia mentis impressa apparent in somnis. Iuxta etiam infirmitatum diversitates diversa accidunt somnia. Etiam secundum morum et humorum varietates variantur somnia. Alia namque vident sanguinei, alia cholericici, alia phlegmatici, alia melancholici. Illi vident rubea et varia, isti nigra et alba ».

L'importanza del sec. XII per l'emergere di un nuovo interesse al sogno, fuori della sfera del sacro, era suggerita da J. LE GOFF, *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval*, « Scholies », I, 1970, ora in *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris, 1977, pp. 299-306; cfr. anche il mio saggio, *L'idea di natura ecc.*, cit., pp. 60-61; p. 79. L'espressione 'legitima causa et ratio' risale come è noto alla versione latina di Calcidio del *Timeo* (28a) platonico (cfr. il mio saggio, *L'idea di natura ecc.*, cit., p. 43 n. 52).

spirituali e con le cause universali dell'accadere. L'accento batte soprattutto sul sogno divinatorio, sulla scorta di Calcidio e Macrobio¹² ma anche della tradizione medica e astrologica greca e araba che si cominciava a scoprire: « in somnis anima, quia quodammodo tunc liberior est a vexatione sensuum, aciem stringit et de futuris etiam aut verum aut verisimile quandoque deprehendit et sub aurora – il tema è antico – minus fallitur, utpote iam digestis cibis expeditior », scrive Adelardo che aveva studiato in Italia meridionale, traduttore di scritti astrologici arabi, difensore della « dottrina dei Saraceni »; e Giovanni di Salisbury: « Contingit interim ut animus corporis exercitio relevatus in seipsum liberius redeat, et veritatem nunc per figuras et enigmata nunc immediata facie licentius contempletur »; non diversamente Pascalis Romanus:

In naturali enim sompno, sopitis sensibus et maxime noctu infrigidatur corpus exterius calefitque interius; unde contemplatio etherea animi ad suam

¹² Le pagine di MACROBIO sui sogni nel commento al *Somnium Scipionis* (1, 3, ed. I. WILLIS, Lipsiae, 1963, pp. 8-12) saranno ovunque presenti, dal sec. XII, anche in testi di ispirazione agostiniana come il *De spiritu et anima* (cap. 25; P.L. 40, 798) e, più tardi, la *Summa de anima* di GIOVANNI DELLA ROCHELLE (cfr. avanti, p. 121, n. 36). Come è noto, Macrobio pone una netta distinzione fra i sogni che hanno origini fisiologiche (*insomnium* o ἐνύπνιον e *visum* o φάντασμα), « his duobus modis ad nullam noscendi futuri opem receptis » « nihil divinationis adportant » (ed. cit., pp. 8-9, 10) e quelli invece che comportano una *divinatio*: *oraculum* (χρηματισμός), *visio* (ὄραμα), e *somnium* (ὄνειρος); quest'ultimo « proprie vocatur quod tegit figuris et velat ambagibus non nisi interpretatione intellegendam significationem rei quae demonstratur » e si distingue in *proprium*, *alienum*, *commune*, *publicum*, *generale* (p. 10); si noterà anche – perché il tema sarà ripreso – che un medesimo *somnium* (come il *somnium Scipionis*) potrà essere insieme *oraculum*, *visio*, e *somnium* propriamente detto (p. 11).

Più decise suggestioni platoniche vengono attraverso il commento di Calcidio al *Timeo*, fortemente influenzato dal medioplatonismo di Numenio e da Filone: in polemica con Aristotele per aver questi ricondotto tutti i sogni a origini organiche così da escludere, con la *divinatio*, la provvidenza (« tollat omnem divinationem negetque praenosci futura, unum genus somniorum admittit atque approbat, quod ex his quae vigilantes agimus aut cogitamus residens in memoria movet interpellatque per quietem gestarum deliberatarumque rerum conscias animas », ed. J. H. WASZINK, Londinii et Leidae, 1962, p. 260; cfr. anche NEMESIO DI EMESA, *De natura hominis*, cap. 41, trad. lat. di Burgundio Pisano, ed. G. VERBEKE-J. R. MONCHO, Leiden, 1975, p. 155), Calcidio riconosceva a Platone il merito di aver sostenuto « non unam somniorum esse genituram » e aver visto che, oltre alle cause interne – alcune di natura sensibile, altre proprie dell'anima razionale (pp. 261, 264-265) – vi sono sogni che « divina providentia vel caelestium potestatum amore iuxta homines oboriuntur » (p. 262); sono le *potestates* celesti a inviare agli uomini « per quietem ea quae grata sunt deo » (p. 263). Dottrina questa del tutto corrispondente alla tradizione ebraica (« consentit huic Platónico dogmati Hebraica philosophia », p. 265): la dottrina profana della divinazione si allineava così con quella biblica e cristiana: nel *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, fortunatissimo e autorevole testo tradotto nel XII secolo, si leggeva: « hoc autem est quod et per somnia censet nobis quod futurum, quam demum solam veram vaticinationem Pythagorici dicunt, Hebraeos sequentes » (ed. cit., p. 86).

latitudinem ac veram cognitionem conatur extolli [...] Nam humana mens tunc rectius vaticinatur quando a sensibilibus rebus non aggravatur¹³.

Le capacità divinatorie dell'anima umana come prova di una specifica parentela con il superiore mondo degli spiriti e delle idee, è tema della più antica tradizione stoica e neoplatonica, presto assorbita dalla cultura cristiana: quel che giova piuttosto sottolineare nel XII secolo è il tentativo di definire una teoria e una fenomenologia del sogno non come rivelazione proveniente da Dio, dagli angeli o dai demoni, ma come modo di conoscenza naturale che si realizza in forme simboliche e metaforiche¹⁴ a interpretare le quali è necessaria un'arte, subito posta sotto il patrocinio dei mitici rap-

¹³ ADELARDO DI BATH, *De eodem et diverso*, cit., p. 13; GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 14, ed. WEBB, Oxonii, 1909, p. 88 (P.L. 199, 428); PASCALIS ROMANUS, *Liber thesauri occulti*, cit., p. 142; cfr. p. 146: «Tu ergo, cum diversa videris et per nocturnam quietem variis anima tua fuerit exagitata terroribus vel incitata promissis, ea contempne que superficies sompni tenet et ad sapientiam divinam atque misterium quod introrsus latet astuta mente recurre, et quod sompniio vel visione per enigma monstratur, sagaci ratione discerne, ut quicquid alii velud in fantasmate vident, tu lucido cordis oculo conspicias»; ancora pp. 148, 156.

Il tema della maggiore 'verità' dei sogni verso l'aurora, reso classico da una pagina di Avicenna («non sunt vera somnia plerumque nisi quae videntur in mane: omnes enim cogitationes hac hora quiescunt et motus humorum sunt finiti; cum vero virtus imaginativa fuerit in tali hora qua non impeditur propter corpus nec est separata a memoriali nec a formali, sed est compos illarum, tunc servitium imaginativae quo servit animae est quale melius esse potest», AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, IV, 2, éd. critique par S. VAN RIET, introduction doctrinale par G. VERBEKE, Louvain-Leiden, 1968, p. 32; si ricordi DANTE, *Inf.*, 27, 7 «se presso al mattin del ver si sogna», cfr. *Purg.*, 9, 13 ss.), è ovunque presente nell'antichità greca e latina: cfr. H. BOUCHÉ-LECLERQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, Paris, 1879 (rist. anastatica Bruxelles, 1963), p. 286.

¹⁴ Si ricordi la definizione di *somnium* in Macrobio riportata più sopra alla n. 12; cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 15: «Somnium vero cuius appellatio communis est, [...] per quaedam involucra rerum gerit imagines», «[...] corpori veritatis quasi velum figurarum oppandit» (ed. WEBB, vol. I, p. 89, 94; P.L. 199, 429, 432); *De spiritu et anima*, 25; P.L. 40, 798: «Somnium est figuris tectum»; PASCALIS ROMANUS, *Liber thesauri occulti*, cit., p. 141: «de plurimis ignotis et occultis unius tantummodo elegi tegumentum aptamque revelationem describere videlicet sompniium»; p. 143: «In sompniis [...] res per enigmata et varios casus conspiciuntur»; particolarmente significativo il parallelismo fra interpretazione dei sogni e esegesi biblica con l'esortazione a superare la corposità della 'lettera' per coglierne lo 'spirito' (p. 146): «Nam plerumque et in divina scriptura maxime veteri que umbram sompni naturalis continet, id ipsum facere compellimur ut non ymaginem et corpus littere sed spiritum et significatam veritatem perscrutemur» (v. più avanti, n. 104). Leo Tuscus – nella citata prefazione alla versione di Achmet – usa in modo sinonimico *tegumentum*, *figmentum* (f. *somniabile*), *involucrum* (*nodosorum sompniorum i.*). Per la nozione di *tegumentum* e *involucrum* nel sec. XII, cfr. E. JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXIV, 1957, pp. 35-100. Sul carattere simbolico e metaforico delle immagini oniriche, cfr. più avanti, n. 54.

presentanti delle più antiche tradizioni sapienziali dell'Oriente, degli Ebrei e dei Persiani, degli Indi, dei Caldei, degli Egizi¹⁵.

« Quis nescit somniorum varias esse significationes, quas et usus approbat et maiorum confirmat auctoritas? », scrive Giovanni di Salisbury che inserisce la teoria dei sogni nel contesto di un più ampio discorso sui *signa* naturali e divini; insistendo sulla molteplicità dei significati di cui essi sono portatori, egli definisce con chiarezza i compiti dell'oniromanzia: « in eo vel maxime ars coniectoris apparet, si sub identitate signorum diversitatem rerum cauta discretione distinguit »¹⁶; essa dovrà sciogliere l'enigma dei sogni e l'ambiguità dei segni ponendo i simboli onirici in precise connessioni con i temperamenti e i climi, con le condizioni storiche e lo stato sociale del sognante: « In his vero omnibus qualitas personarum rerum et temporum diligentissime observatur »¹⁷.

E poiché l'uomo è sempre circondato da *signa* – fenomeni naturali come i moti celesti o forme simboliche come le immagini oniriche – l'*ars coniectoria* ha un campo vastissimo di applicazione « tam ad interpretationem somniorum quam ad revelationem enigmatum et figurarum »¹⁸, collegandosi – con rapporti equivoci e rischiosi – ad altre scienze e tecniche divinatorie la cui diffusione nel secolo XII lo stesso *Policraticus* attesta in pagine vivacemente polemiche.

In Pascalis Romanus la diretta conoscenza della tradizione oneirocritica, medica, filosofica greca acquisita a Costantinopoli¹⁹, rende più ampia e arti-

¹⁵ Cfr. PASCALIS ROMANUS, *Liber thesauri occulti*, cit., pp. 146, 147 (cfr. sopra, n. 7). Così anche GUGLIELMO D'ARAGONA nel *De pronosticatione sompniorum libellus*, ed. R. A. PACK, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XXXIII, 1966, pp. 256, 266 (cfr. più avanti, p. 138).

¹⁶ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 14, II, 16, ed. WEBB, pp. 87, 94-95; P.L. 199, 428, 432; cfr. II, 15, ed. WEBB, p. 89, P.L. 199, 429.

¹⁷ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 15; II, 16, ed. WEBB, pp. 89, 94-96; P.L. 199, 429, 432-433; cfr. PASCALIS ROMANUS, *Liber thesauri occulti*, cit., p. 165: « Djudicantur itaque sompnia secundum habitum et dignitatem personarum diversarum et secundum differentias temporum et horarum. Nam unum idemque sompnium aliter significat regi, aliter populari viro, aliter religioso, aliter impio, aliter militi et aliter homini rustico, aliter diviti, aliter pauperi, aliter in viro, aliter in uxore, aliter in virgine, aliter in corrupta, ut in pluribus Deo ostendemus favente ».

¹⁸ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 16, ed. WEBB, p. 94; P.L. 199, 432.

¹⁹ Si veda l'introduzione di S. COLLIN-ROSET al *Liber Thesauri occulti*, cit., pp. 111-140; si noterà che Galeno orienta la sua teoria degli *spiritus* e dei temperamenti, Artemidoro e Achmet la sua interpretazione dei sogni; ma fra i suoi autori sono anche Aristotele e Cicerone, Macrobio e Calcidio, Costantino Africano e Gariopintus, Marbodo e forse Guglielmo di Conches (L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, vol. II, New York, 1923, segnala il ms., Parigi, Bibl. Nat. 16610, che, insieme all'opera di Pascalis, contiene anche l'*Imago mundi* di Honorius Augustodunensis e la *Philosophia* di Guglielmo di Conches; Thorndike non aveva individuato l'autore del *Liber*).

colata la trattazione dell'origine e dell'interpretazione dei sogni. La complessità del fenomeno onirico è sottolineata attraverso un costante riferimento alle notizie molteplici cui deve far ricorso l'oniromante per individuare secondo precise coordinate l'origine del sogno e superare così la *superficies sompnii* e l'equivocità del suo linguaggio: la *constellatio nativitatis*, la *ratio* e le *differentie temporis*, le *complexiones*, le *proprietates rerum*, l'*habitus et dignitas personarum diversarum* sono elementi di cui l'interprete deve essere in possesso: quindi medicina e astronomia²⁰, alchimia e magia, conoscenza dell'uomo, delle sue condizioni e passioni. Non a caso dunque Pascalis vedeva strettamente uniti l'astrologo, il mago e l'interprete dei sogni nell'assiduo impegno a decifrare gli enigmi e i messaggi di cui è tessuta la natura intorno all'uomo e la sua stessa vita psichica; ma identico legame, in termini polemici ritroviamo nel *Policraticus*: a coloro che praticano l'*ars coniectoria* o interpretazione dei sogni si affiancano i *mathematici* che « de singulis quae in sublunari globo proveniunt, astronomiae suae regulis nituntur reddere rationem »²¹, gli *aruspices*, i *chironomantici*, i *phithonici*, gli *specularii*²²: la loro scienza è vana non perché nella natura non esistano *signa* – dai sogni agli astri – attraverso i quali i « futura » « hominibus innotescunt »²³, ma perché il loro significato è costantemente ambiguo e non esiste un rapporto univoco tra segno e significato (« ipsorum signorum varia est et multiplex significatio »; « Non equidem signorum signatorumque eam coherentiam arbitror, ut alterum ex altero necessario consequatur »)²⁴, mentre è facile il rischio di passare la misura (« dum divinatio sobrietatis mensuram excedit »)²⁵ e pretendere di leggere il futuro con quella certezza che è solo di Dio. Nelle pagine di Giovanni di Salisbury avvertiamo da un

²⁰ L'oniromanzia prevale sull'astronomia perché più facile: « Nam in sompniis vita et mors, paupertas et divitiae, infirmitas et sanitas, tristitia et gaudium, fuga et victoria levius quam in astronomia cognoscuntur, quia perceptio astronomicae multiplicior est ac difficilior », *Liber Thesauri occulti*, cit., p. 147; cfr. anche p. 165; si noterà la sottolineata utilità dei sogni per il medico (al quale sono essenziali anche conoscenze astronomiche), e il parallelismo fra sogni e altre « superfluitates » (come le urine) per diagnosticare lo stato di salute del paziente (pp. 143-144): « Ideoque, antiquissimi magi ac perfecti phisici ex sompniorum institutione sanitatem et infirmitatem, vitam et mortem unicuique dijudicabant. Nec minus sompniorum quam urine ac reliquorum superfluitatum indicio credebant utpote in quibus anime et corporis instantia et futura cognoscebant »; « Sunt etiam plurime infirmitates quae sompniis leviter et numquam facile urina vel pulsu dinoscuntur ».

²¹ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 19, ed. WEBB, p. 107; P.L. 199, 440.

²² GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 27; II, 28, ed. WEBB, pp. 143-166; P.L. 199, 461-475.

²³ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 28, ed. WEBB, p. 162; P.L. 199, 473.

²⁴ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 24, 25, ed. WEBB, pp. 133, 136; P.L. 199, 456, 457.

²⁵ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 19, ed. WEBB, p. 107; P.L. 199, 440.



lato la 'tentazione' della nuova scienza – che ha il suo fondamento nell'astronomia (« astra non mentiuntur » e nell'*Entheticus*: « Res sublunares nasci motu superiorum / constat ... »)²⁶ – e dall'altro il rifiuto di penetrare il mistero del rapporto fra Provvidenza divina e libertà umana che ogni teoria divinatoria torna a riproporre; sicché anche l'interpretazione dei sogni – come ogni altra arte « quo quis de futuris ad omnia interrogata vere respondeat » – « aut omnino non esse aut – ammissione interessante – nondum innotuisse hominibus mihi multorum auctoritate et ratione, persuasum est »²⁷.

Questa significativa connessione della teoria dei sogni con le altre scienze fisiche e soprattutto con l'astronomia si rende più organica e sistematica dopo l'acquisizione del sistema peripatetico della natura, una volta che esso verrà a costituire l'orizzonte fisico e metafisico della cultura europea dalla metà del XIII secolo alle origini della scienza moderna. Fondamentale la mediazione della cultura araba che aveva sviluppato una teoria dei sogni divinatori molto al di là dell'insegnamento aristotelico. Nel *De divinatione per somnum* Aristotele aveva ricondotto rigorosamente il sogno nell'ambito di un'attività psichica propria dell'immaginazione e gli rifiutava ogni origine divina, quindi ogni carattere propriamente divinatorio²⁸ (alla sua autorità farà riferimento Origene contro Celso per la critica degli oracoli pagani)²⁹: anche se a volte i sogni sono presagi del futuro, questo deriva da particolari attitudini e condizioni della complessione organica e da piccoli stimoli che, ricevuti inconsciamente nella veglia, emergono nel sonno.

