

*Le tre anella: Dante al crocevia tra cultura cristiana,
ebraica ed islamica*

GIULIANA NUVOLI

Università di Milano
giuliana.nuvoli@unimi.it

RIASSUNTO:

Nei paesi del Mediterraneo, fra i secoli IX e XIII, le culture araba, cristiana, ebraica si mescolano fra loro in strettissimi intrecci (tutte traducendo e adattando al sapere contemporaneo la cultura greca). Un posto di rilievo riveste il *tradurre* in un duplice movimento: *verticale* (dagli autori classici ai moderni) e *orizzontale* (fra arabo, latino ed ebraico). In Spagna, in cui i tre popoli e le tre culture convivono, si verifica uno scambio continuo e vantaggioso. Il presente saggio mostra come la formazione di Dante e le sue conoscenze, debbano essere rivisitate nella coscienza che il contributo degli autori (anche poeti) arabi e della *qaballah* ebraica sia molto più significativo di quanto non si sia ritenuto finora: e questo al fine di ripristinare una verità storica che porti ad una conoscenza migliore e più profonda dell'opera di Dante.

PAROLE CHIAVE: Abelardo, Avicenna, Averroè, Dante, Aristotele, Platone, traduzioni.

ABSTRACT:

In the Mediterranean countries, including the ninth and thirteenth centuries, the Arab culture, Christianity, Judaism, are mixed together in narrow plots. They moves by the Greek culture that they translate in various ways and paths, and adapt to contemporary knowledge. Very important – in this period – is the translation, in a double movement: *vertical* (from the classics to modern) and *horizontal* (between Arabic, Latin and Hebrew languages). The reference country in this century, is Spain, where the three peoples and three cultures co-exist in a continuous exchange and useful. This essay shows how the formation of Dante, and his knowledge, should be revisited in the consciousness that the contribution of the Arabic authors (including poets) and of the *qaballah* is far more significant than previously thought, and this in order to restore the historical truth that leads to a better and deeper understanding of the work of Dante.

KEYWORDS: Abelard, Avicenna, Averroes, Dante, Aristotle, Plato, translations.

Il Mediterraneo è il “mare centrale di tutta la terra” che prevede, secondo l’ottica greca, “l’ombelico del mondo” nel tempio di Apollo a Delfi e, secondo l’ottica biblica, come “ombelico del mondo” Gerusalemme. E’ lì che i tre continenti del Vecchio Mondo si avvicinano l’un l’altro, ed è da lì che si diffondono nel mondo le tre grandi religioni “abramitiche” e le tre grandi culture del Mediterraneo.

Per millenni il Mediterraneo è stato il luogo nel quale popoli, lingue, culture e credenze si sono incontrate e scontrate con profitto reciproco. La strada maestra verso l’Oriente la apre san Girolamo (Nuvoli 2001), creando la mappa dei luoghi da visitare in Terrasanta, in un itinerario relativamente sicuro, che attira folle sempre più grandi di pellegrini. E non sono in pochi a restare: in particolare tra il IX e l’XI secolo ci troviamo di fronte a flussi migratori dall’Europa di disperati, nobili spiantati e avventurieri, che cercano una migliore qualità di vita. Perché l’Oriente – in questi secoli – è più ricco e più colto.

A fronte di un Carlo Magno che a malapena sa leggere, c’è il raffinato califfo Harun al Rashid¹, il cui periodo di governo è considerato il più

splendido della storia islamica. E, mentre l'Occidente cristiano, come scrive Rodolfo il Glabro, costruisce basiliche in numero tale che «si sarebbe detto che il mondo, come scrollandosi e liberandosi dalla vecchiaia (...) si stia rivestendo di un fulgido manto di chiese» (Rodolfo Il Glabro 1989: 133), l'Oriente musulmano laicamente progredisce nelle scienze e nei saperi tecnici².

E' una presenza, quella araba in Europa, che data dal 711, quando i berberi invadono la Spagna gotica aiutati dal conte Giuliano e dagli ebrei, in un'alleanza che favorisce l'innesto imprevedibile e straordinario di queste due culture nel mondo cristiano. Un personaggio che incarna esemplarmente la sintesi fra il mondo ebraico, quello arabo e quello cristiano sul finire del periodo di massimo splendore delle corti arabe, intorno all'anno 1000³, è Salomon Ibn Gabirol, più noto come Avicbron⁴, la cui storia si snoda fra Cordova, Saragozza, Granada. Scrive in arabo *La sorgente della vita* (1049), il suo testo più famoso, che viene tradotto in latino sia da Domenico Gundisalvo nel XII secolo che da Giovanni Ispano, con il titolo di *Fons vitae*, e in ebraico con quello di *Mekor Chayim*. Come avevano fatto, prima di lui, Al-Farabi e Avicenna, Avicbron inserisce nel pensiero arabo-giudaico occidentale, fondato su Aristotele, elementi derivati dal neoplatonismo, ed elabora una dottrina, quella dell'ilemorfismo universale, che verrà ripresa e approfondita dall'"agostinismo francescano"⁵. Il percorso che prende vita è, così, quello che parte dal sapere greco, che passa attraverso traduzioni in lingue diverse, che viene filtrato dagli arabi e perviene, arricchito, agli autori cristiani. Esempio illuminante, quello di Avicbron: ma solo uno fra molti. La scienza e il sapere medievali vengono da una cultura che non è primariamente né romana né latina, anche se il Mediterraneo era divenuto un corpo unitario, proprio grazie a Roma. All'inizio del Medioevo c'è una cultura composita che si avvale di traduzioni, di rado fedeli. La coscienza che, per non tradire il pensiero di un autore, fosse necessaria la traduzione letterale del testo era nata con Severino Boezio: ma il suo desiderio di un "trasferimento del sapere" (*translatio studii*) dal greco al latino, non si realizzò per la sua morte precoce e per la mancanza di successori immediati; la sua aspirazione venne ripresa e

soddisfatta, però, a partire proprio dal IX secolo. In Europa si torna a leggere Aristotele e Platone grazie alle traduzioni arabe presso la *Casa della scienza* voluta dal Califfo Al Ma'amun a Bagdad. I testi dell'ellenismo, portati verso Oriente dalle armate di Alessandro il Grande o da sette cristiane come i Nestoriani, vengono conosciuti prima nella loro versione siriana o persiana, quindi tradotti in arabo. Ma i musulmani non sono solo translator del sapere greco: sono geniali lettori e traduttori che, entrando in contatto anche con la scienza indiana e cinese, elaborarono una scienza nuova, con un forte taglio sperimentale. C'erano tre aree principali in cui i latini venivano considerati particolarmente carenti: la prima era la matematica (e in particolare la geometria) e l'astronomia⁶; la seconda era la fisica⁷; la terza era la medicina⁸.

Sono gli scienziati arabi (ed ebrei) a colmare le lacune, grazie, in particolare al movimento di traduzione che prende il via dopo la riconquista di Toledo (1085), l'occupazione normanna della Sicilia (1072-91), e la caduta di Antiochia (1098). Fra il 1225 e il 1250 – e sono gli anni del massimo splendore della corte di Federico II di Svevia – gli scambi eruditi si intensificano, e si forma una comunità di studiosi che trascende i confini politici e linguistici: un fenomeno dovuto anche al successo dei traduttori che innalzano il sapere scientifico dei singoli gruppi linguistici, sino a far loro raggiungere un simile livello di eccellenza.

