

Dante e il dibattito medievale sulla geomanzia*

ALESSANDRO PALAZZO**

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

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

** Università degli Studi di Trento.

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

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

2 Cfr., e.g., B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, nuova ed. a cura di P. Mazzanti-ni, Laterza, Roma - Bari 1983; P. BOYDE, V. RUSSO (a cura di), *Dante e la scienza*, Longo Editore, Ravenna 1995; G. STABILE, *Bartolomeo da Parma e l'astronomia di Dante*, in Id., *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007 (Micrologus' Library, 20), pp. 195-218; A. PEGORETTI, *Filosofanti*, «Le Tre Corone» 2 (2015), pp. 11-70; A. TABARRONI, *Ambienti culturali prossimi a Dante nell'esilio: lo Studio bolognese*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*. Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale di Roma: maggio-ottobre 2015, Salerno Editrice, Roma 2016, t. 1, pp. 327-348.

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

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

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

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

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

Ne l’ora che non può ‘l calor diurno
 intepidar più ‘l freddo de la luna,
 vinto da terra, e talor da Saturno
 – quando i geomanti lor Maggior Fortuna
 veggiono in oriente, innanzi a l’alba,
 surger per via che poco le sta bruna –

Già i commentatori medievali si erano preoccupati di determinare il senso esatto dell’espressione “Maggior Fortuna”. Alcuni tra loro avevano tratto spunto dai versi danteschi per delineare le linee fondamentali della tecnica geomantica e illustrarne i presupposti teorici. Il significato di questi primi sei versi ha continuato, e continua tuttora, ad affaticare gli interpreti di Dante, interessati soprattutto a capire il nesso tra l’inizio del canto e il sogno della femmina balba, narrato immediatamente dopo nel corso del XIX canto.

Complice però il fatto che l’allusione alla geomanzia in *Purg.* XIX, 4-6 sia l’unica nell’intero *corpus* dantesco, il rapporto tra Dante e questa tecnica divinatoria non è stato oggetto di indagine specifica da parte di alcun dantista, nemmeno di quelli più interessati a ricostruire la cultura e la formazione scientifica del Poeta. Per trovare uno studio *ad hoc*, dobbiamo consultare un recente articolo di Erwan Dianteill, il quale, radicalizzando una linea ermeneutica che era stata già avviata da Thérèse Charmasson e facendo leva sui trattati geomantici di Bartolomeo di Parma, scorge nei versi di

6 U. LUDWIG, *Hellsichtige Entscheidungen. Kurfürst August von Sachsen (1526-1586) und die Geomantie als Strategie im politischen Alltagsgeschäft*, «Archiv für Kulturgeschichte» 97 (2015), pp. 109-127.

Purg. XIX allusioni non solo a “Maggior Fortuna”, ma a varie altre immagini geomantiche⁷.

Nelle pagine che seguono intendo chiarire il senso esatto dei versi danteschi. Il secondo obiettivo di questo contributo, strettamente correlato al primo, è quello di accertare il significato storico-culturale delle due terzine. Tale obiettivo si articola in una serie di questioni più specifiche: cioè, se Dante si prefigga semplicemente di rendere un generico omaggio a un fenomeno ai suoi tempi molto diffuso sul piano sociale ed estremamente rilevante dal punto di vista culturale o se, invece, i suoi versi possano essere interpretati come una spia di una questione di più ampia portata; quale relazione intercorra tra l’evocazione dei geomanti e della “Maggior Fortuna” con il sogno della femmina balba; infine, se agli occhi di Dante la geomanzia abbia un carattere positivo e quindi uno status peculiare rispetto alle altre forme di divinazione, o se invece anch’essa sia coinvolta nella condanna pronunciata contro i divinatori e i maghi dannati nella quarta bolgia infernale.

Mi pare importante sottolineare che l’analisi dei versi danteschi e delle loro implicazioni dottrinali e culturali verrà condotta sullo sfondo della letteratura geomantica e alla luce dei commenti dei primi esegeti di Dante. Sono infatti persuaso che le fonti tardo-medievali, più di qualsivoglia ipotesi contemporanea, per quanto brillante, costituiscano la via più sicura e affidabile per decifrare il riferimento dantesco alla geomanzia. Il rischio di sovrapporre ai versi della *Commedia* significati dettati dai programmi ideologici dei primi commentatori ed estranei all’intenzione del Poeta è reale, ma, almeno in questo caso, è neutralizzato dalla sostanziale uniformità di vedute dei primi commentatori sulla geomanzia. A partire dalla esatta interpretazione di *Purg.* XIX, 1-6 sarà anche possibile inqua-

7 E. DIANTEILL, *Virgil the Geomancer. A new Reading of the XIXth canto of Purgatorio from Dante’s Commedia*, «International Journal of Divination and Prognostication» 6 (2025), in corso di stampa. Secondo lo studioso francese, Dante costruirebbe un vero e proprio tema geomantico che servirebbe da canovaccio della vicenda narrata in *Purg.* XIX (dal sogno della femmina balba all’incontro con Papa Adriano V e gli avari). La geomanzia sarebbe stata usata da Dante come un dispositivo diegetico che, a parere di Dianteill, può essere pertanto legittimamente impiegato dagli interpreti della *Commedia* come modello ermeneutico del Canto XIX del *Purgatorio*.

drare la posizione di Dante rispetto alla geomanzia all'interno del dibattito filosofico-scientifico che fiorì intorno alla tecnica geomanica e ai suoi presupposti teorici nel Tardo Medioevo.

1. Il contesto delle allusioni geomantiche: *Purgatorio* XIX

Alla fine del canto XVIII, Dante si era addormentato, mentre rimuoveva sui pensieri che erano scaturiti dopo che si erano allontanate le ombre degli accidiosi (*Purg.* XVIII, 139-145). Le prime due terzine di *Purg.* XIX preludono al sogno di Dante, la cui narrazione occupa la prima metà del canto (*Purg.* XIX, 7-63). A Dante appare una donna balbuziente (“femmina balba”) e deforme che lo sguardo del Poeta trasforma in una sirena ammaliatrice. Dopo che la maliarda ha rivolto la sua parola incantatrice a Dante, un altro personaggio femminile, la “donna santa e presta”, fa la sua comparsa e sollecita Virgilio a strappare le vesti della sirena mettendone a nudo il ventre. L'odore nauseabondo che si sprigiona risveglia Dante, che trova al suo fianco Virgilio, pronto a chiarirgli il significato del sogno. La seconda metà del canto XIX presenta invece tutt'altra scena: nel contesto della quinta cornice, nella quale gli avari sono condannati a espiare il loro peccato, Dante incontra il papa Adriano V⁸ (*Purg.* XIX, 70-145).

Il sogno, è stato notato, fa parte di un “trittico” di tre sogni purgatoriali veritieri, caratterizzati da simmetrie⁹. Dislocati a cadenza

8 Su questo papa e il possibile equivoco con Adriano IV, cfr. N. MARCELLI, *Il rebus delle fonti dantesche: il caso di Adriano V («Purg.» XIX 88-126)*, in T. DI CARPEGNA FALCONIERI, A. CORSARO (a cura di), *Dante fra storia, poesia e dottrina. Saggi per il settimo centenario*, SISMEL - Edizioni il Galluzzo, Firenze 2023, pp. 137-151.

9 F. TATEO, *Il trittico dei sogni veritieri e il sistema dell'avarizia (Pg XIX)*, in ID., *Simmetrie dantesche*, Palomar, Bari 2001, pp. 153-171. Secondo G. MURESU, *Il richiamo dell'antica strega («Purgatorio», XIX)*, «La rassegna della letteratura italiana» 100/1 serie VIII (1996), pp. 5-38: 7, nel corso della seconda notte in *Purgatorio* Dante avrebbe due sogni: mentre alla fine di *Purg.* XVIII alluderebbe al primo per ragioni di simmetria strutturale, quello della femmina balba, dettagliatamente descritto e interpretato in *Purg.* XIX, sarebbe di carattere allegorico e diverso dagli altri due noti sogni purgatoriali in prossimità dell'alba. Già Francesco da Buti aveva distinto tra due “parti” nel sogno: la prima nascerebbe dai pensieri della sera precedente e sarebbe definita, secondo una terminologia macrobiana, in sogno, la seconda am-

novenaria nei canti IX, XVIII-XIX, e XXVII, oltre ad avere la funzione di scandire la struttura della cantica, i tre sogni hanno luogo in prossimità dell'alba dopo le tre notti trascorse da Dante nel Purgatorio e anticipano allegoricamente vicende del giorno successivo che vedono protagoniste figure femminili: in particolare, nel primo l'aquila dalle penne d'oro che rapisce Dante, portandolo fino alla sfera del fuoco, rappresenta Lucia che trasporta il poeta addormentato alla porta del Purgatorio (*Purg.* IX, 1-69); il secondo, come detto, è la visione della donna balba-sirena e segna l'ingresso nella sezione del Purgatorio riservata agli avari e ai prodighi; nell'ultimo sogno, Dante vede Lia (*Purg.* XXVII, 91-120), simbolo di vita attiva, mentre coglie fiori e se ne fa una ghirlanda, una visione che prefigura il raggiungimento della felicità terrena da parte di Dante ormai giunto all'ingresso del Paradiso Terrestre. Tutti e tre i sogni sono introdotti da perifrasi astronomico-astrologiche e, come detto, si verificano verso l'alba a garanzia della loro veridicità¹⁰.

bigua e allegorica, sarebbe il sogno della femmina balba: cfr. *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Alighieri*, C. Giannini (ed.), Nistri, Pisa 1858-1862, 3 voll. (Rist. anast. Pisa 1989), vol. 2, *Purg.* XIX, 1-15, pp. 443-444: «Mi venne in sogno; cioè a me Dante; e dice studiosamente, a denotare quale specie fu di sogni in sogno: imperò che sogno è, come dice Macrobio, quando si vede confusamente quello, che poi chiaramente si cognosce; ma non inanti che avvegna; et insomnio si chiama quello che l'omo chiaramente vede; ma addiviene, perchè n'è avuto pensieri inanti. E però si potrebbe dire che insogno fusse una parte e non due, e che l'autore chiami questo insogno, perchè prima n'ebbe pensiero, come appare di sopra, e puòsi intendere che siano due parti; la quale cosa è più vera, volendo dire che questo fusse sogno, perchè chiaramente non mostrava lo sogno quello che significava; e describe lo sogno suo, dicendo: *una femina balba* [...]».

10 Sui tre sogni, si veda almeno N. Busetto, *Il sonno, i sogni e le visioni*, «Giornale dantesco» 13 (1905), pp. 142-155 (esamina i luoghi danteschi alla luce dei testi di Alberto Magno sul sonno e sui sogni); C. Speroni, *Dante's Prophetic Morning-Dreams*, «Studies in Philology» 45 (1948), pp. 50-59; R. Stella, *L'expression symbolique dans les trois rêves du Purgatoire de Dante* (*Purg.* IX, XIX, XXVII), «Revue des études italiennes» 25 (1979), pp. 124-144. M.A. Basile, «Al mattin del ver si sogna»: i sogni di Dante nelle albe del Purgatorio, «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri» 3 (2006), pp. 41-68. V. Vaturi, *Lectura Dantis. Il canto XIX del Purgatorio letto da Vittorio Vaturi nella «Casa di Dante» in Roma*, Sansoni, Firenze 1931, pp. 11, 51, n. 18, sottolinea la specificità del secondo sogno, che è allegorico, rispetto agli altri due, che rappresentano direttamente e integralmente il fatto di cui sono presagio e per questo sono detti teorematici, una distinzione concettuale evidentemente tratta dal-

Inutile dire che sono stati fatti innumerevoli tentativi di stabilire l'identità dei protagonisti (la femmina balba-sirena e la “donna santa e presta”) e di intendere il senso complessivo del secondo sogno. A riprova dell'interesse esegetico basterà osservare che la *Bibliografia dantesca internazionale* della Società Dantesca Italiana registra sotto la voce “femmina balba” 71 pubblicazioni¹¹, ma si tratta di una stima per difetto. La sagacia degli interpreti ha partorito una varietà di soluzioni che, con motivazioni più o meno persuasive, hanno fatto della femmina balba-sirena una rappresentazione allegorica del fascino dei beni mondani¹²,

la classificazione macrobiana dei tipi di sogni nel *Commento al Sogno di Scipione*. Per G. MAZZOTTA, *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 1993, pp. 135-153: 141-142, 150, il sogno della femmina balba-sirena svela l'attrazione che su Dante esercita la morte, la tentazione di essere inghiottito nei gorgi dell'instabile mondo dei fantasmi dell'immaginazione. P. BOYDE, *Perception and Passion in Dante's "Comedy"*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 119-139: 127, 130, considera il secondo sogno purgatoriale il più apertamente allegorico della *Commedia*, vedendovi anche un esempio di *somnium animale*, caratterizzato dal fatto che al sognatore si ripresentano le cose alle quali in veglia aveva dedicato le sue riflessioni e le sue preoccupazioni. L'idea che i tre sogni purgatoriali – non solo quello della femmina balba – oltre ad avere uno statuto profetico, rielaborino il materiale psichico del sognatore Dante, è condivisa da altri studiosi: G.P. NORTON, *Retrospection and Prefiguration in the Dreams of Purgatorio*, «Italica» 47/4 (1970), pp. 351-365: 363, sostiene che «they are extensions of both retrospective and prefigurative realities: they are contingent upon the psychic state of the Poet – a state of tension and anxious preoccupation provoked by the obstacles which lie between him and his goal»; Z.G. BARAŃSKI, *Dante's Three Reflective Dreams*, «Quaderni d'italianistica» 10 (1989), pp. 213-236, ritiene che il carattere profetico non debba essere applicato loro in modo meccanico ed esclusivo (pp. 226-228), perché «rather than glimpses of the future, they are sophisticated signs of the pilgrim's emotional, intellectual, and spiritual condition at the moments when they occur» (p. 220). Il sogno della femmina balba, in particolare, metterebbe insieme, in forma confusa, elementi della precedente lucida esposizione di Virgilio circa la funzione dell'amore negli essere umani (pp. 215-216). Anche per STELLA, *L'expression symbolique*, pp. 140-142, questi sogni rifletterebbero preoccupazioni di Dante.

11 <<https://dantesca.ntc.it/dnt-fo-catalog/pages/material-search.jsf>> (data di accesso: 3.11.25).

12 Cfr., e.g., *La Divina Commedia di Dante Alighieri commentata* da M. PORENA, Zanichelli, Bologna 1981, *Purg.* XIX, *ad loc.*; G. BRUNETTI, *Canto XIX. Tra sogno e visione: femmine, sirene e donne gentili*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. II. Purgatorio. 2. Canti XVIII-XXXIII*, Salerno Editrice, Roma 2014, pp. 561-582: 571-572; T. KAY, *Dante's Cavalcantian Relapse:*

della concupiscenza¹³, dei peccati di incontinenza espiati nei 3 gironi successivi¹⁴, della lussuria in particolare¹⁵, delle deviazioni amorose-intellettuali risalenti a fasi precedenti della attività poetica di Dante¹⁶,

The “Pargoletta” Sequence and the Commedia, «Dante Studies» 131 (2013), pp. 73-97: 80-82, parla di “the true nature of immoderate worldly desires”.

13 Cfr., e.g., G. FABRIS, *Il secondo sogno di Dante nel “Purgatorio”*, «Il giornale dantesco» 26 (1923), pp. 97-109: 97; V. CAPELLI, *Letture dantesche tenute nella pieve di Polenta e nella basilica di S. Mercuriale in Forlì (1996-2005)*, Marietti, Genova - Milano 2006, p. 170.

14 Cfr., e.g., G. PAPARELLI, *La «femmina balba» e la «donna santa e presta» nel XIX del Purgatorio*, in Id., *Ideologia e poesia di Dante*, Olschki, Firenze 1975, pp. 201-221, per il quale però sono legittime anche le identificazioni della femmina balba specificamente con l'avarizia o con la cupidigia (p. 204); R. BRAGANTINI, *Memoria di genere: sul canto XIX del Purgatorio*, in Id., *Ingressi laterali al Trecento Maggiore: Dante Petrarca Boccaccio*, Liguori Editore, Napoli 2012, pp. 17-29: 19. Che la femmina balba sia un'allegoria della avarizia è tesi proposta originariamente da Iacomo della Lana: cfr. IACOMO DELLA LANA, *Commento alla ‘Commedia’*, M. Volpi (a cura di), con la collaborazione di A. TERZI, 4 voll., Salerno Editrice, Roma 2009 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 3), vol. 2, *Purg. XIX*, proemio, p. 1308.

15 N. TONELLI, *Dolce sirena e femmina balba: figure femminili nel Purgatorio*, «Cahier d'études italiennes» 33 (2021) («Personaggi femminili e categoria di genere nella *Commedia* dantesca») (<<https://dx.doi.org/10.4000/cei.9760>> – consultato il 3.11.25). In generale, alcuni contributi storiografici evidenziano il carattere erotico-sessuale del sogno della “femmina balba”, mettendolo in relazione con la trattazione sull'amore e sul libero arbitrio di *Purg. XVIII*: cfr., e.g., O. BRIGANDÌ, *La libertà e le immagini: una drammaturgia a stazioni per il controllo dell'amore. Lettura di Purgatorio XVIII-XIX*, «ACME» 67/1 (2014), pp. 133-163.

16 F.I. CALDARONE, *Tre fasi poetiche della vita di Dante nei tre sogni del ‘Purgatorio’*, «Esperienze letterarie» 20/3 (1995), pp. 29-46: 35-42; M. PICONE, *Canto XIX*, in G. GÜNTERT, M. PICONE (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis. Purgatorio*, Cesati Editore, Firenze 2001, pp. 287-306: 294; D. BOWE, *Dante e la «serena»: lettura sbagliata, “performance” fallita*, in G. LEDDA, F. ZANINI (a cura di), *AlmaDante. Seminario dantesco 2013*, Edizioni Aspasia, Bologna 2015, pp. 185-197: 194-197; P. LIA, *Poetica dell'amore e conversione. Considerazioni teologiche sulla lingua della Commedia di Dante*, Olschki, Firenze 2015, pp. 161-169. Secondo TATEO, *Il trittico dei sogni veritieri*, pp. 157-158, tramite il sogno della femmina balba Dante alluderebbe alla lirica, cioè al “pericolo dell'abbellimento, della trasfigurazione poetica del piacere”. F. Russo, *Stasis and Carnal Song: Dante's Medusa and the Siren*, «Bibliotheca Dantesca. Journal of Dante Studies» 1 (2018), pp. 96-107, associa la femmina balba-sirena a Medusa evocata in *Inf. IX* come due emblemi di una musica sensuale e seduttiva che ostacola il progresso di Dante nel suo viaggio spirituale, la stessa musica che aveva preso corpo nelle *rime petrose*.

della donna gentile della *Vita Nuova* e della donna-filosofia del *Convivio*¹⁷, di Eva¹⁸. Nel tentativo di rendere ragione del riferimento al canto ammaliatore della Sirena e ad Ulisse (*Purg.* XIX, 19-24), un riferimento che appare incongruo perché non si lascia conciliare facilmente con il naufragio descritto nel XXVI (85-142) canto dell'*Inferno*, si è identificata la femmina balba anche con Circe¹⁹ e con Calipso²⁰. Molte ipotesi sono state fatte anche circa la fonte o le fonti che avrebbero stimolato la fantasia di Dante nel concepire l'inquietante femmina balba-sirena²¹.

