

PREMESSA

La *Cabala del cavallo pegaso* non è certo una delle opere più celebrate di Giordano Bruno. Che tale dialogo, dalla trama breve ma piuttosto macchinosa, non abbia stimolato in alcun modo il dibattito filosofico del secondo Cinquecento, è sempre apparso, con maggiore o minore costernazione, un dato di fatto incontrovertibile. Rinnegato, «spreggiato», nato «più per caso che per consiglio», il suo destino fu segnato ineluttabilmente dalla disaffezione che per esso nutrì già il suo autore.

Eppure, gli interpreti non sembrano aver colto come tale ostentazione di volgarizzazione ellittica rechi le tracce inequivocabili di quella sapienza criptica propagandata dai grandi eruditi rinascimentali, responsabili del rifiorire di quel genere, reso di maniera, in cui la gravità dei misteri racchiusi è direttamente proporzionale all'oscurità e alla bizzarria delle metafore impiegate. Poiché potrebbe dunque rivelarsi un errore sottovalutarne la deliberata reticenza, questo studio nasce dalla convinzione di dover concedere a un filosofo del calibro del Nolano tutta la fama tragicamente guadagnata in qualità di abile e audace architetto: il «consiglio» deve certo aver contato più del «caso» nella pubblicazione di quello che entrò a buon diritto tra i dialoghi morali.

Il sospetto che possa trattarsi di quel provocatorio genere silenico che obbligava ad adombrare sotto «certi men gravi propositi» i «tesori» più inauditi, sembra altresì rinvigorire laddove la solerzia del lettore si faccia più attenta e ricettiva in merito ad alcuni curiosi dettagli, tanto più grotteschi quanto più ricorrenti nella tessitura del testo. La prima conclusione cui perviene questa indagine è che ripresentando ostinatamente la bislacca immagine di un asino miracoloso «per certa pelegrina eccellenza», il Bruno si fosse anzitutto divertito a riproporre con sagacia sprezzante l'eco dell'*opus indiscretae imaginis* – quel contrassegno dell'umana *dignitas* reso celeberrimo da Giovanni Pico della Mirandola nella sua raffinata prolusione. E dato che questo asino miracoloso è il protagonista indiscusso del dialogo, la riduzione dell'ardita rivisitazione pichiana del *Genesis* a un coacervo di ridicole assurdità non può in alcun modo essere relegata ai

marginati dell'argomentazione, pena l'entrare a far parte di quei «censori» «molto ciechi e pazzi» che non sanno andare al di là dell'apparenza. È tuttavia assai difficile credere che l'obiettivo più profondo e più sottile della parodia sia il denso elaborato del *mirandus iuvenis*, e così l'interprete della pagina del Bruno deve compiere l'ulteriore inebriante fatica di provare a cogliere la costanza eidetica di quei temi serissimi e rigorosi che la superficie di eccezionale *divertissement* intende celare. Ma giacché l'operetta data alle stampe dal frate domenicano esule per sospetto d'eresia è per molti motivi deliberatamente esoterica, il tentativo di precisare quale tesoro il Bruno fosse intenzionato a proteggere dall'occhio inetto e importuno del volgo sarebbe risultato assai difficoltoso se non fosse stato per quel tragico rogo avvenuto il 17 febbraio del 1600 in Campo dei Fiori. In effetti, leggendo, non tardiamo a scoprire che il testo ostenta – e *apertis verbis* – la più grave forma di dissacrante ironia anticristiana che sia dato scovare in una qualsivoglia opera dell'epoca. Né questa distruttiva radicalità deve sorprendere, perché, a ben guardare, dalla penna del *Fastidito* sgorga costantemente l'urgenza di sgretolare le muraglie del cosmo finito al fine di emendare la comunicazione con il divino dalla necessità di ricorrere alla pericoresi intratrinitaria.

Dal momento in cui i lacerti del vecchio cielo vengono assumendo i tratti di una vera e propria 'rivelazione', il sentore che nella *Cabala* il «tesoro» tenuto «ascoso e sicuro» non sia nient'altro se non il preludio di quella mediazione cosmica che il furioso attuerà nell'ultimo movimento della nolana filosofia è confortato dal gioco di intarsio che questo contributo mette in atto coinvolgendo alcune delle pagine più empie del *De immenso*. Sfruttando appieno forza della lingua e ampiezza di erudizione, nel trattato latino il filosofo di Nola declina in un orizzonte del tutto nuovo le celebri parole ermetiche riecheggiate dal Pico nell'esordio immaginifico dell'*Oratio*; non più destinate all'uomo nella sua genericità ma dominio esclusivo dell'*homo perfectus*, la complessa quanto consueta desacralizzazione di frammenti testuali assai noti – evocati con ogni probabilità perché ben presenti nella mente del suo pubblico – ci rinvia così al vertiginoso disegno del ciclo volgare: lo sforzo del secondo dialogo morale si fa comprensibile solo a patto di cogliere in esso la preoccupazione di confutare il trauma dell'Incarnazione. Per questa via, posta l'evidenza di un plausibile quanto controverso debito di Pico della Mirandola nei confronti del Cardinale da Cusa, è stato possibile ricondurre i termini dell'inspiegabile parodia pichiana entro gli argini della più coerente

urgenza bruniana di espungere il rapporto privilegiato con la Persona, sostituita dall'aforisma anassagoreo.

Cifra espressionistica di questa drammatica tracotanza è quell'eroica impresa dal sapore autobiografico dispiegata negli *Eroici furori*. Qualcosa di puntualmente simile al *Cantico dei cantici* avviene anche in questo dialogo, dove non ci si limita a sostenere l'assoluta necessità di leggere la poesia *sub specie*, come una parabola d'amore tra l'uomo e Dio, ma in cui si chiede altresì alla solerzia del lettore di scoprire il nesso sistematico tra la rivelazione 'sacramentale' della *Cena delle ceneri* e il perseguimento ostinato di un risultato d'eccezione: «varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo», il Bruno sviluppa nell'ultimo dialogo londinese una radicale naturalizzazione dell'uomo, calato senza residui nel ritmo della vicissitudine universale.

Se dell'importanza di Niccolò Cusano per comprendere la genesi e lo sviluppo del pensiero del Bruno la storiografia non ha mai dubitato, raramente la critica si è interrogata in merito all'atteggiamento nutrito dal Bruno degli *Eroici furori* per il *De visione dei*. Che l'andatura patentemente affine di un'opera dai colori ugualmente mistici abbia concesso al trattato del 1453 di mantenere la sua promessa circa la facilità della teologia mistica è quanto il presente studio evince da un loro serrato confronto. Nell'indagare con maggior acribia la consistenza dell'elevatissima stima del Nolano per il «divino Cusano», l'analisi termina con l'evidenza di un rovesciamento della fonte, sottoposta anche a spunti aspramente sarcastici là dove questa rivela il senso più intimo della sua ispirazione pastorale, quell'ambito cristologico considerato dal *Fastidito* ormai trito e superstiziosamente apotropaico. E così, nella misura in cui l'*homo perfectus*, diversamente dal Cristo nell'orto degli Ulivi, non temerà la morte di sé, il filosofo di Nola poserà in via definitiva la pietra angolare di quel ciclo inaugurato nella *Cena*, dove, si ricorderà, l'autore aveva presentato se stesso come colui che, con una nota messianica dai forti toni lucreziani, avrebbe liberato l'umanità dai fantasmi dell'immaginazione e dal timore della morte.

Lo studio è dunque suddiviso in due sezioni, organicamente strutturate. Se nella prima si affronta il problema della falsa mediazione del Cristo, muovendo, come motivo conduttore, dall'analisi della *Cabala* quale parodia dell'*Oratio*, nella seconda sezione il lavoro si concentra sugli *Eroici furori*, per indagare le modalità con cui il Nolano, nell'autunno del Rinascimento, si appresta a trascendere quel limite che i suoi

illustri antesignani, per quanto audaci, non avevano voluto, o anche solo potuto, oltrepassare.

Vorrei licenziare queste pagine con alcuni ringraziamenti. Primi tra tutti al professor Alfonso Ingegno e al professor Enrico Peruzzi, che hanno seguito il mio lavoro in questi anni. In particolare, al professor Ingegno, che è stato oltre che mio tutor una fonte di inesauribile dottrina e di preziose indicazioni bibliografiche, va tutta la mia gratitudine per aver condiviso con me la sua impeccabile esperienza, frutto di molti anni trascorsi a contatto con i testi bruniani; gli farei torto se non gli riconoscessi quello che per me si è rivelato lo strumento critico più importante: l'avermi esortato verso prospettive di ricerca inusuali, per questo tanto più formative quanto più appassionanti. Alcuni dei suoi consigli, che per ragioni di tempo non ho ancora avuto modo di sviluppare, costituiscono l'incentivo per continuare ad indagare più a fondo gli aspetti di un tema così fascinoso e complesso come è quello del pensiero di Giordano Bruno. Al professor Enrico Peruzzi, che ha ricoperto un tutoraggio sempre puntuale e di magistrale competenza, tanto più apprezzato quanto meno dovuto a incarichi istituzionali, devo un ringraziamento particolarmente sentito: avendomi sostenuto e incoraggiato fin dai tempi della mia formazione veronese, alla sua disponibilità e alla sua generosa pazienza devo anzitutto il mio entusiasmo per la filosofia rinascimentale ed umanistica, ma ancor più la mia crescita professionale e la soddisfazione dei risultati conseguiti. Un ringraziamento anche al professor Roberto Cardini, alla professoressa Mariangela Regoliosi e alla professoressa Donatella Coppini, che mi hanno insegnato a comprendere la valenza indiscussa della filologia, necessario punto di partenza per qualsiasi indagine, anche filosofica, che abbia la pretesa di scientificità. Ringrazio Rita Sturlese per la cortesia con cui ha dispensato alcune importanti informazioni bibliografiche e preziosi spunti teorici sul cardinal Cusano. Immane, ma non per questo meno sincero, un grazie speciale ai miei genitori per tutto il tempo speso ad aspettare: è a loro che devo questa tesi; a loro e al mio nonno Giacomo, che più di tutti ha creduto in me e che mi ha sorretto, anche materialmente, nei momenti in cui ho creduto di dover rinunciare a perseguire nell'ardua idea di portare a termine, mossa solo dalle mie passioni, un apprendistato da ricercatrice senza borsa. Infine ringrazio Filippo, che ha condiviso, giorno dopo giorno, con tolleranza e discrezione, il cammino variegato e spesso tortuoso che ha condotto a queste pagine.

Parte prima

LA «CABALA DEL CAVALLO PEGASEO» E L'«ORATIO DE HOMINIS
DIGNITATE»

UNA PARODIA DELL'«ORATIO DE HOMINIS DIGNITATE»?