Nell'aristotelismo arabo, fortemente influenzato dalla scienza ellenistica, da suggestioni neoplatoniche e dal contesto religioso islamico, mentre l'analisi delle origini organiche e psichiche del sogno era restata nei termini della tradizione aristotelica e galenica e di interesse del tutto marginale, ben diversa importanza aveva assunto il sogno divinatorio quale modo particolare di conoscenza dipendente dall'influenza delle intelligenze separate e dei cieli cause universali di ogni forma di mutamento. Come è noto, il principio formulato da Aristotele in un luogo famoso dei *Meteorologica*, essere il mondo

²⁶ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 25, ed. WEBB, p. 138; P.L. 199, 458; cfr. *Entheticus*, vv. 1059-60; P.L. 199, 988.

²⁷ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 25, ed. WEBB, p. 136; P.L. 199, 457.

²⁸ Ben diversa era stata la posizione nel *De philosophia* ove – seguendo l'insegnamento platonico – Aristotele traeva prova dell'esistenza degli dei e della presenza della loro nozione in noi proprio dal valore profetico dei sogni quando l'anima, libera dai condizionamenti sensibili – come dopo la morte –, è capace di conoscere il futuro (*De philosophia*, ed. W. D. Ross, fr. 12). Cfr. P. SIWEK, *La clairvoyance parapsychique dans le système d'Aristote*, « Sophia », XXVI, 1961, pp. 296-311.

²⁹ ORIGENE, *Contra Celsum*, VIII, 45, ed. M. BORRET, Paris, 1969, t. IV, pp. 272-274.

sublunare legato in modo necessario al moto locale dei cieli, era divenuto nella scienza ellenistica e araba assioma fondamentale della metafisica e della fisica peripatetica³⁰.

Nella sua parafrasi del *De divinatione per somnum*, Averroè ricorda, a guisa di premessa, che « generatio partium elementorum et transmutatio partium eorum adinvicem est ordinata et conservata per motus corporum caelestium » e spiega come le forme – universali nelle intelligenze separate – siano recepite individuali e sensibili nell'immaginativa³¹. Ma il tema era ben presente in tutta la tradizione filosofica araba: Alkindi – nel suo celebre *De radiis*, testo fortunatissimo in tutto il Medioevo e oltre – aveva scritto con molta precisione: « Stellarum dispositio mundum elementorum disponit et omnia que ex ipsis composita in ipso, quocumque loco, quocumque tempore continentur, adeo quod nulla substantia, nullum accidens hic subsistit quod in celo suo modo non sit figuratum »; nelle intelligenze motrici dei cieli « est descriptum esse omnium que sunt » scriveva Algazel e in termini non dissimili Avicenna³².

³⁰ ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 2, 339a 21-24; restano fondamentali – anche se non sempre presenti agli studiosi della storia della fisica e metafisica peripatetica – le pagine di P. DUHEM, *Le système du monde*, t. I, Paris, s.d. [nouveau tirage 1974], p. 164 ss., t. II, ivi, 1974, pp. 294-297; per l'influenza dell'aristotelismo sulla fisica e in particolare sull'astrologia araba e, tramite questa, sulla cultura medievale, cfr. R. LEMAY, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the twelfth century*, cit.

³¹ AVERROIS *Compendium Libri Aristotelis de sompno et vigilia* (versio vulgata), ed. AE. LEDYARD SHIELDS - H. BLUMBERG, Cambridge, Mass., 1949, p. 105 ss. (con rinvio a *De gen. et corrupt.*, II, t.c. 55-56, Venetiis apud Iunctas, 1562, vol. V, p. 385rv); e poco oltre (pp. 106-107): « individua animalium et plantarum sunt determinatarum causarum et determinata in esse; in generabilibus autem per semina et intelligentiam agentem; in non generabilibus vero per elementa et corpora celestia et intelligentiam agentem. Et cum ista individua habeant determinatum esse, necesse est ut natura eorum sit intellecta apud formam abstractam, cuius proportio ad illam est sicut proportio forme artificii ad artificiatum ».

³² L'opera di Alkindi è pubblicata da M.-T. D'ALVERNY-F. HUDRY, *Al-Kindi De radiis*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XLI, 1974, Paris, 1975, pp. 139-260, il testo cit. a p. 218; per le altre citazioni, ALGAZELIS *Metaphysica*, ed. J. T. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics. A mediaeval translation*, Toronto, 1933, p. 189: « Cum igitur quieverint sensus, eo quod spiritus deferens virtutem sensus retractus est ab illis propter aliquam predictarum causarum, remanet tunc anima libera ab occupatione sui, circa sensus; ipsa enim numquam cessat meditari de his que refferunt sibi sensus. Cum igitur invenit se liberam, et non est quod impediatur, fit tunc apta coniungi substantiis spiritalibus nobilibus intelligibilibus in quibus est descriptum (vel insculptum) esse omnium que sunt qui dicuntur liberi servati »; AVICENNA, *De anima*, IV, 2, cit., pp. 28-29: « Dicemus ergo quod omnia quae in mundo sunt praeterita, praesentia et futura, habent esse in sapientia creatoris et angelorum intellectualium secundum aliquid, et habent esse in animabus quae sunt angeli caelorum secundum aliud. Postea autem declarabuntur isti duo modi alias et demonstrabitur tibi quod animae humanae maiorem habent comparisonem cum substantiis angelicis quam cum corporibus sensibilibus, et non est illic occultatio aliqua nec avaritia, sed occultatio est secundum receptibilia, aut quia sunt infusa corporibus, aut quia sunt inquinata ab his quibus

Non si tratta della generica metafora del libro della natura, *topos* ben noto e abusato: qui siamo innanzi a un sistema fisico che trova il suo principio nella dipendenza di ogni mutamento nel mondo sublunare dal moto dei corpi celesti incorruttibili; i sogni – come fenomeno naturale, forma di movimento – non sfuggono a questa legge della causalità celeste: essi sono l'effetto dell'influenza dei cieli che agendo sulla struttura fisiologica e psichica dell'uomo trova la sua espressione nelle forme simboliche e metaforiche della fantasia (« Fiunt ex operationibus caelestium corporum, quae [...] operantur formam in imaginatione »)³³, come il rispecchiarsi nell'anima umana – secondo i modi propri di questa – di quanto è *descriptum*, cioè ordinato e determinato, nelle sostanze separate e nei corpi celesti « sicut representatio forme in uno speculo ab alio speculo sibi oppositum », scriveva Algazel³⁴; nella più rigorosa costruzione astrologica di Alkindi, tutti i *secreta nature* si rendono manifesti all'uomo « per celestem dispositionem » « et hoc in sompniis frequentius. [...] Opinio etiam multorum est substantias incorporeas hominibus multa revelare quae nec sensu nec ratione fundata in sensu nota fiunt »³⁵.

deprimuntur deorsum»: per spiegare i principi generali cui risponde la dottrina dei sogni, lo stesso Avicenna rinvia alla *Philosophia prima* (cfr. in partic. lib. IX, cap. 2-5).

Sulla dottrina della divinazione nel mondo arabo, classico il volume di T. FAHD, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden, 1966; dello stesso, *Les songes et leur interprétation selon l'Islam*, nel vol. *Les songes et leur interprétation*, Paris, 1959 (« Sources orientales », II), pp. 127-158; ma si vedano anche le pagine dedicate al problema da A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, vol. II, Paris, 1972, *passim*, e le suggestive considerazioni di H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, *Des origines jusqu'à la mort d'Averroès* (1198), Paris, 1964, in partic. pp. 79-92. Sulla dottrina della divinazione e della profezia in Avicenna, L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*, Paris, 1951, in partic. pp. 109-141; H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 voll., Paris, 1954; G. VERBEKE, *Le « De anima » d'Avicenne: une conception spiritualiste de l'homme*, prefazione a Avicenna, *De anima* cit., in partic. pp. 56*-57*, 70*-72*.

³³ AVICENNA, *De anima*, IV, 2, cit., p. 31.

³⁴ ALGAZELIS *Metaphysica*, cit., p. 189: « Et impressio formarum illarum in anima ab illis substantiis cum ipsa est coniuncta cum illis, est sicut representatio (sigillatio) forme in uno speculo ab alio speculo sibi opposito, cum nichil est medium inter illa. Quicquid enim apparet in uno speculo, apparet ex alio secundum modulum suum ».

³⁵ AL-KINDI, *De radiis*, cit., p. 237. La conoscenza di realtà ignote e future che emerge nelle immagini oniriche sembra scoprire il senso più profondo della reminiscenza platonica: Alkindi nel *De somno et visione* (argomento « de subtilibus scientiis naturalibus ») riconduce la *visio* nel sonno alla *virtus formativa* (« quam nominaverunt antiqui sapientum Graecorum phantasiam ») che produce la *forma somnialis*, e spiega la capacità divinatoria dell'anima (più o meno lucida secondo la sua maggiore o minore purezza in rapporto alla costituzione organica) con la dottrina platonica che ritiene non discordante da Aristotele: « Quare autem videamus quasdam res antequam sint? [...] Causa in hoc est quod inest animae earum scientia per naturam et quod ipsa est locus specierum omnium rerum sensibilibus et rationalium. Et ante nos quidem dixit etiam illud Plato philosophus Graecorum et aperuit illud

Vari i modi con cui l'anima umana riceve e esprime l'influenza celeste, secondo le diverse costituzioni e attitudini, ma un ruolo essenziale e prevalente è sempre riconosciuto alla *phantasia* o *imaginativa* come facoltà capace di ricevere e di rappresentare un influsso altrimenti non esprimibile dall'uomo per lo scarto fra l'universalità delle forme o *intentiones* celesti e il condizionamento sensibile della conoscenza umana. Solo in rari individui è possibile un diretto contatto, una *copulatio* dell'anima intellettiva con le intelligenze separate: ma siamo fuori dal sogno al termine di un processo che pochissimi attingono.

In questa prospettiva Avicenna svolgerà la sua teoria della profezia naturale indicando una scalarità di influenze e di gradi che i latini avranno ben presente, insieme con la fortunata classificazione degli undici gradi della profezia della *Guida degli erranti* (II, 45) di Mosè Maimonide. Sogno e profezia si allineavano così in un processo naturale – retto cioè dalle leggi della cosmologia peripatetica – che vede il progressivo superamento delle condizioni della conoscenza sensibile per risalire dalle forme simboliche della fantasia al congiungimento con le intelligenze celesti.

Conoscitore attento della tradizione aristotelico-araba, Alberto Magno – nel suo programma di rendere la filosofia peripatetica intelligibile ai latini – offrirà il testo più organico e significativo per la nuova teoria dei sogni, il *De somno et vigilia*, quando ancora la teoria e la classificazione agostiniana delle *visiones* e dei *somnia* prevaleva negli ambienti teologici³⁶:

et narravit ab eo philosophus eorum famosissimus Aristoteles in sermonibus naturalibus» (*Liber de somno et uisione*, ed. A. NAGY, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, 5, Münster, 1897, pp. 12-27; i testi cit. alle pp. 12, 13-14, 18).

Il filosofo ebreo Avicenna nel *Fons vitae* – testo fortunatissimo nella scolastica latina – trova conferma della presenza delle forme intelligibili nell'anima dal loro emergere nelle immagini oniriche: «substantia animae recipit formam intelligibilem a substantia intelligentiae in somnis animaliter id est imaginabiliter [...]», «formae corporales exemplum sunt animalium formarum apprehensarum in somno; similiter formae animales apprehensae in somno exemplum sunt formarum intelligibilium interiorum»; espressione del *defluxus* che unisce intelligibile e sensibile («oportet ut formae inferiores sint defluxae a formis superioribus»), il sogno diviene la prova del rapporto essenziale e esemplare che unisce il mondo inferiore al superiore, secondo l'assioma della tradizione platonica e ermetica «omnes formae inferiores habent esse in superioribus [...]»; quod inferius est de mundis simplicibus exemplum est altiori ex illis» (AVENCEBROLIS *Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab I. Hispano et D. Gundissalino*, ed. CL. BAEUMKER, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I, 2, Münster, 1895; per i testi citati, pp. 174, 246-247, 248).

³⁶ Basterà ricordare il cap. 25 della II parte della *Summa de anima* di GIOVANNI DELLA ROCHELLE (ed. T. DOMENICHELLI, Prato, 1882, pp. 264-267) che si svolge sulla falsariga dello pseudoagostiniano *De spiritu et anima* da cui prende anche la classificazione di Macrobio; trattando della *causa somniandi* e della *causa visionum in somniis*, oltre alle cause intrinseche (dal corpo o dall'anima), riconduce le cause «extrinseche» agli angeli buoni o cattivi, o alla 'rivelazione' dello Spirito Santo.



la parte più interessante e originale del trattato – svolto *secundum Peripateticorum sententias* – è quella dedicata al sogno divinatorio del quale, scrive Alberto, abbiamo frequente e incontrovertibile esperienza³⁷; esso è una forma di conoscenza che non trova nell'uomo la sua origine perché il futuro non può essere conosciuto per esperienza né può esser dedotto dai primi principi³⁸; esso dovrà dunque ricondursi a una causa esterna superiore all'uomo (« per aliquam influentiam superiorum ») e per questo la tradizione platonica, stoica, teologica hanno invocato le intelligenze separate, gli Dei, i demoni. Ma si tratta di spiegazioni prive di ogni fondamento filosofico: non è stato mai dimostrato, *per philosophiam*, che un'intelligenza o un essere spirituale possa agire come causa di mutamento nel mondo sublunare senza un veicolo fisico, e precisamente senza il moto delle sfere celesti e il *lumen* che da esse discende: « Videmus ex physicis nullo modo posse probari a Diis vel intelligentiis huiusmodi influentias somniorum venire in animas [...] sic igitur nihil fit [...] per Deos et inutiles sunt ad praevisionem futurorum »³⁹.

³⁷ ALBERTO MAGNO, *De somno et vigilia*, lib. III, tr. I, cap. 2, in *Opera omnia*, ed. A. BORGNET, vol. IX, Parisiis, 1890, p. 179a: ripetendo Aristotele (462b 12-16), Alberto scrive: « Quod enim aliquam futurorum vel occultorum aliorum somniat significationem, praestat fidem hoc quod plures vel omnes aestimant esse ipsam: est enim hoc non auditus inanis, sed experientiae testimonium, quod vix arbitror quemquam inveniri hominem, qui non de multis futuris praemonitus sit per suiipsius somnia: et quod in veritate de quibusdam somniis sit divinatio, non est incredibile »; altrove è più perentorio (III, I, 4, p. 181b): « ... oportet praeinductam solvere disputationem sequendo experta in nobis ipsis, et relinquendo pro constanti in somniis esse futurorum frequenter et occultorum aliorum divinationem ex quacumque causa sit illa »; cfr. III, I, 8, p. 189a: « nos autem experti sumus veritatem esse in arte interpretandi somnia »; Averroè, in polemica con quanti negavano carattere divinatorio ai sogni riconducendo le previsioni a mera casualità, scrive: « negare ea est negare sensata, et maxime negare vera sompnia. Nullus enim homo est qui non viderit sompnium quod enunciaverit sibi aliquod futurum. Et cum homo experimentaverit hoc multotiens videbit quod hoc non accidit casu, sed essentialiter » (*Compendium*, cit., p. 94).

³⁸ *Op. cit.*, III, I, 1, pp. 179a-180a; III, I, 2, p. 180a; cfr. III, I, 4, p. 182ab; III, I, 7, pp. 186b-187a; *Summa de creaturis*, pars II, q. 49, in *Opera*, cit., vol. 35, p. 433ab; cfr. AVERROÈ, *Compendium*, cit., pp. 99 ss.; cfr. G. FIORAVANTI, *La «scientia sompnialis» di Boezio di Dacia*, «Atti della Classe di scienze morali dell'Accademia delle scienze di Torino», CI, 1967, in partic. pp. 351 ss.

³⁹ *Op. cit.*, III, I, 8, p. 188ab: « Nos autem in hoc opere tantum physice loquentes, videmus ex physicis nullo modo posse probari a diis vel intelligentiis huiusmodi influentias somniorum venire in animas. Scimus enim, quod omnium generabilium et corruptibilium motus reducuntur sicut ad causam ad motum orbis: hic autem motus non est motoris simplicis, sed potius est motus motoris compositi ex motore et mobili, sicut satis tam in physico auditu, quam in libro de *Coelo et Mundo* demonstratum est. Quidquid autem virtutis in tali composito movente est, non potest ad locum generatorum et corruptorum venire, nisi sit vehiculum quod vehat ipsum, sicut spiritus vehit virtutes animae per totam materiam quae subjacet moventi animae. Nec invenimus umquam probatum per philosophiam, quod intelligentia simpliciter per se physice aliquid agat vel causet: quoniam mobile ad hoc datum

Il sogno divinatorio – fenomeno naturale – dovrà dunque essere ricondotto, *sicut ad causam*, ai principi universali della generazione e della corruzione, quindi ai cieli attraverso i quali si esplica e si determina la « forma prima quae procedit ex universitatis principio »⁴⁰, come, echeggiando Alberto, canterà Dante in versi famosi⁴¹.