17 J.A. MAZZEO, *A Note on the Sirens (Purgatorio XIX)*, «Studies in Philology» 55 (1958), pp. 457-463.

18 G. SASSO, *Un sogno di Dante*, «La cultura. Rivista di Filosofia Letteratura e Storia» 45/1 (2007), pp. 5-47. Alle interpretazioni più tradizionali vanno aggiunte le letture attualizzanti: ad esempio, A. MAZZARELLA, *Il terzo passaggio. Il sogno iniziatico della femmina balba*, in ID., *Alla ricerca di Beatrice: il viaggio di Dante e l'uomo moderno*, In/Out, Milano 1991, pp. 299-304: 300-301, ritiene che il sogno della femmina balba descriva il meccanismo inconscio della proiezione.

19 DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, con il commento di A.M. CHIAVACCI LEONARDI, vol. 2, *Purgatorio*, Mondadori, Milano 1994, p. 578; R. PINTO, *Circe e la rotta di Ulisse*, «Tenzzone» 7 (2006), pp. 111-135.

20 G. PADOAN, *La «Serena» dell'Ulisse dantesco («Purg.» XIX 19-24)*, in ID., *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classico e intendimento medievale in Dante*, Longo, Ravenna 1977, pp. 200-204. R. HOLLANDER, *Purgatorio XIX: Dante's Siren/Harpy*, in A.S. BERNARDO, A.L. PELLEGRINI (eds.), *Dante, Petrarch, Boccaccio. Studies in the Italian Trecento In Honor of Charles S. Singleton*, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, Binghamton, New York 1983 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 22), pp. 77-88, ha richiamato l'attenzione sulle analogie della sirena dantesca con le Arpie descritte da Virgilio in *Eneide* III, 216-218.

21 Per esempio, G. TOFFANIN, *La «foetida Aethiopissa» e la «femmina balba» (Purg. C. XIX vv. 1-33)*, in ID., *Sette interpretazioni dantesche*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1947, pp. 29-34, ha richiamato l'attenzione su un personaggio delle *Vitae patrum*, cioè la «mulier Aethiopissa», fetida e tentatrice; G. PAPARELLI, *Questioni dantesche*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1967, pp. 181-213: 184-185, n. 3, ha indicato un passo delle *Omeli* di Gregorio di Nissa; P. CHERCHI, *Per la «femmina balba»*, «Quaderni d'italianistica» 6/2 (1985), pp. 228-232, ha suggerito come possibile fonte un brano del *Lilium medicinae* di Bernardo Gordonio; PICONE, *Canto XIX*, pp. 303-304 e P. PIZZIMENTO, *La vetula e la 'balba': l'agone della metamorfosi tra Dante e la traditio ovidiana*, «Kepos» 1/2 (2018), pp. 171-183: 176-179, propongono un'identificazione tra la femmina balba e la vecchia del *De vetula* pseudo-ovidiano; M.P. TASSONE, *La mitologia classica in Dante*, Aracne, Roma 2023, pp. 181-216: 200-203, segnala un'esegesi che richiama l'episodio della femmina balba in una predica di Onorio di Autun, senza però implicare un nesso

Altrettanto ricco è il ventaglio di proposte sulla “donna santa e presta”, in cui si è visto un simbolo della ragione²² e della filosofia²³, della virtù²⁴, della temperanza²⁵, della giustizia²⁶, della carità o di Maria²⁷, della teologia o di Beatrice²⁸, di Lucia²⁹, di Matelda³⁰, della grazia³¹, della coscienza di Dante³².

di sicura intertestualità; A. SORO, *Dante innanzi alle illusioni*, «Le Tre Corone» 1 (2014), pp. 71-82, azzarda un'identificazione della femmina balba con la Babilonia biblica sulla base di alcuni passi testamentari e patristici. Tra le altre proposte figurano il libro dei *Proverbi* (7), il *De finibus* di Cicerone, il *De consolatione philosophiae* di Boezio, una visione di Ildegarda contenuta nel *Liber Scivias* e persino *Convivio* IV, 12 o I, x, 12.

22 IACOMO DELLA LANA, *Commento alla 'Commedia', Purg. XIX*, proemio, p. 1308.

23 BASILE, “Al mattin del ver si sogna”, p. 52.

24 TATEO, *Il trittico dei sogni veritieri*, pp. 159-161. M. MARTI, *Il canto XIX del Purgatorio*, Società Editrice Internazionale, Torino 1962, p. 14, parla più genericamente di «vita attiva [...] nell'esercizio continuo e costante delle virtù morali».

25 N. ZINGARELLI, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, Vallardi, Milano 1931, vol. 2, 1097.

26 PAPARELLI, *La «femmina balba» e la «donna santa e presta»*, pp. 216-219.

27 F. TORRACA, *Commento alla 'Divina Commedia', V*, Marucci (a cura di), Salerno Editrice, Roma 2008 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 68), t. 2, pp. 867-868, *ad loc.*; I. CASTIGLIA, *Su la “femmina balba” e la “dolce serena” del canto XIX del “Purgatorio”*, «Sinestesiaonline» 18, anno V (2016): <<https://sinestesiaonline.it/wp-content/uploads/2018/03/dicembre2016-02.pdf>> (pagina consultata il 3.11.25).

28 Cfr., e.g., FABRIS, *Il secondo sogno di Dante nel “Purgatorio”*, p. 99; DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, commentata da A. MOMIGLIANO, Sansoni, Firenze 1957, p. 421, *ad loc.*; L. TONELLI, *Il canto XIX del Purgatorio*, in G. Getto (a cura di), *Lecture dantesche*. Volume 2. *Purgatorio*, Sansoni, Firenze 1964, pp. 1049-1068: 1053-1054; HOLLANDER, *Purgatorio XIX: Dante's Siren/Harpy*, pp. 79-80; PICONE, *Canto XIX*, pp. 295-296; L. PERTILE, *Il cigno e la sirena (canti XIX-XX)*, in B. QUADRIO (a cura di), *Esperimenti danteschi, II. Purgatorio*, Marietti, Genova - Milano 2010, pp. 175-196; BRUNETTI, *Canto XIX. Tra sogno e visione*, p. 585.

29 DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia* commentata da L. PIETROBONO, Società Editrice Internazionale, Torino 1940 (3^a ed.), *Purg. XIX*, *ad loc.*, p. 247.

30 G. PASCOLI, *Sotto il velame. Saggio di un'interpretazione generale del poema sacro*, Zanichelli, Bologna 1912 (2^a ed.), p. 467.

31 M. DE BONFILS TEMPLER, *Il Virgilio dantesco e il secondo sogno del Purgatorio (Purg. XIX)*, «Italice» 59/1 (1982), pp. 41-53: 45; MURESU, *Il richiamo dell'antica strega*, p. 16.

32 E. BODRERO, *Il canto XIX del Purgatorio*, in Id., *Studi, saggi e elogi*, Cedam, Padova 1941, pp. 275-289: 278-279. Un corposo elenco delle interpretazioni della “donna santa e presta” proposte dagli esegeti è stilato da D.S. CERVIGNI, «Nel mezzo del cammin»: *Demonic Interference and Divine Intervention in the Second Dream*, in Id., *Dante's Poetry of Dreams*, Olschki, Firenze 1986, pp. 117-152: 138-139.

2. L'interpretazione magico-demoniaca di *Purg.* XIX, 1-6

Alcuni interpreti hanno colto nella femmina balba-sirena elementi magici e demoniaci. Secondo Guglielmo Barucci, questo personaggio misterioso e sfuggente va iscritto nella tradizione della fata “melusina” e il sogno si inserisce in un orizzonte demoniaco, rafforzato dall'ambientazione notturna³³. Per Enrico Rebuffat, la femmina balba sarebbe un serpente colto da Dante in corso di trasformazione in una sirena. Proprio come i raggi del sole comunicano energia letale alle membra intirizzite di un serpente, reso inoffensivo dal freddo della notte, così lo sguardo di Dante trasmette energia corrutiva alle lusinghe della femmina balba, che può così provocare la dannazione eterna della sua vittima³⁴. Non è qui necessario insistere sui nessi, le confusioni e le sovrapposizioni, nell'immaginario medievale, del serpente con il demonio. Dino S. Cervigni vede nel sogno di *Purg.* XIX un confronto tra forze demoniache (femmina balba/sirena) e angeliche (donna santa e presta)³⁵. Nella femmina balba, Ignazio Baldelli rileva gli stessi elementi caratteristici del canto degli indovini (*Inf.* XX), cioè la presenza demoniaca, un corpo

33 G. BARUCCI, “*Simile a quel che talvolta si sogna*”. *I sogni del Purgatorio dantesco*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 105-176: 144-153, 115. Secondo Barucci, inoltre, il sogno della femmina balba fonderebbe varie tradizioni culturali, essendo da un lato una *inlusio* cristiana (incubo demoniaco) e dall'altro un *phantasma* (sogno organico macrobiano soggetto a influssi demonici): si tratterebbe di un incubo prodotto dalla sirena, che, nell'immaginario cristiano, si confonde con la fata-sposa tentatrice (p. 164).

34 E. REBUFFAT, *Nell'ora più fredda. Un'altra idea della femmina balba* (*Purg.* XIX 1-33), «*Rivista di Studi Danteschi*» 18/2 (2018), pp. 278-319, sottolinea come le caratteristiche fisiche di deformità della femina balba (l'obliquità dello sguardo, la tortuosità del corpo, le mani monche, il colore scialbo [assenza di colore] e la balbuzie [l'incapacità di parlare a causa dello sviluppo incipiente degli organi di fonazione umani]) coincidano con tipici tratti somatici ofidici.

35 D.S. CERVIGNI, *Demonic and angelic forces in Dante's second dream*, «*L'Alighieri*. Rassegna bibliografica dantesca» 18 (1977), 29-40. BASILE, “*Al mattin del ver si sogna*”, p. 51, parla di “apparizione demoniaca”, mentre N. YAVNEH, *Dante's “dolce serena” and the Monstrosity of the Female Body*, in K. JEWELL (ed.), *Monsters in the Italian Literary Imagination*, Wayne State U.P., Detroit 2001, pp. 109-136: 109, si riferisce alla femmina balba-sirena come ad un “infernally resident showing up in Purgatory”.

stravolto, pudende ostentate, a cui si aggiunge la magia rappresentata dai geomanti³⁶.

I primi sei versi di *Purg.* XIX definiscono la cornice entro la quale prende corpo la sinistra visione della femmina balba. Per questa ragione vari interpreti hanno ravvisato nell'ambientazione notturna, nei riferimenti alla luna e a Saturno e nell'evocazione dei geomanti altrettante circostanze volte a sottolineare il carattere magico-demoniaco della vicenda onirica narrata ai versi 7-63 del canto XIX.

Già Luigi Tonelli aveva insistito sull'intenzione di Dante di "creare un'atmosfera di magia" attraverso il riferimento alla geomanzia, "un'arte magica", alla quale, Tonelli aggiungeva – ma non si capisce bene su quali basi – «Dante non credeva [...] o, se ci credeva, certamente la considerava, come il Passavanti, nel suo *Specchio di vera penitenza*, manifestazione diabolica»³⁷.

A proposito dell'esordio di *Purg.* XIX, anche Mario Marti aveva parlato di "magia e sortilegio" e di "favola inverosimile e ossessiva"³⁸. Secondo Margherita De Bonfils Templer, oltre a contribuire "a creare un'aura magica", il riferimento alla geomanzia, cioè ad un'arte divinatoria basata sugli influssi astrali, si ricollegava al problema della responsabilità umana e del libero arbitrio sollevato nei canti XVI-XVIII. La studiosa aggiungeva anche che la seconda

36 I. BALDELLI, *Il canto XX dell'«Inferno»*, in S. ZENNARO (a cura di), *Inferno. Lettere degli anni 1973-'76*, Bonacci, Roma 1977, pp. 477-493: 488 (cfr. anche ID., *Il segno del demonio sui maghi e sugli indovini*, «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca» 17 [1976], pp. 14-26: 23).

37 L. TONELLI, *Il canto XIX del Purgatorio*, pp. 1050-51.

38 M. MARTI, *L'unità poetica del XIX del Purgatorio*, in ID., *Studi su Dante*, Congedo, Galatina 1984, pp. 119-134: 121. Di magia aveva parlato anche Luigi Petrobono: cfr. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Purg.* XIX, *ad loc.*, pp. 244-245: «[...] si diverte a determinare quell'ora con immagini e notizie che sanno di magia, probabilmente per preparar così l'apparizione piuttosto misteriosa della "femmina balba" [...]». M. SANTORO, *Il canto XIX del «Purgatorio»*, in *Purgatorio. Letture degli anni 1976-'79*, Bonacci Editore, Roma 1981, pp. 417-463: 429, evocava un "clima di magia" sollecitato dal richiamo alla "Maggior fortuna", richiamo che suggerisce però anche "una segreta allusione ad un felice segno propiziatore". Secondo G. PAPARELLI, *Canto XIX*, in *Lectura Dantis Scaligeri. Purgatorio*, Le Monnier, Firenze 1971, pp. 693-760: 702, l'apparizione della femmina balba, "avvolta in un'aura di magia e di ermetismo", sarebbe stata preparata dalla doppia perifrasi usata da Dante per indicare l'ora del sogno.

terzina di *Purg.* XIX esprimerebbe una valutazione negativa della geomanzia riecheggiando la critica agostiniana agli astrologi³⁹: che dai versi di Dante traspaia una critica della geomanzia analoga a quella agostiniana dell'astrologia mi pare però una conclusione perlomeno azzardata.

Emblematica di questa linea esegetica è l'interpretazione di Barucci, secondo il quale «lo stesso *incipit* del canto XIX squaderna un nuovo sistema di elementi negativi, riconducibili questa volta al demoniaco e al magico»⁴⁰. Il momento del sogno sarebbe connotato negativamente, già a partire dalla prima terzina, dall'impotenza, dal freddo e dalla vecchiaia di Saturno. La negatività del sogno è confermata dall'uso astronomico della luna nel canto XVIII, dal suo apparire a mezzanotte, dal suo moto retrogrado, dato che la luna è presente piuttosto nell'*Inferno*⁴¹. A confermare la lettura magico-demoniaca del sogno sarebbe anche, e soprattutto, l'ingombrante riferimento all'attività dei geomanti, definita "pratica sospetta, per di più dubbia"; «la stessa menzione dei geomanti potrebbe al più comunicare l'esigenza di premunirsi contro un potenziale pericolo futuro, anticipando quindi un'insidia che, nel sogno, si prepara per il *viator*»⁴². Sempre secondo Barucci quell'«in oriente» (*Purg.*

39 DE BONFILS TEMPLER, *Il Virgilio dantesco e il secondo sogno del Purgatorio*, pp. 46-47.

40 BARUCCI, "Simile a quel che talvolta si sogna", p. 110. Dello stesso autore, cfr. *Erotico e demoniaco nell'incubo della femmina balba*, in F. SPERA (a cura di), *Novella fronda. Studi Danteschi*, D'Auria Editore, Napoli 2008, pp. 97-120 e *Percorsi onirici nel Purgatorio*, in G. BALBIS, V. BOGGIONE (a cura di), *Incontri Ingauni. I classici della letteratura italiana 1 Dante*. Atti del convegno, Albenga, 13-14 aprile 2012, Edizioni del Delfino Moro, Albenga 2013, pp. 77-92.

41 BARUCCI, "Simile a quel che talvolta si sogna", p. 111, sostiene che «il riferimento a Saturno [...] serve a definirne, e preannunciarne, la natura di incubo orroroso». Per ciò che concerne la luna, essa, oltreché apportatrice del freddo, è simbolo di femminilità e di magia demoniaca, elementi centrali del canto XIX e del sogno (p. 115). J. TAMBLING, *Dreaming the Siren: Dante and Melancholy*, «Forum for Modern Language Studies» 40/1 (2004), pp. 56-69: 62, ricollega il processo di raffreddamento atmosferico allo stato melanconico del sognatore, alla sua condizione di freddezza, alienazione e impotenza.

42 BARUCCI, "Simile a quel che talvolta si sogna", pp. 112-113. Anche secondo Robert Hollander (DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, transl. by J. and R. HOLLANDER, introd. and notes by R. HOLLANDER, Doubleday, New York 2003, XIX, 4-6, p. 394),

XIX, 5) sarebbe un'ambigua allusione ai "territori orientali", ai luoghi di quegli Arabi e quegli Indi strettamente legati all'origine della geomanzia: a questo proposito Barucci evoca la condanna dell'*E-stimaverunt Indi* nel 1277⁴³. I riferimenti alla geomanzia, cioè a una forma di determinismo astrale, metterebbero a repentaglio anche il libero arbitrio, le cui prerogative sono invece garantite dall'intervento "della donna santa e presta"⁴⁴.

Carlo Nardi, che considera quello della femmina balba un sogno erotico, pensa che la geomanzia contribuisca all'iniziale immagine di morte, osservando che «ambiguità malinconica e ferale è anche nel ricorso all'allettante ma coattivo mondo della geomanzia»⁴⁵.

le sgradevoli connotazioni del freddo e della divinazione colorano la ricezione del successivo sogno della femmina balba.

43 BARUCCI, "Simile a quel che talvolta si sogna", p. 113.

44 BARUCCI, "Simile a quel che talvolta si sogna", pp. 152-153: «e forse, in tal senso, i Geomanti, che scrutano l'orizzonte proprio nel dominante influsso di Saturno, acquisiscono un ulteriore significato: in campo torna infatti il libero arbitrio, negato da coloro che fanno discendere le azioni umane e il loro 'disviarsi' dall'influsso degli astri». Secondo Barucci, in conclusione, la geomanzia sarebbe colpita anch'essa dalla condanna della divinazione, marchiata dalla identificazione con la cultura pagana e considerata un'usurpazione della preveggenza divina (p. 114).

45 C. NARDI, *Sul diciannovesimo canto del "Purgatorio". In compagnia dei Padri della Chiesa*, «Studi Danteschi» 71 (2006), pp. 27-86: 28. L. COGLIEVINA, *Il Canto XIX del Purgatorio*, in EAD., *Dante: letture critiche e filologiche*, a cura di R. ABARDO, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2014, pp. 77-103: 78, sottolinea la differenza tra il carattere scientifico di *Purg.* XIX, 1-3, terzina che attinge all'ambito della scienza meteorologica, e «l'aura di fascinazione magica suscitata dalla menzione dell'arte dei geomanti». Secondo T. CALIGIURE, *La "femmina balba" e la "dolce serena"*, «Rivista di Studi Danteschi» 4/2 (2004), pp. 333-366, l'allusione alla pratica divinatoria geomantica, anche se non evoca elementi magico-demonici, va letta negativamente perché prelude alla presunzione intellettuale (p. 333), che è l'oggetto del canto. La sirena rappresenta infatti la *hybris* intellettuale di cui è caduto vittima Ulisse, travolto dalla sete di sapere in *Inf.* XXVI, *hybris* che Dante respinge per riprendere il suo viaggio salvifico (p. 351). Va in controtendenza D.S. CERVIGNI, «*Nel mezzo del cammin*», p. 124, secondo il quale la terzina dei geomanti conterrebbe elementi (la costellazione dei Pesci, "oriente", "alba", "surgere") tipici della Resurrezione divina e si contrapporrebbe alla prima terzina, caratterizzata da un clima di impotenza ("powerlessness"), una contrapposizione che prelude alla lotta tra forze demoniache e divine che si dispiega nel sogno della femmina balba.