Con la morte di Federico II (1250), lo *stupor mundi*, splendido rappresentante della sintesi fra cultura musulmana e cristiana, il testimone passa idealmente a un altro Staufen, per parte di madre, Alfonso X il Savio, che sale sul trono di Castiglia e di Leon due anni dopo. Come Federico, anch'egli tenta una cultura di sintesi nella quale entrano alla pari ingredienti musulmani, cristiani ed ebrei, e la corte di Toledo è luogo d'incontro di intellettuali cosmopoliti a cui arriva, intorno al Sessanta, anche Brunetto Latini. Il fiorentino soggiorna a lungo a Oviedo, e lì intrattiene stretti rapporti con intellettuali e traduttori, tra i quali c'è Bonaventura da Siena, il traduttore del *Liber Scalae Maometti*. Poi, nel 1273, rientra in Firenze e qui incontra l'adolescente Dante. Brunetto è maestro di grande fascino che reca con sé sapere e testi di varia e stratificata derivazione: quali

Dante conosce? Difficile a dirsi, al di fuori di testi ch'egli esplicitamente indica di aver letto. Per comprendere come e quanto il pensiero di Dante si avvalga di elementi provenienti da tutte e tre le culture, basta guardare le sue opere.

Il *Convivio* è certo l'opera nella quale il tributo alla cultura, e in particolare alla filosofia araba, risulta più evidente: Avicenna, Averroè, Albu-masar, Algazel, Alpetragio, Alfarabio, Alfargani. E tra questi, i due sommi, Avicenna e Averroè, entrano nella *Divina Commedia*⁹; tutti parte integrante di un'unica grande cultura, filosofica nel senso ampio del termine: che sta al di sopra della distinzione tra discipline umanistiche e scientifiche.

Proprio in questo Limbo (non poi troppo diverso dal Limbo musulmano in cui, solo e in disparte, sta il Saladino), vi sono innegabili memorie del *Libro della Scala*¹⁰. Ma Dante tiene ben distinte, nel poema, la cultura dalla religione araba: Avicenna rimanda alla sfera della medicina, Averroè alla filosofia, il Saladino alla politica; e il giudizio su di loro è positivo. Non lo sarà altrettanto quello nei confronti di Maometto: se ne ricava che, implicitamente, Dante ci segnala come il sapere unisca e la fede divida. Se ci spostiamo nella nona bolgia dell'inferno, tra gli scismatici, non vi è più "famiglia", ma scisma.

Veniamo ai due grandi, Avicenna e Averroè, i cui testi non è possibile leggere ignorando Sant'Agostino o Giovanni Filipono, il primo che unì filosofia aristotelica e teologia cristiana.

Avicenna (Balkh 980 - Hamadan 1037), il filosofo arabo più significativo fra il X e l'XI secolo, fissa nell'immaginario collettivo la tipologia del sapiente errante che – con genesi e modalità diverse tra loro – sarà protagonista della cultura mediterranea sino al XIV secolo, esaurendosi proprio con Dante. Il peregrinare di Avicenna è dovuto alla frammentazione dinastica e alla instabilità politica che caratterizza la regione orientale del mondo islamico; è una fortuna, perché nel suo viaggio si ferma in città che sono, in varia misura, centri di cultura: Buhara, Gurgang, Ravy, Hamadan e Isfahan. Buhara, in particolare, dove Nuh ibn Mansur lo accoglie alla

sua corte come esperto di medicina. Lì Avicenna trova una biblioteca ricchissima e ben organizzata: i testi sono divisi, catalogati e messi a disposizione dei medici di corte (e quindi destinati a un utilizzo pratico); ma, sopra tutto, sono presenti i “libri degli antichi”¹¹, la miglior collezione di testi filosofici greci con cui Avicenna sia mai entrato in contatto. A Buhārā egli inizia a costituire una biblioteca personale che si porterà sempre dietro e che rappresenta, in primo luogo, l’interesse per la cultura greca classica (cinque libri su sette sono di filosofi greci) e, in secondo luogo, lo sforzo di sintesi tra la metafisica razionale di matrice aristotelica e la teologia positiva di ispirazione islamica (cfr. Bertolacci 2005). Così, nell’*Al-Ilahiyyat (La scienza delle cose divine)*, il punto d’arrivo del *Kitab Al Shifa’ (Libro della guarigione)*, Avicenna tende a fare della *Metafisica* di Aristotele una scienza dimostrativa e scevra da procedimenti dialettici: era un’idea già presente nello stesso Aristotele, che diventa fondamentale nel commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica*¹², che compare nella *Filosofia prima* di al-Kindī (Kufa 801/805 - Baghdad c. 873), e in seguito viene sviluppata da al-Fārābī (872 - Damasco 950/51). Insomma, intorno all’anno Mille, prende vita una rielaborazione costante dei testi dei filosofi greci in un incessante lavoro di adattamento e approfondimento.

Al-Kindī, al-Fārābī, Avicenna e molti altri con loro: il filosofo per antonomasia, nell’immaginario collettivo, appartiene al mondo musulmano. Così un secolo esatto dalla morte di Avicenna, Pietro Abelardo (Pallet 1079: Chalon sur Saone 1142) può scrivere il *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* (1140 ca.), e il lettore sa come il filosofo protagonista del suo trattato sia – senza ulteriori precisazioni – proprio un rappresentante dell’Islam.

Il dialogo è probabilmente da considerare la prima opera nella quale, con forza e sapienza, viene ribadita la pari dignità delle tre posizioni: tutti e tre i personaggi credono nell’esistenza di Dio, ma il filosofo con la fede. Essi vanno a giudizio da Abelardo perché si pronunciano sulle rispettive fedi:

Aspicebam in visu noctis, et ecce viri tres diverso tramite venientes
coram me astiterunt.

Quos ego statim iuxta visionis modum, cuius sint professionis vel cur ad me venerint, interrogo. «Homines, inquit, sumus diversis fidei sectis innitentes. Unius quippe Dei cultores esse nos omnes pariter profiteamur diversa tamen fide et vita ipsi famulantes.

Unius quippe nostrum gentilis ex his, quos philosophos appellant, naturali lege contentus est. Alii duo vero scripturas habent, quorum alter Iudeus, alter dicitur Christianus. Diu autem de diversis fidei nostre sectis invicem conferentes atque contententes tuo tandem iudicio cessimus».

Ego super hoc itaque vehementer ammirans, quis in hoc ipsos induxerit vel congregaverit, quero, et maxime cur in hoc me iudicem elegerint.

Respondens autem philosophus: «Mea, inquit, opera hoc est inceptum, quoniam id suum est philosophorum rationibus veritatem investigare et in omnibus non opinione hominum, sed rationis sequi ducatum».¹³

Abelardo, a queste parole, acconsente:

Presertim cum ex his aliquam percipere me credam doctrinam. Nulla quippe, ut quidam nostrorum meminit¹⁴, adeo falsa est doctrina, ut non aliqua intermisceat vera, et nullam adeo frivolum esse disputationem arbitror, ut non aliquid habeat documentum. Unde et ille maximus sapientum in ipso statim proverbio rum suorum exordio lectorem sibi attentu preparans ait:

«Audiens sapiens sapientior erit; intelligens gubernacula possidebit» [*Prov.* I, 5]:

Ei Iacobus, apostolus:

«Sib», inquit, «omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum» [*Gc.* I, 19].