Su queste premesse la spiegazione albertina dell'origine e natura dei sogni divinatori si definisce secondo la *convenientia ordinis*, in una precisa scalarità di motori e di mossi: l'uomo – *imago mundi* – è il termine estremo su cui si esercita l'influenza dei corpi celesti (« Oportet quod omnia superiora influant et virtutes et formas practice moventes ») attraverso il *lumen radiale stellarum*, secondo l'insegnamento di Alkindi, nel quale sono comprese le *virtutes superiorum motorum*⁴²: le *formae caelitus evectae ad nos*

est ei ut hoc sit medium ejus, quo ut instrumento possit movere corpora, dum virtus ejus per corporeum influitur instrumentum. Oportet ergo quod lumen radiale diversimode figuratum advehat nobis omnes virtutes orbis. Sic igitur nihil fit, ut videtur, per deos: et inutiles sunt ad praevisionem futurorum. Ponere autem daemones in aere habitantes, et ad nos venire, et nobis praeostendere futura, omnino absurdum est: substantiae enim illae non ponuntur, nisi ut principia quaedam generatorum: nos autem jam saepe ostendimus, quod virtutes coelestes cum activis et passivis qualitatibus elementorum sufficienter generant omne quod est generabile et corruptibile: et ideo iste sermo non est secundum rationem dictus. Adhuc autem nos invenimus alias scientias divinantes, quae omnes innituntur motibus astrorum, et invenimus quoniam frequentius, ut dicunt, adveniunt. Igitur hujusmodi praesignatio occultorum non est a diis, vel daemonibus, sed a causis naturae, aut per se, aut per accidens evenire ».

⁴⁰ *Op. cit.*, III, I, 7, p. 187a: « una est forma prima quae procedit ab universitatis principio, quae etiam explicatur ab omnibus motoribus coelestibus, sive sint simplices, sive compositi ex movere et mobili: quae quanto plus procedit in distantia moventium et eorum quae moventur, tanto plus multiplicatur et determinatur per divisionem, et contrahitur ad esse determinatum ». Il sogno divinatorio, insisterà Alberto, « primam originem non habet in somniantem, sed extra ipsum [...] haec enim somnia non sunt in somniantem secundum causam quae sit in corpore, vel in anima [...] » (*ivi*, III, II, 6, p. 203a).

⁴¹ Si allude al grande frammento di cosmologia dantesca nel II del Paradiso, sul quale cfr. B. NARDI, *La dottrina delle macchie lunari nel secondo canto del Paradiso*, in *Saggi di filosofia dantesca*, Milano-Napoli, 1930, pp. 2-39 (Firenze, 1967², pp. 3-39); e cfr. sullo stesso canto G. STABILE, *Navigazione celeste e simbolismo lunare in «Paradiso» II*, «Studi medievali», 3^a serie, XXI, 1980, pp. 27-140. Per le influenze di Alberto su Dante, B. NARDI, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, in *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 67-78 (Firenze, 1967², pp. 69-92).

⁴² ALBERTO MAGNO, *De sommo et vigilia*, III, I, 9, pp. 189b-190a: « homo et animal quod habet virtutem se movendi, est quodammodo imago mundi, praecipue cum hoc convenit homini, qui secundum virtutem habet intellectum moventem, sicut et orbis qui ab intelligentia movetur. [...] In superioribus autem ita esse diximus, quod quibus superior motor influit super inferiorem et virtutem et formam quam explicat per motum: aliter enim non esset exitus universitatis in uno et eodem principio. Secundum hanc igitur convenientiam ordinis, cum homo sit quoddam ex motore et moto compositum ultimi ordinis, oportet quod omnia superiora influant et virtutes et formas practice moventes. Cum autem talis influenza etiam fingentibus difficilis sit, nisi ponamus vehens lumen quod ad nos defluit ab orbe, sicut in libro de *Anima* diximus lumen radiale stellarum esse qualitatem influxam elementis, et in

– che ognuno recepisce secondo la propria costituzione – muovono il corpo umano – e le sue facoltà sensibili interne (« motiva est corporis et animae vegetabilis et sensibilis ») ⁴³ – con un'efficacia maggiore di ogni altra *passio*

ipso esse virtutes superiorum motorum, quae ab unoquoque passivorum inferiorum percipiuntur, secundum quod congruum ex natura et possibile fuerit unicuique»; la stessa spiegazione dei vari fenomeni divinatori – *somnium*, *visio*, *prophetia* – riassumendo quanto qui esposto, Alberto darà nel *De apprehensione*, pars VI, 8-17, in *Opera*, ed. BORGNET, vol. V, pp. 608a-615b.

⁴³ *Op. cit.*, III, I, 4, p. 182b: « Licet enim non sit figurabilis, nec qualitatem sensibilem habens, tamen ex quo effluit in lumen coeleste et elementa, motiva est corporis et animae vegetabilis et sensibilis: motus autem talis non efficitur in anima sensibili et corpore secundum potestatem primi influentis, sed potius secundum potestatem recipientis animae sensibilis et corporis: et ideo illa forma sic efficiens animam sensibilem est ex loco passionis inclinantis ad hoc quod movet. Cum autem anima sit informata et affecta, tunc ipsa per imaginationem parat et fingit simulacra quibus hoc repraesentetur: et cum non habet propria, nec habere potest, praeparat aliena ex quorum metaphoris hoc pronuntietur, per omnem eundem modum quo timens imaginatur terribilia, et amans concupiscibilia somnia, et esuriens simulacra ciborum: forma enim ex influenza somniorum afficiens, agit in animam praeceptibiliter, quando anima vacat a tumultu sensuum, et est medium per quod pervenit ad animam quam tangit: et tunc facit in ea quod solent facere prius inductae passiones»; cfr. 187ab (cit. alla n. 40); III, II, 6, p. 203b: « [...] dicimus formam cum lumine defluere, et corpora tangere, et ea afficere, et fortiter movere cum non alia passione detinentur: et hunc motum animam tangere, eo quod omnis motus qui in corpore fit, pervenit ad animam, et tunc parat anima imaginationes, et forte aliquando intelligentias ».

L'azione diretta dei cieli sull'anima vegetativa e sensitiva risponde ai principi generali della fisica peripatetica: di qui anche il valore divinatorio del volo degli uccelli che « agunt a forma coelesti, sicut a quadam natura » (ALBERTO MAGNO, *De somno et vigilia*, III, I, 11, p. 194b).

I loro movimenti, precisa Tommaso d'Aquino, provengono dall'anima sensitiva che è sottoposta – *primordialiter* – ai moti dei cieli « et ideo – prosegue – nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus caelestium »; la divinazione attraverso il volo degli uccelli è quindi legittima purché limitata « ad precognoscenda futura quae causantur per motus caelestium corporum » (*Summa Theol.*, II, II, 95, a. 7 Resp.); e ALBERTO, *op. cit.*, p. 194ab: « Propter quod praecipit, quod divinans in astris non faciat nisi iudicium commune: quia non nisi formam communem non appropriatam elicere potest ex astris: appropriatio autem est commixtionis et materiae et virtutum agentium et patientium quae sunt in materia: et ista per astra non sciuntur, sed ex physicis rationibus. Propter quod ipse etiam praecipit, quod doctus iudex astrorum non sit imperitus in physicis. Sicut autem omnium coelestium effectus semper variantur ad motum planetarum, horas climatum et climata: ita etiam fit de motu formae de qua diximus, et quod praecipue variat, hic est diversus situs coelestium et climata. Et ideo in arte interpretationis somniorum magis praecipunt in diversis et certis horis aliter et aliter interpretari somnia, et praecipue secundum mansiones lunae et accessiones, eo quod illa ut vicina corporibus generatorum existens, plurimum habet dominium mutandi corpora. Demonstratur autem hoc in menstruis, et aliis infirmitatibus, quae praecipue periodum sequuntur lunae.

Ex praedictis autem patet, quod etiam quando somnium aliquid signat, tamen frequentissime non venit propter causam jam dictam.

Ex praedictis etiam patet, quod solum homo vere somniat, et videt alias visiones: quoniam licet phantasmata in aliis moveantur animalibus, tamen non ordinate: ordinem enim quo phantasia hominis ordinat directe ea quae faciunt ad explicationem formae coelestis ad actum procedentis, habet imaginatio ex conjunctione sui cum anima intellectuali: propter quod

che spinga la volontà « ad timendum vel concupiscendum »; e se nella veglia l'influenza della *forma* non è avvertita « propter exteriorum tumultum », nel sonno « quando alienatio fit a sensibus », l'anima recepisce l'influenza dei cieli « ut signum et quaedam causa futurorum » e l'esprime attraverso le forme dell'immaginazione: « anima autem imaginativa ad quam pervenit motus huiusmodi formae, recipit motum secundum modum possibilem sibi, et hoc est ad formas imaginationis. Quaerit igitur formas simulacrorum quibus explicabitur talis forma »⁴⁴.

ipsa est maioris potestatis: et ideo alia animalia non habent nisi corticem somniorum, ut optime dicit Averroes: et cum somniant et alia faciunt ad formae coelestis inclinationem, tunc tamen hoc ipsum non percipiunt: nec hoc est eis causa operationum, sed agunt a forma coelesti, sicut a quadam natura. Propter quod etiam coelestis effectus circa motus eorum citius manifestatur, quam circa actus hominis: quia homo sollicitus circa propria non percipit motus qui sunt in seipso: et ideo non agitur ab eis ad aliquid, sed alia animalia percipiunt et agunt statim, nisi forte insecutio vel fugatio ab homine facta, impediat. Propter quod praecipitur in augurio, quod talium animalium motus et garritus attendatur: quia illa sunt, ut dicit Ptolemaeus, stellae fere ex quibus frequenter futura praevidentur». Come le facoltà motorie, anche la *phantasia* – propria dell'anima sensitiva – è sottoposta al moto dei cieli: di qui i sogni degli animali (ma cfr. nota 52) e i *visa* che « movent corpora animalium vigilantium » (ALBERTO, *op. cit.*, III, I, 10, 11, pp. 192b, 194b).

Attraverso questa influenza sulla sfera della sensibilità, i cieli possono agire *indirecte* anche sull'intelletto e sulla volontà (« in quantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur ») e soprattutto sul primo (« et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum », TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 115, a. 4 Resp.).

Non diversa la soluzione di Sigieri, anche se con più forte accentuazione dell'assioma aristotelico della causalità dei cieli: è vero « secundum Aristotelem quod omne factum novum hic inferius sive sit novum velle, sive novum intelligere, sive quid aliud, tandem reducitur in orbem et motorem orbis sicut in suam causam »; tuttavia, precisa Sigieri di Brabante, « orbis immediate non imprimit in animam intellectivam, sed per alterationem quam inducit in nostro corpore causat in nobis quorundam intellectum et appetitum » (SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones super librum de causis*, q. 25, ed. A. MARLASCA, Louvain-Paris, 1972, pp. 100-102; cfr. le anonime questioni editate da PH. DELHAYE, *Sigier de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote*, Louvain, 1941, pp. 115-117, 211-214).

⁴⁴ *Op. cit.*, III, I, 8, p. 190ab: « Hac autem forma sic defluens in ea quae sunt susceptura ipsam, efficax est ad movendum plus quam alia passio moveat voluntatem ad timendum vel concupiscendum: et, ut generaliter dicatur, ad prosequendum aliquid vel fugiendum ab ipso ». [...] « Similiter igitur per omnia videtur dicendum, quod formae coelitus evectae ad nos, corpora nostra tangentes fortissime movent, et suas imprimunt virtutes, licet non sentiantur propter exteriorum tumultum: et ideo quanto alienatio fit a sensibus, quocumque modo illud fiat, tunc percipiuntur motus sicut patiens percipit motum passionis, licet non moveat ut passio, sed potius ut signum, et quaedam causa futurorum: anima autem imaginativa ad quam pervenit motus huiusmodi formae, recipit motum secundum modum possibilem sibi, et hoc est ad formas imaginationis. Quaerit igitur formas simulacrorum quibus explicabitur talis forma, sicut quaerit formas quibus explicatur amor venereorum, in eo quod a tali detinetur concupiscentia, ad praeparationem talium imaginum inclinat forma coelestis iniacens somnianti et movens eum ut faciat vires corporis et animae sibi instrumentaliter deservire, sicut facit in materia quam movet ad alterationem et generationem, sicut diximus superius: et ideo talibus instrumentis multiplicantur multa simulacra, sicut in materia multa

Il sogno è dunque una *explicatio* della forma celeste (« caelestis formae explicatio ») che si serve della fantasia onirica quale suo strumento (« ut faciat vires corporis et animae sibi instrumentaliter deservire ») per manifestarsi nei simboli e nelle metafore dei sogni, come la concupiscenza – il parallelismo sottolinea bene l'aspetto fisiologico e fisico del sogno – induce la fantasia a immagini erotiche; non diversamente – il paragone torna insistente – la *forma artis* che muove la mente dell'artefice si serve di strumenti diversi per realizzare il suo prodotto in forme sensibili (« movet virtutes ad imaginandum figuras omnium convenientium ad hoc ut in artificiatum producat ») ⁴⁵.

Vari i modi con i quali « talis forma sigillatur in anima somniantis vel aliter praevidentis » ⁴⁶ secondo la costituzione organica di ciascun uomo ⁴⁷

plicantur et multa agentia sub ipsa: et ex materia est, quod fit somnium multorum factorum et dictorum, in quibus demonstratur coelestis formae explicatio ». Per l'uso sinonimico di *phantasia* e *imaginatio*, cfr. *op. cit.*, II, I, p. 159a: « Dicamus igitur quod convenientius est quod motus somnii est ex imaginatione quam quidam phantasiam vocant »; cfr. II, I, 4, p. 162 b: « Quoniam vero de phantasia diximus in libro de *Anima* [III, I, 3, ed. BORGNET, cit., vol. V, p. 218b], secundum quod sub se comprehendit et imaginativam et aestimativam [...] »; e ivi (158b-159a) anche il tema del *thesaurus imaginationis* (cfr. AVICENNA, *De anima*, IV, 2, cit., pp. 12-13, 20). Nella *Summa de creaturis* chiarisce: « Dicendum quod phantasia dicitur duobus modis, scilicet large et stricte: large secundum quod comprehendit imaginationem et phantasiam et aestimationem [...]. Stricte autem accipitur pro potentia collativa imaginum per compositionem et divisionem [...] » (pars II, q. 38, a. 1, ed. BORGNET, cit., vol. XXXV, p. 331a); cfr. anche *De apprehensione* (pars III, 6, ed. BORGNET, cit., vol. V, p. 759b): « Virtus sequens sensum communem, diversis vocatur nominibus: dicitur enim virtus *imaginativa*, quia formae sibi impressae sunt imagines rerum quae sunt extra. Dicitur etiam *formalis*, eo quod formaliter habet imaginationes rerum quam sensus communis a quo eas recipit et retinet [...]. Dicitur et *species* propter naturam illarum imaginationum [...]. Et etiam *thesaurus formarum* dicitur, quia formas conservat sine materiae presentia » « Virtus quarta phantasia est, que componit imaginationes cum imaginibus, et imaginationes cum intentionibus, et intentiones cum imaginibus, et intentiones cum intentionibus, aut etiam dividit » (ivi, pars IV, 1, p. 583a). Cfr. M.W. BUNDY, *The theory of imagination in classical and mediaeval thought*, 1927, in partic. pp. 177-198; anche il rapido saggio di E. R. HARVEY, *The inward wits. Psychological theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London, 1975.

⁴⁵ *Op. cit.*, III, I, 9, p. 190b: « Huius autem exemplum est videre in forma artis: quoniam haec est species operis, et ubi procedit in materiam artificiatam, multis utitur instrumentis: et haec eadem movens animam artificis, movet virtutes ad imaginandum figuras omnium convenientium ad hoc ut in artificiatum producat »; cfr. III, I, 11, p. 193b; III, II, 8, p. 206a.

⁴⁶ *Op. cit.*, III, I, 10, p. 190b.

⁴⁷ Importante la digressione sulla *dispositio* naturale dell'anima rispetto a visioni, sogni, profezie, in relazione al diverso equilibrio fra intelletto e fantasia: « Quibus enim est intellectus multum agens et clarus, illi per naturam sui intellectus multum superioribus substantiis congruunt: et cum tota anima sit instrumentum intelligentiae, dicitur imprimere in eam quotiescumque influentia sit ei sui luminis. Cum autem intelligentia, ut diximus, sit plena formis explicabilibus per motum coeli, cum radii et figura radiorum tangunt corpora et animae partem inferiorem, accipitur lumen influentiae ab intellectu per modum possibilem sibi, et

e la forza dell'influenza celeste: dal più basso grado che non attinge né l'immaginazione né l'intelletto, ma è semplice presentimento (*cor dicit*), a un'influenza che via via assume nell'immaginativa forme metaforiche più adeguate, dai *simulacra* « non bene repraesentantia et valde aliquando inconvenientia » all'espressione di metafore coerenti (sono propriamente i sogni per i quali occorre un'interpretazione e corrispondono al *somnium* di Macrobio) per poi passare al sogno non metaforico che esprime « sicut res evenit »: in tutti questi gradi l'immaginazione gioca un ruolo esclusivo, mentre nei successivi si amplia lo spazio della luce dell'intelligenza durante il sogno: dapprima in maniera confusa (« non sine phantasmatum permixtione ») poi in modi più chiari (« movent quidem simulacra, sed elucet expresse intelligentiae actus »), fino al settimo grado « quando adhuc in somno vere et expresse apparent intelligentiae sine simulacris », sotto il fulgore dell'intelletto agente. Tale, dice Alberto, il *Somnium Scipionis*, tali i sogni erroneamente attribuiti agli Dei ⁴⁸.

accipitur clarum et manifestum valde: et ideo tales homines optime intelligere nati sunt, et ad altissimas scientias quae sapientiae vocantur, optime et secundum naturam dispositi. Propter quod et Moyses Egyptius tales vocavit sapientes.