Secondo Gabriele Muresu Dante intende contrapporre «la piena legittimità e veridicità della propria esperienza divinatoria», cioè dei suoi sogni premonitori, «alla ingannevole illusorietà degli auspicii formulati dai geomanti». Nella sua svalutazione della pratica geomantica, Dante sarebbe «pienamente in sintonia con tanta parte della cultura contemporanea, portata a considerare la geomanzia un'operazione diabolica»⁴⁶.

Di fronte a questi giudizi sorge spontaneo il quesito se davvero Dante ritenesse la geomanzia un'arte magico-demoniaca e i suoi pronostici l'esito di un patto diabolico. Effettivamente, la convinzione che la geomanzia fosse un sapere illecito e di ispirazione de-

46 MURESU, *Il richiamo dell'antica strega*, p. 25; anche secondo Nicola Fosca (DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di N. Fosca, Aracne, Roma 2019, XIX, 4-6, p. 401), Dante contrappone la geomanzia, considerata "prassi diabolica", all'"autenticità della propria esperienza divinatoria". Come già Luigi Tonelli, Muresu cita lo *Specchio della vera penitenza* di Iacopo Passavanti tra le fonti coeve a Dante ostili alla geomanzia. Si tratta dello stesso passo che già Antonio Cesari (1760-1828) e Giuseppe Torraca (1853-1938) avevano allegato per commentare il riferimento ai geomanti: I. PASSAVANTI, *Lo specchio della vera penitenza*, G. Auzzas (ed.), Accademia della Crusca, Firenze 2014, d. V, p. 438: «Alcuna volta manifesta il diavolo certe cose occulte per certe figure e segni che appaiono in alcuni corpi insensibili, le quali, se appariscono in alcuno corpo terrestre, come s'è ferro, vetro, pietra polita, specchio od unghia, si chiama geomanzia»; cfr. A. CESARI, *Bellezze della 'Commedia' di Dante Alighieri*, a cura di A. MARZO, Salerno Editrice, Roma 2003 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 45), t. 2, p. 884, vv. 4-6; TORRACA, *Commento alla 'Divina Commedia'*, t. 2, p. 864, vv. 4-6. Si deve però notare che in questo caso Passavanti, sulla scorta di Tommaso d'Aquino, fa riferimento non al metodo divinatorio basato sull'interpretazione di figure ricavate da punti tracciati sulla sabbia o su altro supporto, ma alla geomanzia intesa come pratica divinatoria che è fondata sull'osservazione dei segni nell'elemento terrestre e che invoca esplicitamente i demoni: cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, *Ila-Ilae*, q. 95, art. 3, resp., p. 1484: «Quandoque vero futura praenuntiant per aliquas figuras vel signa quae in rebus inanimatis apparent. Quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno vel ferro aut lapide polito, vocatur geomantia». Anche R. PINTO, *Dante e la psicodinamica del sogno di San Tommaso*, in N. TONELLI (a cura di), *I sogni e la scienza nella letteratura italiana*. Atti del convegno di Siena, 16-18 novembre 2006, Pacini, Ospedaletto 2008, pp. 59-82: 78-80, che considera il sogno della femmina balba frutto di "un patto col diavolo" e "il prodotto di una fascinazione diabolica", cade vittima dello stesso equivoco perché fa un improprio riferimento al passo di Tommaso che ho appena citato a commento della menzione dantesca dei geomanti.

moniacca era diffusa in certi ambiti medioevali⁴⁷. Le condanne ecclesiastiche e alcuni testi teologici e anti-divinatori sottolineavano il carattere superstizioso della geomanzia nel solco della concezione di Tommaso d'Aquino. Nella *Summa theologiae* il Dottore Angelico ricollegava ogni forma di divinazione al commercio con i demoni, distinguendo tra arti divinatorie basate su un'esplicita invocazione degli spiriti malvagi da parte di un indovino e pratiche divinatorie caratterizzate dalle ingerenze di tali spiriti, che, con le loro rivelazioni, confondevano le menti degli uomini⁴⁸. La geomanzia appartiene a questo secondo gruppo di forme di divinazione, in particolare a quella specifica classe di tecniche consistenti nell'esaminare le conseguenze di alcuni atti umani⁴⁹.

Oltre a Tommaso, vari sono i pensatori medievali attestati su questa posizione. Nel trattato introduttivo al *Secretum Secretorum*⁵⁰, Bacone contrappone ai veri maghi-astrologi ("veri mathematici"),

47 Cfr. F. FÜRBEETH, *Sandrichter und Dämonen in der Geomantie des Mittelalters*, in J. BOCKMANN, J. GOLD (Hrsg.), *Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017, pp. 161-185.

48 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae, Ila-IIae*, q. 95, art. 2, resp., p. 1484: «Omnis autem divinatio ex operatione daemonum provenit: vel quia expresse daemones invocantur ad futura manifestanda; vel quia daemones se ingerunt vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate; [...] Vana autem inquisitio futurorum est quando aliquis futurum praenosceri tentat unde praenosci non potest»; art. 3, resp., p. 1484: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, omnis divinatio utitur ad praecognitionem futuri eventus aliquo daemonum consilio et auxilio. Quod quidem vel expresse imploratur: vel praeter petitionem hominis, se occulte daemon ingerit ad praenuntiandum quaedam futura quae hominibus sunt ignota [...]».

49 THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae, Ila-IIae*, q. 95, art. 3, resp., p. 1485: «Ad secundum autem divinationis genus quae est sine expressa daemonum invocatione, pertinet divinatio quae fit ex consideratione eorum quae eveniunt ex quibusdam quae ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum: sive per protractionem punctorum (quod pertinet ad artem geomantiae) [...]». L'altra sotto-classe del secondo gruppo include arti che divinano il futuro attraverso l'esame dei segni nella realtà. Alla grande influenza che la sistemazione concettuale di Tommaso sulla divinazione esercitò nel tardo medioevo (ad es. in Iacopo Passavanti, Iacomo della Lana, Nicole Oresme, Laurens Pignon, ecc.) è dedicato uno studio di mia prossima pubblicazione.

50 Il trattato è datato tra il 1270 il 1292: cfr. S.J. WILLIAMS, *Roger Bacon and His Edition of the Pseudo-Aristotelian Secretum secretorum*, «Speculum» 69/1 (1994), pp. 57-73.

che, pur contestando il fatalismo astrale, fanno leva sulla causalità astrale per le loro previsioni e le loro operazioni, i falsi maghiastrologi (“falsi matematici”), che sono fautori del necessitarismo astrale e fanno appello all’aiuto dei demoni, attraverso preghiere e sacrifici e tracciando caratteri particolari, secondo le istruzioni contenuti in libri pessimi, composti dai demoni o da loro stessi su istruzione o ispirazione dei demoni⁵¹. La geomanzia, di cui pure si sottolineano l’importante funzione sociale nelle regioni oltremarine, abitate dagli Arabi, e il fascino contagioso presso molti uomini di cultura (*multi viri famosi in studio*), è associata alla falsa magia:

Sic geomantici faciunt karacteres et figuras in pulvere, et credunt se per artem scire futura et presentia occulta et preterita, et sedent in partibus transmarinis in foro et aliis locis publicis, et veniunt ad eos viri et mulieres omnes pro negociis occultis et futuris querendis. Et fingunt se operari per virtutem stellarum, et ideo faciunt figuras suas ad similitudinem stellarum, et utuntur vocabulis astronomicis, et multi viri famosi in studio infecti sunt nostris temporibus in hiis⁵².

I geomanti pretendono di conoscere secondo un metodo (“credunt se per artem scire”) gli eventi futuri, le cose presenti occulte e il passato. Essi fingono (“fingunt”) di operare per mezzo delle virtù astrali, e per questa ragione tracciano le loro figure nella polvere a somiglianza delle stelle e si servono delle parole proprie della scienza degli astri (“vocabulis astronomicis”). Ma in realtà la geomanzia, come le altre arti magiche (ad esempio, l’idromanzia, l’aeromanzia e la piromanzia), è il frutto di occulte rivelazioni per mezzo delle quali i demoni si prendono gioco dei maghi⁵³.

51 ROGERUS BACO, *Tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta Fratris Rogeri*, R. Steele (ed.), in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. V, Clarendon, Oxford 1920, cap. 3, pp. 6,8-17.

52 ROGERUS BACO, *Tractatus brevis et utilis*, cap. 3, p. 7,6-13.

53 ROGERUS BACO, *Tractatus brevis et utilis*, cap. 3, p. 7,13-17: «Et similiter alie magice artes, ut ydromancia que fit in aqua, quia ‘ydor’ Grece est ‘aqua’ Latine, et aerimancia in aere, et pyromancia in igne sunt erronee, et multe alie, de quibus non est dicendum ad presens, set pro certo demones occultis revelacionibus illudunt eis».

Nel suo *Tractatus contra divinatores et somniatores*, composto intorno al 1310, Agostino Trionfo (circa 1275-1328), un teologo agostiniano contemporaneo di Dante noto per le sue opere politiche, in particolare per la *Summa de potestate ecclesiastica*, osserva che l'arte geomantica, a differenza dell'astrologia, non prevede il futuro per mezzo degli astri, che sono le cause da cui dipendono gli eventi nel mondo inferiore, ma attraverso i punti tracciati dalla mano del geomante, che sono segni ed effetti dell'influenza astrale. Presumere di divinare attraverso i segni, continua Agostino, significa però attingere un livello di certezza molto basso o nullo, tanto più che l'astrologia stessa, ostacolata da molti fattori, non va al di là di conclusioni poco affidabili.

Capitulum octavum decimum, in quo ostenditur quomodo divinatio facta per puncta a geomantico in aliquo potest esse vera, quamvis ut in pluribus falsitatem contineat, et ideo tamquam humana superstitio est vitanda.

75. Volunt quidam quod astrologus potest divinare et pronosticare de futuris per causam, sed geomanticus potest hoc facere per signa. [...] geomanticus potest multa de futuris pronunciare per signa que non sunt immediata causa futurorum, sed sunt quedam signa et quidam effectus corporum celestium, a quibus futura dependent. [...] Et quia quilibet motus manus et cuiuslibet membri dependent ex motu celi tamquam ex sua causa, ideo motus manus et puncta illa descripta sunt quidam effectus et quedam signa motus celestis; ita quod per talem motum manus et per puncta sic descripta possumus habere aliquam precognitionem de motu celi et de signis habentibus dominium in tali motu. Et quia, ut dictum est, motus celi est causa multorum futurorum eventuum, ideo per puncta ista a geomantico sic descripta tamquam per signa potest fieri divinatio et pronosticatio de multis futuris.

76. Sed ista deductio est multum frivola, quia semper est minor certitudo in effectu quam in causa; sed in arte astronomie, que iudicat de futuris eventibus per causam quia per motum celi, pauca certitudo est, quia ex multis causis impediri potest, ut postea declarabitur; ergo in arte ista geomantie, que iudicat per effectum ut per motum manus que est effectus motus celi, aut nulla aut valde tenua est credulitas⁵⁴.

54 AUGUSTINUS DE ANCONA, *Tractatus contra divinatores et somniatores*, in P. GIGLIONI, *Il "Tractatus contra divinatores et somniatores" di Agostino d'Ancona: in-*

In ogni caso, Agostino non esclude che attraverso i segni geomantici sia possibile una previsione del futuro, per quanto debole e insignificante, proprio perché il diavolo ama intromettersi nelle superstizioni umane rendendole efficaci per ingannare coloro che praticano l'arte geomantica («quia dyabolus in talibus superstitionibus humanis se immiscet dando in talibus quandoque efficacem operam ut utentes tali arte decipiat»).

Non ergo negamus omnino, quin per talia signa aliqua pronosticatio futurorum fieri possit, sed illa est adeo debilis et frivola ut sapientis intellectus quasi pro nulla reputare debet, et maxime quia dyabolus in talibus superstitionibus humanis se immiscet, dando in talibus quandoque efficacem operam, ut utentes tali arte decipiat. Est namque diligenter notandum, quod non ideo, quia per aliquas artes vel aliqua auguria possunt futura pronosticari, ideo illis artibus vel auguriis uti debemus; ymmo magis e contrario, quia illis que aliquam apparentiam habent veritatis et que aliquam veritatem continere possunt dyabolus se immiscet, non autem illis que veritate omnino carent et nullam faciem veritatis vel virtutis habent⁵⁵.

3. L'interpretazione di *Purg.* XIX, 1-6 in chiave naturalistica

Non mi pare ci siano ragioni per sostenere, come è stato fatto, che Dante fosse allineato all'atteggiamento di condanna della geomanzia di parte della cultura tardo-medievale. I riferimenti ai geomanti e a "Maggior Fortuna" di *Purg.* XIX, 4-6 non mi sembrano elementi a supporto di questa tesi. Al contrario, l'analisi non preconcepita delle prime due terzine di *Purg.* XIX e la ricognizione delle testimonianze dei primi esegeti danteschi escludono qualsivoglia connotazione magico-demoniaca dei versi in questione⁵⁶.

Introduzione edizione del testo, «Analecta Augustiniana» 48 (1985), pp. 5-111: cap. 18, 75-76, pp. 103-104.

55 AUGUSTINUS DE ANCONA, *Tractatus contra divinatores et sompniatores*, cap. 18, 76-77, pp. 104-105.

56 Per una panoramica sui commenti medievali alla *Commedia*, sui testimoni manoscritti e su tutti i problemi di carattere testuale (varie redazioni, relazioni tra i commenti, attribuzioni, ecc.), cfr. S. BELLOMO, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Olschki, Firenze 2004;

Come interpretare allora *Purg.* XIX, 1-6? Questi versi servono a determinare l'ora del sogno della femmina balba attraverso una articolata perifrasi di contenuto astronomico (vv. 1-3) e geomantico (vv. 4-6). Questa lettura è confermata dall'antica tradizione esegetica.

In particolare, in *Purg.* XIX, 1-3 Dante evoca il fenomeno naturale del raffreddamento della terra durante la notte. Di giorno la terra è riscaldata dai raggi provenienti dal sole, ma nel corso della notte il calore assorbito il giorno precedente progressivamente si esaurisce. Il sogno ha luogo pertanto nell'ora più fredda, quasi al sorgere del giorno, quando il calore del giorno precedente è ormai irradiato e non può più temperare il freddo proveniente dalla luna («non può 'l calor diurno / intepidar più 'l freddo de la luna») perché è sopraffatto dal freddo che emana dalla terra («vinto da Terra») e da Saturno, se tale pianeta compare all'orizzonte («talor»)⁵⁷.

Il testo è perfettamente in linea con le teorie coeve di matrice astronomico-astrologica sulla natura fredda della luna e di Saturno e sulle irradiazioni fredde da loro provenienti⁵⁸. A causa della sua lontananza dal sole Saturno era comunemente considerato un pianeta freddo, e sottolineare la sua frigidità⁵⁹, ampiamente confermata dalle fonti classiche e astrologiche note a Dante, di per sé non implicava alcuna allusione, o addirittura adesione, a credenze negromantiche⁶⁰. Semmai il riferimento a Saturno potrebbe prelu-

Censimento dei Commenti danteschi. 1. I Commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480), A. MAZZUCCHI, E. MALATO (a cura di), 2 voll., Salerno Editrice, Roma 2011.

57 Cfr. I. CAPASSO, *L'Astronomia nella Divina Commedia*, Domus Galilaena, Pisa 1967, pp. 100-101.

58 Sulla luna, ad esempio, cfr. RESTORO D'AREZZO, *La composizione del mondo*, A. Morino (ed.), Fondazione Pietro Bembo - Ugo Guanda, Parma 1997, I, 18, pp. 45-46: «i savi la ponono fredda e umida, feminina noturna» e i passi tratti da fonti astrologiche citati in KAY, *Dante's Christian Astrology*, p. 293, n. 62.

59 È quanto fa, ad esempio, Benvenuto da Imola commentando i versi danteschi: cfr. BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum super Dantis Aldigherij comediam, nunc primum integre in lucem editum, sumptibus Guilielmi Warren Vernon, curante G.F. Lacaïta, G. Barbèra*, Firenze 1887, 5 voll., vol. 3, *Purg.* XIX, pp. 496-497: «[...] a Saturno planeta frigidus, siccus et nocturnus [...] da Saturno, qui et ipse frigidus est».

60 Su Saturno, cfr. RESTORO D'AREZZO, *La composizione del mondo*, I, 18, p. 44: «e era freddo e secco diurno»; KAY, *Dante's Christian Astrology*, p. 351, nn. 2-3, 5.

dere ai geomanti della terzina successiva, perché, secondo alcune fonti geomantiche, tale forma di divinazione era posta sotto l'egida di Saturno⁶¹.

I primi commentatori della *Commedia* si limitano a parafrasare i versi danteschi e ad illustrare il fenomeno astronomico-meteorologico, per mezzo del quale Dante "altro non vuole dire", per usare le parole di Iacomo della Lana, se non l'ora del sogno:

Nell'ora che non vi pò il calor. Qui l'autor describe lo tempo in che i avvenne la soa visione e dixè che fo in l'ora che 'l calor del díe, çoè d'i radii del sole, no pò essere intepidato, çoè temperà dal freddo, lo quale avene per la luna o per Saturno ch'èno pianedi fridi, çoè che lla terra è la prima regione dell'aere che *immediate* et apresso lei sí se rescalda per li radii del sole, li quai el manda quando è sovra terra. Lo qual calore dura passada meça notte quasi fino a díe, sí ch'el tempera lo freddo noturno mandando a la terra o da la luna o alcuna fiada da Saturno, sí c'altro no vol dire se no ch'era quasi l'aurora quando àve questa visione. E nota che questa sí è quella del terço díe che l'autor stete in lo purgatorio⁶².