Inizia così un confronto serrato in cui il Filosofo conclude di non poter accettare una religione fondata esclusivamente sull'*Antico Testamento*, e non condivide le prove della razionalità della fede cristiana. Ma, come il Cristiano e l'Ebreo, indica come il fine dell'esistenza umana sia il raggiungimento del Sommo Bene. Le vie sono dunque convergenti e tutti e

tre intendono perseguire in modo simile il cammino. Sarà il Cristiano, nella lunga battuta su cui si chiude il trattato, a ribadire come Dio rappresenti il Sommo Bene e come questo mondo sia perfetto così com'è, anche con la necessaria presenza del male.

In un'opera coeva a quella di Abelardo, ma di ambiente diverso, torna la ricerca di un comune piano di discussione: è la *Kitab al Khazari* di Judah Hallevi¹⁵, scritto in prima stesura in lingua araba fra il 1120 e il 1140, e in seguito tradotto in ebraico. Il re dei Kazari raccoglie attorno a sé e interroga i tre saggi delle tre diverse religioni: nelle ultime battute dell'opera, che si chiude nel dialogo col rabbino, è il re, colui che voleva conoscere, a indicare come la mente sia libera di fronte a Dio, e come fondamentale sia l'intenzione nascosta nel profondo del cuore. Che è poi la tesi che Abelardo colloca alla radice della sua etica.

Non ci è dato conoscere né l'eventuale legame fra le due opere, né la loro circolazione: ma il tema era suggestivo e la sua seduzione forte, tanto che, a distanza di mezzo secolo, Raimondo Lullo, accanito antiavverroista, scrive il *Liber de Gentili et tribus sapientibus* (1274-76) in cui riprende il tema anche se con finalità diverse: il libro si conclude con la conversione del "filosofo gentile" al Cristianesimo¹⁶.

E' in questo clima di eminenza della ragione, di dialogo necessario, di libero e duttile pensiero che nasce e si forma la filosofia di Averroè (Cordova 1126 - Marrakesh 10 dicembre 1198). Il rapporto tra fede e filosofia e il cammino verso il Sommo Bene sono centrali anche nel suo pensiero: egli dimostra che non solo l'Islam permette la filosofia, ma ne incoraggia addirittura la pratica. La vera "essenza" filosofica non ha nulla di conflittuale con la fede e l'ortodossia. Sono "accidenti" causati da un uso improprio della Filosofia, o meglio, da un suo uso illecito da parte di alcuni; infatti essa non è per tutti gli uomini. Tesi che Dante esplicitamente riprende in apertura del *Convivio*. L'uomo, l'uomo vero e "più perfetto", svilupperà la caratteristica che gli è propria, la razionalità, conducendo una *bios theoretikos*. Anche gli uomini non illuminati dalla ragione, seguendo il Corano, possono arrivare alla Verità: Dio, sommamente buono,

non potrebbe permettere la creazione di uomini che, per natura, non possono raggiungere la felicità. A ogni modo, aggiunge, la Scrittura è fondamentale anche per i Filosofi: essa infatti nasconde, sotto la superficie dei discorsi, del significante, verità che si possono raggiungere solo con la allegorizzazione. Insomma, la Legge è uno scrigno di verità che si dischiude – anche e sopra tutto – al Filosofo, che ne possiede la chiave. Un’operazione che Dante comprende benissimo, e che mette in atto: solo che parla di allegoria di poeti che, nel suo caso, è esattamente la stessa cosa¹⁷.

Averroè è seduttivo; il suo *Commento* è un miracolo di intelligenza; le sue indicazioni affasciano sopra tutti i giovani. Il XIII secolo ha bisogno di Aristotele, delle sue analisi, delle sue intuizioni, del suo sistema; ma Aristotele è pericoloso: il pensiero sembra non aver confini. La fede deve essere salda e non vacillare; il dubbio è corrosivo, ed è figlio del diavolo: *nulla salus extra ecclesiam*. Così la Chiesa dà il via al progetto di controllo indiscriminato della cultura¹⁸, perché l’Islam porta con sé il pericolo della ricerca, della discussione, delle domande: quasi un ottavo del Corano, cioè settecentocinquanta versetti, esorta «i credenti a studiare la natura, a riflettere, a fare l’uso migliore della ragione nella ricerca del Supremo e a fare dell’acquisizione della conoscenza parte integrante della vita comunitaria» (Abdus Salam, *La scienza e l’Islam*, intervista RAI dell’11 maggio 1991).

Così, nel 1245, all’università di Tolosa viene interdetto l’insegnamento di Aristotele; nel 1256 Alberto Magno scrive il *De unitate intellectus contra Averroem*, in cui attacca il sistema di pensiero del Commentatore; nel 1270, scende in campo anche Tommaso d’Aquino con un opuscolo dal titolo quasi identico a quello del maestro: *De unitate intellectus contra averroistas*, che rappresenterà il testo cardine della controversia sull’averroismo. Con parole dure e dirette Tommaso sostiene che Averroè è «non tanto peripatetico, quanto piuttosto corruttore della filosofia peripatetica», ed estende questa accusa a tutti i suoi discepoli, prendendo di mira, in particolare, uno di essi che non nomina, ma che sfida a rispondergli: si tratta di Sigieri di Brabante, che raccoglie la sfida e replica al *De*

unitate con un *De intellectu*, oggi perduto. Il 23 novembre 1276 Sigieri di Brabante è convocato dall'Inquisitore per render conto dei suoi comportamenti e dei suoi scritti; il 7 marzo 1277 viene reso pubblico il decreto che condanna gli errori degli averroisti e li scomunica tutti. Il decreto è formalmente circoscritto all'Università di Parigi, ma l'eco si propaga per tutto l'Occidente e segna la crisi del sapere e degli strumenti di conoscenza cristiani, messi in difficoltà dal fascinoso irrompere del sapere pagano. E che questo evento si produca proprio nella capitale di quella Francia considerata come la figlia diletta e primogenita della Chiesa, significa che la filosofia intende sostenere la propria indipendenza nei confronti di una teologia che produce sempre meno sapere, ma che pretende sempre più potere.

I due campioni dell'"audace" aristotelismo radicale sono Boezio di Dacia e Sigieri di Brabante, maestri della Facoltà delle Arti di Parigi, di fatto una vera e propria "facoltà di filosofia", sancita dagli statuti del 1252 e del 1255. Prendendo a modello il decimo libro dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, entrambi sostengono che la massima felicità per l'uomo risieda nella vita contemplativa e teoretica: per essere davvero felice sulla terra in cui si trova *viator*, l'uomo deve esercitare il più possibile le proprie doti intellettuali, prima fra tutte la scienza dimostrativa. Dall'esercizio del pensiero scaturisce una felicità irresistibile, superiore ad ogni altra: questa, senza ombra di dubbio, è la tesi centrale del *Convivio*, l'opera in cui l'influenza di Sigieri è palpabile e vivissima. Qualche volta, a ogni modo, la filosofia, intesa come dimostrazione a partire da premesse, può pervenire a conclusioni contrastanti con le verità di fede: in questo caso – pur ribadendo l'assoluta egemonia della fede – Boezio ritiene che le verità di ragioni debbano comunque essere enunciate, anche se contrastanti con la rivelazione. Rivendica così l'assoluta libertà di filosofare. Lo mettono subito a tacere.