I.1 IL «CARTACCIO SPREGGIATO»

Presentata sin dall'*Epistola dedicatoria* come un *cartaccio spreggiato* che «più per caso che per consiglio»¹ trova finalmente il suo compimento, la *Cabala del cavallo pegaseo* sembra destinata già dalla data della sua comparsa ad una breve vita: Bruno stesso se ne allontanerà nel *De imaginum compositione*, ove quell'aspra e concisa riluttanza che ne determina l'autocensura pare però tratteggiata da un sapore di dubbia sincerità, piuttosto funzionale al rientro in Italia. Comunque stiano le cose, la poca attenzione dedicata ancor oggi dagli studiosi di Bruno alla *Cabala* sembra reiterare la scarsa fama di un'opera che circolò e fu letta pochissimo anche dai contemporanei². Relegata ad opera marginale, forse per la stessa presentazione dell'autore che la definisce un'appendice al dialogo maggiore *Spaccio de la bestia trionfante*, è sovente liquidata da annotazioni riassuntive, brevi paginette spesso inserite in un contesto più generale.

Eccezione fatta per le recenti monografie di Franco Manganelli e Fabrizio Meroi, che si vanno ad aggiungere agli studi di Nuccio Ordine ormai risalenti agli anni '80³, che io sappia, la storiografia registra fino ad oggi non molti altri contributi, che nell'insieme offrono un quadro multiforme e denotato dall'assenza di univocità e sistematicità. Certo è che uno studioso bruniano deciso ad approfondire la conoscenza

¹ G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, in *Opere italiane*, vol. 2, Torino, UTET, 2002, pp. 407-408. D'ora in poi le citazioni dai dialoghi italiani faranno riferimento a questa edizione, con segnalazione del titolo abbreviato del dialogo e della pagina. Nel caso di riferimenti ad altre edizioni, queste saranno segnalate in nota.

² Cfr. R. STURLESE, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 1987. L'indagine segnala solo dodici esemplari a fronte di una presenza decisamente più cospicua delle altre opere. Cfr. inoltre S. RICCI, *Lo 'spaccio' della Cabala: Bruno e il giudeo-cristianesimo*, in *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 23-24 ottobre 1998), a cura di E. CANONE, Firenze, Olschki, 2003, pp. 217-261, in particolare p. 217 nota 2.

³ N. ORDINE, *Simbologia dell'asino a proposito di due recenti edizioni*, «Giornale della letteratura italiana», CLXI, 1984, pp. 116-130; ID., *Giordano Bruno et l'âne: une satire philosophique a double face*, in *La satire au temps de la Renaissance*, Paris, Centre de Recherches sur la Renaissance, 1986, pp. 203-22; ID., *La cabala dell'asino: asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, Liguori, 1987; F. MANGANELLI, *La Cabala nolana. Dialoghi sull'asinità "di" Giordano Bruno*, Napoli, Guida Editore, 2000; F. MEROI, *Cabala parva. La filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

della *Cabala* può leggere teorie che spaziano dall'asinità assurda a vessillo della *dignitas hominis* all'individuazione di un contenuto alchemico nel *corpus* dell'opera, secondo un'analisi che termina con il tentativo di riabilitare la fede evangelico-cristiana finanche nella metafora delle costellazioni di Orione, di Eridano e del Centauro dello *Spaccio*, in cui si è soliti ravvisare il vertice della polemica anticristiana del Nolano⁴. In direzione contraria a quella di Manganelli si articola il lavoro di Meroi, che in una prospettiva decisamente più in linea con la storiografia tradizionale – volta cioè all'affermazione di un contenuto prettamente anticristiano dell'opera – si concentra sulla presenza del lessico religioso, formidabile arsenale tematico che lo studioso riscontra in tutte le sue poliedriche modalità (da quella liturgica alla biblica, dalla devozionale alla teologica); un lessico e un suo riutilizzo capaci di spaziare dalla preminenza dell'epistolario paolino fino all'ipotesi che la *Declamazione* sia essa stessa nella sua struttura formale una parodia dell'omiletica tradizionale.

Un significativo spostamento concettuale fu pure il contenuto dell'ampia ed oculata introduzione curata da Nicola Badaloni all'edizione francese della *Cabala*, apparsa nel 1994 presso Les Belles Lettres di Parigi: la riabilitazione della cabala giudaica, «construction imaginaire, capable d'attribuer des formes symboliques» ai «mouvements vicissitudinaux» così da trasformare «l'ignorance divine en savoir», emerge qui come linea esegetica fondante del dialogo⁵. Tale contributo aprì la via ad un saggio pubblicato nel 1997, ove l'autrice, Karen Silvia De Leon-Jones, interpretava la filosofia del Bruno riformatore come un sistema cabalistico dai contorni filo-giudaici e bibliocentrici⁶. Tesi, questa, discutibile se già la Yates – la cui prospettiva brillante ma poco ponderata resta per certi versi ancora imprescindibile – già nel 1964, pur ammettendo la persistenza di idee cabalistiche nella mente del Nolano, sosteneva con enfatica evidenza il rifiuto del Fastidito per la *Kabbalah*, agente corruttivo della superiore religione egizia⁷. Del resto, il noto antigiudaismo di Bruno – presente nel 'maestro' Erasmo – fu ricordato anche da

⁴ Cfr. N. ORDINE, *La cabala dell'asino*, cit., p. 54. Cfr. F. MANGANELLI, cit., pp. 286-332, in particolare pp. 303-332. Nella medesima direzione si muove lo studio della Ferragina, sollecitata dalla penna di Manganelli: cfr. R. FERRAGINA, *La cabala del cavallo pegaso con l'aggiunta dell'asino cilienico. Eresia o cristianesimo ermetico?*, Napoli, Istituto Grafico Editoriale Italiano, 2004.

⁵ Cfr. *Introduction*, in G. BRUNO, *Cabale du cheval pégaséen*, Œuvres complètes, Paris, Les Belles Lettres, 1994, pp. IX-LVIII; cfr. inoltre l'*Introduzione* dello stesso Badaloni all'edizione della *Cabala del cavallo pegaso*, Palermo, Sellerio, 1992.

⁶ K. S. DE LÉON-JONES, *Giordano Bruno and the Kabbalah. Prophets, Magicians, and Rabbis*, London, Yale University Press, 1997. La tesi della studiosa definisce l'operetta una vera e propria difesa dell'uso della *Kabbalah*, o più propriamente, un'applicazione della *Kabbalah* per raggiungere l'*unio mistica*.

⁷ F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge & Kegan Paul, 1964 (cito dall'ed. it., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari, Laterza, 1969).

Bertrand Levergeois, che nel 1992 pubblicò la prima versione francese integrale del dialogo, ribadendo nell'introduzione la violenta avversione del testo verso qualsiasi forma di gnoseologia giudaico-cristiana⁸. Queste osservazioni paiono ora confermate dall'acume di Saverio Ricci, che, avvertendo l'esigenza di rileggere storicamente l'operetta per gettar luce sul rapporto tra Bruno e il giudeo-cristianesimo, non solo dichiara che il filosofo nolano «non era un cabalista cristiano-platonico», ma anzi afferma con acribia che «l'antichità giudaica – per il Nolano – non era il 'rimedio' alla crisi del mondo aristotelico-tomistico e alla asinità cristiana; semmai, ne costituiva la lontana, profonda radice»⁹.

Antitetica all'apologia del Badaloni – che assurge l'opera a testo tutt'altro che secondario, in cui Bruno avrebbe anzi riproposto e chiarito i temi centrali della sua filosofia – è la prospettiva di Alfonso Ingegno, che in un articolo del 2007 confuta la tesi dello studioso livornese negando la possibilità che nella pur densa ed oscura operetta sia condensato il vertice della metafisica nolana¹⁰: il filo rosso del *cartaccio* sarebbe individuabile piuttosto nella volontà del Bruno di correggere gli errori funesti del cristianesimo in generale e della Riforma in particolare, su un terreno che è ancora quello della *lex*, intesa secondo il lessico dello *Spaccio* di cui è *supplementum*, ossia nel senso di una credenza falsa ma utile al vivere civile. A questo scopo, e solo a questo¹¹, è possibile – secondo Ingegno – l'assunzione in cielo dell'asinità, che andrà ad occupare il luogo lasciato vacante dal Cristo e coincidente con quello dell'Eridano, rimasto in cielo solo per «credito et imaginazione» in modo che i fedeli-asini possano ancora nutrirsi di tutte quelle fantasie insensate – prima tra tutte il timore della morte – grazie alle quali il demone-Cristo li tiene legati a sé.

Del resto, anche Michele Ciliberto, in un saggio del 1990, pose in luce la complessità del legame tra *Cabala* e *Spaccio*, vedendo però nelle trame del testo piuttosto la

⁸ G. BRUNO, *La cabale du cheval Pégase*, traduit de l'italien, présenté et annoté par B. Levergeois, Paris, Michel de Maule, 1992.

⁹ S. RICCI, cit., p. 228.

¹⁰ Cfr. A. INGEGNO, *Observations sur le concept de furor et sur celui de métamorphose dans l'œuvre italienne de Bruno*, in *Fureurs, héroïsme et métamorphoses*, Louvain La Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2007, p. 15, nota 5; cfr. inoltre ID., *L'«Expulsion de la Bête triomphante» et la naissance d'une mythologie moderne*, in *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 65, nota 1.

¹¹ Da notare invece l'ipotesi di Ordine, sostenitore, come già accennato, di un valore positivo della stessa asinità, che, in quanto luogo privilegiato della *coincidentia oppositorum*, è sia simbolo negativo dell'ignoranza e della pazzia nella loro staticità, sia simbolo positivo e dinamico della fatica, tanto che «nello *Spaccio* e nella *Cabala*, benché l'asinità sia la bestia trionfante da bandire che domina tra gli uomini, essa, al contrario, trova uno spazio positivo tra le stelle»: N. ORDINE, *La cabala dell'asino*, cit., p. 40.

radicalizzazione dei temi già contenuti nel primo dialogo morale attraverso l'estensione dell'invettiva dalla sola riforma luterana all'intero ciclo cristiano per la perdita di quell'irenismo di stampo *politique* proprio di Enrico III, in cui, nello *Spaccio*, Bruno aveva riposto tutte le sue speranze¹². Eppure, sebbene il tramonto dell'orizzonte favorevole ad una concezione utile delle religioni possa aver contribuito all'asprezza e irriverenza della *Cabala*, rimane un dato di fatto che già nello *Spaccio* la critica si estendeva al cristianesimo nella sua totalità attraverso l'invettiva e la satira alla stessa figura del Cristo. L'elemento di raccordo sarebbe così piuttosto ravvisabile, come osserva Ingegno, nell'ironia verso la pretesa cristiana di voler interpretare la verità religiosa e di poter accedere attraverso l'impostura del Cristo al Dio assoluto.

I non molti contributi a disposizione, la cui quantità appare tuttavia inversamente proporzionale alla varietà di prospettive e registri, sembrano effettivamente accordare all'operetta il suo incedere oscuro ed ossimorico, teso a giustificare, o quantomeno concedere, una molteplicità di approcci e possibili interpretazioni. Eppure, proprio questo carattere denso e ostile dovrebbe rappresentare agli occhi di uno studioso del Cinquecento causa di maggior interesse, se è vero, come ci ammonì la grande tradizione rinascimentale, che l'apparente obsolescenza cui gli antichi consegnarono le loro opere era in realtà indizio ermeneutico di un contenuto più certo e superiore. Del resto, la stessa immagine silenica cui l'opera sembrerebbe rinviare – sia per l'oscurità e la difficoltà dei contenuti sia per l'uso della metaforica esplicitamente asserito in prefazione dal Bruno – suggerisce l'esigenza di un'indagine capace di trascendere il linguaggio simbolico contenitore¹³.