Che Saturno fosse pianeta freddo e producesse il freddo era un dato presente anche in fonti antiche largamente diffuse: cfr. VERGILIUS, *Georgica*, G.B. Conte (ed.), de Gruyter, Berlin - Boston 2013, I,336, p. 136: «frigida Saturni [...] stella»; PLINIUS, *Naturalis Historia*, L. Ian, C. Mayhoff (edd.), Teubner, Stuttgart 1985 (ed. stereotypa ed. I [1906]), II, 8(6),34, p. 137,11-12: «Saturni autem sidus gelidae ac rigentis esse naturae»; PTOLEMAEUS, *Liber Quadripartiti*, transl. Platonis Tiburtini, I, 4, f. 5r: «Saturni vero stella secundum operis sui partem maiorem infrigidat: suaeque frigiditate maxima», trascritto da PTOLEMAEUS, *Quadripartitum*, Venezia 1484 (trascrizione consultabile sul sito: <https://www.arabic-latin-corpus.philosophie.uni-wuerzburg.de/text/Ptol_Quadrip_PT_la.xhtml#a4vb_34> – ultimo accesso 16.11.25). Il dato è recepito da Dante anche in altre opere: cfr. DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, F. Brambilla Ageno (ed.), Le Lettere, Firenze 1995, 3 voll., vol. 3, II, xiii, 25, p. 128,122-124: «[...] onde Tolomeo dice, nello allegato libro, che Giove è stella di temperata complessione in mezzo della freddura di Saturno e dello calore di Marte»; *Rime*, C. Giunta (ed.), in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, ed. diretta da M. SANTA-GATA, vol. I, *Rime, Vita nova, De vulgari eloquentia*, C. Giunta, G. Gorni, M. Tavoni (a cura di), Mondadori, Milano 2011, 40(c),7, p. 459: «e quel pianeto che conforta il gelo».

61 Cfr. *infra* nn. 137-138.

62 IACOMO DELLA LANA, *Commento alla 'Commedia', Purg.* XIX, I, p. 1312.

La spiegazione di Iacomo fa scuola: la ritroviamo ripresa alla lettera dall'autore dell'*Ottimo Commento*⁶³ e dall'Anonimo Fiorentino⁶⁴.

Come è facile intuire, l'esegesi di *Purg.* XIX, 1-3 si arricchisce, nel corso degli anni, di nuovi elementi (riferimenti letterari e concetti astrologici), ma la sostanza non cambia. Nel suo *Commento*, Francesco da Buti, ad esempio, fornisce un'ampia spiegazione scientifica del processo di raffreddamento delle regioni inferiori del cosmo (l'aria e la terra):

[...] e prima describe lo tempo, quando ebbe questo sogno, dicendo così: *Ne l'ora che*; cioè ne la quale, *non può 'l calor diurno*; cioè lo caldo che cagiona lo Sole lo dì co la riflessione dei suoi raggi: lo Sole scalda co la reverberazione che fa coi suoi raggi, *Intepidar*; cioè fare tepido e scaldare, *più il freddo de la Luna*: la Luna non è fredda in sè; ma è effettiva di freddo coi raggi del Sole che percuoteno in essa, et ella li riflette giuso; e la riflessione che viene di su giù cagiona freddo, come quella che è di giù su cagiona caldo, e

63 *Ottimo Commento alla 'Commedia'*, M. Corrado (a cura di), 3 voll., Salerno Editrice, Roma 2018 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 6), vol. 2, *Purg.* XIX, 1-3, pp. 1082-1083: «[1] *Nell'ora che non può il calor* etc. [...] [3] E dice che questa visione li venne nell'ora che 'l calore del dí, cioè delli raggi del Sole, non può essere intepidito, cioè temperato dal freddo il quale adviene o per la Luna o per Saturno, che sono pianeti freddi, cioè che lla terra è la prima regione dell'edificio del mondo ch'è *immediate* e appresso essa si riscalda per li raggi solari, li quali ello manda quando è sopra la terra. Il quale calore dura passata mezzanocce infino quasi al dí, sí ch'elli tempera il freddo nocturno mandato alla terra o da la Luna o alcuna volta da Saturno. Altro non vuole dire se non ch'era quasi l'aurora, quando fue questa visione. E nota che questa aurora si è quella del terzo dí che l'Autore stette nel Purgatorio».

64 *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo fiorentino del secolo XIV*, ora per la prima volta stampato a cura di P. Fanfani, 3 voll., G. Romagnoli, Bologna 1866-74, vol. 2, *Purg.* XIX, *ad loc.*, p. 305: «*Nell'ora che non può*. Qui l'Autore descrive il tempo in che gli avvenne la sua visione; et dice che fu a quell'ora che 'l calore del dí, ciò è de' radii del sole non può essere intepidito, ciò è temperato dal freddo, il quale avviene per la Luna o per Saturno, che sono pianeti freddi, ciò è che la terra è la prima regione dell'aere che *immediate* appresso quella si si riscalda per gli radii del sole, i quali si manda quando è sopra terra, il quale calore dura passata mezzanotte quasi infino a dì, che tempera il freddo nocturno, mandato dalla terra alla Luna, o alcuna fiata da Saturno. Si che altro non vuol dire se non che era quasi l'aurora quando fu questa sua visione: et nota che questa aurora è quella del terzo dì che l'Autore stette nel Purgatorio».

però la Luna la notte raffredda l'aire e la terra, e lo Sole la mattina incomincia a scaldare l'aire e la terra in tanto, che caccia via la freddura infine a tersa, e poi scalda infine a la sera, sicchè rimane caldo l'aire e la terra infine a mezza notte; ben che la freddessa de la Luna tutta via manchi 'l caldo et induca lo freddo, sicchè passata mezza notte, cacciato via lo caldo, incomincia lo freddo, e quanto più s'approssima a la mattina più cresce lo freddo e 'l caldo nol può intepidare; sicchè a punto vuole dire nell'ora de la mattina presso all'alba, *Vinto da Terra*; s'intende del caldo: imperò che la terra di sua natura è fredda e secca; sicchè, passata mezza notte, mette fuori la sua freddezza et aiuta la freddezza de la Luna; e così è vinto lo caldo de la freddura de la Luna per l'aiuto de la terra, *o talor da Saturno*: Saturno è lo più alto pianeta che sia in cielo et è effettivo di freddo e di secco, sicchè quando à dominio, aiuta lo freddo de la Luna; e però dice l'autore, tale ora; cioè alcuna volta, perchè questo non addivene sempre; ma solamente quando Saturno à dominio [...]⁶⁵.

La luna non è fredda per natura, ma produce freddo riflettendo verso il basso i raggi del sole. Grazie all'azione riscaldante del sole durante il giorno, l'aria e la terra rimangono calde fino a mezzanotte, dopodiché prevale il freddo che aumenta a misura che ci si avvicina all'alba; verso l'alba il calore diurno è vinto definitivamente dal freddo della luna combinato con quello della terra, che, per natura, è fredda e secca. Talora anche Saturno, pianeta che causa freddo e secco, contribuisce al raffreddamento della superficie terrestre, rafforzando il freddo della luna, ma, Francesco precisa, solo al verificarsi di una condizione astrale, cioè quando Saturno ha il dominio.

Secondo gli altri esegeti antichi posteriori al Lana (l'Anonimo Lombardo, Pietro Alighieri, Andrea Lancia nelle *Chiose*, Benvenuto da Imola, Francesco da Buti, il Falso Boccaccio, Giovanni di Serravalle, Cristoforo Landino) con *Purg.* XIX, 1-3 Dante fissa l'ora del sogno "per via naturale" – per dirla con Benvenuto da Imola e Giovanni di Serravalle – all'alba o poco prima. Il freddo, la luna e Saturno non contribuiscono a disegnare un sinistro scenario, ma sono tutti elementi del processo di raffreddamento della superficie

⁶⁵ *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia*, vol. 2, *Purg.* XIX, 1-15, p. 442.

terrestre e dell'aria che si verifica ogni notte e raggiunge l'acme sul far dell'alba. Non di magia, ma di un fenomeno astronomico-meteorologico si tratta. Anche l'appellativo di *furax* attribuito a Saturno nelle *glosse Ambrosiane*⁶⁶ va inteso come un'allusione ai due versi dell'*Anticlaudianus* di Alano di Lille (IV, 474-475) che erano già stati riportati per esteso da Pietro Alighieri nella prima redazione del suo commento⁶⁷ e che ritroviamo citati anche nel commento tar-do-quattrocentesco di Cristoforo Landino⁶⁸.

A proposito dell'ora, registriamo l'uso, da parte dei commentatori, dei termini "alba", "aurora" e "diluculum", che non sembrano essere impiegati nelle loro accezioni tecniche specifiche, come suggerisce anche il ricorso ad avverbi che trasmettono l'idea di indeterminatezza ("quasi", "prope", "paulo ante", "circa", "presso"); complessivamente, però, il senso è chiaro e tutti i commenti convergono nell'interpretare l'indicazione dantesca come riferita al momento precedente la levata del sole:

"quasi l'aurora": Iacomo della Lana, *Ottimo Commento* e Anonimo Fiorentino⁶⁹;

"prope diem, paulo ante auroram": Anonimo Lombardo⁷⁰;

"in aurora diei": I redazione di Pietro Alighieri⁷¹;

66 *Le chiose ambrosiane alla «Commedia»*, L.C. Rossi (ed.), Scuola Normale Superiore, Pisa 1990, *Purg.* XIX, 3, p. 148: «Saturnus planeta frigidus et furax».

67 PETRI ALLEGHERII *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium* nunc primum in lucem editum consilio et sumtibus G.I. Bar. Vernon, curante V. Nannucci, Apud Angelum Garinei, Florentiae 1846, *Purg.* XIX, p. 429: «[...] a Saturno, qui planeta est frigidus. Unde Alanus de eo Saturno sic ait: *Hic algore suo praedatur gaudia veris, Furaturque decus plantis et sidera florum*». Cfr. ALANUS DE INSULIS, *Anticlaudianus*, R. Bossuat (ed.), Vrin, Paris 1955, IV, 474-475, p. 121.

68 CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, P. Procaccioli (a cura di), 4 voll., Salerno Editrice, Roma 2001, vol. 3, *Purg.* XIX, 1-3, p. 1335, 19-20: «Onde Alano astrologo scrive di Saturno: "hic algore suo furatur gaudia veris. Furaturque decus pratis et sidera florum"».

69 Cfr. *supra* nn. 62-64.

70 *Chiose di Dante le quali fece el figliuolo co le sue mani*, F.P. Luiso (ed.), vol. 2, *Purgatorio*, G. Carnesecchi, Firenze 1904: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 16.11.25).

71 PETRI ALLEGHERII *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, *Purg.* XIX, p. 429.

- “ne l’aurora del die”: *Chiose* di Andrea Lancia⁷²;
 “in hora matutini iuxta diem”: II redazione di Pietro Alighieri⁷³;
 “in alba diei”: III redazione di Pietro Alighieri⁷⁴;
 “circa auroram”, “usque ad diluculum” e “in aurora”: Benvenuto da Imola⁷⁵;
 “presso all’alba”: Francesco da Buti⁷⁶;
 “in sul fare del giorno in sulla aurora quando il sole è presso a levarsi”: Falso Boccaccio⁷⁷;
 “erat aurora iam” e “fit aurora: et in illa hora, idest modicum ante ortum solis”: Giovanni di Serravalle⁷⁸;
 “el tempo mattutino, che è presso al giorno”: Cristoforo Landino⁷⁹.

72 ANDREA LANCIA, *Chiose alla ‘Commedia’*, L. Azzetta (a cura di), Salerno Editrice, Roma 2012 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 9) t. 2, *Purg.* XIX, I-24, p. 692.

73 PIETRO ALIGHIERI, *Comentum. Redazione Ashburnhamiano-Barberiniana*, G. Alvino (a cura di), Salerno Editrice, Roma 2021 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 8), t. 2, *Purg.* XIX, I-6. Dubbi sono stati avanzati sulla paternità petrina della seconda e terza redazione da vari studiosi: di recente la questione è stata riesaminata da G. INDIZIO, *Pietro Alighieri autore di tre (?) redazioni del Comentum alla Commedia: note su una recente edizione*, «Studi e problemi di critica testuale» 107/2 (2023), pp. 29-54. Al riguardo vd. anche G. INDIZIO, *Pietro Alighieri autore del “Comentum” e fonte minore per la vita di Dante*, «Studi Danteschi» 73 (2008), pp. 187-250.

74 PIETRO ALIGHIERI, *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri’s Commentary on Dante’s The Divine Comedy*, M. Chiamenti (ed.), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (Arizona) 2002, *Purg.* XIX, *ad loc.*, [8], p. 396.

75 BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg.* XIX, pp. 496-497.

76 Cfr. *supra* n. 65.

77 *Chiose sopra Dante*, testo inedito ora per la prima volta pubblicato, G.J.W. Vernon (a cura di), Piatti, Firenze 1846, *Purg.* XIX, I-33: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 16.II.25).

78 FRATRIS JOHANNIS DE SERRAVALLE Ord. Min. Episcopi et Principis Firmani *Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii, cum textu italico* Fratris BARTHOLOMAEI A COLLE eiusdem Ordinis, nunc primum edita, fr. M. da Civezza e fr. T. Domenichelli (a cura di), Giachetti, Prati 1891, *Purg.* XIX, I-9, *ad loc.*: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 17.II.25). L’uso approssimativo delle indicazioni temporali relative alle prime fasi del giorno è evidente in Giovanni, secondo il quale «geomantici eorum maiorem fortunam vident in oriente, ante albam, idest auroram, surgere per viam [...]».

79 CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, *Purg.* XIX, I-3, p. 1135, 20-21.

Anche la seconda terzina di *Purg.* XIX serve a determinare l'ora del sogno, in questo caso non per via naturale, ma per via artificiale, come efficacemente osserva Benvenuto da Imola⁸⁰, cioè attraverso l'allusione al metodo geomantico. Dante evoca "Maggior Fortuna", che è il nome di una delle 16 figure geomantiche (*Fortuna Maior*), ossia dei sedici possibili schemi grafici risultanti dalla prima operazione del procedimento geomantico, cioè dal getto dei punti.

Come è noto, la geomanzia si regge sul principio del rispecchiamento del mondo superiore nel mondo inferiore e di una dipendenza del secondo dal primo. Si tratta di un'idea espressa, pur con diversità di toni e di sfumature, da tutti i grandi trattati di geomanzia, per esempio dall'*Ars geomantiae* tradotto da Ugo di Santalla, dalla *Geomantia* composta da Guglielmo di Moerbeke e dal *Breviloquium* di Bartolomeo da Parma:

Denique apud uniuersos philosophie professores ratum arbitror et constans, *quicquid in hoc mundo conditum subsistendi uice sortitum est, haut dissimile exemplar in superiori circulo possidere; quicquid etiam hoc inferius motu quolibet agitur superioris regionis motus sibi cognatos imitari. Sicque manifestum est quod huiusmodi figure quas hic prosequi uolumus, signorum pariter et lunarium mansionum formas omnino sequuntur.* Quare huius discipline peritissimi formas ab oriente ad occidentem, et ab austro ad septentrionem conscendentes, que uidelicet sunt zodiaci et stellarum fixarum, attendere curauerunt. [...] Ad signorum itaque formas huius discipline antiquissimi redeuntes, ex signorum numerositate, et ab Ariete sumpto inicio huiusmodi figuras ubicumque formantur produxerunt⁸¹.

Et hic est modus operationis huius scientie: liniando quatuor lineas ad modum quatuor digitorum sinistre manus, ita quod

80 BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg.* XIX, p. 497: «Hic poeta describit horam temporis artificialiter».

81 HUGO SANCTELLENSIS, *Prologus super artem geomantiae*, in P. ARFÉ, *Le di-more delle stelle nel Prologus super artem geomantiae di Ugo di Santalla*, in A. STRAFACE, C. DE ANGELO, A. MANZO (a cura di), *Labor limae. Atti in onore di Carmela Baffioni*, «Studi Magrebin» n.s. 12/13 (2014/2015), pp. 41-71: 65, 21-66, 35 (il corsivo è mio).

unusquisque digitus habeat plus quam duodecim puncta, sed fortuito casu eveniendo debeant figure de superfluo evenire ad hoc ut sequatur *quod dicitur per sapientes et verum est, quod corpora inferiora reguntur a corporibus supracelestibus, et ita sequuntur motum corporum superiorum*⁸².

Nota, quod primates, qui hanc artem composuerunt quidam (sic) subtilitate sui rationalis spiritus ex grandi ingenio nature intuentes celum superius et cognoscentes stellas, celi motum, planetas et virtutes ex eis diversas, ut placuit deo, ante tempus diluvii aquarum vivente Noe, qui archam edificavit, *acceperunt huius artis scientiam a fformis stellarum celi [...] Unde figure huius artis nec sunt invente ad libitum inventorum, sed a ratione nature superioris, ideo habent virtutem significandi de rebus hominum, et quia figure huius artis et puncta earum naturaliter sunt a fformis stellarum celi superioris, ut elementa signa stella et planete. Certum est enim, quod omnia inferiora naturaliter sunt facta ad similitudinem superiorum et ab eis causantur. Unde licet puncta videantur esse in loco, non sunt simpliciter puncta, sed stelle reputari debent et stelle sunt omnino et ad similitudinem in loco questionis formate. [...] et sic omnis punctus figure super cartam et tabulam etiam est ut stella in celo*⁸³.

Per questo nesso esistente tra le figure geomantiche e le realtà astrali (pianeti, segni zodiacali, costellazioni, mansioni lunari), la geomanzia è considerata una *astrologia brevis* o *astrologia minor* (“astrologia minore”) tanto dagli autori di trattati geomantici che dai commentatori danteschi⁸⁴: in tanto essa è in grado di leggere il futuro e

82 GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia I-IV*, 4, E. Rubino (ed.), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021, I.2, p. 9,38-43 (il corsivo è mio). I dubbi espressi sulla paternità moerbekiana della *Geomantia* mi sembrano non persuasivi: cfr. P. BEULLENS, *Why William of Moerbeke is not the Author of ‘His’ Geomantia (and Why that does not Make the Text Less Interesting)*, «Mediterranea. International Journal for the Transfer of Knowledge» 4 (2019), pp. 239-244.

83 BARTHOLOMAEUS DE PARMA, *Breviloquium artis geomantiae*, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 398, f. 12r (corsivo mio).

84 Cfr., e.g., BARTOLOMAEUS DE PARMA, *Breviloquium artis geomantiae*, citato in TH. CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire*, p. 14; IACOPO DELLA LANA, *Commento alla ‘Commedia’*, *Purg.* XIX, 4, p. 1314; BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg.* XIX, p. 497. Nel trattato tradotto da Gerardo da Cremona (*Si quis per artem geomanticam*) la geomanzia è definita una «ars ex

svelare ciò che è ignoto attraverso l'interpretazione delle figure ricavate dal getto dei punti, in quanto quelle figure sono il risultato degli influssi della causalità celeste. Alberto Magno, in un noto luogo dei *Mineralia*, sottolinea come l'efficacia delle figure geomantiche riposi sullo stesso principio della scienza delle immagini:

[...] et inde est, quod observare ad imagines coeli praecipuntur fieri opera et exitus et introitus et incisio vestitura a Ptolemaeo sapiente. Hinc est quod in scientia geomantiae figurae punctorum ad imagines tales reduci praecipuntur: quia aliter non sunt utiles. Hac ergo industria considerata primi praeceptores et professores physici gemmas et imagines metallicas ad imagines astrorum observatis temporibus quando vis coelestis fortissima ad imaginem eandem esse probatur, ut puta coelestibus multis virtutibus admixta, sculpi praecipiebant, et mira per tales imagines operabantur⁸⁵.