La condanna del 1277, inizialmente diretta solo contro gli "aristotelici radicali" della Facoltà delle Arti, si trasforma in uno strumento generale a disposizione dai "guardiani dell'ortodossia" per reprimere ogni forma di dissenso. Dante cresce e si forma in questo clima potentemente conflit-

tuale tra un sapere aperto e cosmopolita, e un sapere cattolico che pretende di riempire tutti gli spazi lasciati liberi dalla ragione, e anche quelli che alla ragione appartengono di diritto. Dante è ossequiente alla religione cattolica, ha una fede salda e profonda, ma ha un intelletto libero e un giudizio affilato, come mostra nella parte centrale del *Paradiso* (canti X-XIII).

Siamo nel quarto cielo, quello del Sole, dove sono collocati gli spiriti sapienti¹⁹ e dove Dante incontra due corone di beati, ognuna delle quali è composta da dodici anime. Nella prima Tommaso d'Aquino presenta gli undici beati che gli fanno compagnia; essi sono: Alberto Magno, Francesco Graziano, Pietro Lombardo, Salomone, Dionigi l'Aeropagita, Mario Vittorino, Severino Boezio, Isidoro di Siviglia, il Venerabile Beda, Riccardo di San Vittore e chiude l'elenco Sigieri di Brabante.

Nella seconda Bonaventura da Bagnoregio presenta i frati Illuminato e Augustino, Ugo di San Vittore, Pietro Mangiadore, Pietro Ispano, Crisostomo, Anselmo, Brisso, Donato, Rabano Mauro e per ultimo viene Gioacchino da Fiore.

I due elenchi sono compositi ed eterogenei: hanno re ebrei (Salomone) e umili fraticelli (Illuminato); un papa che era studioso di medicina (Pietro Ispano), interpreti della bibbia, traduttori tra cui spicca Boezio, ma – quello che sorprende – ognuno dei due elenchi si chiude su un personaggio scomodo: Sigieri di Brabante e Gioacchino da Fiore. Che significa questa posizione forte, in chiusura? Significa che Dante riconosce i potenti debiti contratti con loro, da un lato, e, dall'altro, che intende – in modo definitivo e autorevole – riabilitarne la memoria.

Sigieri, col rogo di Stefano Tempier, era di fatto scomparso dalla scena parigina, e Gioacchino era stato messo sotto osservazione per eccesso di vicinanza ai catari (e non possiamo non ricordare quanto Gioacchino – e prima di lui Francesco d'Assisi – debbano al sufismo): la Chiesa li aveva accusati di diversità e Dante li colloca nel luogo dei beati autorevoli per intelletto. Mette in Paradiso Sigieri di Brabante e ne fa tessere l'elogio a S. Tommaso che, pure, lo aveva avversato. Qualcuno sostiene che sia stata

la pietà umana per la fine del maestro, a muovere Dante. Dopo la condanna, Sigieri si era appellato alla corte di Roma²⁰ e cercò di raggiungere Papa Martino IV a Orvieto (dove risiedeva): ma l'animosità fratesca armò la mano del suo segretario²¹ ed egli morì dopo lunga e dolorosa agonia²².

Ma non è solo la pietà umana ad attribuire a Sigieri un posto privilegiato. Credo che la risposta possa essere trovata nel magnifico elogio del dubbio che Sigieri fa nell'introduzione alle *Quaestiones super librum de causis*, dove scrive:

Il fine di chi tende alla verità è di liberarsi dal dubbio [...] così chi prima non ha concepito dubbi non si orienterà verso la conoscenza della verità. [...] E come nei tribunali si dice che si giudica meglio ascoltando gli argomenti dell'una e dell'altra parte, similmente, se si è innanzi tutto tenuto conto degli argomenti a favore dell'una e dell'altra parte [...] allora si giudicherà meglio la verità. (Traduzione in Putallaz-Inbach 1998: 143).

Un'introduzione che è il frutto di un *collage* di alcune pagine del *Comento alla Metafisica* di Tommaso d'Aquino. Ma che si distingue con decisione dalle posizioni di Tommaso: Sigieri difende a spada tratta l'autonomia e la specificità del procedimento filosofico.

Dante non si dimentica neppure dell'altro maestro parigino, di Boezio di Dacia, che pare aver utilizzato in un luogo cruciale della *Commedia*, quel XXVI canto dell'*Inferno* in cui vi è l'elogio più famoso al mondo del desiderio di conoscenza: «Nati non foste a viver come bruti, / ma per seguir vertute e conoscenza». Tutto averroista, il *De summo bono* di Boezio indica con assoluta chiarezza quale sia la strada che l'uomo deve seguire: quella della conoscenza che porta alla contemplazione della verità, del sommo bene. Era la strada che la filosofia greca, Agostino, Avicenna e poi Averroè avevano tracciato; che il tardo Medioevo colloca al centro della speculazione filosofica e sulla quale Dante, da poeta, si incammina. *Considerans* aveva ripetuto Boezio in anafora negli ultimi quattro capoversi²³; e Dante: «Considerate la vostra semenza». Valutate e scegliete. E Dante

sceglie. Scelto una sapere cosmopolita; scelto un universo in cui c'è uno spazio adeguato per ogni uomo di buona volontà.

Quasi impossibile distinguere i contributi delle tre culture di cui stiamo parlando, in questi secoli: vi è, però, un elemento inconfondibile che deriva dall'ambito ebraico, ed è quello legato alla *qabbalah*, che inizia a diffondersi in modo riconoscibile a partire dalla Provenza, intorno alla metà del XII secolo. Ma la *qabbalah* penetra nella cultura assai prima, attraverso gli autori arabi, sì che appare forzata la tesi seconda la quale lo sforzo dei padri della Chiesa di integrare i principi della fede cristiana con la cultura classica, e in particolare nel pensiero neoplatonico del XII secolo, siano il frutto di un'influenza della *qabbalah* ebraica (cfr. Eco 1993). Ma è certo che il l'integrazione che Avicenna fissa come operazione inevitabile, viene ripresa e sostenuta anche in ambito cabalistico: ne fissa i termini Moshe ben Maimon (Mosè Maimonide)²⁴. Anch'egli, come i grandi intellettuali non cristiani fra il X e il XIII secolo, ebbe una vita errabonda: dovette riparare in Egitto dove intraprese lo studio della medicina, diventando attorno al 1185 medico personale del visir al-Baysāmī, ministro per l'Egitto Salah al-Din. Dal punto di vista della trattazione dottrina concluse definitivamente nel 1180 circa la traduzione del *Mishneh Torah*, nella forma che possiede tutt'oggi²⁵; dieci anni dopo esce la *Guida dei Perplessi*²⁶, indirizzata a mostrare la possibilità di conciliare la fede ebraica con la filosofia aristotelica: influenzato da Averroè, anch'egli sostiene il primato della ragione sulla fede.