¹² M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Roma, Laterza, 1990, pp. 157-169. Cfr. inoltre, ma per il tema dell'asino in Giordano Bruno, ID., *Asini e pedanti. Ricerche su Giordano Bruno*, «Rinascimento», II s., XXIV, 1984, pp. 81-121.

¹³ Cfr. *Cabala*, p. 408: «questo prima pensai di donarlo a un cavallero; il quale avendovi aperti gli occhi, disse che non avea tanto studiato che potesse intendere gli misterii, e per tanto non gli possea piacere. L'offersi appresso ad un di questi ministri *verbi Dei*; e disse che era amico della lettera, e che non si delectava de simili esposizioni proprie a Origene, accettate da scolastici ed altri nemici della lor professione», e soprattutto p. 414: «questa operetta contiene una descrizione, una pittura; e che ne gli ritratti suol bastar il più de le volte d'aver ripresentata la testa sola senza il resto. Lascio che tal volta si mostra eccellente artificio in far una sola mano, un piede, una gamba, un occhio, una svelta orecchia, un mezzo volto che si spicca da dietro un arbore, o dal cantoncello d'una finestra, o sta come sculpiteo al ventre d'una tazza, la qual abbia per base un piè d'oca, o d'aquila, o di qualch'altro animale; non però si dannà, né però si spreggia, ma più viene accettata ed approvata la manifattura». Come è noto, il tema dall'adagio erasmiano è quasi strutturale nelle opere del Bruno, tutte costruite sul rovesciamento del punto di vista usuale attraverso la ridefinizione del rapporto apparenza-realtà. Cfr. inoltre N. ORDINE, *La cabala dell'asino*, cit., pp. 103-112, in particolare pp. 105-106, ove viene ricordato che il sileno e l'asino sono figure prossime in cui «l'affinità dei simboli autorizza la similitudine», essendo l'associazione sileno-asino affatto rara nell'antichità. Nei miti dionisiaci, per esempio, il sileno era il dio-asino. Ma è nel

E così, seppure il *cartaccio* vada letto per quello che realmente è, ossia un residuo di materiale avanzato da un'opera precedente, un dialogo incompiuto che trova il suo senso compiuto solo nello *Spaccio*, vale pure la pena di indagare più a fondo questo elemento di irriverente rottura con il cristianesimo, poiché, rivelandosi fin da subito allegorico e metafisico, promette di trascendere il *topos* della letteratura asinesca autodefinendosi «moderatore, dechiaratore, consolatore, apritore e presidente».

Invitati dunque a «vedere», «penetrare» e sublimare la «consuetudine del credere», consapevoli che dietro Democrito si nasconde sempre Eraclito, proviamo ad aprire il *Silenus Alcibiadis*¹⁴.

I.2 L'ASINO MIRACOLOSO PER UNA «CERTA PELEGRINA ECCELLENZA»

Muovendosi all'interno di un modello interpretativo esiguo seppur rilevante in campo ermeneutico, le pagine che seguono, piuttosto che dal bisogno di prendere una posizione tra la molteplicità funambolica delle prospettive appena citate, sono ispirate dal desiderio di aggiungere qualcosa, se possibile, alla comprensione di un'opera che «per il suo significato sinistro spiaccque al volgo e non piacque ai sapienti», proponendone un'interpretazione fondata sull'individuazione di una sua plausibile fonte. Occorre qui precisare che l'indagine non intende soffermarsi sulle innumerevoli autorità cui Bruno costantemente allude, bensì su quella fonte che si può ipotizzare a

Simposio di Platone, quando per bocca di Alcibiade definisce la natura silenica dei discorsi di Socrate, che il rapporto tra asino e sileno emerge con pregnanza: Alcibiade infatti porta l'esempio degli asini da soma.

¹⁴ Ivi, p. 412 e p. 417. L'epigrafe del *Candelaio*, *In tristitia hilaris: in Hilaritate tristis*, sembra qui suggerita non solo dalla scorza grottesca di un dialogo capace di celare «un sinistro significato» (cfr. G. BRUNO, *De imaginum compositione*, in *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. FIORENTINO [F. TOCCO, H. VITELLI, V. IMBRIANI, C. M. TALLARIGO], 3 voll. in 8 parti, Neapoli, apud Dom. Morano [Florentiae, typis successorum Le Monnier], 1879-1891, II, 3, p. 237, dove Bruno aveva dichiarato di aver soppresso l'operetta «quia vulgo displicuit et sapientibus propter sinistrum sensum non placuit»), ma anche dalla stessa struttura dell'*Epistola dedicataria* che riflette in modo antitetico la *Dedica alla Signora Morgana B. del Candelaio*. Cfr. per un'analisi approfondita A. L. PULIAFITO BLEUEL, *Comica pazzia: vicissitudine e destini umani nel Candelaio di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 36-45: la Puliafito sottolinea qui come la commedia ed il secondo dialogo morale siano le uniche opere volgari ad avere una dedica in quanto tale. Entrambe si strutturano sulla «necessaria corrispondenza, sia per dignità di grado, sia per affinità di attività o conoscenza, tra l'oggetto offerto (e il suo autore) e il soggetto ricevente, tra il contenuto dell'opera, dunque, e il dedicatario» ma, se «nel caso della *Cabala* si tratta di una volontà negativa da parte di chi è oggetto della richiesta», «nell'elenco della commedia, invece, il riferimento è piuttosto una volontà negativa di chi dedica»; cfr. inoltre N. ORDINE, *La cabala dell'asino*, cit., p. 38, nota 4, ove lo studioso già affermava che l'*Epistola* della *Cabala* ricalca quella del *Candelaio*. L'affinità con la commedia è del resto confermata anche dall'ampia presenza del lessico religioso, «impiegato con la stessa finalità critica» di attacco alla religione cristiana. Su questo tema cfr. F. MEROI, cit., pp. 56-61.

fondamento della carica parodica della *Cabala* e che, come vedremo, getterà luce non solo sul disegno progettuale dei dialoghi italiani ma anche, e proprio perché scheletro di questo, sulla vena anticristiana di fondo.

La *Cabala del cavallo pegaseo* vide la luce nel 1585 a Londra, in un clima che costrinse il frate fuggiasco ad una esasperata marginalità rispetto alla vita accademica ed intellettuale dell'Inghilterra tudoriana, e che lo obbligò di lì a poco – nell'ottobre dello stesso anno – al rientro sul continente. Com'è noto, chi si trovi a scorrere le pagine della breve operetta, osserverà, in prima istanza almeno, un repertorio di testi introduttivi – l'*Epistola dedicatoria*, la *Declamazione* e due sonetti posti a chiosa di ciascuna prefazione – che svolgono la funzione peritestuale di indirizzare il lettore alla comprensione della prosa. Molte le indicazioni di lettura offerte dall'apparato prefatorio, sin a partire dall'ostensione nella dedica della dissacrante ironia anticristiana: dopo aver declinato i vari possibili destinatari attraverso una dinamica diametralmente opposta a quella della missiva dedicatoria del *Candelaio* – ma strutturata sul medesimo assunto secondo cui «ogni trattato e considerazione deve essere speso, dispensato e messo avanti a quel tale che è de la suggesta professione o grado»¹⁵ – l'autore decide di donare l'opera a Don Sapatino, che, come è noto, lo Spampanato identificò con Don Sapatino Savolino, un umile chierico innalzato burlescamente al rango di «abate successor di San Quintino e vescovo di Casamarciano»¹⁶:

Stando dunque io con gli occhi affissi su la raggion della materia enciclopedica, mi ricordai dell'enciclopedico vostro ingegno, il qual non tanto per fecondità e ricchezza par che abbraccie il tutto, quanto per certa pelegrina eccellenza par ch'abbia il tutto e meglio ch'il tutto. Certo nessun potrà più espressamente che voi comprendere il tutto, perché siete fuor del tutto; possete entrar per tutto, perché non è cosa che vi tegna rinchiuso; possete aver il tutto, perché non è cosa che abbiate. (Non so se mi dichiararò meglio co' descrivere il vostro ineffabile

¹⁵ *Cabala*, p. 409.

¹⁶ Cfr. V. SPAMPANATO, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi ed inediti*, Messina, Principato, 1921, p. 61. Sulle caratteristiche compositive della scelta dei personaggi cui dedicare l'opera, cfr. A. L. PULIAFITO, cit., pp. 36-37: la studiosa sottolinea la valenza di un'operazione letteraria intesa come «allegoria autobiografica» o «autobiografia allegorica», ove «l'una costruisce l'immagine allegorica ricorrendo al materiale autobiografico e tralasciando volutamente di segnare in profondità il limite tra i due ambiti; l'altra interpreta il dato biografico alla luce di una visione più ampia...ed è un'operazione che si trova in maniera esplicita anche in almeno un'altra dedica, quella della *Cabala*, offerta all'immaginario vescovo di Casamarciano, Don Sapatino, considerato da alcuni critici personaggio totalmente immaginario, riconosciuto da altri come figura reale legata alla giovinezza di Bruno, che ne avrebbe però alterato i dati biografici, facendo del modesto parroco della realtà storica il vescovo di un'immaginarie sede episcopale» per aggiungere «pretesa autorità all'ironica personificazione di una conoscenza tronfia e inutile».

intelletto). Io non so se siete teologo, o filosofo, o cabalista; ma so ben che siete tutti, se non per essenza, per partecipazione; se non in atto, in potenza; se non d'appresso, da lontano. In ogni modo credo che siate cossi sufficiente nell'uno come nell'altro. E però eccovi cabala, teologia e filosofia: dico una cabala di teologica filosofia, una filosofia di teologia cabalistica, una teologia di cabala filosofica, di sorte ancora che non so se queste tre cose avete o come tutto, o come parte, o come niente; ma questo so ben certo che avete tutto del niente in parte, parte del tutto nel niente, niente de la parte in tutto¹⁷.

«Magnum miraculum est homo», verrebbe ironicamente da dire citando Pico della Mirandola. E sebbene l'intenzione del secondo dialogo morale sia infinitamente distante da quella del *Discorso pichiano*, l'*Oratio de hominis dignitate* e la *Cabala del cavallo pegaseo* sembrano tuttavia possedere molto altro in comune che l'ammonizione a celare il midollo sotto una scorza apparentemente scherzosa¹⁸.

Del resto, già Manganelli nei suoi *Dialoghi sull'asinità* poneva in luce, ma senza svolgerne le implicazioni, l'assioma ignoranza-vuoto-potenzialità che l'enciclopedico ingegno sottende, così che l'individuazione di un'accezione positiva dell'asinità finiva per strutturarsi sulla potenzialità di poter diventare tutto da parte di chi non possiede statuto ontologico, giustificando in tal modo, ma solo in questo senso, il farsi dell'asinità «camino, portinaio e porta» della verità¹⁹. Al tempo stesso, varrà forse anche la pena ricordare che pure Ordine accennava all'ipotesi di un'asinità positiva depositaria della *dignitas hominis*.