Sunt iterum aliqui optimum habentes organum phantasiae et imaginationis in quantitate et qualitate et complexione et compositione et figura et omnibus aliis quae exiguntur ad organi imaginativae potentiae bonitatem, et illorum imaginatio excellenter est compositiva imaginum verarum et metaphorarum: et tales sunt perfecti in metaphysicis secundum naturae habilitatem. Sed nisi adsit eis lumen intelligentiae, efficiuntur multiplices in rationibus phantasticis propter mobilitatem imaginationis et multipliciter; « Sunt autem tertii per optimam dispositionem habentes in utrisque, tam in intellectu videlicet, quam etiam in imaginatione et organo, et illi et bona et ordinata valde habent simulacra, et praeparantur semper ad veros et certos intellectus: et illi sunt de habilitate naturae et vere somniantes sunt, et vere prae aliis visiones habentes, et nonnumquam etiam clarissimas pronuntiantes prophetias » (*op. cit.*, III, I, 4, pp. 183b-184a). Cfr. AVICENNA, *De anima*, IV, 2 e 4, ma anche ALGAZEL, *Metaphysica*, pars II, V, cit., pp. 5 ss.; 189 ss.

In altro luogo, parlando specificatamente dei sogni divinatori, Alberto fa notare che ad essi sono predisposti più degli altri gli uomini semplici e « plebei » la cui intelligenza è *deserta*, non occupata da pensieri gravi, come è invece nei sapienti che per questo « non percipiunt somnia »; la mente degli indotti « sicut inanis et vana de facili movetur huiusmodi influxionibus, et agitur secundum congruentiam ejus quod movet eam: sicut enim diximus, quod passio movet ad quaerendum idola sibi congruentia, ita movet defluxio illa, sed movet ad modum naturae, et est multum efficax in movendo omne quod afficit » (ALBERTO, *op. cit.*, III, II, 7, p. 205a); sui sogni dei *melancholici*, ivi, III, II, 8, pp. 205b-206a. Per la tradizione sui sogni dei *melancholici* – da Aristotele (*De div. per somnium*, 464a 32-b5) e soprattutto dallo pseudoaristotelico *Problemata*, XXX, 1, pp. 953a 10-955a 40 – cfr. il classico R. KLIBANSKY-E. PANOFKY-F. SAXL, *Saturn and melancholy. Studies in the history of natural philosophy, religion and art*, London, 1964.

⁴⁸ La scansione dei tredici gradi secondo cui si realizzano *somnia*, visioni e profezie è in rapporto alla forza della forma celeste: il primo è quello in cui la forma celeste « non manifestat se, nisi in quodam animi confidentia [...] quia forma coelestis non tangit nisi virtutes motivas hominis illius »; « Secundus gradus est, quando affectus formae et motus pervenit ad animam secundum lucem indistinctam et confusam quae determinari ex suis



Qui finisce il *somnium* per far spazio a paralleli fenomeni di visioni in *vigilia* il cui ultimo grado è la forma più alta di profezia « quando bona occulta per coelestium instinctum sic praeconcepit quod veram intelligentiam de his habet etiam absque magna sensuum aversione: et iste gradus est summus humanae animae »⁴⁹.

simulacris non potest: et in talibus praeparantur simulacra non bene repraesentantia et valde aliquando inconvenientia»; « Tertius autem gradus hujus formae est, quod movet adeo expresse quod per metaphoras convenientes exponitur, et ista sunt somnia quae sapientes interpretantur, et ad quae inventa est ars interpretandi in scientiis magicis. Quartus autem gradus est, qui quidem in nullo attolleretur super imaginationis actum, sed tantum somniat non metaphorica sicut res evenit»; « Quintus autem gradus est, quando jam movet quidem phantasiam, et videtur ei assistere aliquis explanans quod videtur, non quod expresse, sed in verbis et figuris. In tali enim visione aliquis elucet intelligentiae radius, licet non sit depuratus a phantasmatum permixtione, sicut frequentissime omnibus fere evenit hominibus: et ideo de hoc non oportet ponere exemplum. Sextus autem gradus, quando movent quidem simulacra, sed elucent quidem expresse intelligentiae actus per modum docentis alicujus, qui docet recte futuram visionis significationem. Causa enim hujus est, quod intelligentia pro certo soluta est simpliciter, et ligata tamen quoad quid, quod videlicet lucem sui luminis accepit tamquam a quodam alio docente: et hoc vocaverunt Philosophi *splendorem intelligentiae desuper descendens in animas somniantium*, attribuentes figuras simulacrorum coelestibus corporibus, et splendorem intellectus intelligentiae moventi. Quod ego inficior esse verum, dummodo dicatur intellectus provenire ad actum ex motu formae descendens de coelo, et non ita quod intelligentia superior ingerat lumen animae sine aliquo vehiculo corporali»; « Septimum autem gradus est, quando adhuc in somno vere et expresse apparent intelligentiae sine simulacris: et tale videtur fuisse somnium Scipionis de colentibus justitias, quod ad aethereas sedes recipiantur. Causa autem talis somnii est fulgor intellectus agentis et splendor, qui sua radiatione ad se totam animam trahit, et avertit ab imaginum motu: intentio autem animae quando tota fertur ad intellectum et excellenter est in ipso, distrahitur 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 sensibus vel imaginibus detinebatur: et propter haec tria genera somniorum a Philosophis natura deorum probatur, et praecipue ab Epicureis et Stoicis: quia omnia hujusmodi somniorum genera, sicut quintum, sextum et septimum, per numina in somniis hominibus existentia fieri arbitrantur » (*op. cit.*, III, I, 10, pp. 190b-192a).

⁴⁹ *Op. cit.*, III, I, 10, p. 193a. L'ottavo grado « quando forma coelestis est adeo fortis, quod movet in vigilia aversum a sensibus [...] sed tamen non ostendit se nisi in simulacris obscuris [...] et talia visa movent corpora animalium vigilantium: et tunc in motibus eorum praesignificat aliquid futurum, quod student augures scire et conjecturare: super tantum enim rationis fundata est augurii divinatio » (sul fondamento della scienza degli auguri, cfr. n. 43); il nono grado « quando videlicet vigilantibus averso a sensibus occurrit imaginatio futurorum et ex forma coelesti movente per formas expressas et de facili adaptabiles: et talia sunt visa melancholicorum et alias amentias patientium, quando avertuntur a sensibus»; il decimo grado – che corrisponde al settimo del *somnium* – « imagines habet expressas et aliquid luminis intellectus»; « Undecimus [...] quando videlicet ex imaginibus soluto intellectu veras et expressas elicit intelligentias futurorum et aliorum occultorum: hoc enim descendit in animam ex minimo splendore intelligentiae agentis et optima suae imaginationis compositione. Duodecimus autem est, qui sumitur juxta quartum, et ille est primus gradus prophetiae, de qua Philosophi sunt locuti. Et ille est, quando videntur expresse imagines rerum futurarum, sicut eveniunt in vigilia aversis et interioribus retractis sensibus: talis enim praenuntiat occulta et futura: et inde est dictum Hermetis, quod talis homo habet

La distinzione fra *somnium*, *visio* e *prophetia* – ampiamente discussa da Alberto⁵⁰ – trova il suo spartiacque nell'essere il primo sempre nel sonno mentre gli altri fenomeni divinatori si verificano *in vigilia*. Ma la distinzione – alla quale la tradizione antica e altomedievale aveva dato scarsissimo rilievo⁵¹ – sembra spesso sfumare, non solo perché sono tutti stadi caratterizzati da una maggiore o minore *alienatio* rispetto al mondo esterno, ma perché tutti hanno valore premonitorio e profetico e trovano la loro origine nell'influenza celeste e la loro espressione nelle forme della fantasia; sicché se da un lato proprio del sogno è la presenza dei *phantasmata*, questi non escludono le « verae intelligentiae »⁵², mentre dall'altro la *visio* e la

spiritum divinum: et Socrates dicit omnino divinam esse hanc occultorum scientiam. Decimus tertius gradus complementum est prophetiae, quando bona occulta per coelestium instinctum sic praeconcepit, quod veram intelligentiam de his habet etiam absque magna sensuum aversione: et iste gradus est summus humanae animae. Hos tredecim gradus absque dubio in nobis experimur, cum etiam a diversis Peripateticis ante nos sunt notati ».

Gli stessi tredici gradi (« *Somnium enim septem habet modos seu gradus. Visio vero quatuor, prophetia autem duos* ») sono più rapidamente spiegati nel *De apprehensione*, pars VI, 14-16, pp. 611b-614a.

⁵⁰ *Op. cit.*, III, I, 3, pp. 180b-181b; III, I, 4, pp. 182b-183a; cfr. *De apprehensione*, pars VI, 13, p. 611ab.

⁵¹ Già Macrobio aveva sottolineato la connessione fra *oraculum*, *visio* e *somnium*, proprio nell'esemplare « sogno di Scipione » (*Comm.*, I, 3, 12, cit., p. 11) e sulla sua scorta Pascalis Romanus scriveva: « Verumptamen visio, oraculum, sompnium aliquando permixtim reperiuntur » (*Liber thesauri occulti*, cit., p. 161); non diversamente GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 16, ed. WEBB, vol. I, p. 96; *P.L.* 190, 433: « Verum hanc visionum, quas quies inducit, divisionem per opposita non fieri certum est; cum eadem pro parte sit visio, aliunde oraculum, et propter rerum figuras possit somniis aggregari, et universas eorum species quandoque contingat; quod et studiosis scripturarum planum est. Visio Affricani, Apocalipsis apostoli, Danielis et Ezechielis oracula, somnia Pharaonis et Joseph eorum quae dicta sunt faciunt fidem ».

Per la stretta connessione fra *somnium* e *visio* già nella tradizione tardoantica si veda M. DULAËY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973, pp. 49 ss.; per la letteratura medievale sulle visioni, fondamentale il lavoro di P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981; cfr. anche M. AUBRUN, *Caractères et portée religieuse et sociale des « Visiones » en Occident du VI^e au XI^e siècle*, « Cahiers de civilisation médiévale », XXIII, 1980, pp. 109-130.

⁵² ALBERTO MAGNO, *op. cit.*, III, I, 4, pp. 182b-183a: « Fiunt tamen somnia aliquando in quibus per influentiam causantur verae intelligentiae, sive cum metaphoris, sive cum propriis similitudinibus sumptae: de quibus omnibus unam et eandem arbitror esse rationem. Quando enim vera intelligentia est cum metaphoricis symbolis, tunc pro certo afficit forma influxa animam sensibilem, et illustratio ejus tetigit intellectum per modum quem inferius dicemus: sed tamen non est tanta vis intellectus per vinculum sensuum et animae, quod in toto elevet ipsum intellectus, et ordinet conceptum ejus per species proprias, ita quod in anima rationali fiat notitia certa de hoc et propria. Quando autem est somnium ut res ipsa, tunc minus fuit vinculum animae, sive in somno, sive in visione: et ideo tunc intellectus illustratus ab influenza abstraxit formas et species proprias a phantasmatibus, et ordinavit eas sub proprio et perfecto conceptu rationis, qui dicit hoc vel illud esse futurum: quando autem in toto ligata est anima rationalis, tunc pro certo non potest nisi in alienis phantasmati-

prophetia contengono sempre messaggi più o meno cifrati, tessuti di simboli e metafore: questo perché le intelligenze celesti agiscono tramite un veicolo fisico⁵³ e la loro influenza, raggiungendo l'anima attraverso il corpo, quindi attraverso le facoltà sensibili (« quod tali motus influitur, primo tangit corpus et post hoc animam »), si esprime sempre necessariamente con un *simulacro alieno non proprio* nei modi dell'immaginazione.⁵⁴

Alberto insiste sulle necessarie mediazioni attraverso le quali agisce la *virtus formalis* che « effluit a multitudine motorum et orbium in se concordantium ad talis formae effluxionem »⁵⁵: se nella sua origine la forma ce-

bus per modum qui dictus est, manifestari»; cfr. *ivi*, III, II, 6, p. 203b (cit. sopra alla nota 43). Proprio il legame della fantasia con l'anima intellettiva fa del sogno un fenomeno specificamente umano: « solum homo vere somniat » perché egli – a differenza degli animali – è capace di percepire e di rappresentare la forma celeste, superando quello stato di pura passività che caratterizza la fantasia animale (cfr. testo cit. alla nota 43).

⁵³ È infatti impossibile, come più volte ripete Alberto, « quod intelligentia superior ingerat lumen animae sine aliquo vehiculo corporali » (p. 192a, cit. alla nota 48).

⁵⁴ *Op. cit.*, III, I, 4, p. 182a: « videtur mihi esse dicendum, quod talia omnia de quibus est somnium, praecipue sunt contingentia de futuro: haec autem non sunt in se antequam fiant: nec etiam habent causam stantem et ordinatam: propter quod nec similitudine propria suae essentiae, nec in similitudine fieri possunt in anima, praecipue cum omnes similitudines quae sunt in anima, fiant per abstractionem a rebus. Ex quo igitur fieri non possunt simulacro proprio, nec simulacro causarum, necessario sequitur quod propria simulacra quae nec aliena figuratione talia praeostendunt, talia praefigurari non possint. Si igitur praefigurantur, oportet quod hoc fiat per aliquam influentiam superiorum, et simulacro alieno non proprio. Oportet autem quod illa influentia sit aliqua valde remota causa: et tunc quando ista influentia tangit animam, percipietur in ipsa in phantasmate alieno, eo quod proprium in se vel in sua causa non habuit, ut diximus: alienum autem phantasma non ostendit nisi per similitudines et metaphoras: oportet igitur in talibus somniis metaphoricè accepta esse animae phantasmata »; cfr. III, I, 7, p. 187a; III, II, 6, p. 203b (cit. alla nota 43). Nella *Summa de creaturis* si veda la discussione di una tesi di Alfarabi circa il valore sempre metaforico dei sogni (« Ad id quod ulterius quaeritur, respondet Alpharabius, quod formis intelligentiarum quas ipsae intelligentiae imprimunt in animas, magis similes sunt proprietates metaphoricæ quam verae imaginationes rerum: et propter hoc intelligentiae intellectus futurorum imprimunt sub proprietatibus metaphoricis, et non sub veris imaginibus rerum »): « Ad id quod ulterius quaeritur, utrum somnia semper significantur in proprietatibus metaphoricis? Dicendum quod frequenter sic contingit: tamen propter dispositiones somniantium contingit etiam aliter. Sunt enim quidam somniantes clarissimarum animarum et optimae complexionis: et ideo vera intelligentia in ipsis vincit imaginem, et accipit revelationem somnialem in propria similitudine rei: et hoc erit somnium, de quo dicunt Avicenna et Algazel, quod non indiget interpretatione. Quidam vero sunt minus potentes in intellectu, et fortiores in imaginatione: et tunc imaginatio non format imaginationes proprias, sed metaphoricæ: et hoc somnium indiget interpretatione » (pars II, q. 50, a. 3, ed. A. BORGNET, vol. XXXV, p. 440a); il riferimento a Alfarabi, *ivi*, q. 51, p. 443a). Analoga posizione nel *De apprehensione* (pars VI, 17, ed. A. BORGNET, vol. V, p. 615ab) per rispondere alla domanda « si de necessitate illa influentia metaphoris utitur: et si aliquando etiam utitur propriis rerum similitudinibus ».

⁵⁵ *Op. cit.*, III, I, 11, p. 193b: « Dicta autem est forma ordinis, quia cum multa sint ordinata ad hoc quod fiant in effectu ipso, omnia illa informat, sicut ars informat instrumenta ad agendum et materiam similiter »; « Universaliter autem dicitur agens, quia in toto ordine

leste « verissime significat aliquid futurum »⁵⁶, nella discesa perde la forza delle prime cause da cui emana in quanto « per multa appropriari debet antequam agat », adattandosi alle condizioni concrete e complesse dei corpi, dei temperamenti, delle passioni degli individui sui quali agisce: « *influentia illa sive sit ab intelligentia, sive a stellis, facta est communis valde et indeterminata, et habet determinari a particularibus et per naturam particularem* »⁵⁷. Di qui – secondo il concorde insegnamento della tradizione astrologica – lo spazio all'accidentalità e alla libertà e quindi il valore approssimativo, *valde generaliter*, delle previsioni *ex signis*, lo scarto fra *divinatio* e realtà⁵⁸; la necessità d'altra parte di un attento esame delle condizioni

suae explicationis ipsa est primum agens in materia; et omnia alia virtute ipsius agunt quidquid agunt: eo quod ipsa, sicut saepe diximus, est virtus formalis in materia quae format omnia et dirigit ad hoc ut ad formam agant. Cum autem sic proficiscatur a coelestibus, et coelestium harmonico motu, multiplicis est virtutis, eo quod effluit a multitudine motorum et orbium in se concordantium ad talis formae affluxionem: multiplex autem habet et accipit esse ex corporibus, per quae sicut per media, et in quae sicut in ea quae afficit, deveniens, et ex illis potest confortari vel debilitari, ut plus vel minus moveat corpora quae afficit, similiter et animas ».