Allievo di Maimonide è il più grande rappresentante della cabala nel XIII secolo: Abulafia²⁷, anch'egli un intellettuale errante: fra i venti e trent'anni vaga per il Mediterraneo, soggiorna a Capua e in Sicilia, e porta a Roma numerosi tesi della *qabbalah* che iniziano subito a essere tradotti e a circolare. Tornato in Spagna, a Barcellona si immerge nello studio del *Sefer yetzirah* e dei suoi numerosi commentari²⁸. Il suo sistema di pensiero è dominato da due concetti principali: Intelletto (associato al significato esoterico del testo sacro) e Immaginazione (associata al significato letterale)²⁹. Seguendo l'insegnamento di Maimonide, Abulafia afferma che la profezia è impossibile senza la facoltà immaginativa, attraverso la quale

il flusso dell'intelletto si trasforma in immagini e in suoni. Per mezzo di questi esercizi mistici e con l'osservanza di pratiche ascetiche, l'uomo di Abulafia si innalza dallo stato mondano a uno stato superiore e diviene profeta. Ma non si diventa profeti per dar spettacolo di sé con miracoli, bensì per giungere a uno stadio di percezione più sottile e per poter penetrare intuitivamente la natura imperscrutabile dell'Altissimo, i misteri della creazione, i problemi posti dalla vita umana, dal *Da-sein*, i significati più reconditi della *Torah*.

Abulafia parla di profezia e sostiene che il discorso è fonte della vera profezia³⁰: lo sforzo del poeta sarà quello di concentrarsi sulle lettere che compongono il discorso poetico e purificare il proprio strumento espressivo, sino a renderlo degno di "portare" i contenuti più profondi. Dante, nella *Commedia*, è assai vicino a queste posizioni che, del resto, erano già presenti in Ibn Arabi e diffuse in tutta la letteratura sufista³¹.

Gli intrecci, i prestiti, le derivazioni, le suggestioni fra le tre culture rappresentano, insomma, un territorio vastissimo nel quale l'esplorazione è avvenuta spesso con eccesso di cautele, deformazioni ideologiche, esitazioni ingiustificate. Nell'età di Dante un rapporto paritario con le culture del Mediterraneo è ancora saldo: ma lo resterà per poco. Cristianesimo, giudaismo, islamismo, cui sono da aggiungere la cultura greca e quella bizantina, sono considerate alla pari.

Intorno alla metà del XIV secolo le cose cambiano, come attestano tre opere pittoriche collocate, rispettivamente, a Pisa, Firenze e Roma.

La prima è nella Chiesa di S. Caterina a Pisa, opera del Traini, allievo dell'Orcagna, attivo a Firenze tra il 1343 ed il 1368. Rappresenta S. Tommaso sul cui capo si adunano i raggi che muovono dal Cristo, dai suoi Apostoli e dai maggiori filosofi dell'antichità, Platone e Aristotele. Ai suoi piedi è sdraiato l'incredulo Avverroè con turbante in testa e barba nera.

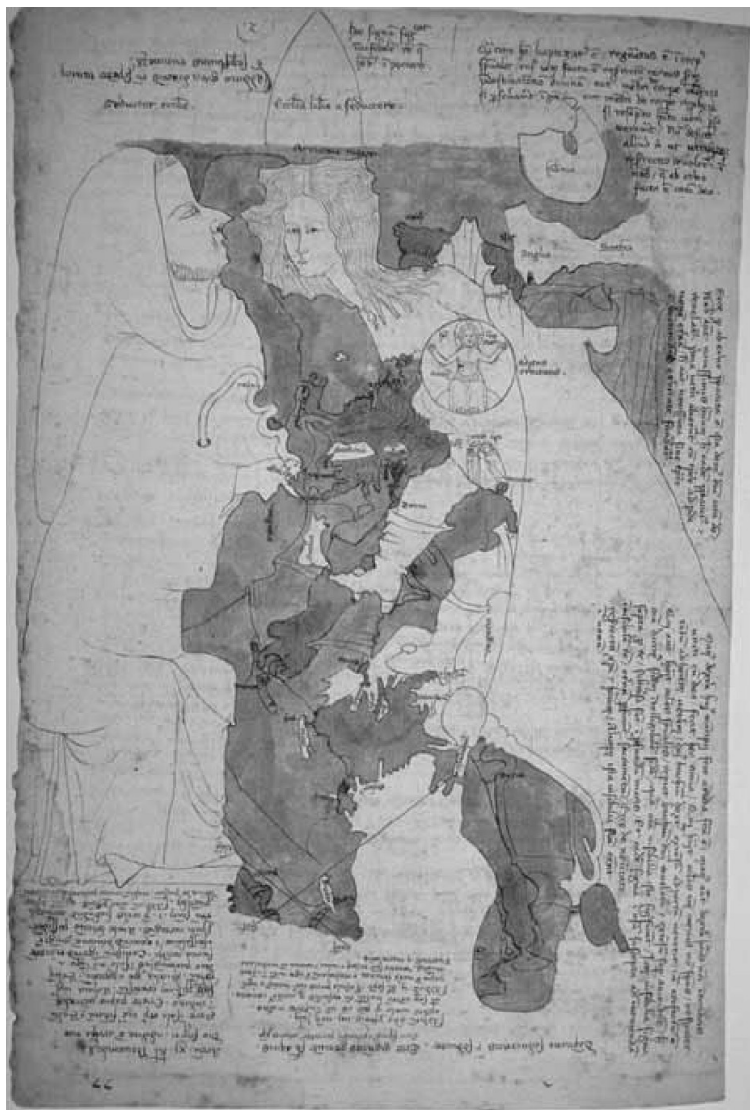
Lo stesso motivo si ripete nel Cappellone degli Spagnuoli nella Chiesa di Santa Maria Novella a Firenze, l'intatto ciclo di affreschi sull'ordine domenicano di Andrea di Bonaiuto (1365-1367). Tommaso vi è raffigu-

rato in trono, circondato da rappresentanti delle scienze e delle arti. Come domati e confusi stanno ai suoi piedi i capi dell'eresia, lontani dalla fede: Ario, Sabellio e Averroè. Quest'ultimo è seduto al modo orientale con una gamba che passa orizzontalmente sotto l'altra; il braccio destro, appoggiato col gomito su un libro che gli serve da sgabello, si ripiega verso l'alto per accogliere il capo pensoso, mentre la mano sinistra tocca il sommo della gamba sollevata.

Una terza rappresentazione è in un affresco di *Santa Maria sopra Minerva* in Roma, di Filippino Lippi (1488-1493). Anche qui Tommaso è seduto in trono circondato dalle quattro virtù. Nella mano sinistra regge un libro in cui è scritto: *Sapientia sapientium perdam*. Con la destra addita il rappresentante della filosofia incredula, steso ai suoi piedi, che stringe gli estremi di un fregio dove è scritto: *Sapientia vincit malitiam*. Sullo sgabello del trono si legge: *Divo Thome ob prostatam impietatem*. E sullo zoccolo: *Infirmatae sunt contra eos linguae eorum*.

Un'eccezione è costituita dal fiorentino Giusto de' Menabuoi che, nella *Cappella di S. Agostino nella Chiesa degli Eremitani* di Padova, raffigura Averroè tra il maestro Alberto di Padova, discepolo di Egidio, e il beato Giovanni da Bologna: ma l'Università di Padova, da Pietro d'Abano in poi, è centro dell'averroismo e, per questo, culturalmente isolata.