¹⁷ *Cabala*, p. 409. Ma si ricordi l'insistenza con cui Bruno caratterizza, con le stesse parole e quasi con le stesse frasi, sia l'asino di cui si parla nella stessa *Epistola* (cfr. pp. 412-413: «Non è, non è asino da stalla o da armento, ma di que' che possono comparir per tutto, andar per tutto, entrar per tutto, seder per tutto, comunicar, capir, consegnar, definir e far tutto»), sia Mercurio (cfr. pp. 483-484: «Ben vegna il vago aligero, nuncio di Giove [...] uomo tra gli uomini, tra le donne donna, disgraziato tra disgraziati, tra beati beato, tra tutti tutto; che godi con chi gode, con chi piange piangi; però per tutto vai e stai, sei ben visto ed accettato»), sia l'asino cillenico (cfr. *ibid.*: «acciò che possi entrar ed abitar per tutto, senza ch'alcuno ti possa tener porta o dar qualsivoglia sorte d'oltraggio o impedimento, quibuscumque in oppositum non obstantibus. [...] trovati con tutti, discorri con tutti, affratellati, unisciti, identificati con tutti, domina a tutti, sii tutto»).

¹⁸ Se leggendo la *Cabala del cavallo pegaseo*, opera densa ed oscura, si afferma con forza la necessità di una risignificazione simbolica, la grande tradizione rinascimentale di celare messaggi divini sotto veli ed enigmi trova il vertice della sua realizzazione formale nelle paradigmatiche parole di Giovanni Pico della Mirandola. Cfr. G. PICO, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. BAUSI, Parma, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda, 2003, pp. 133-134, (d'ora in poi solo *Discorso*): «(qui erat veterum mos theologorum) ita Orpheus suorum dogmatum mysteria fabularum intexit involucris et poetico velamento dissimulavit, ut si quis legat illius hymnos, nihil subesse credat praeter fabellas nugasque meracissimas» [(tale era costume degli antichi teologi) Orfeo rivestì gli arcani della sua dottrina con gli involucri delle favole, e li nascose sotto il velame poetico, in modo tale che chiunque legga i suoi inni non crede vi sia sotto niente se non storielle e pure e semplici sciocchezze].

¹⁹ Cfr. F. MANGANELLI, cit., pp. 28-33 e pp. 68-87.

Su questo punto, tuttavia, è doverosa una precisazione: com'è evidente, l'apparato tradizionale sostiene ormai con forza il valore anche positivo dell'asinità, confortato dalla dichiarazione con cui Bruno, nell'*incipit* della *Declamazione*, prende le distanze dal filone satirico assai diffuso nella letteratura rinascimentale. Eppure, questa teoria mi sembra colpevole di travisare l'intenzione di un autore che dedicò in ogni sua opera non poche pagine all'invettiva contro gli asini pedanti. Nonostante infatti la necessità di un'*oltranza di significazione* e nonostante l'ambiguità implicita ad un soggetto definito «ora vase onorato, ora vase contumelioso», appare certamente un salto logico intravedere nello spazio di originalità che l'autore pretende per sé un effettivo elogio dell'asino in opposizione ai molti che strumentalizzavano il medesimo alla satira. Del resto, sempre di satira, e piuttosto aspra, si tratta²⁰. Ora, se risulta davvero difficile credere alla possibilità che il Bruno possa aver affidato la cifra dell'eccellenza umana al suo nesso con l'asinità, è tuttavia possibile trovarne un'eco entro il campo semantico della parodia, strutturata sull'ossimorica compenetrazione del secondo dialogo morale con la *Prolusio* pichiana, i cui contenuti, come in un gioco di specchi, vengono continuamente rovesciati.

Cos'è infatti questa materia enciclopedica che richiama alla mente un enciclopedico ingegno tale che *pare abbia il tutto – anzi 'più che il tutto' – grazie ad una certa pelegrina eccellenza?*

Il segmento di testo sopra citato sembra offrire qualche informazione in più: tale ingegno è enciclopedico non per la sua attuale essenza, ma – come individuava Manganelli – per la possibilità di mutamento sostanziale da parte di qualcuno che non possiede niente e che non ha statuto predefinito. Parole, queste, che sembrano evocare

²⁰ Cfr. *Cabala*, pp. 416-417: «Lasso, a quanto gran torto da alcuni è sì fieramente essagitata quest'eccellenza celeste tra gli uomini viventi [*scil.* asinità], contra la quale altri con larghe narici si fan censori, altri con aperte sanne si fan mordaci, altri con comici cachini si rendono beffeggiatori. [...] Lasso, perché con ramarico del mio core, cordoglio del spirito ed aggravio de l'alma mi si presenta a gli occhi questa imperita, stolta e profana moltitudine che sì falsamente pensa, sì mordacemente parla, sì temerariamente scrive per parturir que' scelerati discorsi de tanti monumenti che vanno per le stampe, per le librerie, per tutto, oltre gli espressi ludibrii, dispreggi e biasimi: l'asino d'oro, le lodi de l'asino, l'encomio de l'asino; dove non si pensa altro che con ironiche sentenze prendere la gloriosa asinitade in gioco, spasso e scherno? Or chi terrà il mondo che non pensi ch'io faccia il simile? Chi potrà donar freno alle lingue che non mi mettano nel medesimo predicamento, come colui che corre appo gli vestigi de gli altri che circa cotal soggetto democriteggiano? Chi potrà contenerli che non credano, affermino e confermino che io non intendo vera e seriosamente lodar l'asino ed asinitade, ma più tosto procuro di aggonger oglio a quella lucerna la quale è stata da gli altri accesa?». Per una pregevole quanto oculata dimostrazione del contenuto prettamente satirico e negativo della *Cabala* cfr. S. RICCI, cit., ma si veda anche A. INGEGNO, *Observations*, cit., pp. 14-15: «da coincidence en l'âne de la sagesse et de l'ignorance ne fait que refléter ironiquement la suprême coincidence des opposés, laquelle ne peut, en réalité, s'actualiser que sur le plan de l'absolu, et demeure donc par principe inaccessible à l'homme».

la sostanziale e precisa influenza dell'audace e, se si vuole, insolita trattazione del discorso di Dio all'Adamo dell'*Oratio*, influenza che singolarmente sembra sfuggita a precedenti analisi. Leggiamo nell'*Oratio elegantissima*:

Statuit tandem optimus artifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: «Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari²¹.

Che dire inoltre di quel sincretismo enciclopedico tra cabala, filosofia e teologia che Bruno satiricamente denuncia?

Se per un umanista del Cinquecento Ficino fu il «princeps in secta principe» che aveva riportato alla luce la *prisca theologia*, la fama del *mirandus iuvenis* fu invece da sempre legata al concetto di cabala cristiana, strutturata sul sincretismo tra la cabala ebraica spagnola e il cristianesimo intriso di neoplatonismo ermetico, di cui Giovanni Pico fu il fondatore al fine di purificare la magia del Canonico fiorentino. Del resto, già il titolo *Cabala del cavallo pegaso* riecheggia nel lettore un immediato quanto involontario

²¹ G. PICO, *Oratio de hominis dignitate*, a cura di S. MARCHIGNOLI, in P. C. BORI, *Pluralità delle vie*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 102-105. D'ora in poi, sia per il testo latino che per la sua trad. it., le citazioni dall'*Oratio* faranno prevalentemente riferimento a questa edizione, con la segnalazione di titolo abbreviato *Oratio* e della pagina. I riferimenti ad altre edizioni saranno indicati in nota. [Stabili infine l'ottimo artefice che a colui cui non si poteva dare nulla di proprio fosse comune quanto apparteneva ai singoli. Prese perciò l'uomo, opera dall'immagine non definita, e postolo nel mezzo del mondo così gli parlò: «Non ti abbiamo dato, o Adamo, una dimora certa, né un sembiante proprio, né una prerogativa peculiare affinché avessi e possedessi come desideri e come senti la dimora, il sembiante, le prerogative che tu da te stesso avrai scelto. La natura degli altri esseri, una volta definita, è costretta entro le leggi da noi dettate. Nel tuo caso sarai tu, non costretto da alcuna limitazione, secondo il tuo arbitrio, nella cui mano ti ho posto, a decidere su di essa. Ti ho posto in mezzo al mondo, perché di qui potessi più facilmente guardare attorno a quanto è nel mondo. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggare da te stesso nella forma che avrai preferito. Potrai degenerare negli esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini].

richiamo all'*auctoritas* pichiana, verso la quale – com'è noto – il *Fastidito* riferì al bibliotecario di Saint-Victor tutto il suo disprezzo²².

Certamente all'epoca del Bruno il concetto di cabala era ormai diventato di uso comune, perdendo – a distanza ormai di un secolo – il suo nesso indissolubile con il giovane Conte, e pur tuttavia famoso è e fu il suo epistolario pubblicato negli *Opera omnia* di Basilea del 1572 – soli tredici anni prima della pubblicazione della *Cabala* – ove si possono leggere i suoi progressi in arabo e caldaico e le sue conoscenze d'ebraico, in un clima di «estasi ermeneutica» ispirata dal volere divino e prossima alla sua futura quanto imminente disputa romana²³. L'eco della stessa disputa che il *comes Concordiae* pensò di tenere «in celebratissima urbe, in amplissimo doctissimorum hominum consessu, in apostolico senatu» – ossia di fronte, secondo quanto suggerisce il Farmer, allo stesso collegio cardinalizio presieduto da Innocenzo VIII²⁴ – risuonò lontano nel tempo come fatto assolutamente eclatante e che avrebbe avuto esiti ben diversi se al centro vi fossero stati altri protagonisti.

Che «quel canto di pace» che è l'*Oratio* fu scritto ad introduzione preliminare delle coeve *Conclusiones* è cosa nota. E, a ben guardare, il severo tono ironico del Bruno che denuncia una «materia enciclopedica» data dalla risultante di «una cabala di teologica filosofia, una filosofia di teologia cabalistica, una teologia di cabala filosofica» sembrerebbe proprio prendersi gioco dell'ambizioso quanto fallimentare progetto pichiano di discutere ben novecento proposizioni di ogni argomento teorico, da filosofico a teologico, con l'intento di dimostrarne la convergenza attraverso lo strumento privilegiato della *Kabbalah*, capace di appianare le divergenze letterali nell'unità dottrinale. Come è risaputo, l'evento non si tenne mai a causa della condanna ecclesiastica di tredici delle tesi, al di là della quale è utile per noi sottolineare lo sdegno sollevato già dai contemporanei per il numero eccessivo delle stesse, capaci di abbracciare un'ampiezza di temi, i più inusuali, mai tentata fino ad ora:

²² Cfr. *Documenti parigini*, II, in V. SPAMPANATO, cit., p. 652.

²³ Si legga ad esemplificazione la lettera di Pico a Ficino in risposta alla missiva inviatagli dal maestro l'8 settembre 1486, in G. PICO, *Opera omnia*, Basilea, 1572, ed. anastatica Torino, 1971, pp. 367-368. Si ricordi inoltre che anche gli esemplari a stampa delle *Conclusiones*, pubblicate a Roma nel dicembre del 1486, vennero ritirati dalla circolazione in seguito al decreto del 1491: se il nipote, editore di tutte le opere, le escluse dall'edizione bolognese del 1496, le tesi fecero il loro rientro in Italia solo nella seconda metà del Cinquecento con l'edizione veneziana dello Scoto (1557) e con le due edizioni di Basilea (1557, 1572); dimostrazione che la fama del *mirandus iuvenis*, all'epoca di Bruno, era più viva che mai. La citazione è da P. C. BORI, cit., p. 16.