Proprio come il sapiente Tolomeo raccomanda di cominciare a compiere determinate operazioni eleggendo il momento opportuno attraverso l'esame delle immagini celesti – si tratta della teoria delle *electiones* – e proprio come le immagini astrali che servono a operare *mirabilia* vengono scolpite osservando le configurazioni celesti e catturandone le influenze, così le figure geomantiche permettono di rispondere ai quesiti in quanto sono conformi alle immagini celesti.

La conseguenza di questa impostazione teorica è che ciascuna figura è associata ad un pianeta e ad un segno zodiacale. La “Maggior Fortuna” menzionata da Dante è pertanto il segno o la configurazione di stelle che ricorda nella sua forma l'omonimo schema geomantico, costituito da un quadrilatero che sormonta una coda di due punti. Non sorprende pertanto che gli esegeti medievali e, nella loro scia, gli interpreti contemporanei si siano preoccupati di determinare l'esatta identità astrale di “Maggior Fortuna” e in que-

veritate astronomica assumpta»: CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire*, p. 131.

⁸⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Mineralia*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, V), p. 52a.

sto modo di stabilire più precisamente l'ora del sogno.

Secondo l'*Ottimo Commento*, i geomanti avrebbero ricavato la loro *Fortuna Maior* dall'omonima costellazione composta da sei stelle che sorge a Oriente poco prima del sorgere del giorno. In particolare, *Fortuna Maior* è associata al Sole e collocata tra la fine dell'Acquario e l'inizio dei Pesci.

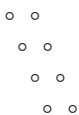
Infino qui così chiosa uno. Io credeva che sii volessi intendere il testo così: quando questi geomanti veggiono nell'oriente sei stelle facte in questa figura:



elli dicono che lla figura ch'elli usano, ch'ha nome *Fortuna maior*, fu tracta di questa costellatione, la quale costellatione si leva un poco anzi di in levante. Così dicono d'una loro figura, ch'ha nome *Via*, così facta:



Così dicono d'un'altra, ch'ha nome *Popolo*, così facta:



E dicono che quella *Fortuna maior* è figura del Sole, ed è nella fine d'Acquario e principio di *Pisces*⁸⁶.

Questa soluzione fu accolta da autorevoli commentatori posteriori, tra i quali Benvenuto da Imola e da Cristoforo Landino⁸⁷:

⁸⁶ *Ottimo Commento alla 'Commedia', Purg. XIX, 4-6, pp. 1084-1085.*

⁸⁷ Il Landino, oltre a collocare "Maggior Fortuna" tra la fine di Acquario e l'inizio di Pesci, calcola anche l'ora approssimativa della sua comparsa in cielo (all'alba, cioè a circa un'ora prima della levata del Sole) a partire dal fatto che i

Quando. Hic poeta describit horam temporis artificialiter. Ad cuius intelligentiam debes notare quod geomantes utuntur multis figuris factis ex punctis, sed una praecipue quae dicitur fortuna maior, quae fuit abstracta a sex stellis similiter dispositis, ut patet in ista figura:

* *
 * *
 *
 *

quae oriuntur in aurora; et dicunt quod ista fortuna maior est figura in fine aquarii et in principio piscis etc.⁸⁸.

La soluzione è rimasta molto influente anche presso gli interpreti contemporanei⁸⁹. È stata però contestata da Thérèse Charmasson, secondo la quale la tesi di Benvenuto e di Landino, che noi abbiamo visto già formulata dall'*Ottimo*, sarebbe in contrasto con la tradizione geomantica e sarebbe il frutto della confusione

Pesci appaiono un'ora prima di Ariete, che nel periodo del viaggio di Dante era il segno in cui sorgeva il Sole: cfr. CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia, Purg.* XIX, 4-6, p. 1335, 43-48: «lor maggior fortuna: questa figura decta disopra è simile a una figura di stelle, la quale fanno el fine dell'aquario, et el principio del pesce. Adunque se el sole alhora surgeva su con l'ariete, seguita che la figura di fortuna maggiore, la quale è nel principio del pesce, et nasce circa a un'ora innanzi all'ariete, apparissi in oriente all'alba, che è circa a una hora innanzi al sole».

88 BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg.* XIX, p. 497.

89 M.A. ORR, *Dante and the Early Astronomers*, Allan Wingate, London 1956 (new and rev. edition; first ed. 1913), p. 187; P. TOYNBEE, *A Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, rev. by CH. S. SINGLETON, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 289; CAPASSO, *L'Astronomia nella Divina Commedia*, p. 102; ID., *Geomante*, in *Enciclopedia dantesca*, 6 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1984 (2^a ed. riv.), vol. 3, p. 119; C. GIZZI, *L'astronomia nel poema sacro*, 2 voll., Loffredo, Napoli 1974, vol. 2, p. 233; E. MOORE, *L'astronomia di Dante*, in B. BASILE (a cura di, con la collaborazione di M. GRIMALDI), *Studi su Dante*, 2 voll., Salerno Editrice, Roma 2015, vol. 2, pp. 696-800: 750. Tale soluzione è recepita anche da vari commentatori del *Purgatorio*: cfr., e.g., DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, G. Fallani (a cura di), 3 voll., D'Anna, Messina - Firenze 1965, vol. 2, *Purg.* XIX, 4-5, p. 209; ID., *La Divina Commedia*, D. Mattalia (a cura di), 3 voll., Rizzoli, Milano 1960, vol. 2, *Purg.* XIX, 4: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 17.11.25). A. CAMILLI, *La cronologia del viaggio dantesco*, «Studi danteschi» 29 (1950), pp. 61-84: 80, recepisce questa collocazione di *Fortuna Maior*, precisando che essa culmina a 2 ore dal sorgere del sole del 29 marzo presso il meridiano del *Purgatorio*.

di *Fortuna Maior* con *Fortuna Minor*. Nel trattato di Ugo di Santalla, infatti, a *Fortuna Minor* (*Auxilium Foris*) sono associate tre mansioni lunari di cui almeno le ultime due ricoprono le costellazioni zodiacali dell'Acquario e dei Pesci⁹⁰.

Pur rimanendo maggioritaria, la proposta di collocare *Fortuna Maior* tra Acquario e Pesci è stata giudicata insoddisfacente anche da alcuni dantisti, che hanno formulato ipotesi alternative. Di recente, Bruno Basile ha osservato che Benvenuto da Imola e Landino, teorizzando una collocazione di *Fortuna Maior* tra la fine di Acquario e l'inizio di Pesci «passano così alla tradizione esegetica un'incertezza che non doveva essere in Dante, che suggeriva ai suoi lettori qualcosa di preciso. La *Fortuna maior* è il sogno dell'Acquario che nella sua culminazione notturna è prodromo dell'alba»⁹¹.

Secondo Manfredi Porena, Dante si riferisce a un gruppo di sei piccole stelle, quattro di quarta e due di quinta grandezza, della costellazione dei Pesci – dunque non di Acquario e Pesci insieme – che sorgono a Oriente dopo la stella Markab della costellazione di Pegaso: la forma di questo complesso stellare richiama quella della figura geomantica nota come *Fortuna maior*⁹².

Enrico Rebuffat formula l'ipotesi, suggerita da un'analogia interpretazione di un passo di Chaucer⁹³, secondo la quale *Fortuna Maior* coin-

90 CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire*, pp. 237, 240-241. Charmasson non cita però la testimonianza dell'*Ottimo*, che, prima di Benvenuto da Imola, aveva proposto di collocare *Fortuna Maior* tra Acquario e Pesci.

91 B. BASILE, *Dante e la geomanzia*, «Rivista di Studi Danteschi» 6 (2006), pp. 371-378: 375. Basile aggiunge che il fatto che *Fortuna Maior*, essendo collocata nell'Acquario e prima dei Pesci, culmini alle 2 è coerente con il testo dantesco, secondo il quale il cielo è ancora scuro (“per via che poco le sta bruna”) quando si percepisce “Maggior Fortuna”.

92 *La Divina Commedia di Dante Alighieri* commentata da M. PORENA, *Purg.* XIX, *ad loc.* La collocazione in Pesci è recepita in vari commenti del *Purgatorio*: cfr., e.g., DANTE, *Commedia*, E. Pasquini, A. Quaglio (a cura di), Garzanti, Milano 1987, *Purg.* XIX, 4-6, p. 577; ID., *La Divina Commedia*, G. Giacalone (a cura di), A. Signorelli Editore, Roma 1969, *Purg.* XIX, 1-6, *ad loc.* (secondo Giacalone, dato che «*Fortuna Maior* appare all'orizzonte poco prima dell'alba, soltanto in primavera, è chiaro che il passo allude anche alla stagione, oltre che all'ora»); ID., *Divina Commedia. Purgatorio*, N. Fosca (a cura di), XIX, 4-6, *ad loc.*: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 17.11.25).

93 J.D. NORTH, *Chaucer's Universe*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 238-249, 381-382, ipotizza che la *Fortuna Maior* citata nel *Troilus and Criseyde* corrisponda

ciderebbe non genericamente con Acquario, ma con un asterismo, o mansione lunare, interno ad Acquario, in particolare con la XXV casa dello zodiaco lunare, nota come “Fortuna delle tende”⁹⁴. Alla luce di questa interpretazione risulta possibile una più puntuale determinazione oraria: il 29 marzo 1300 questo asterismo finisce di sorgere alle 4 di notte, il che significa che solo per mezz’ora ci sarebbe stata la “via” “bruna”, fino all’inizio del crepuscolo astronomico alle 4.30⁹⁵.

Paolo Pecoraro sulla base di alcuni dati astronomici (le stelle di *Fortuna Maior* devono essere ben visibili, il 9 aprile 1300 il Sole si trova a 27° di Ariete e la volta celeste ruota da Est a Ovest di quindici gradi in un’ora) identifica *Fortuna Maior* con un gruppo di 6 stelle comprese tra 14° di Ariete e 14° di Pesci. L’ora in cui il cielo inizia ad albeggiare e quella della levata del Sole variano a seconda del punto dell’osservazione, ma rimane invariata la differenza tra i due momenti, che ammonta a un’ora e un quarto. Pertanto il sogno ha inizio un’ora e un quarto prima della levata del Sole⁹⁶.

con la terza mansione lunare che è comunemente identificata dalle Pleiadi (p. 248) e sostiene che se Chaucer può aver pensato al *Purgatorio* di Dante, non si può escludere una sua conoscenza diretta della geomanzia (p. 241). Vari anche i candidati astrali proposti per la *Fortuna Maior* evocata da Chaucer: si va da Giove al Sole ad un asterismo costituito da stelle di Acquario e di Pegaso: cfr., per esempio, W.W. SKEAT, *Fortuna Maior*, «The Academy. A weekly review of literature, science, and art» No. 1174 (Nov. 3, 1894) p. 354; R. BROWN JR., *Fortuna Maior*, «The Academy. A weekly review of literature, science, and art» No. 1184 (Jan. 12, 1895), p. 39; W.C. CURRY, *Fortuna Maior*, «Modern Language Notes» 38/2 (1923), pp. 94-96.

94 Sulle origini e la diffusione della teoria delle mansioni lunari, cfr. CH. BURNETT, *Lunar Astrology. The Varieties of Texts Using Lunar Mansions, with Emphasis on «Jafar Indus», «Micrologus»* 12 (2004), pp. 43-140; A. DALLA COSTA, *Lunar Mansions as Celestial Images in the Thirteenth-century De signis Astronomicis*, in J. HIGUERA RUBIO (ed.), *Per cognitionem visualem. The Visualization of Cognitive and Natural Processes in the Middle Ages. Acts of the XXV Annual Colloquium of the SIEPM Porto 14-15 and 21-22 June 2021*, Brepols, Turnhout 2023, pp. 113-132.

95 REBUFFAT, *Nell’ora più fredda*, pp. 308-315.

96 P. PECORARO, *Le stelle di Dante. Saggio d’interpretazione di riferimenti astronomici e cosmografici della Divina Commedia*, Bulzoni, Roma 1987, pp. 262-266: l’identificazione di *Fortuna Maior* non varia se la data del viaggio viene ritardata al 1301 e il sogno viene collocato il 29 marzo di quell’anno, anche se in questo caso si riduce il tempo tra la levata di *Fortuna Maior* e quella del Sole, che passa da un’ora e un quarto a mezz’ora, il che ritarderebbe troppo il sogno, che si verificherebbe più “ne l’alba”.

Oltre a contestare la collocazione di “Maggior Fortuna” tra Acquario e Pesci, Charmasson, scorge nei versi danteschi, accanto a *Fortuna Maior*, altre due figure geomantiche, cioè *Via* (v. 6) e *Albus* (v. 5: volta al femminile come «Alba» da Dante), e pretende, sulla base di queste, di congetturare altre due possibili configurazioni astrali⁹⁷. Come anticipato, nel solco di Charmasson, Erwan Dianteill ha moltiplicato i riferimenti geomantici nel canto XIX del *Purgatorio*: secondo lo studioso, infatti, non sono le figure geomantiche a essere usate per designare entità astrali, ma viceversa è possibile trasporre i riferimenti planetari (luna, Saturno) sulle figure geomantiche⁹⁸. Contro questa proliferazione di figure geomantiche, tuttavia, mi sembra giocare proprio la testimonianza convergente degli antichi commentatori (e.g., l’*Ottimo*, Benvenuto, il Landino), che, come detto e come le riflessioni di Charmasson stessa suggeriscono, conoscevano le fonti geomantiche e avrebbero facilmente potuto ricavare i corrispettivi astrologici di “via” e “alba” (segni, pianeti o mansioni lunari), se avessero riconosciuto in questi due termini le omonime figure geomantiche. Evidentemente, per i commentatori, “Maggior Fortuna” è l’unico nome geomantico evocato da Dante.

Tra i commentatori antichi è un’eccezione Pietro Alighieri, perché introduce un’altra figura in relazione a *Purg.* XIX, 4-6, menzionando *Fortuna Minor* accanto a *Fortuna Maior*. Nella prima redazione del suo commento, Pietro sembra fare riferimento solo alle figure che i geomanti tracciano all’alba quando operano la procedura geomantica, senza preoccuparsi di identificare il corrispettivo celeste – costellazioni o configurazioni di stelle – di quelle due figure.

Item, quando geomantes suam geomantiam operantur, faciendo in alba diei suas figuras dictas fortunam majorem et minorem, somniasse se videre Sirenam, ita ut dicit textus de ea [...]»⁹⁹.

97 Cfr. anche V. CAPPOZZO, *Libri dei sogni e geomanzia: la loro applicazione letteraria tra Islam, medioevo romanzo e Dante*, «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei» 2 (2009), pp. 207-226: 220.

98 Cfr. E. DIANTEILL, *Virgil the Geomancer*.

99 PETRI ALLEGHERII *Super Dantis ipsius genitoris Comœdiam Commentarium*, *Purg.* XIX, p. 429. Anche nel secondo commento, Pietro fa riferimento alla figura geomantica di sette punti (*sic*) e chiamata *Fortuna Maior* e non a una costellazione celeste: cfr. PIETRO ALIGHIERI, *Comentum. Redazione Ashburnhamiano-Barberiniana*, G.

Da quanto scrive nella terza redazione del suo commento, però, si evince che anche Pietro interpreta le allusioni geomantiche di Dante come un espediente per determinare l'ora del sogno. L'evocazione di "Maggior Fortuna" è coerente con un dato della tradizione geomantica, che associa entrambe le Fortune al Sole, l'una – *Maior* – come diretta, l'altra – *Minor* – come retrograda. Pertanto, secondo Pietro la "Maggior Fortuna" è citata in *Purg.* XIX, 4-6 con il significato di Sole sorgente ad Oriente nel breve spazio di tempo che divide le tenebre dalla luce¹⁰⁰.

[...] et in qua alba hora geomantes parant se ad videndum surgere in Orientem solem per viam, idest per spatium breve inter lucem et obscurum, quem solem vocant 'maiolem fortunam' ex eo quod inter sedecim figuras geomantie duas ex eis attribunt ipsi soli que per eos vocantur 'fortuna minor' et 'fortuna maior' [...] ¹⁰¹.

4. Il dibattito sulla geomanzia: il punto di vista dei primi commentatori

Al di là delle specifiche proposte, c'è un sostanziale accordo dei commentatori antichi nel considerare la perifrasi geomantica di

Alvino (a cura di), p. 715: «[1] Dicturus auctor de tribus vitiis principalibus, que non sunt spiritualia ut quatuor precedentia, sed carnalia et realia et ab extrinseco nos atrahentia, scilicet avaritia, gula et luxuria, ut ostendat quomodo ab eorum attractione alicimur et per quod ab ea attractione tali diffensamur et liberemur, fingit ita se obdormisse in introytu huius quinti circuli et in hora matutini iuxta diem, quando calor diurnus preteritus non potest in sequenti nocte plus tepidare frigiditatem lune et Saturni. Unde et Lucanus: "Luna suis vicibus Thetim terrenaque miscet / Frigida Saturno glaties etc.", et quando etiam geomantes faciunt in terra sive in carta illam figuram vii punctorum que in geomantia dicitur Fortuna Maior, dum prescire volunt aliqua que efficacius sit iuxta ortum solis quam alio tempore secundum eos».

100 Mi pare senza fondamento l'ipotesi secondo la quale con l'aggiunta di *Fortuna Minor* Pietro intende sottolineare la doppiezza e ambiguità della femmina balba-sirena vista in sogno: CAPPOZZO, *Libri dei sogni e geomanzia*, pp. 217-220.

101 PIETRO ALIGHIERI, *Comentum super poema Comedie Dantis, Purg.* XIX, *ad loc.*, [10], p. 396. A proposito delle fonti astrologiche della terza redazione del Commento attribuito a Pietro, cfr. A.G. CHISENA, *La terza redazione del Comentum attribuito a Pietro Alighieri: prime riflessioni sulle fonti astronomiche e astrologiche*, in A. Casadei, P. Pontari (a cura di), *La Questio de aqua et terra. Nuove indagini e prospettive*, Pisa University Press, Pisa 2025, pp. 187-212.

Purg. XIX, 4-6 come un modo di fissare l'ora del sogno attraverso "Maggior Fortuna", interpretata come un riferimento ad un'entità astrale (astro, costellazione o segno) il cui sorgere coinciderebbe con l'alba o l'aurora e preannuncerebbe la levata del sole. Nessuno dei commenti citati manifesta la convinzione che Dante alluda al metodo geomantico per un fine diverso da quello della determinazione dell'ora, né alcuno associa la geomanzia a ingerenze demoniche o ad operazioni necromantiche, come invece lasciano intendere i moderni fautori di una lettura magico-demoniaca di *Purg.* XIX, 1-6.

Al contrario, gli antichi commentatori dimostrano di essere consapevoli che la geomanzia è una tecnica divinatoria di carattere naturale, sottolineando da un lato l'affinità con l'astrologia, sollevando dall'altro dubbi sulla sua efficacia: insomma, con le loro osservazioni essi riflettono il vivace dibattito che si sviluppò nel Tardo Medioevo intorno allo statuto scientifico e alla legittimità teorica della geomanzia.