Fra il 1296 e il 1300 l'italiano Opicinus de Canistris³² crea una carta del Mediterraneo, sulla quale sono evidenti figure antropomorfe, che piegano l'uno verso l'altra le proprie teste ad occidente, accanto a Gibilterra: quella maschile è l'Europa, la figura della signora è l'Africa. Opicinus elabora nella propria composizione il tema dell'incontro viso a viso dei continenti, che si avvicinano l'un l'altro, irresistibilmente attratti.



Opicinus de Canistris, *Europa e Africa*

In questo momento la cultura cattolica è ancora in crisi: ne uscirà lentamente, nei decenni successivi, e segnerà una linea ferrea di demarcazione col Mediterraneo meridionale, provando a cancellare le tracce di natura diversa. Di questo ebbe sicura percezione Giovanni Boccaccio, che provò a ricordare³³ come le tre culture fossero state, nei secoli precedenti, «tre figliuoli belli e virtuosi e molto al padre loro obbedienti, per la qual cosa tutti e tre parimente gli amava» (Boccaccio 1987: 81). Il padre li gratifica con tre anelli identici sì che nessuno dei tre possa ritenersi il prescelto: «E trovatisi gli anelli sì simili l'uno all'altro che qual di costoro fosse il vero non si sapeva conoscere, si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente, e ancor pende» (Boccaccio 1987: 82).

Fra il IX e il XIV secolo il Mediterraneo è terreno di scambio e di esplorazione nel quale il savio ha un incommensurabile peso specifico: ed è un “savio errante”, per un fato contrario o, più di rado, per il solo desiderio di conoscenza. Esilio e conoscenza, a ogni modo, sono strettamente legati: Dante lo impara ben presto. Ma se esilio è dolore, lacerazione, rimpianto, è anche luogo dove si trova l'incommensurabile felicità della mente.

NOTE

¹ Hārūn al-Rashīd: Rai ca. 763–Tus 809. Quinto califfo della dinastia abbaside governò la *Umma* islamica tra il 786 e l'809. Per costituirsi una biblioteca personale Hārūn al-Rashīd intraprese la costruzione della *Bayt al-Hikma* (lett. “La casa della scienza”) che suo figlio al-Ma'mūn ampliò enormemente, rendendola il polo bibliotecario più ricco di tutto il mondo islamico e la prima università pubblica islamica. Il califfo divenne celebre anche per il fatto di essere il protagonista di varie vicende narrate ne *Le mille e una notte*.

² L'Oriente impara a fabbricare la carta (793), scopre i segreti della chimica (800 ca.), codifica l'astrologia (810 ca.) costruisce osservatori astronomici (829), studia l'ottica e l'acustica (850 ca.), indaga la precessione degli equinozi (900 ca.), si occupa di medicina (915 ca.), dà inizio alla storiografia (950 ca.), elabora i fondamenti della trigonometria (990 ca.) e, nell'anno Mille, un medico, conosciuto in Occidente col nome di Abulcasis o Albucasis (936-1013), scrive una vasta enciclopedia medica in trenta volumi tradotta in latino da Gerardo da Cremona, che costituisce per secoli il miglior testo di chirurgia e di tecnica operatoria.

³ E' proprio in questo periodo che nascono in Europa due nuovi poli della cultura ebraica: in Spagna si forma la comunità *sefardita* (fino a quando, nel 1492, gli ebrei furono cacciati dalla Spagna), mentre l'Europa orientale diventa la culla dell'ebraismo *askenazita*.

⁴ Salomon Ibn Gabirol: Malaga 1020/21-Valencia ca. 1058. A Saragozza studia la lingua ebraica e araba, il *Talmud*, la matematica e la filosofia; poi passa a Granada e viene in conflitto con influenti membri della comunità ebraica di Saragozza: espulso dalla città vivrà una vita randagia. Nel 1044 scrive in arabo, la *Correzione dei costumi*, indirizzata agli ebrei di lingua araba, nella quale tratta dei vizi e delle virtù.

⁵ Alessandro di Hales, Bonaventura da Bagnoregio e il suo discepolo Matteo d'Acquasparta, Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni Peckham con il suo discepolo Pietro di Trabes e Riccardo di Mediavilla, accolgono da Avicbron le tesi sulla materia, la forma, le sostanze angeliche.

⁶ Queste erano due delle sette arti liberali che avevano formato la struttura dell'educazione, mentre le altre cinque erano ben rappresentate, soprattutto grazie

alle traduzioni di Boezio, che aveva cercato di offrire ai lettori latini un curriculum completo di studi greci.

⁷ In questo caso abbiamo a che vedere con una materia che non faceva parte delle sette arti liberali, ma che era entrata nel *curriculum* filosofico dell'antica Alessandria, e che continuava a essere insegnata nel mondo islamico, in particolare a Bisanzio.

⁸ In questa materia il maestro era stato Galeno: ma i latini si trovano di fronte i risultati di una tradizione di studio che aveva assorbito nuovi elementi da altre culture (in particolare da quelle indiana e persiana) sviluppando e modificando il sapere degli antichi.

⁹ Significativa è la stessa collocazione dei personaggi: sei nomi disposti in un ordine di due più quattro: due matematici e quattro medici filosofi, nel segno di una salda continuità ideale tra *episteme greca* e *scienza araba*. La disposizione dei quattro segue una precisa regola analogica, anche dal punto di vista storico è indiscutibile che Ippocrate stia ad Avicenna come Galeno ad Averroè.

¹⁰ Come nel IV libro, Maometto riceve l'investitura di Profeta dai Profeti dell'Antico Testamento, così, nel IV canto, Dante riceve l'investitura di Poeta dai massimi poeti dell'Antichità.

¹¹ La prima opera di filosofia di Avicenna è il *Trattato sull'anima per modo di compendio* (*Mala fi al-Nafs 'ala sunnat al-ihstisar*) che dedica a Nuh ibn Mansur, in cui descrive la biblioteca e l'utilizzo che ne fa.

¹² Cfr. Bonelli 2001. Non abbiamo notizie certe di lui: si ipotizza sia vissuto nel III sec. d.C.

¹³ Il testo è quello stabilito da R. Thomas (1970). Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri 1992: 40-42.

¹⁴ Cfr. Agostino, *Quaestiones evangeliorum*, II, 40.

¹⁵ Judah Hallevis nasce intorno al 1080 nel Sud della Spagna Musulmana.

¹⁶ Raimondo Lullo: Palma di Maiorca, 1235 – Palma di Maiorca, 1316. Tra le opere più note vi è il romanzo *Blanquerna*, scritto verso il 1284, ricco di idee, di vita e di spiritualità, dove espone anche i suoi piani di educazione dei cristiani e dei musulmani; una sezione dell'opera, un vero e proprio "libro nel libro" composto dall'eroe eponimo durante l'eremitaggio, è il *Libre de amic i amat*: composto di 365 *metàfores morales* in prosa in catalano, espone l'ascesi dell'uomo

(*amic*) a Dio (*amat*), con influssi di poesia trovadorica e riferimenti al *Cantico dei Cantici* e alla mistica araba.

¹⁷ Fondamentale, per comprendere l'allegoria dei poeti, l'opera di Ibn Arabi. Sui rapporti fra il grande mistico sufi e Dante è in corso di stampa un mio contributo.