²⁴ *Oratio*, p. 126. Cfr. S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of traditional Religious and Philosophical System*, Temple, Arizona, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998, pp. 4-9. Cfr. inoltre P. C. BORI, cit., p. 18, nota 28.

Sunt autem qui totum hoc disputandi genus et hanc de litteris publice disceptandi institutionem non approbent, ad pompam potius ingenii et doctrinae ostentationem quam ad comparandam eruditionem esse illam asseverantes. Sunt qui hoc quidem exercitationis genus non improbent, sed in me nullo modo probent, quod ego hac aetate, quartum scilicet et vigesimum modo natus annum, de sublimibus Christianae theologiae mysteriis, de altissimis philosophiae locis, de incognitis disciplinis, in celebratissima urbe, in amplissimo doctissimorum hominum consessu, in apostolico senatu, disputationem proponere sim ausus. Alii, hoc mihi dantes quod disputem, id dare nolunt quod de nongentis disputem quaestionibus, tam superfluo et ambitiose quam supra vires id factum calumniantes²⁵.

Varrà a questo punto rievocare ai nostri fini, sia pure per ora molto brevemente, lo svolgimento del dialogo in questione, denunciante, per usare le parole di Saverio Ricci, il «trionfo dell'asinità»²⁶. Fin dalla dedica appare chiaro che l'asinità impera ovunque: nel mondo ebraico e talmudistico, cabalistico come cristiano (sia cattolico che riformato), fino a raggiungere e corrodere la stessa roccaforte filosofica coinvolta nei suoi filoni dello scetticismo, della scolastica e dell'aristotelismo²⁷. Insomma, secondo

²⁵ *Oratio*, p. 126. [Ci sono quelli che non approvano tutto questo genere di discussioni e quest'uso dei dibattiti intellettuali pubblici, poiché li ritengono una forma di ostentazione fatta più per sfoggio di ingegno e di conoscenza che non per accrescere il proprio sapere. Poi vi sono coloro che, per la verità, non disprezzano questo tipo di esercizio, ma non lo approvano per niente in me, siccome io a questa età, avendo cioè solamente ventitré anni, ho osato proporre una discussione sui sublimi arcani della teologia cristiana, sulle più ardue questioni della filosofia, su discipline inesplorate, in una città famosissima, dinanzi a un vastissimo congresso di uomini dottissimi, dinanzi al senato apostolico. Altri ancora, sebbene mi concedano di discutere, non vogliono permettermi di trattare novecento argomenti, accusandomi ingiustamente di fare ciò tanto per inutile ostentazione quanto senza disporre delle forze necessarie].

²⁶ S. RICCI, cit., p. 223. Lo studioso interpreta nel senso di un'asinità trionfante l'assunto bruniano secondo cui l'asino viene definito «l'istessa anima del mondo, tutto in tutto, tutto in qualsivoglia parte», offrendo così una valenza testuale diversa da quella presentata da Badaloni che vedeva nell'espressione filosofica «tutto in tutto» la volontà di indicare la *Cabala* come l'opera capace di svelare il vero senso di quelle citate da Bruno poche righe prima. Interessante, ai fini della negazione dell'operetta come punto cardine della filosofia nolana, è inoltre l'osservazione della Puliafito in merito «all'uso cinquecentesco di promuovere la merce libraria dandone notizia peritestuale», uso che, riscontrato tanto nella *Cabala* quanto nel *Candelajo*, confuterebbe l'elezione del dialogo ad opera rivelatrice (cfr. A. L. PULIAFITO, cit., p. 45).

²⁷ Cfr. *Cabala, Epistola dedicataria*, p. 413, ove, se il precedente elenco dei respingimenti dell'opera da parte dei destinatari è funzionale alla definizione contenutistica dell'opera stessa, la polivalente presentazione dell'asino nelle sue varie disposizioni è invece finalizzata alla denuncia del dilagare della «bestia trionfante viva» in ogni ambito della vita umana: «Se è tanto esquisito argumentore, dissertore ed apologetico, perché non vi piacerà che lo dica scolastico? Essendo tanto eccellente formator di costumi, institutor di dottrine e riformator de religioni, chi si farà scrupolo de dirlo academico, e stimarlo archimandrita di qualche archididascalia? Perché non sarà monastico, stante ch'egli sia corale, capitolare e dormitoriale? S'egli è per voto povero, casto ed ubediente, mi biasimarete se lo dirò conventuale? Mi impedirete voi che non possa chiamarlo conclavistico, stante ch'egli sia per voce attiva e passiva graduabile, eligibile, prelatibile? Se è dottor sottile, irrefragabile ed illuminato, con qual coscienza non

Bruno bisogna ammettere, con nota dolente, che quel sincretismo cui Pico attribuiva la «certezza della gloria escatologica»²⁸ esiste solo nella drammaticità dilagante dell'asinità. Questo imperare il filosofo di Nola lo confessa *apertis verbis* nella *Declamazione*, preludio del contenuto del primo dialogo:

Considerate il principio della causa per cui gli cristiani e Giudei non s'adirano, ma più tosto con glorioso trionfo si congratulano insieme, quando con le metaforiche allusioni nella santa scrittura son figurati per titoli e definizioni asini, son appellati asini, son definiti per asini: di sorte che dovunque si tratta di quel benedetto animale, per moralità di lettera, allegoria di senso ed anagoria di proposito s'intende l'uomo giusto, l'uomo santo, l'uomo di Dio²⁹.

L'immagine dell'intreccio ortogonale delle religioni nell'asinità – intreccio che, conviene ribadirlo, assunse invece una valenza straordinaria per il campione del sincretismo neoplatonico – è posta dal Bruno alla base dell'intenzione testuale, tanto da farsi eponimo dell'intera opera. Il capillare intervento, nei suoi toni così dissacranti ed irrisori a sfavore di quella verità unica e perenne considerata dai platonici della cerchia fiorentina tanto più vera quanto più desumibile dalla compenetrazione di tutte le filosofie e religioni, mi pare aspirare ad un'incisività profonda del dissenso verso l'operato del Pico, ed è tanto più significativo che su questo campo semantico finirà per articolarsi l'intero primo dialogo della *Cabala*.

Ma, prima di procedere nell'apparente congerie di idee in cui sembra articolarsi il primo dialogo, gettiamo ancora un ultimo sguardo d'analisi all'*Epistola dedicatoria*, per le molte indicazioni di lettura che qui ci vengono offerte. Andrà innanzitutto osservato che le reminiscenze del Proteo pichiano permeano tutto l'apparato peritestuale, dove si legge ancora, a proposito del «*soggetto* di questo libro»:

[...] non vi costa niente per ottenerlo [*scil.* il dono d'un Asino] da me ed averlo per vostro; non vi costerà altro per mantenerlo, perché non mangia, non beve, non imbratta la casa; e sarà

vorrete che lo stime e tegna per degno consiglierio? Mi terrete voi la lingua, perché non possa bandirlo per domestico, essendo che in quel capo sia piantata tutta la moralità politica ed economica? Potrà far la potenza di canonica autorità ch'io non lo tegna ecclesiastica colonna, se mi si mostra di tal maniera pio, devoto e continente? Se lo veggio tanto alto, beato e trionfante, potrà far il cielo e mondo tutto che non lo nomine divino, olimpico, celeste?».

²⁸ P. C. BORI, cit., p. 17.

²⁹ *Cabala*, pp. 419-420. Cfr. S. RICCI, cit., p. 223, ove lo studioso così glossa il passo citato: «D'altro canto, non è forse vero che proprio nell'asinità si realizza e si verifica una sorta di concordia generale fra le religioni? Non è forse vero che il giudeo-cristianesimo, nel suo insieme è 'asinino'?».

eternamente vostro, e duraràvi più che la vostra mitra, croccia, piovale, mula e vita: come, senza molto discorrere, possete voi medesimo ed altri comprendere. [...] Non è, non è asino da stalla o da armento, ma di que' che possono comparir per tutto, andar per tutto, entrar per tutto, seder per tutto, comunicar, capir, consigliar, definir e far tutto³⁰.

La ripresentazione insistente del connubio nulla-tutto caratterizzante questo singolarissimo asino dall'immagine indefinita, la cui identità nulla («non mangia, non beve, non imbratta la casa») lo innalza alla superiorità ontologica della metamorfosi panica («è di que' che possono comparir per tutto, andar per tutto, entrar per tutto, seder per tutto, comunicar, capir, consigliar, definir e far tutto»), sembra confermare la volontà del Bruno di optare per il ritratto evocativo dell'eccezionale uomo camaleonte – qui ridotto sarcasticamente ad asino –, la cui plasticità icastica viene riproposta più e più volte lungo tutta l'*Epistola*.

Del resto, la Puliafito, riferendosi al Nolano del *Candelaio* – per certi versi così vicino alla *Cabala* – chiosava la funzione evocativo-memorativa dell'immagine (ravvisabile nella discussione sul ritratto che Gioan Bernardo fa a Bonifacio) affermando che «se il pittore non potrà racchiudere tutto l'essere di Bonifacio nella sua rappresentazione figurata, egli sarà comunque in grado di fissarne alcuni caratteri, capaci di innescare il ricordo in un animo già sollecitato»³¹. In tal senso – nel senso cioè dell'innesco mnemonico – mi sembra vada interpretata l'intera missiva dedicatoria, in cui la significativa rilevanza accordata alla costante rievocazione dell'*opus indiscretae imaginis* si interseca all'ammonizione finale di considerare l'operetta proprio come una pittura, o meglio – esattamente come nel caso del *Candelaio* – un vero e proprio ritratto:

[...] questa operetta contiene una descrizione, una pittura; e che ne gli ritratti suol bastar il più de le volte d'aver ripresentata la testa sola senza il resto. Lascio che tal volta si mostra eccellente artificio in far una sola mano, un piede, una gamba, un occhio, una svelta orecchia, un mezo volto che si spicca da dietro un arbore, o dal cantoncello d'una fenestra, o sta come sculpito al ventre d'una tazza, la qual abbia per base un piè d'oca, o d'aquila, o di qualch'altro animale; non però si dannà, né però si spreggia, ma più viene accettata ed approvata la manifattura³².

³⁰ Ivi, p. 410 e pp. 412-413.

³¹ A. L. PULIAFITO, cit., p. 92.

³² *Cabala*, p. 414.

Sebbene cioè l'invettiva al Pico non sia mai esplicita, per il pubblico colto contemporaneo non dovette essere stato troppo difficile compendiare gli indizi e le corrispondenze disseminate volontariamente nel testo per carpirne la vera fruizione, specialmente in un periodo storico in cui la *Kabbalah* si era arrogata il diritto di tendenza culturale impossibile da ignorare, una moda da cui pochi intellettuali poterono dirsi immuni.