⁵⁶ *Op. cit.*, III, I, 11, p. 194a: « Est enim illa forma causa remota, ad cuius causalitatem appropriandam plura exiguntur in elementis et elementatis, antequam ad actum perveniat ultimum, ex quorum quolibet impedita potest evacuari: cum tamen in primis moventibus verissime significavit aliquid futurum, quod absque dubio evenisset, si concreta cum ipso ad concurrendum concurrissent: sed in his fuit impedimentum », « quia movent per media alia corpora, in quibus multum mutantur virtutes earum ».

⁵⁷ *Op. cit.*, III, II, 5, p. 202a (testo cit. alla nota seg.); III, I, 4, p. 182a; cfr. *De apprehensione*, VI, 17, p. 615a.

⁵⁸ I corpi celesti – cause universali, non particolari – esercitando la loro influenza attraverso intermediari, « in quibus multum mutatur virtutes eorum » (ALBERTO, *op. cit.*, III, I, 11, p. 194a), non agiscono in maniera diretta, ma – come insegnava Tolomeo – *per aliud e per accidens*: per questo « non imponit necessitatem » (p. 194a); di qui lo spazio che filosofi e teologi assicurano alla contingenza, pur accogliendo l'assioma della causalità celeste; quindi la previsione astrologica – come la *divinatio per somnia* fondata sugli stessi principi – è valida in generale e può essere sempre smentita, ma sarà tanto più precisa quanto più saprà tener presenti le condizioni particolari in cui si concreta l'influsso della forma celeste: « Propter quod praecipit [Ptolomaeus], quod divinans in astris non faciat nisi iudicium commune: quia non nisi formam communem non appropriatam elicere potest ex astris: appropriatio autem est commixtionis et materiae et virtutum agentium et patientium quae sunt in materia: et ista per astra non sciuntur, sed ex physicis rationibus. Propter quod ipse etiam praecipit, quod doctus iudex astrorum non sit imperitus in physicis » (III, I, 11, p. 194a); « Non autem est inconveniens secundum dicta ante, quod illa somnia quae ut signa et causae sunt eventuum futurorum, non eveniunt aliquando: videmus enim, quod multa signorum quae sunt in corporibus nostris ex quibus prognosticantur medici, non eveniunt. Et similiter est in corporibus coelestibus: haec enim saepe pluvias et ventos vel aliquod aliud futurum significant, quae tamen non eveniunt. Et similiter est in auguriis, et omnibus scientiis divinationum: omnes enim illae divinant ex signis: cum enim signum non sit nisi ex causa, vel ex causae dispositione remota et communi valde, quae per multa appropriari debet, antequam agat, si in aliquo mediorum appropriantium fiat fortior ad oppositum motus, tunc cassabitur primum, et non eveniet. [...] Et haec est causa quare non deceptus videtur

oggettive e soggettive in cui si verifica il fenomeno onirico per una sua corretta interpretazione: « Artificiosissimus autem iudex est somniorum, qui bene similitudines potest ex facultate naturae et artis inspicere, hoc modo quod etiam similitudines visae et ad coelestia et ad locum et passionem somniantis et complexionem comparet, et tunc secundum hoc vaticinetur »⁵⁹.

Impegnato nella definizione di una scienza dei sogni come scienza natu-

decipi astronomus et augur et magus et interpret somniorum et visionum et omnis similiter divinus. Omne enim fere tale genus hominum deceptionibus gaudet, et parum litterati existentes putant necessarium esse quod contingens est, et pronuntiant tamquam absque impedimento aliquid futurum, et cum non evenit, facit scientias vilesce in conspectu hominum imperitorum, cum defectus non sit in scientia, sed potius in eis qui abutuntur eis: propter quod etiam Ptolemaeus sapiens dicit nihil esse judicandum nisi valde generaliter et cum protestatione cauta, quod stellae ea quae faciunt, faciunt per aliud et per accidens, ex quibus multa in significatis suis occurrunt impedimenta » (III, II, 5, p. 202ab; cfr. anche testo cit. a nota 59).

Alberto conosce l'obiezione, sempre portata contro la *divinatio*, esser gli atti umani dipendenti dalla libera volontà, non da cause fisiche, quindi non oggetto di previsione da parte dell'uomo ma conoscibili solo per ispirazione divina (III, I, 8, p. 188b). La sua risposta è significativa perché rivendica il carattere di 'scienza', quindi di verità, dell'interpretazione dei sogni (*ivi*, p. 189a) rifiutando anche la posizione di Aristotele che riconduceva al caso l'eventuale previsione del futuro: è vero, dice Alberto, che l'intelletto e la volontà non dipendono direttamente dalle stelle, ma queste determinano le inclinazioni e le passioni dell'organismo corporeo cui l'anima dell'uomo è legata; e poiché i più non seguono la ragione, ma le passioni, le loro scelte sono di fatto sottoposte all'influenza dei cieli (*vis ex stellis*): « Dicamus igitur, quod licet propositum et voluntas sint causae per se operum nostrorum quibus non sit necessitas ad aliter movendum quam volunt, tamen haec secundum inclinationes subduntur causis universalibus superioribus et naturae: et ideo inclinatur ab his ad aliquid volendum, sicut inclinatur alicui iniacens passio timoris vel concupiscentiae voluntatem, quod aliquid vult, quod liberatus ab huiusmodi passione nequaquam vellet, et est adeo violentum, quod licet non imponat necessitatem, tamen fere totam trahit hominum multitudinem: omnes enim fere sequuntur passiones magis quam rationem » (III, I, 8, p. 189a). Su questa impostazione del problema sono d'accordo filosofi e teologi: cfr. il mio saggio *Temps astrologique et temps chrétien*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age: III^e-XII^e siècles*, Paris, 1984, pp. 557-573.

Per la posizione di Tommaso d'Aquino, del tutto coerente ai principi della fisica peripatetica, è fondamentale il lavoro di TH. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, del quale la storiografia tomista non sembra ancora aver preso adeguata conoscenza. Per tutto il problema del rapporto fra causalità celeste e libertà umana nella scolastica latina, cfr. P. DUHEM, *op. cit.*, vol. VIII, cap. XIII: *L'astrologie chrétienne*; per gli sviluppi successivi, cfr. E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari, 1976.

⁵⁹ *Op. cit.*, III, II, 9, p. 206b; cfr. 207ab; per le condizioni 'fisiche' – celesti e terrestri – che variano l'influenza celeste: « Sicut autem omnium coelestium effectus semper variantur ad motum planetarum, horas climatum et climata: ita etiam fit de motu formae de qua diximus, et quod praecipue variat, hic est diversus situs coelestium et climata. Et ideo in arte interpretationis somniorum magis praecipui in diversis et certis horis aliter et aliter interpretari somnia, et praecipue secundum mansiones lunae et accessiones, eo quod illa ut vicina corporibus generatorum existens, plurimum habet dominium mutandi corpora » (III, I, 11, p. 194a).

rale (« somniorum enim scientia et eruditio naturalis est et naturalibus causata principiis, et non divina »), secondo l'insegnamento dei peripatetici e « ex physicis rationibus », Alberto avverte esplicitamente che non intende parlare della profezia secondo i teologi, carisma della tradizione ebraica e cristiana⁶⁰: ma proprio i limiti ambigui che si venivano a porre nell'ambito del discorso fisico fra sogno divinatorio e profezia, il carattere naturale di entrambi e quindi la possibilità di una conoscenza del futuro senza ricorso a una particolare rivelazione divina, doveva porre nuovi problemi alla riflessione teologica. Non a caso Tommaso d'Aquino ogni qual volta tratta della profezia come dono dello Spirito Santo, si trova impegnato a discutere un complesso di obiezioni che provengono tutte dal contesto filosofico aristotelico-arabo e che tendevano a ricondurre ogni manifestazione profetica nell'ambito della 'natura' per la stretta affinità fra profezia e sogno divinatorio⁶¹. Ed è significativo come l'Aquinate, proprio perché si muove nel medesimo orizzonte culturale dei suoi avversari, una volta isolata e caratterizzata la profezia soprannaturale come fenomeno che dipende esclusivamente da Dio e non può quindi in nessun modo ricondursi a cause natu-

⁶⁰ *Op. cit.*, III, II, 4, p. 200b; III, I, 12, p. 195b; IV, I, 3, p. 180b.

Alla discussione, in sede teologica, della *prophetia*, Alberto dedica la *quaestio disputata de prophetia*, recentemente pubblicata in edizione critica da J.-P. TORREL, *La question disputée De prophetia de saint Albert le Grand. Édition critique et commentaire*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », LXV, 1981, pp. 5-53, 197-231.

Qui è interessante il riproporsi della riduzione a cause e disposizioni naturali della profezia secondo i « philosophi », in opposizione ai « sancti » (« philosophi aliter loquuntur de prophetia quam sancti », p. 33), e la difesa della profezia come dono soprannaturale in quanto predizione di futuri contingenti noti a Dio solo. Ma le dottrine centrali dei 'filosofi' – in quanto costitutive della concezione fisica e metafisica del mondo – sono accolte e ribadite in sede 'naturale': l'universale causalità dei cieli che permette di prevedere « de dispositionibus corporum que inclinare possunt et retrahere liberum arbitrium » (p. 34), la sua influenza nel sonno e la sua manifestazione nei sogni (con il noto parallelismo fra sogni premonitori e previsione astrologica): « eorum que per naturam efficiuntur, prior est ordo in causis universalibus superioribus quam in primis [forse è da leggere *proximis*], et per illas possunt manifestari, vel in somniis per signa per impressionem stellarum, vel in vigilia ei qui scit motum superiorum. [...] Set in vigilia homo sollicitus est et intentus circa motus proprios, et ideo non percipit motus debiles ex impressionibus stellarum sive superiorum relictos; in somniis autem abstrahitur a propriis et ideo fortissimi videntur motus debiles et alieni ... » (p. 35); si ripresentano, sulla scorta di Avicenna e di Mosè Maimonide, le predisposizioni naturali alla profezia, « ex puritate compositionis organi et ex debita positione et quantitate per comparisonem ad alia membra et corporis complexionem. Optimus modus diiudicandi causatur ex puritate et simplicitate intelligentie agentis quecumque sit illa » (p. 33). Per le fonti si veda il commento a questi luoghi, in calce all'ed. citata (e anche alle pp. 207-210); si noterà una stretta affinità con la discussione sul dono della profezia in Tommaso d'Aquino cui accenniamo nel testo.

⁶¹ Si veda in particolare la *Quaestio disputata XII De prophetia* (ed. R. SPIAZZI, in S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae*, vol. I, Taurini-Romae, 1953⁹) e la *Summa theologiae*, II, II, q. 95, a. 6; e *ivi* le q. 171-174.



rali⁶², non ha difficoltà a riconoscere la realtà e veridicità del sogno divinatorio così come l'avevano inteso i filosofi peripatetici: esso non è solo attestato dalla storia sacra, ma trova i suoi principi nella gerarchia scalare delle cause, poiché l'anima ha un *habitus* a ricevere l'influenza delle sostanze superiori non solo nell'ordine della grazia ma anche in quello della natura: «*Secundum ordinem naturae, prout inferiores intellectus secundum ordinem naturae nati sunt perfici a superioribus; et prout corpora humana subduntur impressionibus corporum caelestium, in quibus est praeparatio ad aliquos futuros eventus, quos anima sua subtilitate praevidet per aliquas similitudines ex impressione corporum caelestium in imaginatione relictas*»⁶³.

E se diversa è la capacità dell'anima di cogliere e di esprimere l'influsso della *species* celeste – nel sogno, nella visione e nella profezia⁶⁴ secondo la

⁶² TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disp. XII De prophetia*, a. 3, resp.: «*Differt autem haec prophetia naturalis ab ea de qua nunc loquitur, in tribus.*

Primo in hoc quod futurorum praevisionem habet immediate a Deo illa de qua loquimur, quamvis angelus possit esse minister, prout agit in virtute divini luminis; naturalis vero ex propria actione causarum secundarum.

Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quae habent causas determinatas in natura; sed prophetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia.

Item in hoc quod naturalis prophetia non infallibiliter praevidet, sed sicut praedicuntur illa quae sunt vera ut in maiori parte; prophetia vero quae est Spiritus sancti donum, praevidet infallibiliter; unde dicitur esse divinae praescientiae signum, quia secundum illam infallibilitatem praevidet secundum quam futura sunt a Deo praescita» (ed. cit., p. 241b-242a).

⁶³ TOMMASO D'AQUINO, *op. cit.*, a. 3, ad q. 5, ed. cit., p. 243a; cfr. a. 3, resp., p. 241b: «*Praecognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter. Uno modo ex hoc quod futura praexistunt in mente divina; et secundum hoc prophetia donum Spiritus sancti ponitur, et haec non est naturalis [...]. Alio modo ex virtute causarum creatarum, prout scilicet in virtutem imaginativam humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute caelestium corporum, in quibus praexistunt quaedam signa futurorum quorundam, et secundum quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, utpote inferior, natus est instrui, et ad alia cognoscenda elevari; et haec prophetia modo praedicto potest dici naturalis*».

⁶⁴ TOMMASO D'AQUINO, *op. cit.*, a. 3, resp., p. 242ab: «*Utraque etiam prophetia differt a somnio et visione, ut somnium dicamus apparitionem quae fit homini in dormiendo, visionem vero quae fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto; quia tam in somnio quam in visione simplici, anima detinetur phantasmatis visis, vel totaliter vel in parte, ut scilicet inhaereat eis tamquam veris rebus, vel totaliter vel in parte. Sed in utraque prophetia, etsi aliqua phantasmata videantur in somnio vel in visione, tamen anima prophetae illis phantasmatis non determinatur; sed cognoscit per lumen propheticum ea quae videt non esse res, sed similitudines aliquid significantes; et earum significationem cognoscit, quia intelligentia opus est in visione, ut dicitur Danielis, x, 1.*

Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium et prophetiam divinam; unde et somnium dicitur esse pars vel casus prophetiae naturalis; sicut et prophetia naturalis est quaedam deficiens similitudo prophetiae divinae».

A proposito della definizione del sogno divinatorio come «casus prophetiae naturalis» Alberto ricorda nel *De apprehensione*, pars VI, 13, p. 611a: «*Hinc est quod quidam antiqui*

costituzione organica, il diverso equilibrio fra intelletto e immaginativa, come insegnava Avicenna⁶⁵, la maggiore o minore consapevolezza del valore simbolico delle immagini fantastiche – certamente il sonno costituisce un momento privilegiato perché l'anima, meglio disposta alla *receptio speciei* da cause esterne, riceve l'*impressio caelestis corporis* « ut sic dormienti aliquae phantasiae appareant conformes caelestium dispositioni »⁶⁶.

Identiche le cause degli eventi futuri e delle immagini oniriche: di qui la *divinatio per somnia* cui Tommaso d'Aquino dedica un articolo della *Summa theologiae* riconoscendone la legittimità, purché si escludano i sogni di origine demoniaca: « Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis et futuris eventibus. Secundum hoc plurimum praecognitiones futurorum ex somniis fiunt »⁶⁷.

Fra gli eventi del mondo sublunare e i sogni si stabilisce un rapporto speculare una volta ricondotti agli stessi principi: di qui la stretta connessione fra astrologia e oniromanzia, perché l'una legge negli astri i destini dell'uomo e del cosmo che l'altra ritrova nelle cifre e nelle metafore delle fantasie oniriche. In ogni punto dell'universo, aveva insegnato Alkindi, in ogni individuo se fosse pienamente conosciuto si ritroverebbe rispecchiata (*tamquam per speculum*) tutta la celeste armonia, quindi tutta l'ordinata successione degli eventi passati presenti futuri⁶⁸; se questa conoscenza resta preclusa all'uomo, il sogno sembra esserne un'immagine perché in esso si esprime – attraverso i simboli dell'immaginazione – l'insieme delle *formae caelitus evectae ad nos*.

Ma non è solo il sogno profetico che rinvia alle stelle come sua causa

mei dixerunt alumni somnium praenuntians futurum aliquod, casum esse a prophetia factum. Casus quippe vocatur fructus immaturus decidens, qui tamen figuram et saporem in aliquo praetendit fructus ».

⁶⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II, II, q. 172, a. 1: « praecognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem; in qua iuvantur per naturalem dispositionem secundum quam in homine invenitur perfectio virtutis imaginativae et claritas intelligentiae ».

⁶⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II, II, q. 95 a. 6, resp.; cfr. *Quaestio disp. XII De prophetia*, a. 3 ad 1 e ad 2, ed. cit., p. 242b: « quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus interiores impressiones magis recipiuntur, sive sint ex substantiis separatis, sive ex corporibus caelestibus »; « In somno igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores vires quasi quietatae ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute caelestium corporum, aut quorumcumque; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat ».

⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II, II, q. 95 a. 6, resp.

⁶⁸ ALKINDI, *De radiis*, cit., p. 223.



ultima: anche i sogni che non vanno oltre gli interessi, i desideri, le passioni dell'individuo e possono ricondursi a origini organiche trovano nei cieli le loro ragioni perché lo stesso equilibrio dei temperamenti dipende da essi. Per questo, sempre, l'*interpretres somniorum* dovrà, come l'astronomo e con le sue tecniche, definire con esattezza il gioco delle influenze celesti sull'uomo, nel punto della nascita, in tutto l'arco della sua vita e nel momento preciso del sogno perché qui sono le cause dei simboli che emergono dalle profondità della psiche.

Già Pascalis nel *Liber thesauri occulti* insisteva sul ruolo delle stelle *benigne* o *malivole* nella *significatio sompniorum*, soprattutto sulla necessità di individuare la configurazione del cielo al momento della nascita secondo la dottrina astrologica delle *nativitates*: « Ex certa constellatione alicuius nativitatis, preclara indicia sompniorum eliguntur »; Alberto Magno da parte sua non aveva mancato di sottolineare le conoscenze astronomiche che l'interprete dei sogni deve possedere per definire il *situs caelestium*, le *mansiones lunae et accessiones*, la situazione del cielo nel momento in cui la sua influenza agisce sull'uomo e ne suscita immagini e simboli onirici e profetici⁶⁹.

⁶⁹ PASCALIS ROMANUS, *Liber thesauri occulti*, cit., p. 166; ALBERTO MAGNO, *De somno et vigilia*, cit., III, I, 11, p. 194a; cfr. III, II, 9, p. 207ab.

La Luna ha un'importanza fondamentale nella determinazione dei sogni – come in tutto il processo di discesa e moltiplicazione delle influenze celesti – perché, spiegava secondo la comune dottrina astrologica Cecco d'Ascoli nel commento alla *Sfera* del Sacrobosco, « tota virtus quinte essentie virtualiter reperitur in Luna [...] in Luna est virtus omnium planetarum et aliarum stellarum [...] Luna cum omnibus influentiis agit in elementa, elementa alterant complexionem, complexionibus alteratis alterantur anime que in nobis sunt, quia anime consequuntur corpora ut dicit philosophus in principio sue physionomie et iste influentie quas recipit Luna dicuntur influentie communes. Recipit autem influentias speciales sicut per aspectus stellarum vel per coniunctiones » (*Sphaera cum commentis* etc., Venetiis, 1518, p. 7rb-va; per la citazione della *Physiognomica* dello Pseudo-Aristotele, tradotta nel sec. XII da Bartolomeo da Messina, cfr. *Scriptores physiognomici graeci et latini*, recensuit R. FOERSTER, Lipsiae, 1893, vol. I, p. 5); le varie influenze della Luna – secondo i diversi segni zodiacali con i quali è in rapporto – sono indicate da Cecco d'Ascoli nel commento ai *Principia* di Alcabitius (G. BOFFITO, *Il Commento di Cecco d'Ascoli all'Alcabizzo*, Firenze, 1905, pp. 29-31); cfr. GUGLIELMO D'ARAGONA, *De pronosticatione sompniorum*, ed. R. A. PACK (cfr. n. 73), p. 270: « tertio consideretur locus et motus Lune et natura signi »; così pure nel *De iudiciis astronomie*, cap. 2 e 11 attribuito a Arnaldo da Villanova. Ma la dottrina è comune: basterà per tutti ricordare il *Liber introductorius* di Michele Scoto (Oxford, Bodleian Library, ms. Bodley 266, f. 164vb; München, Clm 10268, f. 110ra): « Expositio sompniorum secundum omnes dies lune. Luna prima quicquid videris incertum est scilicet neque boni, neque mali. Luna 2 et 3 nullum effectum habet. Luna 4 et 5 effectum habet et plus in bono quam in malo. Luna 6 quicquid videris certissimum est. Luna 7 et 8 quicquid videris omnino fiet. Luna 9 bonum est sompnium tuum nec super eo cogites. Luna X et XI^a et XII certissimum est et infra quattuor dies fiet sompnium tuum vel paulo post. Luna 13 in dies 9 fiet sompnium tuum. Luna 14 et 15 expecta breve tempus quia fiet sompnium tuum, tum habeat effectum. Luna 16 post multum fiet sompnium tuum. Luna 17 quicquid videris omnino fiet vel quasi in simili. Luna 18 et 19 in quattuor dies vel XI fiet omnino et habet effectum. Luna 20 et 21 ne cogites quia incertum est alicuius effectus id est inter sic vel non. Luna 22 et 23

Il tema troverà ampio sviluppo negli astrologi del XIII secolo – da Michele Scoto a Guido Bonatti, da Cecco d'Ascoli a Arnaldo da Villanova e poi sempre nella successiva tradizione: saranno tracciati precisi parallelismi fra la configurazione del cielo e i sogni, non solo attraverso l'oroscopo tratto al momento della nascita, ma stabilendo i rapporti fra influenze celesti e temperamenti, quindi fra le qualità dei pianeti e le fantasie oniriche, non senza suggerire sottili connessioni fra la *divinatio per somnia* e la tecnica delle interrogazioni e delle elezioni, altri luoghi privilegiati dell'astrologia⁷⁰; poiché i sogni possono rivelare e suggerire il momento e il senso delle scelte da compiere, rispecchiando il destino che è scritto nei cieli: qui prevedere è anche prevenire e se possibile modificare, poiché inutile sarebbe la scienza degli astronomi, dei magi, degli interpreti dei sogni – dice Alberto – « si ea quae futura praevidentur, impediri non possent »⁷¹.

La connessione fra oniromanzia e astrologia – utilizzata anche in difesa

sompnum in brevi habet effectum. Luna 24 et 25 in dies ne fiet vel per homines extraneos sompnum tuum transibit. Luna 26, 27 et 28 ne timeas quod cito habet bonum effectum. Luna 29 et 30 sompnum tuum fiet in diem tertium et quicquid videris certissimum est si autem ulterius producat nihil est» (debbo l'indicazione e la trascrizione di questo luogo a P. Morpurgo che attende all'edizione del *Liber*); cfr. anche P. MORPURGO, *Michele Scoto: tra scienza dell'anima e astrologia*, «Clio», XIX, 1983, pp. 441-450.

⁷⁰ Di Michele Scoto si veda il *Liber introductorius*, in particolare per l'«*expositio somniorum secundum omnes dies lune*» di cui alla nota precedente. Nel monumentale trattato sull'astronomia di Guido Bonatti – vivace difesa della scienza astrologica («*Astronomia, de necessitate est scientia, qui enim destruit Astronomiam, destruit scientiam, sicut qui destruit prima principia, destruit sapientiam*») – si veda in partic. la discussione «*utrum ea quae apparent in somniis habeant significare aliquid vel non, et quando significant aliquid, et quando non habent significatum*» (GUIDONIS BONATI *De astronomia tractatus* X, Basileae, 1550, pars I, cap. 14, col. 19; pars II, cap. 9, coll. 341-345, per i sogni). Cecco d'Ascoli nel commento all'Alcabitus distingue il *somnium phantasticum* dal *somnium contemplativum quod dicitur oraculum*, riconducendo il primo a cause fisiologiche, il secondo alle *intelligentiae agentes*, e indica la varia influenza della luna su entrambi i tipi di sogni, in rapporto ai vari *signa* zodiacali (G. BOFFITO, *Il commento di Cecco d'Ascoli all'Alcabizzo*, Firenze, 1905, pp. 29-31; cfr. Id., *L'Acerba*, IV, 9, vv. 40-84, ed. «secondo la lezione del codice eugubino del 1376», a cura di B. CENSORI e E. VITTORI, Ascoli Piceno, 1971, pp. 194-195).

Sul rapporto fra le dodici 'case' (*domus*) celesti e i sogni insiste il *De pronosticatione sompniorum* attribuito a Guglielmo di Aragona che al tema dedica tutta la seconda parte del suo trattato («*Hec pars secunda duodecim continetur capitulis secundum ordinem et naturam domorum celestium*», ed. R. A. PACK, p. 271); così anche il *De iudiciis astronomiae* (cap. 9) attribuito ad Arnaldo di Villanova.

Dei testi astrologici tardoantichi ben noti al Medioevo, basterà ricordare la *Mathesis* di Firmico Materno che fa continuo riferimento agli oroscopi più favorevoli ai sogni divinatori, alle rivelazioni, all'esercizio dell'oniromanzia: J. FIRMICI MATERNI *Matheseos libri VIII*, III, 2, 18; III, 3, 17; III, 6, 17; III, 8, 3; V, 1, 16; V, 2, 16 (ed. W. KROLL - F. SKUTSCH, Stutgardiae, 1968, vol. I, pp. 102, 111, 148, 165; vol. II, pp. 9, 25). Cfr. anche, per il medesimo tema nella tradizione 'ermetica', il *Liber Hermetis Trismegisti*, ed. W. GUNDEL, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistus*, «*Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-historische Abteilung*», N.F., Heft XII, 1936, p. 100.

⁷¹ ALBERTO MAGNO, *De somno et vigilia*, III, II, 5, p. 203a.



delle previsioni fondate sugli astri, posta la veridicità dei sogni da essi causati ⁷² – costituisce la cornice teorica di un altro importante trattato *De pronosticatione sompniorum* attribuito a Guglielmo d'Aragona e scritto attorno al 1330. L'autore vuole offrire un testo non più fatto di formule pratiche senza metodo, come gran parte dei trattati di oniromanzia (« practice et sine ratione »), ma rigorosamente fondato su principi generali dai quali dedurre le tecniche dell'interpretazione dei sogni (« Primo quod theoricum est proponam, deinde ex hac rationali speculatione deductum modum pronosticationis ostendam generaliter, et ultimo subiungam particulariter hoc idem ») ⁷³: forse proprio qui, in questo impegno a definire i principi del-

⁷² Uno degli argomenti in favore delle predizioni astrologiche discusso da Nicola Oresme nella sua polemica contro l'astrologia è tratto precisamente dalla veridicità dei sogni divinatori: « quod sompniorum super celis sunt cause », argomento attribuito ad Aristotele; Oresme ha buon gioco nel rispondere che proprio Aristotele, riconducendo i sogni a cause fisiologiche, toglie a essi valore divinatorio: « Igitur sicut secundum Aristotelem non sequitur talis constellatio est, igitur tale sompnium erit, quia, ut ibidem dicit, ab humoribus vel complexione vel ymaginatione potest provenire, nec etiam sequitur, ut ibidem dicit, tale sompnium est scilicet de pluviis, igitur pluet, quia forte provenit a falsitate existente in cerebro vel alibi; sicut etiam non sequitur talis constellatio est, igitur talis vel talis effectus sequetur ». S. Caroti, nella sua edizione del testo di Oresme, riferisce un'inedita glossa che accompagna in un ms. laurenziano l'ultimo capitolo del *De sommo et vigilia* e che indica una particolare lettura di Aristotele, certo ispirata all'insegnamento di Alberto Magno: « Hic dicendum est quod in sompniis fit frequenter divinatio occultorum, quecumque sit causa potest enim esse a Deo vel a stellis vel a causa que est in nobis. Obmissis autem multis causis ultimo dicendum quod sompnia in quibus est divinatio sunt per hunc modum: hoc est imago mundi, quia habet intellectum moventem sicut orbis ab intelligentia movetur. Nos autem diximus quod quilibet superior motor influit in inferiorem virtutem motivam, quam explicat per motum; cum ergo homo sit quiddam ultimi ordinis, compositum ex motore et moto, idest ex anima et corpore, oportet quod omnia superiora influant in eum. Huius autem influentie vehiculum est lumen quod ad nos defluit ab orbe »: cfr. S. CAROTI, *Nicole Oresme. Quaestio contra divinatores horoscopios*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XLIII, 1976, pp. 201-310; per i testi citati, rispettivamente pp. 216, 221, 216-217, n. 3.

⁷³ R. A. PACK, *De pronosticatione sompniorum libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XXXIII, 1966, pp. 237-293: per l'attribuzione dello scritto a Guglielmo d'Aragona piuttosto che a Arnaldo da Villanova (già suggerita da L. THORNDIKE, *A history* cit., pp. 300-302), si veda l'introduzione di Pack, pp. 237-241; per i luoghi citati, p. 257.

Significativamente agli inizi del Quattrocento, Venanzio di Moerbeke – o altro anonimo copista – farà precedere l'opera di Guglielmo d'Aragona da un trattato sui segni celesti dati da Dio agli uomini per conoscere il futuro, sottolineando così la connessione fra i vari modi di prevedere il futuro *ex signis*: « cum Deus universi conditor orbis hominibus subtiliter rerum naturas intuentibus per certa signa futura cognoscendi gratiam dederit [...] Hunc autem libellum, 'De presagiis futurorum' nuncupatum, in duos divido tractatus, in quorum primo de futurorum signis oculariter et in vigilia apparentibus tractabo pro posse, in secundo vero de sompniorum visionibus et exposicionibus speculative et practice aliqua colligere studebo », « Unde – conclude – qui vellet prescire rerum varietates deberet sepe celum aspicere [...] et quia homines sic non faciunt, ideo futura non sciunt »; cfr. R. A. PACK, *A treatise on prognostications by Venancius of Moerbeke*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XLIII, 1976, pp. 311-322; i testi cit., a pp. 315, 319.

l'interpretazione dei sogni chiamando in causa tutta la struttura metafisica e fisica dell'universo, si trova la caratteristica saliente dell'oniromanzia medievale rispetto ai libri dei sogni della tradizione tardoantica.

Notevole l'insistenza con la quale l'autore – leggendo Aristotele con il *Liber de causis* e recuperando un antico insegnamento platonico e ermetico – sottolinea la radicale unità del tutto, nella puntuale corrispondenza fra cielo e terra: « Moventur enim motores particulares in hoc mundo ad aliquid simile vel proportionale illius ad quod movent superiores et universales motores »⁷⁴; sicché le cause universali per le quali « omnia quae sunt producuntur in esse »⁷⁵ sono le stesse che agiscono sulla vita psichica suscitando nel sonno le immagini oniriche: « sic [...] apparent nobis visiones certissime de futuris et fiunt in nobis fantasmata significantia futurorum multorum »⁷⁶. I gradi secondo i quali si realizza questa influenza – in rapporto alla forza della *virtus* celeste e alle disposizioni del soggetto – si scandiscono in stretta analogia con i primi sette gradi di Alberto Magno e non è necessario qui ripercorrerli⁷⁷; giova invece notare come l'autore si

⁷⁴ GUGLIELMO D'ARAGONA, *De pronosticatione sompniorum*, cit., p. 264; cfr. p. 258: « actiones continentium et contentorum ad suam actionem absolutam referuntur, sicut ad principalem, quia sub ipsa et in virtute ipsius ducuntur et informantur, et sic per ordinem oportet quod unum ad virtutem propriam, tamen operationem explicat in virtute superiorum virtutum, ita quod virtus loci continentis nos ex quattuor componitur virtutibus, scilicet elementi, celi, motoris celi, et ipsius Dei. Sicut in arte se habent artifex fantasia manus et dolabrum, sicut igitur dolabrum scindit ad figuram ad quam manus dirigit, et manus dirigit ad imaginem fantasie et fantasia ad formam artis, ita elementum et celum et motor celi ad formam virtutis divine moventur ».

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 261: « Volunt enim philosophi quod in virtute causarum universalium, scilicet Dei principaliter, et intelligentiarum secundo, et tertio celestium corporum, omnia que sunt hic producantur in esse, et quia superiora omnia rationem cause habent, licet secundum prius et posterius respectu eorum que sunt hic, voluerunt quod motores celestes impressionem celestium facerent in animabus ».

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 258; cfr. p. 273: « sciendum etiam quod ab eisdem causis, a quibus visiones dependent, causantur quidam effectus qui etiam signa futurorum aliquorum existunt et presagia solent dici ».

⁷⁷ *Op. cit.*, pp. 259-260: il primo grado « in sola animi confidentia [...] cor dictat [...] »; il secondo « aliquid in cognitivis resultat, non tamen sub specie propria rei future nec sub conveniente metaphora sed magis per contrariam speciem presentatur »; « tertius gradus est quando ulterius non distorte nec per contrariam speciem rei ventura apparet futurum sed per convenientem metaphoram designatur »; « quartus gradus est quando iam sub propria specie res futura videtur sine integumento metaphore cuiuscumque »; « quintus gradus est quando quis per se rem futuram non videt sed per alium, unde in isto gradu videtur sompnianti quod aliquis assistat qui sibi rem futuram proponat, non tamen proprie sed sub metaphora et enigmate alicuius similitudinis. Sextus gradus addit super istum quod assistens rem futuram proponit proprie, non per metaphoram occultam, in istis duobus gradibus plurimi prophetaverunt prophete, ut patebit expressius consequenter. septimus gradus est quando iam vere intelligere apparet intellectum, et illud est altius quod in hac vita contingit hominibus ». Guglielmo prosegue indicando le cause 'particolari' dei sogni « a parte corporis et

impegni a indicare la fitta rete di conoscenze necessarie all'interpretazione dei sogni, arte che segue la natura (« *ars enim ista multum sequitur naturam* »)⁷⁸: la *qualitas temporalis*, l'*ordo et natura domorum caelestium*, il *dominium stellarum* al momento della nascita, le *rerum naturae et proprietates*, la *complexio corporis humorum*, la *qualitas sompniantis* e le *circumstantiae visionum*⁷⁹; questi i dati che concorrono alla definizione delle coordinate del sogno e fanno della sua interpretazione il luogo in cui si utilizzano e si verificano i nessi fra discipline diverse e insieme le mirabili corrispondenze, la *proportio* secondo cui è scandito l'ordine cosmico: alla *proportio* che governa il rapporto fra cause universali e particolari corrisponde il rapporto fra *motus caelestis* e costituzione organica e soprattutto – elemento capitale nell'interpretazione dei sogni – fra evento sognato e condizioni del sognante (« *qualitas et proportio sompniantis ad rem praevisam* »)⁸⁰.