¹⁸ Un decreto del 1210 vieta la lettura di quelle opere nell'Università di Parigi; Innocenzo III, teso a portare a termine il progetto teocratico di Gregorio VII, incarica nel 1215 il legato pontificio di pubblicare a Parigi un'ordinanza che stabilisce e fissa il *curriculum* delle facoltà delle arti e di teologia; nel 1231 Gregorio IX diffonde una lettera che invoca la revisione delle dottrine di Aristotele.

¹⁹ *Quattro* è un numero che torna in modo compostamente rituale proprio a partire dal IV canto dell'*Inferno*, quello degli spiriti sapienti.

²⁰ In seguito alla condanna Simone du Val il 23 ottobre 1277 cita in tribunale i suoi maestri Sigieri di Brabante e Bernier di Nivelles per aver gravemente peccato contro l'ortodossia.

²¹ Come conferma il racconto del *Fiore*: «Mastro Sighier non andò guari lieto / A ghiado il fe' morire a gran dolore / Nella corte di Roma, ad Orbiviedo».

²² Sigieri viene ucciso a tradimento nel 1282, tre anni prima dell'assassinio di Francesca da Rimini (1285).

²³ «*Philosophus etiam cognoscens et considerans quod necesse est hanc causam esse sibi ipsi causam essendi, hoc est aliam causam non habere; si enim in mundo nihil esset quod aliam causam non haberet, universaliter nihil esset. Considerans etiam quod necesse est hanc causam esse aeternam et incommutabilem, semper uno modo se habentem, si enim ipsa non esset aeterna, universaliter nihil esset aeternum. [...] Considerans etiam quod necesse est totum ens mundi, quod est citra hanc primam causam, esse ex ipsa, et quod sicut haec prima causa est causa productionis entium. [...] Considerans etiam quod sicut omnia sunt ex hac prima causa, sic omnia ad ipsam ordinantur; nam ens illud in quo principium, a quo omnia, coniungitur fini, ad quem omnia, hoc est ens primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus*» (Boetius 1989).

²⁴ Moshe ben Maimon: Cordoba 1138–Il Cairo 13 dicembre 1204. Uno fra i più importanti filosofi e teologi del mondo ebraico medievale: egli riformulò la legislazione rabbinica in modo da renderla di facile comprensione ed elaborò un sistema di credenze normative per tutti gli ebrei.

²⁵ Aveva pubblicato il *Pirush Hamishnayot (Commentario alla Mishna)* nel 1158: scritto in arabo, fu uno dei primi commentari per il grande pubblico; condensa i dibattiti talmudici e offre le sue soluzioni in svariati casi dubbi.

²⁶ Cfr. Zonta 2002. L'influenza di Maimon è stata grande su tutti i futuri pensatori ebrei; la versione latina di alcuni suoi passi venne letta e fatta oggetto di riflessione da personalità eminenti del mondo cristiano medievale quali Alberto Magno, Duns Scoto e Alessandro di Hales.

²⁷ Nato nel 1240 a Saragozza, in Aragona. Ancora fanciullo passò con la famiglia in Navarra, nella cittadina di Tudela. Qui fu introdotto dal padre allo studio della Torah ("La Legge", che corrisponde al Pentateuco dei Cristiani) e del *Talmud*. A diciott'anni, dopo la morte del padre, iniziò una vita errabonda

Dopo il suo ritorno in Spagna, all'età di trentun anni, ebbe le prime esperienze mistiche. Le lettere della Scrittura e i loro valori numerici, con le loro combinazioni e permutazioni, divennero per lui segni di altri segni. E tutti i segni erano complementari e si spiegavano l'un l'altro.

Nel 1272 Abulafia si trovava a Patrasso, in Grecia. Lì compose il primo dei suoi libri profetici, il *Sefer ha-Yashar (Libro del Giusto)*.

Ma il suo spirito inquieto continuava a spingerlo verso l'incontro col papa. La richiesta di udienza raggiunse papa Niccolò III a Soriano. Il papa, che non era un mistico, ordinò di mettere al rogo quell'ebreo se si fosse presentato. Abulafia si presentò ugualmente, e fu incarcerato. Fu liberato dopo solo quattro settimane – nel frattempo il papa era stato colpito da un'apoplezia.

Abulafia fece la sua comparsa in Sicilia dove si manifestò alle comunità ebraiche come Messia. Lo scandalo suscitato da questa affermazione costrinse il filosofo a fuggire ancora. Nell'isola maltese di Comino compose il *Sefer ha-Ot (Libro del segno)* tra il 1285 e il 1288. Nel 1291 scrisse la sua opera più difficile, gli *Imre Shefer (Parole di bellezza)*; dopo questa data si perde ogni traccia di lui.

²⁸ Lo studio della *Yetzirah* e degli scritti del mistico tedesco Eleazaro di Worms esercitarono su di lui una profonda influenza. Molte, e alcune di queste davvero interessanti, sono le affinità che Sara Debenedetti Stow ha messo in rilievo tra la cabala e l'opera dantesca in *Dante e la mistica ebraica* (2004).

²⁹ Il testo di riferimento – come per tutta la *qabalah* – è quello dello *Zohar. Il libro dello splendore*, pubblicato dall'ebreo Moses de Leon, e da lui attribuito a Shimon bar Yochai, un *rabbi* del secondo secolo dopo Cristo.

³⁰ Il mistico deve irrobustire il proprio intelletto in modo da poter ricevere la parola divina che è nell'Intelletto agente. La fonte del discorso è una forma al di fuori dell'uomo, che viene chiamata "angelo di Dio", "intermediario tra l'uomo e Dio". Questo angelo, di fatto, è l'intelletto umano e produce una visione che si chiama apprendimento intellettuale, assimilato dall'immaginazione in una mescolanza di spiritualità e corporeità. A lungo si sofferma sulla natura delle 10 sfere e delle intelligenze che le guidano, sino ad arrivare all'*Intellectus Agens*, da cui derivano tutte le forme della creazione visibile.

³¹ Quando Abulafia giunge a Roma, la *qabbalah* ha iniziato da tempo a diffondersi in Europa, tanto da suggerire che essa potrebbe essere alla radice della rivoluzione stilnovistica. Tra gli altri, sostiene questa tesi Sandra Debenedetti Stow: ella fa riferimento, in particolare, al sonetto *Misura, previdentia e meritanza* composto, secondo una tesi diffusa, da Federico II, in cui «trattando di nobiltà e cortesia, aveva respinto la connessione aristotelica fra nobiltà e ricchezza, affermando che il vero valore dell'individuo non dipendeva dalla nobiltà di nascita, da beni materiali, bensì dalle sue facoltà intellettuali e da un appropriato comportamento morale e sociale» (Debenedetti Stow 2004: 46).

Noi non sappiamo quanto Dante conoscesse della *qabbalah*: ma alcune somiglianze, come il problema delle intelligenze e degli angeli sono davvero stringenti e degne di un esame più approfondito.

³² Opicinus De Canistris: Pavia 1296-1350. Cartografo alla corte papale di Avignone, creò una serie di mappe fantasiose, fondate però su esatte carte nautiche.