L'autore delle *Chiose ambrosiane*, ad esempio, è molto critico, perché scrive che i geomanti si sforzano di divinare secondo un metodo da loro falsamente definito arte o scienza, che consiste nel tracciare punti con la punta di un bastone nella polvere o sulla terra. Geomanzia sarebbe un nome derivato dalla composizione di terra ("geon") e divinazione ("mancos"), un'etimologia che è già presente nella *Geomantia* di Guglielmo di Moerbeke ("geos" e "mantia") e che sarà adottata anche da altri commentatori¹⁰².

Geomanti – Hii nituntur divinare per quendam modum, quem falso appellant artem sive scientiam, que habetur puntando cum cuspidem baculi in pulvere vel in terra. Et ideo nominatur geomantia a 'geon', quod est terra, et 'mancos', quod est divinatio¹⁰³.

Benvenuto da Imola, oltre a confermare l'etimologia suggerita dalle *Chiose ambrosiane*, aggiunge che la geomanzia è, per così dire, scienza ottenuta attraverso la divinazione della terra («scientia facta

102 GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, I. I, p. 9, 35-36.

103 Le *chiose ambrosiane alla Commedia*, *Purg.* XIX, 4, p. 148.

in divinatione terrae»), un'espressione che è singolarmente vicina al nome più comune della tecnica geomantica nel mondo arabo: "Ilm al-raml", cioè "scienza della sabbia"¹⁰⁴. Benvenuto si mostra consapevole dell'origine orientale di questa tecnica, che sarebbe stata praticata dagli Indiani e dai Musulmani ("saraceni") sui lidi marini al sorgere del sole secondo il metodo che era ancora in uso ai suoi tempi. Effettivamente l'origine islamica (probabilmente berbera) della geomanzia è considerato oggi un dato molto verosimile dagli studiosi, mentre vari trattati geomantici, in arabo e in latino, collegavano le origini mitiche di quest'arte all'India o a personaggi indiani (basti pensare al già citato *Estimaverunt Indi*)¹⁰⁵. Quindi Benvenuto riferisce due opinioni circa lo statuto scientifico della geomanzia. Alcuni pongono l'accento sulla sua affinità con l'astrologia, al punto da definirla una sorta di "rifugio degli astrologi". La geomanzia condivide alcuni principi con l'astrologia e, per questa ragione, non va disprezzata del tutto ed è definita "astrologia minore". Secondo altri, invece, la geomanzia è una scienza solo al modo della pratica delle sorti, cioè se il procedimento geomantico è attuato sotto una costellazione veritiera ("veridica"), senza che alcun pianeta sfavorevole (in particolare Marte o una stella di simile natura) vi si opponga. Benvenuto conclude esplicitando la sua posizione, che è una sfacciata professione di scetticismo tanto nei confronti dei geomanti quanto nei riguardi degli astrologi.

Dicit ergo: *Quando i geomanti, geomantia dicitur a geos, quod est terra, et mantos, divinatio, quasi scientia facta in divinatione terrae, sic dicta quia indi et saraceni in ortu solis accedebant ad litus maris, et faciebant ibi puncta sua paria vel imparia in arena maris, quem morem adhuc hodie servare dicuntur: veggiono lor maggior fortuna sorgere in oriente, in aurora, innanzi all'alba, quae statim sequitur auroram. Et dicit: per via che poco le sta bruna, quia statim succedit alba oriente sole qui clarificat aerem. Et hic nota quod geoman-*

104 Sul significato del nome arabo, cfr. T. FAHD, *khatt*, in E. VAN DONZEL, B. LEWIS, CH. PELLAT (éds.), *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, Brill, Leiden 1978, t. IV, coll. 1160-62: 1160.

105 Sulle origini orientali, cfr. PALAZZO, *Origin, Development and Decline of the Western Geomantic Tradition* e la bibliografia citata.

tia, ut aliqui volunt, est commune refugium astrologorum; et ex hoc non videtur spernenda penitus, quia habet aliqua principia in astrologia; unde appellatur astrologia minor. Alii tamen dicunt quod geomantia non est scientia nisi eo modo quo sortes, nisi fiat sub constellatione veridica vel falsidica; unde si fiat in aurora quando Venus vel Mercurius sunt orientales solet dicere verum, nisi Mars obstet vel aliqua stella de natura Martis. Sed quicquid dicant nihil credo geomantibus cum nihil credam astrologis¹⁰⁶.

Francesco da Buti è un'eccezione quando definisce la geomanzia "una specie dell'arte magica" e rimanda al Canto XX dell'*Inferno*, nel quale, come egli stesso dichiara nel commento *ad locum*, è punito il peccato dell'"affatturazione", noto comunemente come "ammaliazione", che è una forma di sacrilegio consistente nel prestare a demoni ed idoli quel culto che si deve solo a Dio. Questo peccato comprende quattro specie: divinazione, maleficio, superstizione e stregoneria; tra le quattordici specie di divinazione enumerate da Buti è inclusa anche la geomanzia¹⁰⁷. L'elenco di arti divinatorie è piuttosto tradizionale e Buti sembra qui avere in mente la geomanzia greco-romana basata sull'osservazione dei segni della terra piuttosto che la tecnica divinatoria di origine araba che costruisce immagini ricavate da punti tracciati sulla terra. In ogni caso, al di là di questa allusione a *Inf. XX*, le osservazioni di Buti sui primi versi di *Purg. XIX* non vanno nella direzione di una caratterizzazione demonica della geomanzia, ma vertono piuttosto sulla modalità e sull'ora della procedura geomantica. Inoltre, riprendendo un passo

106 BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg. XIX*, pp. 497-498. Sulle concezioni sull'astrologia e sulla divinazione espresse nei commenti di Benvenuto a *Inf. XX*, cfr. le osservazioni di L. FIORENTINI, *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*, il Mulino, Napoli 2016, pp. 391-418.

107 *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia*, vol. 1, *Inf. XX*, 1-6, p. 519: «Et è qui da notare che in questa bolgia l'autore finge che si punisca il peccato dell'affatturazione, che comunemente si suole chiamare ammaliazione; ma secondo lo Grammatico si chiama sacrilegio; et è sacrilegio sacramento del culto, che si dà dare a Dio, a darlo a' demoni et all'idoli. E questo peccato à principalmente sotto sè quattro spezie; cioè divinazione, malificio, suprestizione e stregonuccio; e benchè molte sieno le spezie delle divinazione, basti a cercarne 14; cioè piromanzia, aeremanzia, idromanzia, geomanzia, fitonizia, nigromanzia, augurio, sortilegio, orispizio, ariolazio, magicazio, sonnilegio, stenuilegio, psalterilegio».

di Iacomo della Lana (cfr. *infra*, n. 131), Buti chiarisce che i geomanti praticano la loro arte prima dell'alba perché quello è il momento in cui, ormai completata la digestione e sopite le altre passioni corporee, il loro agire è cagionato solo "da inclinazione naturale" che è attivata dal movimento celeste. In altri termini, Buti sottomette il procedimento geomantico integralmente agli influssi celesti e in questo modo ne sancisce la naturalità:

Quando i Geomanti; cioè allora quando li Geomanti, che sono l'indivinatori che indivinano coll'arte che si chiama Geomanzia, detta così da la terra, et è una specie dell'arte magica, come appare ne la prima cantica canto XX: imperò che indivinano con certi punti, o vero linee che fanno ne la polvere in terra; e massimamente questa loro arte fanno al mattino inanti l'alba, perchè all'ora l'animo umano e 'l corpo è più disposto all'obediencia de le inclinazioni celesti che in altro tempo, e però li Geomanti osservano questo tempo e volliano che i punti si faccino senza pensamento e senza numero: imperò che l'omo può esser mosso da tre cagioni; cioè prima, da la propria volontà, mossa d'alcuna passione che nasce da elezione fatta per lo libero arbitrio. La seconda cagione è da volontà come per troppa replezione e vacuità di stomaco, o per troppa risoluzione d'omori, o inammazione di spiriti vitali. La tersa cagione è da inclinazione naturale, la quale cagiona lo movimento del cielo; e questa ultima cagione accetta la Geomanzia, e l'altre esclude. E per escludere la prima, vuole che i punti si faccino senza numero e pensamento; e per escludere la seconda, vuole che si faccia al tempo preditto, quando è fatta la digestione e sono più posate le passioni tutte che in altro tempo, sicchè 'l movimento vegna pure secondo la inclinazione celeste, e non per altro modo [...]¹⁰⁸.

Degne di nota sono anche le considerazioni di Giovanni da Seravalle, il quale ripropone la consueta etimologia di geomanzia, che significa conoscenza acquisita tramite la terra ("notitia habita in terra") ed è una specie della divinazione. Dai brevi cenni fatti alla procedura geomantica si evince che Giovanni ha in mente non il metodo tradizionale, che ricava le figure a partire dalle sedici linee

¹⁰⁸ *Comento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia*, vol. 2, *Purg.* XIX, 1-15, p. 443.

di punti tracciate da destra a sinistra senza contare i punti, ma una variante che prevede il ricorso al getto dei dadi: i geomanti, egli scrive, tracciano, per mezzo di uno stilo, alcune linee trasversali sul terreno, sulle quali gettano dei dadi e a seconda dei punti prodotti dai dadi o da altre cose sovrapposte ricavano i loro pronostici. Riferendosi forse a quanto aveva scritto Benvenuto da Imola, Giovanni riferisce anche l'opinione che contesta che la geomanzia sia un'arte della terra, perché la sua verità si ricava dalle costellazioni che dominano nel momento in cui i geomanti attuano il loro procedimento: quando Venere e Mercurio appaiono ad Oriente, allora i geomanti divinano il futuro. Mentre Giovanni dipende sicuramente da Benvenuto quando afferma che i musulmani e i popoli orientali ricorrono alla geomanzia sui lidi marini, nuova è invece l'attenzione al fatto che la geomanzia è proibita ai cristiani. Giovanni, però, non esplicita le ragioni del divieto: dal contesto si ha però l'impressione che la pericolosità della geomanzia sia più legata alla sua origine orientale, cioè islamica, che a un presunto carattere necromantico o diabolico di tale procedura divinatoria.

Secundo notandum est, quod est una species divinationis, que vocatur geomantia: et dicitur geomantia a *geo*, quod est terra, et *mantia*, quod est notitia, quasi notitia habita in terra; et fit sic. Geomantici habent stilum, cum quo faciunt et scribunt aliquas lineas in terra transversaliter; demum habent taxillos et proiiciunt super illas lineas; et secundum puncta que tanguntur a taxillis, vel aliis rebus superpositis illis lineis, fiunt iudicia. Dicunt tamen aliqui, quod geomantia non est de [terra re]vera, sed veritas, que inde colligitur, a constellationibus regnantibus habetur, tunc quando geomantici operantur secundum talem artem. Et hoc maxime videtur quando Venus, que est stella oriens de mane, ante solem per duas horas [apparet]; et inde in Ytalia dicitur diana stella, idest indicans diem de proximo venturum. Et sic dicitur de Mercurio. Quando isti duo planete sunt orientales, divinant isti geomantici. Ista arte multum utuntur Saraceni et nationes orientales, et hoc semper faciunt in aurora, quando calor diurnus, relictus in aere propinquo, non potest amplius intepidari, sive frigefieri, a Luna, vel a Saturno, seu a Terra, frigida et sicca, quia de proximo statim post auroram redit sol, qui iterum recalefacit. Tali hora, scilicet in aurora, Dantes, sive auctor, sompniavit sompnum suum. Super litus maris ut pluri-

mum orientales utuntur geomantia, et tamen geomantia prohibita est christianis¹⁰⁹.

Il Landino dipende dalle fonti precedenti per alcune sue informazioni. Riporta, ad esempio, il passo del Lana secondo cui i geomanti praticano la loro arte sul far dell'alba, passo da cui emerge una concezione della geomanzia come arte divinatoria di carattere naturale, il cui funzionamento è legato all'azione degli influssi celesti. Inoltre, come Benvenuto da Imola e Giovanni da Serravalle, il Landino sottolinea l'origine orientale di questa specie di divinazione, praticata dagli orientali intorno all'aurora sui lidi. Cristoforo Landino fa però sfoggio di una conoscenza più accurata delle prime fasi del metodo geomantico, che consiste nel disegnare sedici linee di punti tracciati a caso, cioè senza contarli, quindi nel raggrupparle in quattro gruppi di quattro, nell'eliminare i punti di ciascuna linea a due a due fino a quando non ne rimangono uno o due per linea, e infine nel ricavare dai residui di ciascuno dei quattro gruppi le quattro figure madri. Il Landino si segnala anche perché reca una lista completa dei nomi delle sedici figure geomantiche, che può essere usata come un utile indizio per individuare la sua fonte geomantica¹¹⁰:

Quando e geomanti: descrive el medesimo tempo per un altro modo. Imperoché e geomanti fanno la loro arte nel tempo mattutino, quando l'alba viene, perché in quel tempo l'animo et el corpo humano è più obbediente alle inclination celesti. Et qui dobbiamo intendere, che l'huom può esser mosso da tre cagioni. Primo dalla propria volontà, la qual nasce da election del libero arbitrio. Secondo da volontà mossa da alchuna passione, chome è per troppa

109 Fratrīs JOHANNIS DE SERRAVALLE *Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii, Purg. XIX, 1-9, ad loc.*: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 17.11.25).

110 Un confronto con le tabelle approntate da Charmasson nel suo volume evidenzia una perfetta corrispondenza tra la lista contenuta nella compilazione geomantica *Sicut dicit Boetius* attribuita a Giovanni di Murs e conservata nel codice Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VIII-44, ff. 65-66 e quella proposta da Cristoforo Landino: cfr. CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire*, pp. 30-33. Ulteriori verifiche sulle altre fonti geomantiche sono richieste per accertare la fonte del Landino.

repletionem o vacuità di stomacho, o per troppa resolutione d'homori, o defecto di spiriti vitali. Tertio da inclinatione naturale, la quale cagiona e moti de' cieli. Et questa sola ha in sé divinatione. Onde 'l geomante volendo excluder l'altre due contro alla prima, vuole, che e puncti si faccino senza contargli o pensarvi, accioché non sieno per nostra electione, ma secondo la inclination celeste. Et contro alla seconda elegge el tempo della mattina, nella quale l'anima et el corpo sono più sobrii, né troppo pieni, né troppo voti. Geomantia è spetie di divinatione, la quale gl'orientali *maxime* exercitavano circa all'aurora in su e liti. Fannosi sedici righi non di linee, ma di puncti fortuiti, et non numerati da chi gli fa; poi si dividono in quattro parti, sì cche ogni parte ha quattro righi, et accoppiano e puncti del rigo in forma, che nell'ultimo rimane pari o caffo. Et d'ogni quaternario traggano l'ultime parti, et fanno una figura. E nomi delle figure sono Letitia, Tristitia, Fortuna maior, Fortuna minor, Acquisitio, Amissio, Albus, Rubeus, Coniunctio, Carcer, Populus, Via, Puer, Puella, Caput, Cauda¹¹¹.

Alla luce di questa breve rassegna, appare chiaro come i primi commentatori, sollecitati dalle allusioni dantesche ai geomanti e a “Maggior Fortuna”, non si preoccuparono solo di individuare il corrispettivo astrale di “Maggior Fortuna”, e di determinare così l'ora del sogno della femmina balba, ma contribuirono, dalla loro peculiare prospettiva esegetica, anche al dibattito sulla validità del sapere geomantico.

5. Un'ulteriore ipotesi

Ma oltre ad indicare una configurazione astrale utile a fissare l'ora del sogno, “Maggior Fortuna” ha anche altri significati nel testo dantesco?

¹¹¹ CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia, Purg.* XIX, 4-6, p. 1335, 23-43. Sulle chiose di contenuto astrologico, e più in generale scientifico, del commento del Landino, cfr. S.A. GILSON, *Tradition and Innovation in Cristoforo Landino's Glosses on Astrology in His Comento sopra la Comedia (1481)*, «Italian Studies» 58 (2003), pp. 48-74; Id., *Leggere Dante a Firenze. Da Boccaccio a Cristoforo Landino (1350-1481)*, A. PEGORETTI (a cura di), Carocci, Roma 2019 (orig. ed.: *Dante and Renaissance Florence*, 2005), pp. 251-264.

C'è chi ha ipotizzato, un po' avventurosamente, che "Maggior Fortuna" sarebbe stata menzionata da Dante per la sua particolare forma, vagamente simile a quella della Y, la lettera Pitagorica, che tradizionalmente rappresenta la scelta morale, con il tratto inferiore a simboleggiare la gioventù e la bipartizione superiore la maturità che impone una scelta tra la via del bene (la destra) e quella del male (la sinistra). "Maggior Fortuna" simbolizzerebbe quindi la scelta morale che un giovane uomo è chiamato a compiere e che nel sogno è inscenata attraverso il contrasto tra le tentazioni della sirena e i richiami energici della "donna santa e presta"¹¹².

A mio avviso, invece, per verificare se la "Maggior Fortuna" dantesca non presenti qualche ulteriore significato, bisogna riesaminare la tradizione geomantica e vagliare quali valori vengono attribuiti alla figura geomantica *Fortuna Maior*. Una base attendibile per la nostra verifica è fornita dalla *Geomantia* di Guglielmo di Moerbeke, che non è un trattato, ma una compilazione di fonti geomantiche e per questo condensa al suo interno la tradizione geomantica più antica. Il testo, oggi consultabile nell'edizione critica realizzata da Elisa Rubino, così presenta *Fortuna Maior* nella prima *particula*, dedicata alla descrizione delle figure e delle loro caratteristiche:

112 W.B. STANFORD, *The "Maggior Fortuna" and the Siren in Purgatorio XIX*, in D. NOLAN (ed.), *Dante Commentaries. Eight Studies of the Divine Comedy*, Irish Academic Press - Rowman and Littlefield, Dublin - Totowa, N.J. 1977, pp. 85-91. L'interpretazione del sogno secondo il mito dell'Ercole al bivio risale a Panofsky, che è influenzato dalla lettura dell'episodio dantesco fornito del mitografo cinquecentesco Vincenzo Cartari ne *Le immagini con la spositione de i dei de gli antichi*: E. PANOFSKY, *Ercole al bivio e altri materiali iconografici dell'Antichità tornati in vita nell'età moderna*, a cura di M. FERRANDO, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 216-220 (tit. orig. *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neuen Kunst*, 1930). Per un punto di vista scettico su tale interpretazione, cfr. G. PARENTI, *Ercole al bivio e il sogno della femmina balba (Purgatorio XIX 1-33)*, in D. DE ROBERTIS, F. GAVAZZENI (a cura di), *Parva operosa per Gianni Antonini*, Edizioni Valdonega, Verona 1996, pp. 55-66. Per un approfondimento di questa linea interpretativa, cfr. C. MOLINARI, *La sirena di Parenti. A proposito di «Purgatorio» XIX 1-33*, in A. BRUNI, C. MOLINARI (a cura di), *Per Giovanni Parenti. Una giornata di studio*, 24 Marzo 2006, Bulzoni, Roma 2009, pp. 65-91.