Concordia, *proportio*, precisa corrispondenza « *eorum quae fiunt in hoc mundo ad motus caelestes* »⁸¹: se tutta la vita dell'uomo è iscritta nel 'periodo' del moto dei cieli (« *per totum periodum vitae ipsa anima ad coordinationem ipsorum [astrorum] movebitur et movebit* »)⁸², momento esemplare del rapporto 'proporzionale' fra le stelle e l'uomo è il sogno, quando le immagini oniriche (*fantasmata, metaphorae visionum*) rispecchiano con maggiore chiarezza le immagini celesti: « *Imagines istius compositionis in*

a parte anime»: quanto alla complessione corporea « *secundum hoc disponitur melius aut deterius ut impressiones recipiat visionum* » (p. 260), « a parte autem anime est subtiliter advertendum quod Haly dicit in commento tertie propositionis super *Centilogio*: dicit enim quod sicut elementa se habent corporibus, ita stelle se habent animabus; non autem intelligit quod, sicut elementa intrans compositionem corporis, ita stelle intrent compositionem anime, quia illud esset fatuum intelligere, sed intelligit quod sicut corpus virtutes elementorum participat diversimode, secundum quod elementa diversa dominantur in ipso, ita anima diversas proprietates acquirit secundum dominium stellarum dominantium in infusione ipsius » (pp. 260-261).

La scalarità delle visioni nei sogni è quindi messa in rapporto all'azione dei cieli, più o meno efficace secondo la maggiore o minore disposizione delle facoltà sensitive e cognitive (pp. 262-263) e conclude: « *ex his que dicta sunt patet quod distinctio graduum predictorum, que uno modo accipitur penes diversitatem dispositionum in corpore vel in anima, ut dictum est, potest etiam alio modo accipi penes gradus fortitudinis vel debilitatis circa celestem virtutem, secundum quod diffusius in astrorum iudiciis habet dici* » (p. 263).

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 265; l'ambito proprio dell'*ars pronosticandi de visionibus* si applica al secondo, terzo e quinto dei gradi sopra ricordati (p. 264).

⁷⁹ *Op. cit.*, pp. 265, 266, 267, 270-271 e *passim*.

⁸⁰ *Op. cit.*, pp. 263-265 (cfr. sopra n. 74); 270, 272, 276, 277.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 271.

⁸² *Op. cit.*, p. 262: « *si autem quis querat modum secundum quem anima movetur a motoribus celi, oportet dicere quod sicut in generatione ipsa virtus informativa coordinationi proportionatur astrorum vel orbium et motorum, ita per totum periodum vite ipsa anima ad coordinationem ipsorum movebitur et movebit – quod est valde considerantibus manifestum* ».

hoc mundo caelestibus obediunt imaginibus »⁸³ scrive l'autore adattando al proprio intento oniromantico un celebre detto del *Centiloquio* che lo stesso Guglielmo ebbe a commentare.

Nella teoria dei sogni – come nell'astrologia – il naturalismo aristotelico-arabo toccava forse uno dei suoi limiti estremi per la progressiva riduzione entro termini fisici di fenomeni che tradizionalmente appartenevano alla sfera del sacro e costituivano momenti fondamentali della storia biblica e cristiana. Per questo i teologi agostiniani, pur condividendo il generale principio secondo il quale, come ripete Bonaventura, « superiora nata sunt influere in inferiora »⁸⁴ – e quindi l'universale causalità dei cieli nel mondo sublunare – restano diffidenti rispetto alle discussioni sul sogno divinatorio e preferiscono attenersi alla più antica tradizione biblica e agostiniana: « Quidquid de hoc senserunt philosophi », scrive Bonaventura, « quod de eis [cioè dei sogni divinatori] dicit sacra Scriptura indubitanter est tenendum »: sicché se alcuni sogni derivano da cause interne (« Ex dispositione corporis, ex sollicitudine mentis »), altri sono o « ex illusione diabolica », o « ex revelatione angelica » e « ex visitatione divina » e solo questi ultimi due hanno valore divinatorio⁸⁵. « In somnis non est praevisio

⁸³ *Op. cit.*, pp. 281-282: « si autem quereretur aliquis quid est quod ita determinat fantasmata visionum, respondendum est per sententiam Ptolomei in *Centiloquio* dicentis quod imagines istius compositionis in hoc mundo caelestibus obediunt imaginibus, ita quod proportionaliter, sicut in principio generationis recipitur virtus celestis ad esse, ita communiter retinentur ad ea que contingunt in esse, sive ex parte figure celestis sive ex parte virtutis motoris ». Il riferimento al *Centiloquio* (9) dello Pseudo-Tolomeo è comune nei testi astrologici; nella versione latina di Giovanni di Siviglia propriamente suona: « Vultus huius seculi sunt subiecti vultibus caelestibus » (Venetiis, 1519, fol. 97vb). A essa – nella formulazione identica a Guglielmo – faceva riferimento anche lo *Speculum astronomiae* (cap. XI) per dare fondamento alla controversa *scientia imaginum*: « forma eius sculpenda est sub hora electa et habebit effectum iussu Dei a virtute caelesti, eo quod imagines quae inveniuntur in hoc mundo sensibili ex quatuor elementis, obediunt caelestibus imaginibus » (ALBERTO MAGNO, *Speculum astronomiae*, ed. S. CAROTI, M. PEREIRA, S. ZAMPONI sotto la direzione di P. ZAMBELLI, Pisa, 1977, p. 32).

L'attribuzione a Guglielmo d'Aragona di un commento al *Centiloquium* (British Museum, Harleian ms. 1, ff. 76v-86) fu suggerita da L. THORNDIKE, *A history*, cit., II, pp. 301, 487; cfr. R. A. PACK, *op. cit.*, pp. 237-238.

⁸⁴ BONAVENTURA, *Super II Sententiarum*, dist. VIII, p. II, a. unicus, q. 3 resp.; cfr. *ivi*, dist. VII, p. II, a. 2 q. 2 arg. 6: « Ordo universitatis est, ut superiora per naturam influant in inferiora, sicut patet, quod caelestia influunt in haec inferiora »: nella risposta Bonaventura non impugna questo principio che costituisce l'orizzonte della scienza del tempo; per la dottrina dell'influenza dei cieli – attraverso il *lumen* – nei processi di generazione e corruzione fino a comprendere indirettamente anche molti comportamenti umani, soprattutto per la soggezione dei più alle sollecitazioni delle passioni, fatto salvo il libero arbitrio pieno solo in chi da esse si libera, cfr. *ivi*, dist. XIV, p. II, a. 2, q. 2-3; di qui anche il valore – congetturale e non necessario – di molte previsioni astrologiche: *loc. cit.*, q. 3 e dist. VII, p. II, a. 1, q. 3.

⁸⁵ BONAVENTURA, *Super II Sent.*, dist. VII, p. II, a. 1, q. 3 ad 3; l'autore elimina così



futurorum ' nisi visitatio emittatur ab Altissimo ' »: fenomeno che si realizza prevalentemente nel sonno (« Magis autem Dominus visitat in somnis quam in vigilia in revelando futura »), il sogno divinatorio rientra così nella sfera del sacro⁸⁶.

Ruggero Marston, se accetta l'affermazione avicenniana che « in somno, quando corpus impeditur, anima apta nata est suscipere impressionem caelestium revelationum » per dimostrare l'autonomia dell'anima intellettuale rispetto agli organi corporei, rifiuta tuttavia ogni azione scalare delle intelligenze separate sull'anima umana in diretta polemica con Avicenna e i *philosophi*⁸⁷.

Del resto proprio da parte dei teologi più legati alla tradizione alto-medievale – essenzialmente agostiniana – sarà ispirata la condanna parigina del 1277 ove, fra le altre tesi, un nucleo cospicuo riguarda la dottrina dell'universale causalità dei cieli e in particolare la natura e l'origine della profezia e del sogno divinatorio: « Quod deus vel intelligentia non infundit scientiam animae humanae in somno nisi mediante corpore caelesti », tesi non lontana da quella sostenuta anche da Alberto *in physicis*, e ancora « quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam », che sono conseguenza di un'altra tesi « quod intelligentia motrix caeli influit in animam humanam, sicut corpus caeli influit in corpus humanum » perché – nella più rigorosa formulazione del determinismo astrologico – « voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora caelestia »⁸⁸: l'autorità ecclesiastica sentiva anche qui il contrasto profondo fra la tradizione che rappresentava e la nuova scienza aristotelico-araba; ed è interessante una testimonianza di Ruggero Bacone secondo la quale nella condanna parigina di molti anni prima contro le opere di Aristotele e dei suoi commentatori un ruolo non marginale aveva avuto quella parte del *De somno et vigilia* dedicata al *De divinatione somniorum*⁸⁹. E se

l'obiezione dei « filosofi » che aveva riassunto in questi termini: « intellectus agens in somniis et in ecstasi multa vera futura praevidet, sicut patet, quia frequenter somniamus quod evenit nobis post longa tempora ».

⁸⁶ BONAVENTURA, *Super II Sent.*, dist. XXV, p. II, a. unicus, q. 6 ad 5 (la citazione biblica è da *Eccli.*, 34, 6).

⁸⁷ ROGERI MARSTON *Quaestiones disputatae, De anima* q. VII, Firenze-Quaracchi, 1932, p. 372; q. IV, pp. 288-289.

⁸⁸ Si tratta rispettivamente delle tesi 65, 33, 74, 133 secondo l'ed. DENIFLE-CHATELAIN del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, Parisiis, 1889, pp. 543 sgg.; cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977, pp. 237 sgg., 270-271; 136.

⁸⁹ R. BACONE, *Compendium studii theologiae*, ed. H. RASHDALL, Aberdoniae, 1911, p. 33: « Tarde vero venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum latinorum, quia naturalis philosophia eius et metaphysica et commentaria Averrois et aliorum similiter hiis tem-

le tesi del 1277 cui si è fatto cenno non si ritrovano nella loro literalità in autori coevi, esse rispecchiano bene, insieme alla gran parte delle tesi condannate – un orientamento che tende a espungere dalla filosofia ogni riferimento e intervento d'ordine soprannaturale⁹⁰: è del resto significativo come la dottrina che pone negli astri l'origine dei sogni divinatori si collochi spesso nello stesso contesto in cui si presenta l'oroscopo delle religioni, la critica del miracolo, l'eternità del mondo e il ciclico ritorno con il grande anno. A verificare questa convergenza basterebbero gli scritti di Pietro d'Abano ove puntualmente ritorna, sotto il dominio dei celesti cronocratori, tanto l'oroscopo delle religioni – non sgradito a contemporanei quali Alberto Magno e Ruggero Bacone e poi ad altri autorevoli teologi – quanto la riduzione alle intelligenze motrici dei cieli dei sogni divinatori che altri riteneva « immitti a Deo benedicto et sublimi »⁹¹.

A una parallela riduzione dei margini del sacro conduceva ovviamente l'analisi delle origini organiche del sogno: anche da questo punto di vista si costituiscono significativi accostamenti. Così ad esempio se già Alberto Magno sulla scorta di Aristotele, trattando dei sogni che hanno in noi la loro causa, dichiarava inutile ogni ricorso a Dio (questa opinione « non habet veritatem »), un filosofo averroista come Boezio di Dacia – fedele all'impostazione propriamente aristotelica senza accogliere quindi le suggestioni dell'aristotelismo arabo e neppure di Averroè – nel suo *De somniis* riconduce anche i sogni che sono « signa futurorum » a squilibri della costituzione organica provocati da cause esterne o interne, quindi a *passiones* cui l'immaginativa dà nel sonno forme fantastiche. La *passio corporis* diviene così *visio somnialis*: un cibo mal digerito o uno stato febbrile possono far apparire visioni di diavoli, mentre sensazioni piacevoli provocano la vista di angeli

poribus nostris translata sunt: et Parisius excommunicabantur ante annum Domini 1237 propter eternitatem mundi et temporis, et propter librum de divinatione sompniorum, qui est tertius de sompno et vigilia et propter multa alia erronee translata»; il riferimento è alle condanne del 1210 e 1215: cfr. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, 1941, pp. 55-56.

⁹⁰ Nel *De erroribus philosophorum* di Egidio Romano, scritto attorno al 1270 o poco dopo, la dottrina della causalità dei cieli e la negazione della provvidenza fanno tutt'uno con la riduzione della profezia nell'ambito della natura e l'irrisione delle « tres leges » (*Errores philosophorum*, ed. J. KOCH, Milwaukee, 1944, pp. 16, 22, 34, 42, 48, 50, 62).

⁹¹ Per la dottrina dei sogni in PIETRO D'ABANO, *Conciliator differentiarum philosophorum et precipue medicorum*, Mantue, 1472, diff. CLVII; *Problemata Aristotelis*, Venetiis, 1501, Particula XXXI, c. 252va-253ra: « Divinum vero somnium seu celeste audio illud quod a divinis sive celorum causatur animabus, que motores etiam dicuntur orbium, qui secundum Avicennam aliquando operantur formam in ymaginatione secundum comparisonem eorum et comparisonem animarum ipsarum secundum aptitudinem. Quoniam anime nostre habent maiorem comparisonem cum substantiis separatis quam cum corporibus sensibilibus. Iuxta quod verificatur fortassis illud Galeni 'Somnia immitti a deo benedicto et sublimi' », *Conciliator*, diff. CLVII c. non num. ma 289vb; così anche in *Problemata*, c. 253ra.



e luoghi santi: « Et deceptio istorum ex hoc est, quia causas rerum ignorant »⁹². Ma non diversamente, proprio perché i presupposti scientifici e medici sono gli stessi, il fisico e matematico di forte orientamento neoplatonico Witelo in una sua *epistula De causa primaria poenitentiae in hominibus et de substantia et natura daemonum*⁹³. Qui è interessante la netta divaricazione fra i sogni divinatori – la cui origine è nell'influenza delle intelligenze separate sull'anima umana – e le visioni dipendenti da cause organiche. I primi sono una conferma della natura spirituale dell'anima (la *potentia cognoscitiva* per la quale l'anima è « sostanza celeste ») su cui si esercita l'azione delle intelligenze separate, con esiti diversi secondo i legami dell'anima con le attività sensibili: « Et sic saepe praedicat futura in somniis vel ordine et modo quo eveniunt, si non sit impediens virtus imaginativa, vel obvoluit res alio ordine cum non sit complete absoluta ab imagine »⁹⁴. Distinti da queste visioni divinatorie⁹⁵ sono i sogni e le visioni – dei sani

⁹² BOETHII DACI *De somniis*, in *Opera*, vol. VI, pars II, Hauniae, 1976, pp. 386, 388-389; si noterà che tra le cause esterne è ben presente la *constellatio*, ma solo in quanto « alterat medium usque ad corpus dormientis » provocando nell'organismo corporeo modificazioni delle *passiones* percepite dall'immaginativa e trasformate in *idola*. Tuttavia Boezio assicura che « quamvis tales deceptiones [visioni di angeli e demoni e di *mirabilia*] contingere possint per causas naturales, non tamen nego quin angelus vel diabolus possit dormienti vel infirmo secundum veritatem apparere divina voluntate »; sulla dottrina di Boezio di Dacia, cfr. G. FIORAVANTI, *La «scientia sompnialis» di Boezio di Dacia*, cit., pp. 329-369.

Ovviamente l'origine fisiologica e psicologica dei sogni è ben nota alla tradizione alto-medievale che eredita nozioni della scienza antica (soprattutto citati sono AGOSTINO, *De Genesi ad litt.*, lib. XII, in partic. cap. 12; 19, P.L. 33, 463-464, 470; GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, 48, P.L. 77, 409-412; *De spiritu et anima*, 24-25, P.L. 40, 797-798), ma la conoscenza diretta, dal sec. XII, dei testi filosofici e scientifici greci e arabi permette sviluppi in senso naturalistico della teoria delle cause 'interne' dei sogni, collegandola soprattutto alla medicina.

⁹³ Segnalata poi pubblicata da A. Birkenmajer nel 1921 secondo un'epitome conservata nel ms. Parigi, Bibl. Nat. lat. 14796 (ora in *Études d'histoire des sciences en Pologne*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1972, pp. 122-141) è stata edita sulla base di tutti i mss. conosciuti da E. PASCHETTO in calce al vol. *Demoni e prodigi. Note su alcuni scritti di Witelo e di Oresme*, Torino, 1978, pp. 89-132 (anche da J. BURCHARDT, *List Witelona do Ludwika we Lwówku Śląskim*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1979, pp. 161-180 che teniamo presente per alcune varianti e integrazioni).