³³ G. Boccaccio, *Melchisedech giudeo, con una novella di tre anella, cessa un gran pericolo dal Saladino apparecchiatogli, Decameron*, I, 3.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ABAEARDUS, P. (1970): *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Textkritische Edition von Rudolf Thomas, Stuttgart, Frommann.
- ABELARDO, P. (1992): *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, introd. di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, trad. e note di C. Trovò, Milano, BUR.
- ABU HAMED, M. (AL GĀZĀLĪ) (1984): *Il libro della meditazione*, traduz. di Giuseppe Celentano, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.
- ABU NASR, M. (AL-FĀRĀBĪ) (2008): *L'armonia delle opinioni dei due sapienti il divino Platone e Aristotele*, introd., testo arabo, traduz. e commento di Cecilia Martini Bonadeo, prefaz. di Gerhard Endress, Pisa, Plus.
- ABULAFIA, D. (1993): *Federico II: un imperatore medievale*, Torino, Einaudi.
- ABULAFIA, D. (2001): *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500 : la lotta per il dominio*. Roma/Bari, Laterza.
- AVERROISMO (L') in Italia. Convegno internazionale 18-20 aprile 1977* (1979), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei.
- BERTOLACCI, A. (2005): «Biblioteche e centri di cultura nell'Oriente musulmano tra il X e l'XI secolo», in *Storia della filosofia nell'Islam Occidentale*, a cura di Cristina d'Ancona, Torino, Einaudi, II, pp. 495-521.
- BOCCACCIO, G. (1987): *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino, Einaudi.
- BOCCASSINI, D. (2003): *Il volo della mente. Falconeria e sofia nel mondo mediterraneo: Islam, Federico II, Dante*, Ravenna, Longo Editore.
- BOETIUS, D. (1984): *De summo bono sive de vita philosophi*, introd. e traduz. di G. Fioravanti, *Alfabeta* 59, pp. 19-20.

- BOETIUS, D. (1989): *De summo bono sive de vita philosophi*, in *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*, a cura di Francesco Bottin, Firenze, Nardini.
- BONELLI, M. (2001) *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Bibliopolis, Napoli.
- CHABANNES, J. (1988): *Bernardo di Chiaravalle: mistico e politico*, Roma, Città Nuova.
- DEBENEDETTI STOW, S. (2004): *Dante e la mistica ebraica*, Firenze, La Giuntina.
- DE CANISTRIS, O. (1936): *Weltbild und bekenntnisse eines avignonesischen klerikers des 14. Jahrhunderts*, mit beitragen von A. Heimann und R. Krautheimer, London, The Warburg Institute.
- DE CANISTRIS, O. (2008): *Le journal singulier d'Opicinus de Canistris (1337-vers 1341) : Vaticanus latinus 6435*, a cura di Muriel Laharie, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- ECO, U. (1993): *La ricerca della Lingua perfetta nella Cultura Europea. Cabalismo e lullismo nella cultura moderna*, Bari, Laterza.
- GAGLIARDI, A. (1992): *Ulisse e Sigieri di Brabante: ricerche su Dante*, Catanzaro, Pullano.
- GAGLIARDI, A. (2002): *Tommaso d'Aquino e Averroè: la visione di Dio*, Reggio Calabria, Rubettino Editore.
- HA-LEWI, J. (1991): *Il re dei Khàzari*, traduz. dall'ebraico (*ha-Kūzārī*) di Elio Piattelli, Torino, Bollati Boringhieri.
- HAYOUN, M. R. - DE LIBERA, A. (2005): *Averroè e l'averroismo*, Milano, Jaca book.
- IBN GABIROL, S. B. Y. (AVICEBRON) (2001): *Fons vitae (Meqor hayyîm)*, ed. critica e traduz. dall'ebraico di Roberto Gatti, Genova, Il Melangolo.

- IBN SINA, A. A. (AVICENNA) (2002): *Metafisica: la scienza delle cose divine*, in *Libro della guarigione*, trad. dall'arabo, introd., note e apparati di Olga Lizzini; prefaz., e cura editoriale di Pasquale Porro, Milano, Bompiani.
- IBN SINA, A. A. (AVICENNA) (2007): *Libro della guarigione (Al-Ilahiyyat)*, a cura di Amos Bertolacci, Torino, UTET.
- IMBACH, R. (2003): *Dante, la filosofia e i laici*, ed. italiana a cura di Pasquale Porro, Genova, Marietti.
- JOUNET, A. (1990): *La chiave segreta della cabala: il grande arcano del libro della luce, la magia, l'alchimia, la cabala cristiana* [1909], nuova ed. a cura di Pier Luca Pierini, Viareggio, Rebis.
- KELLER, J. E. (1967): *Alfonso X, El Sabio*, New York, Twayne Publishers.
- LARAS, G. (1998): *Il pensiero filosofico di Mosé Maimonide*, Brescia, Morcelliana.
- LAURO, S. (1991): *Gli arabi di Spagna e i limitrofi reami cristiani dal 711 al 1031*, Palermo, Flaccovio - Centro Culturale al-Farabi.
- LOEWE, R. (2001): *Ibn Gabirol*, Milano, Aquileia Edizioni.
- MAIMON, M. (2002), *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, UTET.
- MARIENZA, B. (2005): *Il Fons Vitae di Ibn Gabirol: contesto, struttura e ricezione nel mondo latino*, Bari, Università degli Studi, 2 voll.
- NARDI, B. (1981): *Dante e la cultura medievale*, Reggio Emilia, Città armoniosa.
- NARDI, B. (1912): «Sigieri di Brabante nella 'Divina Commedia' e le fonti della filosofia di Dante», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, aprile e ottobre 1911, febbraio e aprile 1912, Firenze, Stab. tip. S. Giuseppe.
- NEORL (2001): *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, 5 volumi fin qui editi, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

- Storia della filosofia nell'Islam Medievale* (2005): a cura di Cristina D'Ancona, Torino, Einaudi, 2 voll.
- NUVOLI, G. (2000): «Il 'Viaggio in Egitto e in Terrasanta' di Lionardo Frescobaldi e la perdita dell'innocenza», in *Studi vari di Lingua e Letteratura italiane in onore di Giuseppe Velli*, Milano, Cisalpino, pp. 277-300.
- PETAGINE, A. (2004): *Aristotelismo difficile: l'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano, Vita e Pensiero Università.
- PUTALLAZ, F.X. - IMBACH, R. (1998): *Professione filosofo: Sigieri di Brabante*, Milano, Jaca book.
- RODOLFO IL GLABRO (1989): *Storie dell'anno Mille*, a cura di G. Cavallo, e G. Orlandi, Milano, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla.
- SCHOLEM, G. (1998): *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Milano, Adelphi.
- SCRIBANO, E. (2006): *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Bari, Laterza.
- SIGIERI DE BRABANTIA (1972): *Les 'Quaestiones super librum de causis' de Siger de Brabant*, édition critique par Antonio Marlasca, Paris, Béatrice-Nauwelaerts.
- SIRAT, C. (1990): *La filosofia ebraica medievale*, Brescia, Paideia.
- TOMMASO D'AQUINO (1999): *Metafisica, antropologia ed etica*, a cura di Niccolò Turi, Firenze, La Nuova Italia.
- TOMMASO D'AQUINO (1961): *S. Thomae Aquinatis Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium, qui dicitur Summa contra Gentiles*, Roma, Marietti.
- ZOHAR: *il libro dello splendore. Passi scelti della Qabbalah* (1998): a cura di Gershom Scholem, ed. italiana a cura di Elena Loewenthal, Torino, Einaudi.
- ZONTA, M. (2002): *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Roma-Bari, Laterza.