Fortuna maior, Homen maius sive Tutela intrans aut Auxilium intus vel Honor intus. Et dicitur sic, quia intrans est et fixa et habet se ad introitum et augmentum in omnibus, in quibus speratur lucrum, mala vero est in quibus speratur amissio. Et dicitur Fortuna maior quia in domo fortune reperitur, scilicet in Aquario sub dominio Solis. Tutela intrans dicitur, quia acquirit utilitates et tuetur acquisita et augmentat bona et congregat et non dissipat nec evacuat. Homen maius dicitur, quia ceteris omnibus est elegantior et bene fortunata in omnibus, in quibus speratur introitus et augmentum rei. Est autem terrea, frigida et sicca, melancolica, feminea, nocturna, occidentalis. Optime moratur in 11^a domo duplici de causa, quia in loco nominis sui et in signo quo reperitur, sed male moratur in 5^a domo, quia in sua opposizione. Et est consequens significans annos. Vult colorem album et rubeum mixtum cum croceo¹¹³.

Nel brano sopra citato *Fortuna Maior* ha valore positivo («intrans est et fixa»)¹¹⁴: la sua comparsa lascia presagire un introito o un aumento se c'è da sperare un guadagno, mentre è negativa nelle cose in cui ci si aspetta una perdita. Il carattere favorevole di questa figura è generalmente riconosciuto da tutte le fonti geomantiche latine¹¹⁵. Il nome *Fortuna Maior* deriva, prosegue Guglielmo, proprio dalla sua collocazione nella casa della *Fortuna*, cioè in Acquario sotto il dominio del Sole («dicitur Fortuna maior quia in domo fortune reperitur, scilicet in Aquario sub dominio Solis»)¹¹⁶. Anche su questo punto, Guglielmo è in linea con l'opinione prevalente nella tradizione geomantica, secondo la quale *Fortuna Maior* è associata al segno dell'Acquario e al Sole¹¹⁷. Guglielmo registra infine gli altri nomi sotto i quali tale figura è nota, tutti con un significato positivo, e le altre sue caratteristiche (l'elemento, il sesso, la parte della giornata, il punto cardinale, il colore cui è associata). Tutti questi

113 GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, I.2.I.II, p. 18,59-71.

114 Cfr. anche GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, I.3.0, p. 28,63-64: «Figure autem fortunate sunt *Acquisitio*, *Letitia* et utraque *Fortuna*, *Albus*, *Caput*, *Puer*»; I.3.I, p. 28,2: «Specialiter fortunate sunt *Fortuna maior*, *Caput*, *Barbatus*».

115 Cfr. CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire*, pp. 38-40.

116 Cfr. anche GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, I.2.2, p. 25,10: «*Fortuna maior* in Aquario»; p. 25,25: «*Fortunam maiorem et minorem deputaverunt Soli*».

117 Cfr. CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire*, pp. 43-44.

elementi caricano di connotazioni e implicazioni la *Fortuna Maior*, il cui originario valore positivo cambia anche e soprattutto in relazione alla *domus* in cui compare: nella undicesima, la *domus* della fortuna, ha un valore ottimo, mentre è negativa se compare nella quinta *domus*, opposta alla undicesima.

La reiterazione di *Fortuna Maior* all'interno dello stesso tema geomantico amplia ulteriormente la sfera dei suoi significati, come si evince da un altro brano della *Geomantia* di Guglielmo:

Fortuna maior. Quando eius apparitio multiplicatur in questione significat nocumentum infirmo, quia est significatrix fossorum nocumentorum. Significat levitatem et facilitatem motuum et itinerum. Est enim significatrix habenarum quadrupedum et velorum navium. Et prodest incarcerato. Et significat liberationem velocem et suspensionem reditus absentis. Et est nominis feminini, si multiplicata masculini, et mutabit naturam suam. Est insuper significatrix arborum habentium umbram. Letificat recuperationem furti, si fuerit inventum. Habet Testem, qui confortat eum in 6° loco ab eo, scilicet in oppositione sui¹¹⁸.

Inoltre, il valore originariamente favorevole di *Fortuna maior* è soggetto a variazione a seconda dei suoi progenitori: in altri termini, quando *Fortuna maior* compare tra le nipoti, i testimoni, il giudice o il super-giudice, la coppia di figure da cui è tratta condiziona il suo valore, al punto da renderlo, in alcuni casi, negativo:

Fortuna maior a se ipsa et Populo est fixa et fortunata. Si ab Acquisitione et Coniunctione, fortior et fortunatior quam alibi. Si ab Amissione et Carcere, mediocris, sed non fortunata nisi in amissione. Si a Fortuna minore et Via, fortunata, sed debilis magis quam mediocris. Si a Capite et Rubeo, mediocris in omnibus, scilicet in stabilitate, mobilitate, malitia, bonitate. Si a Cauda et Puella, mala, mobilis et non fortunata. Si a Candido et Diminuto, fixa et competenter utilis. Si a Letitia et Mundo facie, mediocris et quasi fixa et in omnibus bonis utilis¹¹⁹.

118 GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, I.4.2.5, p. 37,2-10.

119 GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 2.2.1.3, p. 50,27-34.

In sintesi, dalla *Geomantia* di Guglielmo, che, come detto, possiamo ritenere rappresentativa di tutta la tradizione geomantica precedente, apprendiamo che *Fortuna Maior* ha un valore ampiamente positivo, che tuttavia può essere modificato nel contesto del pronostico geomantico al verificarsi di determinate condizioni. Soprattutto apprendiamo che il valore generale di *Fortuna Maior* si specifica in una molteplicità di significati particolari in relazione alla *domus* in cui compare¹²⁰ e all'oggetto del quesito al quale il geomante è chiamato a rispondere¹²¹.

La ricca polisemia di *Fortuna Maior*, come di tutte le immagini geomantiche, sembrerebbe spegnere ogni velleità di rinvenire uno specifico significato dietro alla dantesca "Maggior Fortuna". Tuttavia dall'analisi della *Geomantia* di Moerbeke ricaviamo anche alcuni elementi utili per la nostra indagine sulla "Maggior Fortuna" dantesca.

Mi pare innanzi tutto importante sottolineare il valore complessivamente positivo di *Fortuna Maior* considerata da sola: evocando "Maggior Fortuna", oltre a determinare l'ora del sogno della femmina balba, Dante probabilmente intende già preannunciarne l'esito felice.

Inoltre, mi sembra di un certo interesse il fatto che secondo Guglielmo, se un quesito geomantico riguarda il significato di un sogno, *Fortuna Maior* è una delle figure migliori che possano comparire:

In sompniis meliores: *Fortuna maior, Letitia, Caput, Populus*. Deteriores: *Coniunctio, Carcer, Tristitia, Cauda*. Mediocres: *Fortuna minor, Via*¹²².

Fortuna Maior può chiarire il senso di un sogno soprattutto se compare nella nona *domus*, alla quale, tra le altre questioni, pertiene l'interpretazione delle visioni buone:

120 Cfr. GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia* IV,5-VIII, E. Rubino (ed.), SI-SMEL - Edizioni il Galluzzo, Firenze 2023, 7.1.1, pp. 126,30-127,77.

121 Cfr. GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 8.1.1, pp. 163,1-165,62. Come tutte le figure, anche *Fortuna Maior* possiede una specifica gamma di significati fisionomici: cfr. GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 1.6.1, p. 40,2-6.

122 GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 4.3.9, p. 128,14-15. Cfr. anche GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 8.1.1, p. 164,44: «Somnium verax et utile».

In 9^a significat [scil. *Fortuna maior sive Tutelas intrans*] proficuam propter itinera magna et super tranquillitatem et quietem et significat legem, ordinem et peregrinationem et scientiam cum pronosticatione super visionas bonas¹²³.

Alla luce di questo significato di *Fortuna Maior*, che finora non mi risulta sia stato segnalato da alcuno studioso, acquisiscono particolare pregnanza le parole che Attilio Momigliano dedicava alla “Maggior Fortuna” dantesca: «Anche questo sogno, come quello del c. IX, ha uno sfondo di cielo, e anche qui sul cielo si disegna una figura da libro dei sogni: la Maggior Fortuna [...]»¹²⁴. L’esimio dantista, evidentemente, parlava di “figura da libro dei sogni” in chiave metaforica, ma dalla nostra analisi della *Geomantia* di Guglielmo emerge che la figura geomantica denominata *Fortuna Maior* aveva effettivamente anche una funzione oniromantica, e la sua comparsa in determinate circostanze nel procedimento geomantico serviva a chiarire il significato di sogni e visioni. Questa specifica funzione predittiva di *Fortuna Maior* potrebbe essere uno dei motivi – probabilmente non l’unico – per il quale Dante evoca “Maggior Fortuna” all’inizio di *Purg.* XIX, cioè in quei versi che fanno da preludio all’enigmatico sogno della femmina balba, una visione conturbante, destinata però a una soluzione positiva grazie all’intervento della “donna santa e presta”¹²⁵.

Al di là di questa ipotesi, che, per quanto allettante, attende ulteriori conferme dall’esame di altri testi geomantici, e soprattutto dei volgarizzamenti, mi pare che il legame tra il sogno e la geomanzia sia un dato fondamentale sul quale convergono vari commentatori antichi. Come detto, tutti concordano sul fatto che le prime due terzine dantesche servono a fissare l’ora del sogno: prima o sul far dell’alba, in ogni caso prima della levata del sole, quando il cielo è

123 GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, 7.1.1, p. 127,58-60.

124 DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, commentata da A. MOMIGLIANO, p. 419, *ad loc.*

125 Secondo C. HARDIE, *Purgatorio XIX. The Dream of the Siren*, in V. VETTORI (a cura di), *Lecture del “Purgatorio”*, Marzorati, Milano 1965, pp. 217-249, il secondo sogno purgatoriale si realizzerà nel momento in cui nel Paradiso Terrestre (*Purg.* XXXII) la vera identità della femmina balba è rivelata nel confronto tra Beatrice e la puttana troneggiante sul carro (pp. 218, 234-237).

ancora scuro. Perché il sogno si verifichi proprio in questo momento, è detto con chiarezza da vari commentatori.

Secondo l'*Ottimo*, Dante fissa l'ora della sua visione onirica all'aurora proprio per sottolinearne la veridicità:

E dice che fue nell'aurora, per volere mostrare che cotale sogno era significativo del futuro vero, sopra il quale sogno, o vuogli visione, egli fonda il suo tractato, sí come fae in alcuni altri capitoli¹²⁶.

I sogni in prossimità dell'alba colgono infatti nel segno, preannunciando eventi futuri, aggiunge l'*Ottimo*, rimandando ai versi con cui il Poeta introduce il primo dei sogni purgatoriali¹²⁷:

Siesi qual si vuole, pure che voi tegnate che un poco era inanzi l'alba, allora che lli sogni alcuna volta percuotono nel vero, come dice l'autore, capitolo viiii^o di questa cantica, dove comincia: *Nell'ora che comincia i tristi lai etc.*¹²⁸.

Nel commento *ad locum*, Iacomo chiarisce che l'anima può anti-vedere il futuro attraverso visioni o per influenza di cause spirituali (angeli o demoni) o per gli influssi dei corpi celesti, che agiscono,

126 *Ottimo Commento alla 'Commedia', Purg. XIX, 2*, pp. 1076-1077. Cfr. anche BENVENUTUS DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum*, vol. 3, *Purg. XIX*, p. 496: «Ad primum veniens dico quod poeta describit somnium suum: et quia semper somniat circa auroram quando fiunt somnia vera, ideo primo describit horam temporis dupliciter, scilicet, per viam naturalem»; FRATRIS JOHANNIS DE SERRAVALLE *Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii, Purg. XIX, 1-9, ad loc.*: <<https://dante.dartmouth.edu>> (consultato il 17.11.25): «Sed redeunte sole, per modicum antequam sol sit super terram, fit aurora: et in illa hora, idest modicum ante ortum solis, Dantes sompniavit sompnum suum; et communiter sompna, que fiunt tali hora, sunt presagia vera [...] Tali hora, scilicet in aurora, Dantes, sive auctor, sompniavit sompnum suum. [...] Vult dicere auctor quo tempore sompniavit, ad hoc ut detur fides sompno; quod fit tali hora, scilicet aurore, qua comuniter sompna sunt presagia vera rerum futurarum»; CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia, Purg. XIX, 1-3*, p. 1335,20-22: «Discrive adunque el tempo mattutino, che è presso al giorno, nel quale chome dimostrammo nella prima cantica e sogni son veri».

127 *Purg. IX, 13-18*: «Nell'ora che comincia i tristi lai / la rondinella, presso ala mattina, / forse a memoria de' suo' primi guai, / e che la mente nostra, peregrina / più dala carne e men da' pensier presa, / ale sue vision quasi è divina».

128 *Ottimo Commento alla 'Commedia', Purg. XIX, 4-6*, p. 1085.

per il tramite delle facoltà corporee, sulla fantasia producendo l'immagine dell'evento che si verificherà. Ma è sul far del giorno ("nel rompende del díe") che l'anima è più pronta a ricevere tanto le impressioni spirituali, cui si conforma meglio, quanto quelle dei corpi celesti, essendo più libera dalle passioni del corpo: è il momento, infatti, in cui il cervello non è più appesantito dai fumi provocati dal processo di digestione, ormai ultimato, in cui l'uomo dorme sgravato da pensieri e l'aria è più quieta:

e che la mente. Ancora per certificar meio la preditta ora sí dise: e *che la nostra mente è più pelegrina dalla carne*, çòè più libera dalle passion corporae, et è men presa et occupada da i pensieri, per lo qual despaçamento ella è quase spirituale, et antivede per visione de quel che po' adevne. Circa la qual cosa si è da savere che l'anema humana pò in dui modi savere delle cose che déno adevgnire, sí como doe sono le casuni extrinseche che gl'hano a denotare çòe. L'un modo si è quando per alcuna casone spirituale gl'è revlado *de futuris*, sí como per angello o per demunio; l'altra casone si è per descorsio, come per casone d'i corpi celesti li quai cença dubio moveno le possance corporai, lo qual movimento move la fantasia et apare lí entro quel ch'è devgnire che sia effecto delle casuni celesti. Or l'anema quando <è> ella piú libera dalle passion del corpo, ella reçeve meio tale inpressione, e sí le spirituai *specialiter*, imperçò che se conforma meio con esse, e sí le corporai, imperçò c'altra passione no la liga. E questo avene a l'anema in lo rompende del dí, quando lo stomego ha fatte la soe digestioni, lo cerebro è aliviado dalle fumusità del stomego, l'omo dorme ch'è libero da i pensieri, l'aere è quieto che non gl'è alcuna mutatione, sí che l'anema è libera dalle intrinseche passioni e tutta desposta de fora a receive, e perçò s'avene ella prevede, çòè inanci vede de quel ch'è a vignire. E perçò dixè l'autor: ell'era in quell'ora che lla nostra mente è *quasi divina*, çòè nel rompende del díe, com'è ditto¹²⁹.

Con queste parole, Iacomo fa eco a concezioni sull'origine dei sogni divinatori largamente diffuse di cui varie fonti filosofiche presentano versioni speculativamente più elaborate e raffinate. Ad esempio, nella sezione psicologica della sua enciclopedia filosofica, il *Libro della guarigione*, Avicenna scrive che:

129 IACOMO DELLA LANA, *Comento alla 'Commedia'*, Purg. IX, 16, pp. 1112-1114; cfr. anche ID., *Comento alla 'Commedia'*, vol. 1, Inf. XXVI, proemio, p. 736.

Aliquando vero fiunt ex operationibus caelestium corporum, quae aliquando operantur formam in imaginatione secundum comparisonem eorum et comparisonem animarum ipsorum et secundum aptitudinem [...] Praeter hoc etiam 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: necesse est sine dubio ut forma quae advenit illi, describatur in istis virtutibus firmiter, aut ita ut est aut per conformationem¹³⁰.

Da Iacomo apprendiamo che anche i geomanti prediligono l'orario antelucano per realizzare la loro procedura, non perché la notte sia il momento favorevole alle ingerenze dei demoni o alle operazioni dei negromanti, ma per la stessa ragione per cui i sogni divinatori si presentano in prossimità dell'alba: prima dell'alba la digestione ha completato il suo corso, per cui il corpo del geomante, non più distratto da stimoli fisiologici di natura somatica, è particolarmente sensibile agli influssi astrali ("ma tutti desposti ad ubedire li movimenti celesti"):

quando i geomanti. Mostrado per uno modo l'ora della soa visione, anche lo vol mostrare per un altro e dixè ch'era quell'ora quando li geomanti, çoè quilli che usano geomancia, reputano esser meior ovra far soa arte et è ora che meio li dixè vero. Contra la qual cosa è da savere ch'ell'è un'arte la quale si se fa in terra overo in sabione over cum penna et incostro suso carte, et fassi xvj linee de punti a ventura, çoè cença numerare li punti; poi de quelle figure si se tra' quattro figure le qua' sono appellade madri. Poi de quelle secundo lo rito de quella arte se fano le altre; poi secundo le figure e i aspetti de quelle dano çudisio delle cose a domandare. Or la casone perché li ditti artisti dixeno essere in l'aurora piú adatto lo tempo a

130 Cfr. AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus* IV-V, S. Van Riet (ed.), Éditions Orientalistes - Brill, Louvain - Leiden 1968, pars IV, cap. 2, pp. 31,29-32,46. Il passo è recepito nel dibattito degli scolastici latini sulla divinazione attraverso i sogni, come dimostra ad esempio un luogo del *De homine* di Alberto Magno: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder (edd.), Aschendorff, Münster i.W. 2008 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XXVII/2), p. 382,19-28.

soa arte si <è> che in quell'ora omne digestionem de cibo è fatta, sì ch' i membri del corpo no èno agravadi da alcuna casone intrinseca, ma tutti desposti ad obedire li movimenti celesti. E perché supono essere qu' movimenti celesti casuni secundo natural corso de questi inferiuri mutamenti, conchiudeno talora essere abile a loro arte. Pò essere li membri humani mossi da tre casuni: l'una da voluntà della qual nasce da eletione fatta per libero arbitrio; l'altra da voluntà mossa da alcuna passione, come per troppo cibo, per troppo vino, per troppo resolutione d'omuri o per troppo manitione de spirti vitalli; la terça da inclinatione naturale la qual soçase al movimento del celo, sì cume in phylosophia naturale et in astrologia chiaro se pone. La prima casone exclude l'arte della geomancia quando vole ch' i punti no se façano a numero né per voluntà né piú né meno; la secunda casone simelmente exchiude quando accepta so tempo in l'ora che omne digestionem si è facta, della quale, com'è ditto, l'autor in lo presente capitulo fa mentione; la terça casone accepta la ditto arte per so principio appellandosse per alcuni l'astrologia minore. E percò sí dà ad intender l'autore ch'el dixesse che lla preditta visione fo circa l'aurora¹³¹.

Il testo di Iacomo, che avrà larga fortuna presso i commentatori successivi, dai quali verrà citato con favore, propugna pertanto una concezione puramente naturale della geomancia, una tecnica divinatoria basata sul principio della dipendenza dei mutamenti terrestri dal naturale corso dei moti celesti, e per questo definita "astrologia minore"¹³². Iacomo teorizza che i movimenti corporali dell'uomo possono essere causati o da una volizione frutto di

131 IACOMO DELLA LANA, *Comento alla 'Commedia', Purg.* XIX, 4, pp. 1312-1314. M. VOLPI, A. TERZI, *Introduzione a Iacomo della Lana, Comento alla 'Commedia',* vol. 1, pp. 31-39, osservano che gli interessi manifestati dal Lana nel *Comento* per le discipline del *quadrivium*, e in particolare, per l'astronomia-astrologia, coincidono con quelli degli *artistae* dello *Studium* bolognese, alle cui fila anche il Lana pare appartenesse.