Certo, l'opera elude un'implicazione univoca con l'*Oratio*, e il segmento di testo sopra citato, mostrando di articolarsi in una congerie di risonanze, offre al lettore, accanto alla rievocazione grottesca dell'uomo camaleonte, anche una forte allusività nei confronti del discorso fatto da Momo a Giove nello *Spaccio*, allorquando il dio buffone si preoccupa di risolvere l'ambigua posizione dell'Eridano, fiume mitologico e immaginifico:

Venemo – disse Giove – al fiume Eridano, il quale non so come trattarlo, e che è in terra, e che è in cielo, mentre le altre cose de le quali siamo in proposito, facendosi in cielo lasciaro la terra: *ma questo e che è qua, e che è là; e che è dentro, e che è fuori; e che è alto, e che è basso; e che ha del celeste, e che ha del terrestre; e che è là ne l'Italia, e che è qua nella region australe: or non mi par cosa a cui bisogna donare, ma a cui convegna che sia tolto qualche luogo; anzi – disse Momo – o Padre, mi par cosa degna (poi che ha questa proprietade l'Eridano fiume di posser medesimo esser suppositale e personalmente in più parti) che lo facciamo essere ovunque sarà imaginato, nominato, chiamato e riverito: il che tutto si può far con pochissima spesa, senza interesse alcuno, e forse non senza buon guadagno. Ma sia di tal sorte, che chi mangiarà de suoi pesci imaginati, nominati, chiamati e riveriti, sia come, verbigrazia, non mangiasse; chi similmente beverà de le sue acqui, sia pur come colui che non ha da bere; chi parimente l'arà dentro del cervello, sia pur come colui che l'ha vacante e vodo; chi di medesima maniera arà la compagnia de le sue Nereidi e Ninfe, non sia men solo che colui che è anco fuor di se stesso. Bene! – disse Giove – qua non è pregiudizio alcuno, atteso che per costui non averrà che gli altri rimagnano senza cibo, senza da bere, senza che gli reste qualche cosa in cervello e senza compagni, per essere quel lor mangiare, bere, averlo in cervello e tenere in compagnia, in imaginazione, in nome, in voto, in riverenza; però sia, come Momo propone, e veggio che gli altri confermano*³³.

³³ *Spaccio*, pp. 384-385. Corsivo mio. Si noti anche il confronto ulteriore con *Cabala*, pp. 410-411, ove si sottolinea al pari la duplice ubiquità: «e l'asino cabalistico, il qual è ideale e per conseguenza celeste, volete voi che debba esser men caro in qualsivoglia parte de la terra, a qualsivoglia principal personaggio: che per certa benigna ed alta repromissione sappiamo che si trova in cielo il terrestre?».

Il problema, occorre appena ricordarlo, è quello della parodia della duplice natura del Cristo, cui Bruno ridona la sua ubiquità solo sul piano immaginario: «la spiritualizzazione del cristianesimo tentata in forme diverse dalla Riforma sembra qui suggerire, muovendo da presupposti lontanissimi, una utilità sociale della religione non più intesa solo come elemento di costrizione interiore, freno posto dal timore delle pene al disordinato espandersi degli istinti e delle passioni ma come legittimazione di un universo fantastico che una volta purificato possa essere riconosciuto nella sua utilità purché gli vengano sottratti gli strumenti per intervenire attivamente ed in modo negativo nella vita civile dell'uomo». Del resto, «l'asino bruniano è colui che nella sua *stultitia* non sa elevarsi al di sopra dei fantasmi della propria immaginazione»³⁴ e, proprio per questo, l'unione immaginaria dell'uomo con Dio attraverso la mediazione del Cristo non potrà essere altro se non un'unione di asini. Inutile ricordare come nell'*Epistola esplicatoria* dello *Spaccio* Bruno chiarisca che «dove ancor rimane la fantasia del fiume Eridano, s'ha da trovar qualche cosa nobile, di cui altre volte parleremo»³⁵: 'cosa' che non è difficile, come appare chiaro dalla *Cabala*, identificare con l'Asinità in concreto, così che «quella che si profila dunque ai nostri occhi è la comunione degli asini in "concreto" attraverso la loro ascesa celeste»³⁶.

Com'è noto, centrale resta, tanto nell'una quanto nell'altra opera, l'invettiva al cristianesimo, ma l'individuazione del dono della *Cabala* (un singolare asino) nel suo legame con la parodia dell'uomo pichiano da un lato e con l'Eridano dello *Spaccio* dall'altro – detto in altre parole, tra l'antropologia del cabalista neoplatonico e la stessa figura del Cristo – inizia a sollevare interrogativi inerenti sul perché Bruno abbia proposto la parodia di un'opera così eversiva, tanto da essere stata pubblicata dal nipote Giovan Francesco come semplice esercizio di retorica.

³⁴ A. INGEGNO, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, Quattroventi, 1987, p. 13 e p. 11. Cfr. inoltre R. KLEIN, *La forme et l'intelligible: écrits sur la Renaissance et l'art modern*, article et essais réunis et présentés par A. CHASTEL, Paris, Gallimard, 1970 (cito dall'ed. it., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 75-107).

³⁵ *Spaccio*, p. 194. Ma cfr. anche p. 385: «Sia dunque l'Eridano in cielo, ma non altrimenti che per credito ed immaginazione: là onde non impedisca, che in quel medesimo luogo veramente vi possa essere qualch'altra cosa di cui in un altro di questi prossimi giorni definiremo; perché bisogna pensare sopra di questa sedia, come sopra quella de l'Orsa maggiore».

³⁶ A. INGEGNO, *Regia pazzia*, cit., p. 27. Cfr. *Cabala*, p. 433: «Bene; dunque, perché non più vi tormentiate su l'aspettar della risoluzione, sappiate che nella sedia prossima, immediata e giunta al luogo dove era l'Orsa minore, e nel quale sapete essere exaltata la Veritate, essendone tolta via l'Orsa maggiore nella forma ch'avete inteso, per providenza del prefato consiglio vi ha succeduto l'Asinità in astratto: e là dove ancora vedete in fantasia il fiume Eridano, piace a gli medesimi che vi si trove l'Asinità in concreto, a fine che da tutte tre le celesti reggioni possiamo contemplare l'Asinità, la quale in due facelle era come occolta nella via de' pianeti, dov'è la coccia del Cancro».

Ma sospendiamo per ora il giudizio sul quesito che aleggia intorno alla genesi delle cause per insistere ancora sulla comprensione del dialogo bruniano attraverso il dettaglio del testo. Proseguendo infatti nella lettura, persuade ancora l'idea che, secondo il *modus operandi* del Nolano, il filosofo abbia mutuato tessere dall'*Oratio* per rimanipolarle in funzione di minare dall'interno la speculazione del filosofo rinascimentale, che se certamente non può essere l'obiettivo finale dell'opera – conviene già da ora ribadirlo – dovrà tuttavia essere funzionale alla *pars destruens* della *nova philosophia*.

Emblematicamente, nella *Declamazione*, dopo il profluvio di citazioni bibliche volte a disegnare amaramente un'ignoranza che, simboleggiata dalla «sant'asinità», si va dunque delineando come sempre più rilevante nell'economia della vita umana, l'acme è raggiunta, in chiave fortemente parodica e anticristiana, dallo stesso dettato paolino riassuntivo del *contemptus mundi*, secondo cui «le pazzie, asinitadi e bestialitadi son sapienze, atti eroici et intelligenze appresso Dio»³⁷. È quasi superfluo sottolineare la notevole presenza delle epistole paoline, smontate e decontestualizzate a favore di una stigmatizzazione del loro senso originario secondo una metodica ricorrente in Bruno. Evocato in quanto fulcro dell'intera tradizione cristiana, è ironicamente struttura fondante di un procedimento antifrastico chiamante in causa tanto la follia della croce quanto l'uso che ne fecero i riformati a favore della *justitia sola fide*³⁸; ma ciò che qui più ci interessa è, a questo punto, l'innesto con la tematica dell'età dell'oro nella sua analogia con il paradiso terrestre:

Ricordatevi, o fedeli, che gli nostri primi parenti a quel tempo piacquero a Dio, et erano in sua grazia, in sua salvaguardia, contenti nel terrestre paradiso, nel quale erano asini, cioè semplici et ignoranti del bene e male; [...]. Non è chi non loda l'età de l'oro, quando gli uomini erano asini, non sapean lavorar la terra, non sapean l'un dominar a l'altro, intender più de l'altro, avean per tetto gli antri e le caverne, si donavano a dosso come fan le bestie, non eran

³⁷ *Cabala*, p. 429.

³⁸ Cfr. F. MEROI, cit., pp. 11-41, soprattutto p. 19. Lo studio di Meroi risulta assai utile per un'analisi del rapporto tra Bruno e Paolo. Cfr. inoltre p. 105: «se nelle intenzioni bruniane lo *Spaccio* è, notoriamente, l'opera della resa dei conti con Lutero, 'fautore' della Riforma, la *Cabala*, e con essa – anzi: *in essa* – la *Declamazione*, è l'opera della resa dei conti con Paolo, 'fautore' in primo luogo del cristianesimo nella sua totalità e, in seconda battuta, di quello riformato».

tante coperte e gelosie e condimenti de libidine e gola: ogni cosa era commune, il pasto eran le poma, le castagne, le ghiande in quella forma che son prodotte dalla madre natura³⁹.

Questa ironica palinodia della replica nello *Spaccio* di Sofia all'Ocio, seppure si radichi nel *Moriae Encomium* di Erasmo⁴⁰, sembrerebbe raccogliere nuovamente ed insistentemente l'esito del fulcro determinante dell'*Oratio*. Sotteso è ora il celeberrimo passo del *Discorso* che elogia alla tensione gnoseologica (rovesciamento della tradizionale scena genesiaca in cui ad Adamo era proibito il frutto della conoscenza), ma che certo nella *Cabala* appare ricomposto dalla tensione polemica nella staticità della versione originaria.

Se dunque già nello *Spaccio* Bruno aveva lanciato la suggestione di un nesso antifrastico tra l'età dell'oro e la *dignitas hominis*⁴¹, tale nesso trova poi il suo compimento solo nell'operetta, allorquando, amplificato dal detto paolino, viene annoverata l'analogia tra gli eletti (coloro che rientrano in se stessi abbandonando la *ratio*) e i primi uomini che vissero nel Paradiso terrestre. Se nello *Spaccio* è la critica all'età dell'oro da parte di Sofia ad accogliere e volgere a un sensato assetto la definizione dell'essenza della dignità umana, nella *Cabala* Bruno è ormai indotto dalla tensione ironica che ne stravolge l'assunto a disegnare piuttosto, sfruttando l'ironica esaltazione dello stato di asinità, ciò che potremmo definire *indignitas hominis*.

³⁹ *Cabala*, pp. 426-427. Cfr. inoltre pp. 446-447, dove, verso la conclusione del primo dialogo, è presente un ulteriore riferimento al paradiso terrestre e alla scena genesiaca, allorché in una *climax* sempre più irriverente – in opposizione all'*Oratio* in cui la scena è tesa a significare le vorticosi possibilità della conoscenza umana secondo il modello cherubico – la porzione di testo termina con l'amara constatazione della vittoria dell'asinità sulla razionalità umana. Per il passo cui faccio riferimento cfr. *infra*, pp. 18 n. 27.