⁹⁴ WITELO, *Epistula*, cit., ed. E. PASCHETTO, p. 96; cfr. pp. 93-94; ed. J. BURCHARDT, pp. 164, 163-164. Per i diversi esiti dell'influenza celeste secondo i temperamenti, Witelo ha ben presente il celebre cap. 30 dei *Problemata* pseudoaristotelici (ed. E. PASCHETTO, pp. 95-96; ed. J. BURCHARDT, p. 164).

⁹⁵ Witelo insiste sul carattere puramente naturale e 'razionale' della sua trattazione: cfr. ed. E. PASCHETTO, p. 101 (ed. J. BURCHARDT, p. 167): « Scribo itaque secundum viam naturalem [...] per rationem naturalem [...] »; p. 104 (ed. J. BURCHARDT, p. 168): « quia quaestio est a me naturaliter quaesita, ad ipsam naturaliter respondebo », insiste ben sapendo che le sue tesi sulla natura dei demoni sono del tutto opposte alla religione cristiana: significativa la critica radicale del mito della caduta di Lucifero, impossibile per natura e del tutto estranea al Pentateuco (ed. PASCHETTO, pp. 102-103; ed. J. BURCHARDT, pp. 167-168).

come degli epilettici, dei melanconici, dei frenetici – che derivano da un cattivo equilibrio degli umori:

si fuerit passio de phlegmate dealbante cerebrum et phantasmata iudicat in homine septentrionali albos angelos caelestes, in meridionali mauros daemones, secundum consuetudinem picturarum suarum. Si vero sit passio ex cholera nigra, iudicat apud nos daemones, nobis dispares, apud mauros [angelos] sibi similes; et hoc dico propterea quod non est gens quae non reputet se optimam, et formas suas et mores suos diligat et consuetudinem suam approbet meliorem et credat suam consuetudinem mensuram omnium consuetudinum et secundum illam ordinet caelestes hierarchias. Si vero passio fit ex humiditate grossa videt in anima silvas et montes et reducitur ad Paradisum vel in Infernum secundum humiditatis qualitates ⁹⁶.

E se non è affatto nuova la teoria del 'colore' dei fantasmi nel sogno e delle orrifiche o esaltanti visioni in rapporto al prevalere di uno o un altro umore – resa canonica da Avicenna essa è ben presente nel Medioevo in testi diversissimi, dal *De spiritu et anima* al *Roman de la Rose*, come nelle opere di filosofi, medici, astrologi ⁹⁷ – non si può fare a meno di notare la *vis*

⁹⁶ WITelo, *Epistula*, cit., ed. E. PASCHETTO, p. 107; ed. J. BURCHARDT, pp. 169-170. Alcuni manoscritti, in luogo dell'ultima frase (« si vero ... qualitates »), leggono: « unde Mauri in suis picturis pingunt Deum et angelos nigros et daemones albos et ideo si tales sunt phrenetici vel maniaci etc., iudicabunt aliter quam alii eodem modo passionati ». Il discorso di Witelo non insiste solo sui 'malati' per lo squilibrio degli umori; anche uomini dediti a santi pensieri proiettano nelle loro visioni le esperienze quotidiane e i costumi abituali: « Sed etiam secundum eandem viam a viris sanctae cogitationis et devotis ipsis orantibus in locis secretis ubi nullum impedimentum absistat quia oratio eorum ipsos fert in cogitationem, propter quod praecipue valet oratio et si valeat pro aliis nunc locum non habentibus, videntur Deus et angeli eius sub formis pulchris consuetis, quia consuetudo rem pulchram facit ut dixi supra de mauris, indis et hominibus nigris. Et videntur etiam sub formis relatis et scriptis per antiquos, et sub formis pictis per modernos et non sunt nisi phantasiae et imaginationes; beatificant tamen et salvant animam propter directionem in suum principium et quia tales homines magis sunt a vitiis abstinenter; propter hoc ergo diversificantur hominum visiones in talibus formis uniformiter se habentibus, quia varii diversas habent imaginationes ». Per i modi della creazione fantastica e onirica cfr. anche *ivi*, ed. E. PASCHETTO, p. 108; ed. J. BURCHARDT, p. 170. Un efficace riassunto della posizione di Witelo nella *Quaestio* attribuita a Enrico di Assia edita dal BIRKENMAJER in *Études*, cit., pp. 142-152, in partic. pp. 144-147.

⁹⁷ AVICENNA, *Liber canonis*, lib. I, fen. II, doct. III, cap. 3, 7, Venetiis, 1507 (rist. anastatica Hildesheim, 1964), p. 42rb, vb. La dottrina del colore dei sogni in rapporto ai temperamenti e ai cibi appartiene a tutta la tradizione medica come ricorda Raoul de Longchamp alludendo genericamente ai *libri medicinales* (« Unde in libris medicinalibus habemus in multis locis quod somnia rubeorum corporum significant sanguinem abundare; somnia ignea cholera rubeam [...]; post usum cibi melancholici [...] terribilia somniamus nigrorum corporum [...] »), *In Anticlaudianum Alani commentum*, ed. J. SUŁOWSKI, Wrocław-Gdańsk, 1972, p. 55; cfr. *De spiritu et anima*, 25, P.L. 40, 798 (cit. a n. 11); M. SCOTO, *Liber phisionomie tractans secreta nature animalium et precipue hominum complexionem que per*

polemica del discorso di Witelo quando connette le figure oniriche come le visioni dei mistici alla *consuetudo*, al complesso di tradizioni e pregiudizi (« *malae fabulae pueriles* ») che orientano l'immaginativa secondo forme espressive consuete e caricate di particolari significati, positivi o negativi, poiché « *consuetudo rem pulchram facit* »⁹⁸. Il mondo cristiano dell'aldilà – il regno dello spirito – che aveva preso corpo nelle visioni di cui è costellata la storia cristiana, ricondotto a uno squilibrio organico e psichico, sembra dissolversi come 'favola' di cui « *naturalis et mathematicus pulcherrime ridebit* »⁹⁹.

Ancora una volta il *naturalis*, cioè il filosofo naturale o fisico e il *mathematicus*, lo studioso della prospettiva e delle figure celesti – sono chiamati in causa come i veri deciflatori dell'origine dei sogni e delle visioni: « *Solis physicis sufficienter scitur ex quibus et qualibus simulacris consistit somnium de quo debet esse divinatio* » aveva scritto Alberto Magno definendo l'oniromanzia scienza naturale, *eruditio naturalis*, che trova la sua collocazione precisa in *magicis*, dove l'interprete dei sogni si incontra con l'astrologo, il mago, l'augure e ogni altro seguace delle arti divinatorie¹⁰⁰. Collocazione tutt'altro che negativa – già acquisita nel XII secolo – ma che sottolinea il suo statuto ambiguo: proprio perché tende a penetrare il contenuto latente

signa somniaque congrua lucide dinoscuntur, Colonie, 1508, cap. 45-55 per la tipologia dei sogni in rapporto agli umori (pp. non num., ma 134v-135v); *Roman de la Rose*, vv. 18287-18515; cfr. G. PARÉ, *Les idées et les lettres au XIII^e siècle. Le Roman de la Rose*, Montréal, 1947, pp. 260-264; sulle fonti delle dottrine fisiologiche nell'*Epistula* di Witelo, cfr. J. BURCHARDT, *op. cit.*, pp. 131 sgg.; ma per tutto il problema si veda, in questo volume, la relazione di M. FATTORI, *Sogni e temperamenti*, alle pp.

⁹⁸ WITELLO, *Epistula*, cit., ed. E. PASCHETTO, pp. 111-112, ed. J. BURCHARDT, pp. 171-172. Nell'analisi dell'origine fisiologica delle immagini oniriche, in un passo che riassume una definita tradizione medica, Alberto Magno ricorda l'importanza della *consuetudo*: « *Coeperantur adhuc alia accidentia somni, sicut qualitas cibi, et potus, et qualitas complexionis ipsius dormientis: et quod multum cooperatur, est consuetudo, et mores, et studia in quibus est dormiens, et spectacula quae cum diligentia adspexerit, et desideria quae habuerit, et huiusmodi omnia, quae ad illa formantur et disponuntur simulacra. Nihil enim est in corpore animato quod non subdatur per aliquem modum animae motibus: et ideo etiam formantur et ordinantur imagines somniorum ad motus animae perversae: perversa est enim anima dormientis, cum a somno impeditur et detinetur rationis iudicium* » (*De somno et vigilia*, II, II, 2, pp. 171b-172a); ma nessun testo presenta la carica polemica di Witelo.

⁹⁹ WITELLO, *Epistula*, cit., ed. E. PASCHETTO, p. 115; ed. J. BURCHARDT, p. 173.

¹⁰⁰ ALBERTO MAGNO, *De somno et vigilia*, III, I, 1, p. 178a: sulla connessione fra astronomia, oniromanzia, e scienze 'magiche', Alberto torna insistente: cfr. III, II, 5, p. 202b (cit. alla n. 58); ancora III, I, 3, p. 180b: « *et astronomi loquuntur de signis prophetiarum, et magi docent interpretari somnia, et physici de visione physica illa quae est una operationum animae intellectivae* »; proprio della « scienza magica » è l'interpretazione degli *idola* e dei *simulacra* delle fantasie oniriche in rapporto ai « *loca et tempora et complexionis et mores somniantium* »: « *hoc autem docere magicae scientiae pertinet et non physicae* » (*ivi*, III, II, 9, p. 207b). Si ricordi la pagina di Venanzio di Moerbeke sulle scienze divinatorie *ex signis* (sopra, n. 73).

delle fantasie oniriche ove si concentra e si esprime, fuori dai controlli razionali, un complesso di influenze diverse (« Loca et tempora, et complexiones et mores somniantium »), l'oniromanzia fa corpo con quelle scienze attraverso le quali l'uomo cerca *ex signis* le vie di accesso a un sapere che propriamente non rientra negli schemi della scienza logico-deduttiva di Aristotele¹⁰¹, ma avanza nel campo incerto dei segni, degli *experimenta* e, insieme, delle tentazioni: astronomia e magia, oniromanzia e chiromanzia, scienza *de speculis*, e geomanzia si incontrano nel tentativo di gettare luce nelle zone più oscure della psiche e del cosmo¹⁰². Scienze, certo, ma continuamente attanagliate dal rischio di cadere in contraffazioni demoniache, nella trasgressione: l'impegno di tanti autori, da Daniele di Morley a Pascalis Romanus, da Alberto Magno a Ruggero Bacone – nell'arco di tempo che vede l'afflusso in Europa della scienza aristotelico-araba – è precisamente di dare valore a forme di conoscenza esorcizzate e condannate, distinguendo le 'vere' scienze – fondate sui principi della fisica celeste e terrestre – dalle

¹⁰¹ Per lo statuto della *scientia somnialis*, vedi più sopra i testi cit. alla nota 38. Nella *Summa de creaturis*, all'obiezione di Aristotele contro la *divinatio per somnium* « quod cuius nulla rationalis causa praecessit, ipsum non potest praecognosci: somniorum autem nulla est rationalis causa praecedens, ergo per somnia non potest aliquid praecognosci », Alberto risponde: « Ad id autem quod obijcitur, quod omne quod scitur, per causam scitur, dicendum quod hoc est intelligendum de scientia intellectiva quae accipitur per medium demonstrationis et syllogismi. Scientia autem somnialis est quae habetur per proprietates imaginum apparentium » (*Summa de creaturis*, pars II, q. 49, p. 433ab).

Sul carattere 'ambiguo' della *scientia somnialis*, Alberto insiste ancora: « somnialis scientia est accepta sine medio probante vel inferente ipsam, et propter hoc non est speculativa. Et iterum scientia accepta sine eligentia et consilio, et propter hoc non est simpliciter practica [...] » (*ivi*, pars II, q. 50, a. 3, p. 439b).

¹⁰² L'astronomia (o astrologia) – in quanto dottrina dei moti e delle influenze celesti – è il fondamento di tutte le scienze divinatorie (scienze a pieno titolo, nell'orizzonte culturale del tempo), sempre connesse per l'unità dei loro principi. Varrà la pena ricordare un testo anonimo e di incerta datazione, pubblicato da R. A. PACK, *De firmitate sex scientiarum*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XLII, 1975, pp. 147-181: le sei scienze sono la piromanzia, l'aruspicina, l'idromanzia, la scienza degli auguri, la geomanzia, la chiromanzia; scienze divinatorie (« quibus cognitis tu possis divinare, presagia vera dicere et futura proclamare et predestinationes predicare », p. 157) fondate sul principio comune a tutti i « peripatetici »: « totus iste mundus inferior superioribus canonibus est subiectus »; « superior enim orbis – scrive l'autore a guisa di generale premessa – ita regit inferiorem ut omnia que sunt in inferioribus, sive sit aer sive aqua sive ignis sive terra, sive aves sive homines et partes corporis hominis, se ad superioris orbis influxum regit et ei obedit et ordinationem suam dirigit et suas operationes exercet » (pp. 157-158). Tutto il testo è da leggere, anche per le accennate connessioni con le altre scienze magiche (p. 158).

Per il convergere nella « scientia sperimentalis » delle varie discipline divinatorie *ex signis*, sotto il primato dell'astronomia, si ricordi anche la prefazione di RUGGERO BACONE al *Secretum secretorum* dello Pseudo-Aristotele, ed. R. STEELE, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, fasc. V, Oxonii, 1920, pp. 9-10; si vedano anche i testi citati più sopra, n. 73.

Per i rapporti fra geomanzia e astronomia, cfr. TH. CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire: la géomancie dans l'Occident médiéval*, Genève-Paris, 1980, in particolare pp. 99-100, 131, 143, 159, 170-171, 180-183, 221.

'pseudo'-scienze 'superstiziose' di origine demoniaca. Agli inizi della nuova letteratura medievale sui sogni, Pascalis Romanus già si impegnava in questa direzione: « Non [...] phisica et divine cognitiones, sompnia, visiones vel oracula prohibentur, sed demonice incantationes, maleficia, sortilegia, insompnia ac vana fantasmata ne facile hiis credas, condempnantur »¹⁰³; e per difendere l'oniromanzia contro i suoi detrattori non solo stabiliva un significativo parallelismo fra l'interpretazione dei sogni e ermeneutica biblica, ma più precisamente indicava nei sogni il veicolo di un messaggio divino per i Gentili che *profetas non habebant*: « Dedit eis Deus per tegumentum sompni futuri conspiciere », « Sunt namque sompnia quasi evangelia et commonitiones Dei »¹⁰⁴. Pur da posizioni diverse, Giovanni di Salisbury allineava nella fenomenologia del sogno divinatorio i sogni premonitori di Cesare, la celebre profezia della Sibilla e i sogni biblici del Faraone e di Giuseppe¹⁰⁵.

Con maggior ampiezza – come è noto – nel secolo XIII Alberto Magno e Ruggero Bacone difenderanno l'astrologia e le scienze 'sperimentali' ad essa connesse come strumenti capaci di leggere nei cieli i disegni della Provvidenza, di preparare la lotta contro l'Anticristo e il trionfo della Chiesa¹⁰⁶. E tuttavia queste scienze 'sperimentali' che proliferavano ai margini del naturalismo aristotelico e recuperavano elementi non secondari dell'antico ermetismo, presentavano sempre confini incerti, perché incerti erano i confini stessi nel mondo medievale – nei suoi orizzonti fisici e umani – chiuso e circoscritto dal meraviglioso, dal demoniaco, dal soprannaturale la cui sconcertante presenza nell'ordine della natura era esperienza quotidiana.

Anche lo sforzo di ricondurre il sogno nell'ambito di una causalità celeste, di costituire l'oneirocritica come l'ermeneutica di forme simboliche, urterà sempre contro il continuo riproporsi di interventi di Dio, di angeli e di demoni che costituiscono la zona d'ombre e di luci ai margini del mondo conosciuto, come nella Grecia arcaica il mondo dei sogni.

¹⁰³ PASCALIS ROMANUS, *Liber thesauri occulti*, cit., p. 145.

¹⁰⁴ PASCALIS ROMANUS, *op. cit.*, pp. 147, 166. Si veda il significativo parallelismo fra la classificazione di Macrobio e i sensi della Scrittura: « Est itaque fantasia tamquam fabula, insompnium velud proverbium vel parabola, visio tamquam hystoria, oraculum ut propheta, sompnium allegoria » (p. 160; cfr. anche sopra, n. 14).

¹⁰⁵ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 15, 16, ed. Webb, pp. 89-90, 95-96; P.L. 199, 429-430; 433.

¹⁰⁶ Si ricordino le pagine esemplari dello *Speculum astronomiae* (attribuito a Alberto nella più recente edizione), soprattutto cap. 3, pp. 13-14; cap. 7, p. 20; cap. 12, pp. 34 ss.; cap. 13, pp. 38-40; cap. 14, p. 44 e – sui « libri experimentales » – cap. 17, p. 48; né deve dimenticarsi la grande apologia dell'astronomia di Ruggero Bacone, come strumento 'apologetico', utile anche per la previsione della fine della religione musulmana e dell'avvento dell'Anticristo: *Opus maius*, IV, ed. J. H. BRIDGES, vol. I, ristampa anastatica Frankfurt/Main, 1964, pp. 266-269; *ivi*, VII, pp. 371 ss.