132 Cfr. *Ottimo Comento alla 'Commedia', Purg.* XIX, 4-6, pp. 1083-1084; per Francesco da Buti, cfr. n. 108; *Comento alla Divina Commedia d'Anonimo fiorentino, Purg.* XIX, *ad loc.*, pp. 305-306; CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia, Purg.* XIX, 4-6, p. 1335,23-37. L'autore delle *Chiose ambrosiane* si limita a puntualizzare che secondo i geomanti il loro pronostico è più certo verso l'aurora: cfr. *Le chiose ambrosiane alla Commedia, Purg.* XIX, 4, p. 148: «Fortuna – Quia opinio geomanticorum est quod circa auroram interrogatio eorum habeat certius iudicium».

una scelta del libero arbitrio, o da una passione di origine corporea generata da un eccesso di cibo o da uno squilibrio degli umori o un eccesso di spiriti vitali, o infine dall'inclinazione naturale, che è sottomessa al movimento celeste. Il pronostico geomantico sarà verace solo se il geomante, da un lato, traccerà i punti sulla sabbia a caso, cioè senza numerarli, per così dire in modo involontario, dall'altro, praticherà la sua arte sul far dell'alba, quando la digestione si è ormai compiuta. Escludendo le prime due cause, infatti, il geomante sarà mosso solo dall'inclinazione naturale e diventerà così uno strumento passivo della causalità celeste.

L'affinità tra il metodo geomantico e l'oniromanzia è esplicitamente posta da Francesco da Buti, che, dopo aver citato il passo sopra riportato in cui Iacomo spiega perché la geomanzia si pratichi verso l'aurora («al mattino inanti l'alba» scrive Buti), soggiunge: «e per questa medesima cagione si dice che li sogni fatti in tale tempo sono più veritieri: imperò che sono cagionati pure da influenze celesti, e non da cure d'animo o da passione di corpo»¹³³.

Nell'istituire sulla base dei primi versi di *Purgatorio* XIX, alcuni con una dichiarazione esplicita – Iacomo della Lana e Francesco da Buti –, altri in forma più implicita, un nesso tra la divinazione onirica e l'arte geomantica, i primi commentatori della *Commedia*, in realtà, riflettono idee che circolavano già nell'ambito della tradizione geomantica. Tale nesso, infatti, è esplicitamente teorizzato dall'*Estimaverunt Indi*, uno dei primi trattati geomantici tradotti dall'arabo, al quale viene riconosciuto un valore fondativo dagli autori successivi¹³⁴. Nel prologo di questo trattato, l'anonimo autore sostiene che le figure geomantiche sono associate alle visioni oniriche perché, proprio come di notte i contenuti onirici sono altro – cioè non sono predeterminati – dalle disposizioni e dai pensieri diurni, così le figure geomantiche non ricevono il loro significato dalla volon-

¹³³ *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia*, vol. 2, *Purg.* XIX, 1-15, p. 443.

¹³⁴ Cfr. PALAZZO, *Origin, Development and Decline of the Western Geomantic Tradition*, pp. 430-432; ID., *L'Estimaverunt Indi e la condanna del 1277*, pp. 189-195; I. ZAVATTERO, *Estimaverunt Indi: La diffusion d'un texte geomantique condamné*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 42 (2017), pp. 57-80.

tà dall'interrogante e non sono condizionate dalla sua intenzione buona o malvagia. In altri termini, il pronostico geomantico è un processo apparentemente casuale, ma è retto invece dalla necessità celeste: le volontà del geomante e dell'interrogante non determinano in alcun modo la procedura geomantica; allo stesso modo, chi riceve un sogno divinatorio, non decide di sognare, ma è totalmente passivo rispetto all'influenza celeste che lo procura.

*Et sunt currentes cursu visionis, id est quia, sicut homo aliter in nocte aliquando sompniat quam in die disponat vel cogitet, ita aliter significant figure quam interrogans aliquando boni in animo vel mali ferat. [...] Et scias, quod non formantur figure, secundum quod intendit querens nec secundum questionem eius, et non formantur in eis, nisi cum eo, cuius portendit potentia esse, sive querat de eo querens aut non querat, sic formantur, sicut formantur in visione. Et propter illud errat in eis qui credit, quod intentio egrediatur in eis secundum omnem habitudinem in eis voluntarie, cum res non est ita. Et non formatur intentio in eis, nisi quando est in eis quod est possibile esse et cuius casus est necessarius [...]*¹³⁵.

Scrivendo che le figure ottenute dal getto dei punti rispecchiano la disposizione del cielo, più precisamente della sfera dei segni, l'autore dell'*Estimaverunt* sottolinea anche il carattere naturale della tecnica geomantica:

*Estimaverunt Indi quod, quando lineantur linee absque numero et prohibeantur pares et eriguntur, ex eo quod remanet, figure 4. Deinde generantur et concluduntur. Ad inveniendam intentionem significant illud quod erit anime et facit eas necessarias orbis ad illud quod rectum est et interpretatur de eo quod in anima est. Nota, quod figure disponuntur secundum dispositionem orbis signorum ad illud quod est rectum, quia circulus erit secundum intentionem querentis et cognitionem cordis eius ad illud quod est rectum, et interpretatur de eo quod est in anima*¹³⁶.

¹³⁵ *Estimaverunt Indi*, citato in A. PALAZZO, *Et ego quidem nunc fabricabo circulum. Images and Diagrams in the Geomantic Treatise Estimaverunt Indi*, in FIGUERA RUBIO (a cura di), *Per cognitionem visuale*, pp. 141-142.

¹³⁶ *Estimaverunt Indi*, citato in A. PALAZZO, *Et ego quidem nunc fabricabo circulum*, p. 141.

Inoltre, presenta innegabili affinità con i versi danteschi questo altro brano tratto dal prologo dell'*Estimaverunt*: i pronostici geomantici sono più veraci durante la notte – si ricordi che Dante precisa che il sole non è ancora sorto (*Purg.* XIX,6: «per via che poco le sta bruna») –, perché la notte è più fredda e per questo essa è in accordo con i materiali richiesti dalla procedura geomantica (sabbia, inchiostro, pietre), freddi anch'essi (il freddo è la nota caratteristica di *Purg.* XIX, 1-3). Inoltre tali materiali concordano con Saturno, evocato da Dante, il quale è di complessione fredda e sotto la cui egida varie fonti geomantiche – non solo l'*Estimaverunt Indi* – pongono la geomanzia¹³⁷:

Sed nota, quod arena et incaustum et lapides frigide nature sunt et Saturnus frigide complexionis est, et ideo melius concordat cum eis, et ideo plus prevalet questio in nocte quam in die, quia nox est frigida. Cum arena et incausto et lapidibus, quia est in illis bonitas propter proportionem Saturni, id est propter frigiditatem et siccitatem in eis. Et propter illud fiunt in nocte veraciores quam in die¹³⁸.

137 S. BERTELLI, D. CAPPI, *Per l'edizione del «Libro di geomanzia»* (BNCF, Magliabecchiano XX 60), «Studi di filologia italiana» 70 (2012), pp. 45-101: 56-57: «ma q(ue)sta è la verità, che 'l cerchio di sopra co(n)duce l'uomo a far sua doma(n)da(n)za i(n) q(ue)l pu(n)to, (e) p(er)ciò la q(ui)stione inn astorlomia (e) i(n) gioma(n)zia ve(n)gniono non p(er) ve<n>tura, ma p(er)ché sono così ordinate, (e) co(n)ve(n)gniono così venire s(e)c(on)do la doma(n)da (e) s(e)c(on)do il movime(n)to del cerchio, (e) s(e)c(on)do la cu(n)dizione de la p(er)sona i(n) bene od i(n) male. E d'altra parte il nuovo filosofo dice che giome(n)zia è sottopost'a Saturno. E p(er) q(ue)sto potemo noi bene i(n)te(n)dere ke giome(n)zia è arte, ch'ell' à fo(n)dame(n)to (e) fermeza»; *Speculum Astronomiae*, S. CAROTI, M. PE-REIRA, S. ZAMPONI (edd.), sotto la direzione di P. ZAMBELLI, Domus Galilaeana, Pisa 1977, cap. 17, p. 48,6-15: «Sunt praeterea quidam libri experimentales, quorum nomina necromantiae sunt conterminalia, ut sunt geomantia, hydromantia, aerimentia, pyromantia et chiromantia, quae ad verum non merentur dici scientiae, sed garamantiae. [...] In geomantia vero nihil tale invenio [scil. species idolatriae], sed confidit in Saturno et domino horae, qui ei pro radice ponuntur, gaudetque numeri ratione fulciri, et multi sunt qui ei testimonium perhibent». (I corsivi sono miei).

138 *Estimaverunt Indi*, citato in A. PALAZZO, *Et ego quidem nunc fabricabo circulum*, p. 141.

Conclusion

Nella prima metà di *Purg.* XIX Dante narra il contenuto del secondo dei suoi sogni purgatoriali, cioè la straordinaria metamorfosi della femmina balba in sirena e l'intervento provvidenziale della "donna santa e presta". L'inquietante visione onirica è introdotta da due dotte perifrasi nelle due prime terzine del canto (*Purg.* XIX, 1-6): la prima descrive il fenomeno astronomico-meteorologico del raffreddamento della superficie terrestre durante la notte, mentre la seconda contiene allusioni alla procedura divinatoria geomantica. Le due perifrasi hanno lo scopo di fissare l'ora del sogno di Dante: sul finire della notte, cioè in prossimità dell'alba, quando il cielo è ancora scuro. Questo è il senso e lo scopo delle due terzine dantesche, come conferma anche l'unanime accordo dei primi commentatori della *Commedia*.

Da una lettura delle due terzine dantesche libera da ipotesi preconcette e ingiustificate ipoteche esegetiche e sullo sfondo della tradizione dei primi commenti, della letteratura geomantica e di altre fonti medievali, è possibile ricavare altri elementi utili a definire l'atteggiamento di Dante nei confronti della geomanzia.

1. Innanzi tutto, contrariamente a quanto sostengono alcuni dantisti contemporanei, secondo i quali i versi di *Purg.* XIX, 1-6 servono a creare un'atmosfera magico-demoniaca acconcia al sogno della femmina balba, non emergono in queste prime due terzine segni che possano indicare un'adesione di Dante all'idea per la quale la geomanzia sarebbe un'arte diabolica, frutto di un patto con i demoni o di una loro ingerenza. Questi interpreti hanno il torto di applicare a Dante, senza alcuna valida giustificazione, una concezione che era difesa da alcune autorevoli fonti medievali (si pensi alla *Ila-Ilae* di Tommaso d'Aquino), ma non da tutte e, in alcuni casi, di fraintendere apertamente alcune testimonianze medievali – penso al passo in cui Iacopo Passavanti presenta la geomanzia come una tecnica negromantica, intendendo però con geomanzia non la tecnica divinatoria di origine araba a cui fa riferimento Dante, ma la divinazione basata sull'interpretazione dei segni in un corpo terrestre, come legno, ferro o pietra levigata. Se invece leggiamo, come si è fatto in questo contributo, quelle

due terzine con il conforto delle testimonianze dei primi commentatori danteschi e della tradizione geomantica medievale, diventa chiaro che la geomanzia è per Dante un metodo divinatorio di carattere completamente naturale in quanto incardinato nella dinamica delle influenze astrali. Tra i commentatori antichi, in particolare, Iacomo della Lana mostra di conoscere bene tanto la tecnica geomantica quanto i suoi presupposti teorici: le sue osservazioni, volte a sottolineare la naturalità della geomanzia, eserciteranno notevole influenza sui commentatori successivi, condizionandone le posizioni.

2. Secondo la tradizione geomantica *Fortuna Maior* è una figura di valore positivo e la sua comparsa in un tema geomantico, al verificarsi di determinate circostanze, può fornire indicazioni sul significato di un sogno. Questo potrebbe significare che il sorgere di “Maggior Fortuna” in *Purg.* XIX,4-6 non indichi soltanto l’ora del sogno della femmina balba, ma ne lasci anche presagire l’esito positivo.
3. La geomanzia risulta associata al sogno veridico. Coerentemente con quanto sostengono alcuni trattati geomantici (ad es. *l’Estimaverunt Indi*), Dante e i commentatori collocano il momento ideale per la divinazione geomantica in prossimità dell’alba, prima del sorgere del sole, quando il geomante, ultimati i processi digestivi, è libero dagli stimoli provenienti dal suo corpo e più sensibile agli influssi della causalità celeste. Per la stessa ragione, secondo le fonti filosofiche (Avicenna e Alberto Magno) note a Dante e ai commentatori della *Commedia*, i sogni veritieri si presentano al sognatore sul far dell’alba. Mentre è inutile insistere in questa sede sul valore che Dante attribuisce al sogno divinatorio, un evento sperimentato a più riprese dal pellegrino Dante nel corso del suo viaggio ultraterreno e giustificato teoricamente come legittimo in *Conv.* II 8,13¹³⁹, è importante sottolineare

139 Sul sogno divinatorio e profetico in Dante sono ancora utili le riflessioni in B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 55-58; Id., *Dante profeta*, in Id., *Dante e la cultura medievale*, pp. 265-326. L’importanza dell’esperienza onirica per Dante prescinde dalle questioni più generali dell’interpretazione del viag-

che il nesso tra divinazione geomantica e sogno divinatorio preserva la geomanzia dalla condanna della divinazione di *Inf. XX*¹⁴⁰. Gli studiosi hanno fornito spiegazioni diverse della pena infernale di divinatori e maghi, condannati, è stato scritto, per aver predetto il futuro in maniera fraudolenta entrando nel processo della rivelazione divina¹⁴¹ o perché avevano divinato per assurgere a una condizione divina¹⁴² o

gio dantesco nell'aldilà come visione in sogno e della natura visionaria e profetica del poema: su questi punti, cfr. due contributi nel volume *Dante e la dimensione visionaria tra medioevo e prima età moderna*, B. HUSS, M. TAVONI; L. CANETTI (a cura di), *Onirismo dantesco e oniromantica medievale*, pp. 43-60, M. TAVONI, *L'Inferno sognato, la telepatia di Virgilio e gli antefatti danteschi della Commedia come visione in sogno*, pp. 97-119.

140 G. GORNI, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 155-174: 161: «Nel caso della geomanzia, la stima e la competenza di Dante sono fuori di dubbio, a norma almeno del famoso esordio di *Purgatorio XIX*». A proposito di *Purg. XIX*, 3-6, anche F. TATEO, *Dante e l'Astrologia*, in L. Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *L'astrologia e la sua influenza, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1992, pp. 107-124: 122, osserva che «[...] non pare proprio che ci sia una considerazione negativa né dell'astrologia né della categoria dei geomanti». Più cautamente, GILSON, *Medieval Magical Lore and Dante's "Commedia"*, p. 41, osserva, che «It is not, however, entirely clear whether Dante views geomancy in the same negative light as the other divinatory arts he mentions and there is some contemporary evidence to suggest that geomancy was sometimes viewed as a respectable technique». Nella loro documentata nota sull'astrologia dantesca, Capasso e Tabarroni lasciano intendere che il giudizio di Dante sulla geomanzia, in quanto forma di pratica astrologica, fosse negativo, pur nel generale riconoscimento dell'importante ruolo giocato dall'astrologia nel pensiero dantesco: I. CAPASSO, G. TABARRONI, *Astrologia*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. 1, pp. 427-431: 430: «D. degli astrologi dà una valutazione negativa; essi sono null'altro che *geomanti* (Pg XIX 4). La pratica astrologica era troppo lontana dal ruolo e dal significato che D. attribuisce agli influssi celesti, visti all'interno della nuova scienza aristotelica che proprio in quel secolo trovava un accordo con le strutture del pensiero cristiano».

141 R. HOLLANDER, *The Tragedy of Divination in Inferno XX*, in ID., *Studies in Dante*, Longo, Ravenna 1980, pp. 131-218: 142. M. BARCHIESI, *Catarsi classica e «medicina» dantesca (dal canto XX dell'Inferno)*, «Lecture Classensi» 4 (1973), pp. 9-119: 101-102, ritiene che la condanna dantesca non riguardi l'astrologia in quanto tale, ma il suo impiego fraudolento per realizzare operazioni magiche.

142 T. BAROLINI, *Canto XX. True and False See-ers*, in A. MANDELBAUM, A. OLD-CORN, C. ROSS (eds.), *Lectura Dantis, Inferno: A Canto-by-Canto Commentary*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1998, pp. 275-286: 284-285.

perché pretendevano di conoscere il futuro per modificarlo (“al giudizio divin passion comporta”)¹⁴³ o per aver fatto ricorso all’alleanza con angeli malvagi¹⁴⁴. Avvalersi del metodo geomantico come strumento di analisi di un sogno, che il sogno sia inviato da Dio o frutto della rielaborazione dell’attività mentale in veglia, non comporta invece nessuna delle colpe che sono imputate ai dannati della IV Bolgia dell’VIII cerchio infernale.

143 R. KAY, *The Spare Ribs of Dante's Michael Scot*, «Dante Studies» 103 (1985), pp. 1-14; F. TATEO, *Arte divinatoria e sapienza rivelatrice*, in Id., *Simmetrie dantesche*, pp. 195-213: 199; S. CARRAI, *Virgilio, Manto e il corteo degli indovini*, in Id., *Dante e l'antico. L'emulazione dei classici nella "Commedia"*, SISMELE - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012, pp. 89-98: 96-97. Secondo S. GENTILI, *Canto XX. Deformità morale e rottura dei vincoli sociali: gli indovini*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. I. Inferno 2. Canti XVIII-XXXIV*, Salerno editrice, Roma 2014, pp. 646-681: 654: «Tanto per i maghi quanto per Dante, dunque, il giudizio divino è immodificabile, ma, mentre i maghi praticano il semplice rispetto della prescrizione degli dèi, Dante pratica la pietà cristiana, che è amore per Dio e rispetto del suo mistero»; in altri termini, il non comportare passione al giudizio divino è in Dante rispetto della libertà di Dio, assolutamente imperscrutabile e imprevedibile, e non mera consapevolezza, che è invece propria dei maghi delle fonti antiche (Sibilla e Eritone), dell'immodificabilità del fato.

144 J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2006, pp. 13-22, inserisce la condanna dantesca di divinatori e maghi nel quadro del più generale processo di diversificazione della astrologia, della divinazione e della magia e dei loro specialisti nella società medievale. Per una rassegna delle esegesi di *Inf. XX* da parte dei primi commentatori cfr. TH. RICKLIN, *Dante zwischen Zauberern und Divinatoren. Einige möglicherweise nicht nur prosaische Hinweise zu Inferno XX*, in L. STURLESE (Hrsg.), *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, Böhlau, Köln - Weimar - Wien 2011, pp. 129-151.