⁴⁰ Cfr. ERASMO, *Elogio alla follia*, cap. XXXII, ed. a cura di E. GARIN, Milano, 1984, pp. 51-52.

⁴¹ Cfr. *Spaccio*, pp. 323-324, quando l'Ozio e il Sonno contestano la sedia data a Fatica, la quale portando sete di ambizione e di onore, ha condotto con sé astuzia, vanagloria, disprezzo, violenza, malizia, finzione, usurpazione, dolore, tormento, timore e morte, ponendo così fine alla virtuosa e lodata età dell'oro dominata dall'ozio. Al che Sofia riporta la risposta di Giove secondo cui «gli dei aveano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura et ordinario, ma, et oltre fuor le leggi di quella: acciò (formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non arrebbe detta similitudine) venesse ad serbarsi dio de la terra. Quella certo quando verrà ad essere ociosa, sarà frustratoria e vana, come indarno è l'occhio che non vede, e mano che non apprende. E per questo ha determinato la provvidenza che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione. [...] Onde sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino».

Questo, il significato del processo gnoseologico in cui si dà la paradossale compresenza di Verità ed Ignoranza⁴², illustrato, ad imitazione della prolusione pichiana, da uno sfoggio erudito di massime *auctoritates* tra cui primeggiano Paolo di Tarso, lo Pseudo-Dionigi, Agostino e la cabala ebraica: sul crinale di una tronfia verità che nel mondo cristiano viene fatta coincidere con l'ignoranza si gioca l'eversiva carica parodica di un'asinità esaltata quale massima eccellenza antropologica. Le stesse fonti predilette del *mirandus iuvenis*, il medesimo virtuosismo letterario a fini sincretici, vengono ripresi e rovesciati di senso fino a trasformarsi in emblemi – contro cui si scaglia la polemica del *Fastidito* – di rassegnazione scettica di fronte al dualismo cristiano di immanenza e trascendenza, qui rappresentato dalla polemica al racconto genesiaco in cui tutto è già compiuto.

È a tal fine significativo che Bruno, dopo aver considerato le 'vie che conducono alla verità' (o forme di ignoranza), si abbandoni ad una lode tanto grottesca quanto satirica dell'ozio gnoseologico, fondamento della santa asinità e paradigma della bestialità umana, poiché «con poco o nullo studio e senza fatica alcuna»:

Fermaro i passi, piegato o dimisero le braccia, chiusero gli occhi, bandiro ogni propria attenzione e studio, riprovaro qualsivoglia uman pensiero, riniegato ogni sentimento naturale: ed in fine si tennero asini. E quei che non erano, si trasformaro in questo animale: alzarò, distesero, acuminaro, ingrossaro e magnificorno l'orecchie; e tutte le potenze de l'anima riportorno e uniro nell'udire, con ascoltare solamente e credere: come quello, di cui si dice: *In auditu auris obedivit mihi*. Là concentrandosi e cattivandosi la vegetativa, sensitiva ed intellettuale facultade, hanno inceppate le cinque dita in un'unghia, perché non potessero, come l'Adamo stender le mani ad apprendere il frutto vietato dall'arbore della scienza, per cui venessero ad essere privi de frutti de l'arbore della vita, o come Prometeo (che è metafora di medesimo proposito), stender le mani a suffurar il fuoco di Giove, per accendere il lume nella potenza razionale⁴³.

Implicito, tenendo conto delle precedenti suggestioni dall'*Oratio*, mi sembra il richiamo per via d'opposizione all'*amor intellectualis* del celeberrimo discorso che, com'è noto, è nella sua prima parte definizione di una dignità umana realizzabile attraverso una filosofia tripartita conducente a Dio attraverso l'*imitatio angelorum* (denotata da una

⁴² *Cabala*, p. 442: «perché Sofia creata senza l'ignoranza o pazzia, e per conseguenza senza l'asinità che le significa et è medesima con esse, non può apprendere la verità».

⁴³ *Ini*, pp. 446-447.

singolare insistenza sullo stato cherubico). Bisognerà qui ricordare che Pier Cesare Bori, nel suo saggio sulle origini del *Discorso* pichiano, evidenzia come l'*Oratio* «dipenda essenzialmente da tre fonti: *Genesi*, *Simposio* e Dionigi Areopagita. La scena originaria, nel *Discorso*, è costruita mettendo insieme tre immagini, il giardino dell'Eden, il giardino di Zeus, e il paradiso degli angeli». La scena è ovviamente quella biblica, ma riplasmata sul dialogo platonico anche in funzione di un'apologetica della futura discussione prevista per l'inizio dell'anno successivo, e così «non la proibizione di accedere all'albero della conoscenza, ma l'invito ad orientare il desiderio, la conoscenza e l'essere intero verso la meta più alta». Ed ecco che «per imprimere alla sua creatura una tensione che non è presente nella staticità della condizione paradisiaca biblica, Pico cambia il quadro, ed evoca un altro giardino», quello di Zeus, di cui ci racconta il *Simposio* platonico⁴⁴. È innegabile nell'uomo pichiano la tensione erotica del filosofo che cerca *sophia*, tanto che, proprio in quanto eco dell'Eros platonico, si fa mirabile camaleonte dalla natura in perpetuo divenire, sospinto nella tensione metamorfica dal desiderio gnoseologico che ne definisce la gloria.

Se dunque per il Pico dell'*Oratio* è solo la conoscenza, ed il suo desiderio, a concedere la gloria, è possibile per noi realizzare l'analisi della *Cabala* sull'asse che contrappone in un confronto diretto le parole del Conte con quelle del Bruno, secondo cui, certo ironicamente, «non è cosa che ne faccia più efficacemente impiombar al centro ed al baratro tartareo, che le filosofiche e razionali contemplazioni, quali nascono da gli sensi, crescono nella facultà discorsiva e si maturano nell'intelletto umano»⁴⁵.

Eppure il passo sembrerebbe significare un *surplus* di senso: come si vedrà meglio nelle pagine seguenti, il Nolano pare qui rispondere ad una strategia narrativa attualizzata sulla costruzione chiasmica tra l'*amor intellectualis*, piegato ad una umbratile quanto vana *naturalis felicitas*, e il *sacrificium intellectus*, capace di approdare alla *summa felicitas*. Detto in altri termini, il disegno del filosofo sembrerebbe adombrare, amplificata nel manierismo grottesco, la comprensione di quella falla logica del *Discorso* che, se raffinata e radicalizzata nell'*Heptaplus*, pare già preannunciata nella subordinazione della filosofia alla teologia narrata nell'*Oratio*⁴⁶. Certo nella prolusione il

⁴⁴ P. C. BORI, cit., pp. 36-37.

⁴⁵ *Cabala*, p. 429.

⁴⁶ Cfr. *Discorso*, p. 40: «in ea [scil. la filosofia] veram quietem et solidam pacem se nobis prestare non posse, esse hoc *dominae suae*, idest sanctissimae theologiae, munus et privilegium».

discorso è più complesso. E tuttavia la questione dell'aporia tra una teologia del trascendimento infinito confermata dall'uomo come *opus indiscretae imaginis* e un'ascensione garantita dall'imitazione del modello finito e tripartito del Paradiso angelico presenta effettivamente una contraddizione che non è facile sciogliere. Che Bruno possa aver colto il percorso diacronico e antitetico costituisce un importante elemento di riflessione nella logica parodica.

Ma prima di focalizzare la nostra attenzione sulle cause, sarà utile proseguire nell'analisi della struttura di entrambe le opere per cogliere le ulteriori convergenze. Per meglio intenderne il rapporto conviene tenere ancora presenti le osservazioni di Bori, secondo il quale «tanto nel *Discorso* quanto nel *Simposio* troviamo l'elogio di qualcuno – Eros, e rispettivamente la creatura umana – non per la sua attuale dignità, basata su stereotipi e luoghi comuni, ma per la capacità di attingere le mete più alte da parte di qualcuno che è in una posizione intermedia, “né mortale né immortale, né terrestre, né celeste” posto nel mezzo, capace di attingere, attraverso l'amore della sapienza, le realtà supreme. Tanto nel *Simposio* come nel *Discorso*, il dinamismo del desiderio costituisce la sostanza ultima dell'essere umano, cui è dato avere quel che desidera, di essere ciò che vuole: ma il desiderio non è contro il sapere o la verità, è precisamente passione di verità»⁴⁷. Con una trattazione specularmente antinomica viene definito invece il protagonista della *Cabala* che, come si diceva sopra, «con poco o nullo studio e senza fatica alcuna ognun che vuole e volse, ne ha possuto e può esser capace» a «constituir quella cognizione, ch'è disciplina delle discipline, dottrina delle dottrine ed arte de le arti». Come si osservava, paradossalmente, in entrambe, la gloria del protagonista consiste nella sua potenzialità di mutamento sostanziale, così come predominante è il processo dianoetico, palesato però attraverso allegorie e modelli formali che seppure tratti dalle medesime fonti vengono decontestualizzati per essere ricontestualizzati in un repertorio dal significato profondamente divergente; un repertorio capace di denotare nella *Cabala* una parabola discendente: nel secondo dialogo morale il protagonista non è più l'Eros semidivino del *Simposio*, non è più nemmeno l'uomo *magnum miraculum* a cui è concesso il privilegio della somma ammirazione dell'*Oratio*, ma la storia che si consuma è quella di un Asino, carattere che più propriamente ormai appartiene all'umanità.

⁴⁷ P. C. BORI, cit., p. 40.

Si può dire che, secondo l'analisi fin qui condotta, la speculazione bruniana si moduli in contrappunto al Pico e sfrutti l'opera più celebre del *mirandus iuvenis* per stigmatizzare la degenerazione della dignità originaria dell'anima umana, così come, una volta accertato il carattere parodico, bisognerà concedere come il terreno del rovesciamento perpetuo di specchi in cui si intrecciano *Prolusio* e *Cabala* si articoli strutturalmente sulla *mise en scène* di un racconto biblico che, se in Pico fa da sfondo a quella *dignitas hominis* consistente nella metamorfosi dell'uomo in filosofo e in angelo, in Bruno viene riportato alla versione originale per manifestare la degenerazione dell'uomo in asino.

Non ci occuperemo di sviscerare l'incisività della terza ed ultima fonte, il paradiso celeste offerto al lettore dall'eco del lessico mistico di San Paolo – pur così presente anche nel dialogo bruniano – per approfondire invece ulteriormente la fonte platonica: va notato che «come Diotima, per bocca di Socrate dopo aver parlato della *natura* di Eros, passa, con una domanda, a parlare delle opere di Eros, così Pico, dopo aver risposto alla domanda circa il fondamento della dignità umana (la possibilità dell'assimilazione con la divinità), si volge a parlare del modo in cui questa si esplica: l'assimilazione avrà come modello coloro che vi sono più prossimi, gli angeli»⁴⁸.

La corrispondenza è così puntuale che bisogna analizzarla con calma. Andrà innanzitutto notato come anche la *Cabala* presenti una struttura che si potrebbe definire binaria: dopo l'implicita definizione e lode, nella *Declamazione*, della *natura* e della *dignità umana*, delineata però per antitesi attraverso una pellicola satirica che ne esalta l'asinità, Bruno si rivolge alla descrizione dei frangenti in cui questa si esplica, ossia tanto nelle modalità religiose, oggetto del primo dialogo, quanto in quelle filosofiche, materia del secondo. L'agnizione di lettura risulta poi amplificata – tanto nel secondo dialogo quanto in quello conclusivo, l'*Asino cillenico* – dalla stessa tematica della *metamorfosi* – asse portante dell'*Oratio* – che, ulteriore occasione di smascheramento dell'uomo nella modalità recepita dal Pico, è ora impersonificata dall'asino Onorio e dall'asino di Mercurio.

Andrà in secondo luogo osservato come al tempo stesso tali metamorfosi si rivelino funzionali all'ostensione di una *coincidentia oppositorum* chiamata qui in causa, di pari passo al rovesciamento sarcastico della *dignitas hominis* in *indignitas hominis*, per sbeffeggiare la possibilità di una sua possibile attualizzazione sul piano umano. Non è

⁴⁸ Ivi, p. 44.

certo un caso che, se in Pico la fonte biblica guadagna il dinamismo della tensione intellettuale mutuata dal *Simposio*, in Bruno permanga la staticità originaria della proibizione divina, esemplificazione incisiva quanto ironica di una *captivitas* che si oppone, tacitamente ma con violenta forza satirica, alla *libertas* tanto celebrata dall'*Oratio*. E, d'altronde, il disappunto del Bruno mostra di articolarsi nel diverso modo di intendere il celeberrimo tema umanistico della *libertas*, importante elemento di riflessione nella costruzione della *Cabala* come operetta antifrastica all'*Oratio*. Il che è inevitabile, poiché la *libertas*, in Bruno, anziché essere garanzia di un'eccellenza umana definita nella trascendenza dell'ordine naturale e soprannaturale, è piegata alla logica dell'incommensurabilità con il divino da parte di un ente che, circoscritto alla contingenza, non potrà mai cogliere la *coincidentia oppositorum* se non nel divenire. Sarà utile soffermarsi, già a questo punto dell'indagine, sulla libertà tutta particolare del Nolano, artefice di un quadro differenziale rispetto allo scarto rivoluzionario del Pico: se nel Mirandolano il tema della *dignitas* si articolava e si strutturava peculiarmente nella libertà di scelta accordata all'uomo, suo privilegio esclusivo e sua eccellenza, in Bruno la *libertas* non è altro se non l'emblema dell'inferiorità ontologica dell'uomo rispetto al divino, sede della *coincidentia oppositorum* perché sede della necessità⁴⁹. Pertanto si fa chiaro che la revisione capillare del nesso tra *dignitas hominis* e *libertas* messa in atto nella *Cabala* fa leva su uno dei punti saldi della *nova philosophia*, la nuova concezione del rapporto uomo-*libertas*, su cui non era possibile scendere a compromessi.

Ora, leggiamo nell'*Oratio*:

Quod cum per artem sermocinalem sive rationariam erimus consequuti, iam Cherubico spiritu animati, per scalarum, idest naturae gradus philosophantes, a centro ad centrum omnia pervadentes, nunc unum quasi Osyrim in multitudinem vi titanica dis[c]erpentes descendemus, nunc multitudinem quasi Osyridis membra in unum vi Phebea colligentes ascendemus, donec

⁴⁹ Cfr. G. BRUNO, *De immenso et innumerabilibus*, in *Op. lat.*, cit., I, 12, (d'ora in poi solo *De immenso*, per la trad. it. rinvio a *Opere latine*, a cura di C. MONTI, Torino, UTET, 1980, pp. 456-458): «La nostra libertà di agire è imperfetta e spesso si rivolge verso un oggetto anch'esso imperfetto ed è turbata da cose oscure: se noi potessimo agire indipendentemente dai turbamenti della volontà e dal corso della potenza conoscitiva...la nostra scelta si orienterebbe sempre verso il meglio...Stia attento quell'antico sapiente che pone ugualmente la divina libertà e la nostra tra le cose contingenti e possibili...Chi, dunque, in modo consueto, concepisce la libertà dell'uomo, qualunque essa sia o sia stata o possa essere, non la giudica migliore delle cose che sono sottoposte all'incertezza e fluttuano secondo il caso. È cosa indegna ritenere che Dio, in base ad una libertà di tal genere, voglia o possa agire ugualmente o inegualmente rispetto a due cose da volersi e darsi in modo opposto. Il mondo degli opposti deriva da un principio contingente, instabile e fluttuante tra i contrari, mentre la libertà divina è tale che coincide con la stessa necessità».

in sinu Patris qui super scalas est tandem quiescentes, theologica foelicitate consum[m]abimur⁵⁰.

Sul rovesciamento grottesco del passo in questione, di tutta risposta, Bruno articola la struttura dell'intera *Cabala*, in cui l'apparente ginepraio di cui si compone trova il suo filo conduttore proprio nella pregnante esposizione della coincidenza dell'asino con la saggezza, o, detto in altri termini, nella coincidenza di ignoranza e verità, riflesso ironico di quanto può avvenire solo sul piano dell'assoluto. Sembrerebbe così, seppure in modo ancora confuso, iniziare a tratteggiarsi il filo rosso del dialogo, la cui opera è tutta, in fondo (attraverso l'ironica sovrapposizione di Verità ed Ignoranza), una riflessione sull'impossibilità che si dia coincidenza degli opposti nella sfera umana⁵¹.

Il riuso della prima parte dell'*Oratio* sembrerebbe acquistare a questo punto dell'analisi maggior significato anche a livello concettuale: in uno scambio di battute avvenuto a distanza di un secolo, Bruno, grande architetto comunicativo, frantuma l'elegantissima orazione in funzione anticelebrativa; detto in altri termini, facendo riferimento ad una delle esemplificazioni più note e celeberrime della 'deificazione' dell'essere umano, il Nolano, sfruttando l'antifrasi, descrive per contro la deificazione dell'asinità, «eccellenza celeste tra gli uomini viventi».

E di fatto le allusioni si infittiscono – come si diceva – proprio nel *Dialogo Secondo*, dove le metamorfosi dell'uomo camaleontico si trasformano nelle vicissitudinali metamorfosi della metempsicosi. Colui che «a causa della sua natura mutevole e capace di assumere le fogge più diverse, era simboleggiato da Proteo»⁵², dotato cioè di una condizione tanto eccezionale da consentirgli di superare lo statuto angelico per ascendere all'unione con Dio, viene ora simboleggiato da Onorio, «il quale si ricorda essere stato asino e però è a tutta devozione pitagorico»⁵³, ossia incapace di trascendere i confini della natura per accedere al piano della metafisica.

Sul perché Bruno decida di offrire così apertamente considerazioni sul tema spinoso della metempsicosi è ancora oggetto di dibattito storiografico, eppure proprio l'urgenza

⁵⁰ *Oratio*, p. 112 [E quando avremo raggiunto questo punto con l'arte del discorso o del ragionamento, animati ormai dallo spirito cherubico, cioè filosofando secondo i gradi della natura, tutto penetrando dal centro al centro, ora discenderemo smembrando con violenza titanica l'uno nei molti, come Osiride; ora saliremo radunando con forza apollinea i molti nell'uno, come le membra di Osiride, finché riposando nel seno del Padre, che è al sommo della scala, diventeremo perfetti nella felicità teologica].

⁵¹ Cfr. A. INGEGNO, *Observations*, cit., p. 14.

⁵² *Discorso*, p. 15.

⁵³ *Cabala*, p. 449.

della prospettiva di implosione della *dignitas hominis* così come è intesa dal Pico sembrerebbe offrire un'occasione interpretativa. L'arringa di Onorio procede – per usare parole picchiane – «secondo il costume degli antichi teologi» che dissimularono le più profonde verità negli involucri delle favole di poco conto, tali che si può credere che «vi sia sotto niente se non storielle e pure e semplici sciocchezze»: e anche per Bruno il racconto dell'asino sembrerebbe in fondo una sorta di dissimulazione, se dobbiamo dare credito alla chiosa di Sebasto alla narrazione di Onorio, pregato di parlare solo «de successi istorici, o favoleschi, o metaforici» e di abbandonare «le dimostrazioni ed autoritadi, le quali credo che sono più tosto storciute da voi che da gli altri»⁵⁴.

Ma veniamo al racconto di Onorio:

Pascendo io sopra certa precipitosa e sassosa ripa [...] caddi da l'alta rupe; onde il mio signore s'accorse d'avermi comprato per gli corvi. Io privo de l'ergastulo corporeo doveni vagante spirto senza membra; e venni a considerare come io, secondo la spiritual sustanza, non ero differente in geno, né in specie da tutti gli altri spiriti che dalla dissoluzione de altri animali e composti corpi transmigravano; e viddi come la Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino ed il corpo de gli animali dal corpo di cose stimate senz'anima; ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose: come tutti gli umori sono uno umore in sustanza, tutte le parti aeree son un aere in sustanza, tutti gli spiriti sono dall'Anfitrite d'un spirito, ed a quello ritornan tutti⁵⁵.

I contorni dell'apologo, com'è chiaro, esprimono in realtà l'ansia del filosofo di affermare l'esistenza di un'unica sostanza materiale e spirituale, in linea con i contenuti del *De la causa*. Ma ancora una volta la prospettiva si interseca all'*Oratio quedam elegantissima*: la riflessione offre infatti l'occasione di puntualizzare quanto sostenuto dal Pico circa la teoria della trasmigrazione delle anime, ridotta nella *Prolusio* alla sola valenza metaforica, chiave interpretativa della celebrazione di quel grande miracolo che è l'uomo camaleonte:

⁵⁴ Ivi, p. 458.

⁵⁵ Ivi, pp. 450-451.

Quem non immerito Asclepius Atheniensis versipellis huius et se ipsam transformantis naturae argumento per Protheum in mysteriis significari dixit. Hinc illae apud Hebreos et Pythagoricos methamorphoses celebratae. Nam et Hebreorum theologia secretior nunc Enoch sanctum in angelum divinitatis, quem vocant Metatron, nunc in alia alios numina reformant. Et Pythagorici scelestos homines in bruta deformant et, si Empedocli creditur, etiam in plantas. [...] Neque enim plantam cortex, sed stupida et nihil sentiens natura; neque iumenta corium, sed bruta anima et sensualis; nec caelum orbiculatum corpus, sed recta ratio; nec sequestratio corporis, sed spiritalis intelligentia angelum facit. Si quem enim videris deditum ventri, humi serpentem hominem, frutex est, non homo, quem vides; si quem in fantasiae quasi Calipsus vanis praestigiis cecucientem et subscalpenti delinitum illecebra sensibus mancipatum, brutum est, non homo, quem vides. Si recta philosophum ratione omnia discernentem, hunc venereris; caeleste est animal, non terrenum. Si purum contemplatorem corporis nescium, in penetralia mentis relegatum, hic non terrenum, non caeleste animal: hic augustius est numen humana carne circumvestitum⁵⁶.

Da questa sezione appare evidente che Pico, pur nel profluvio di autorità e fonti volte a dimostrare la presenza di contaminazioni culturali sulla metamorfosi, non aderisce alla dottrina della trasmigrazione delle anime, interpretando solo in chiave metaforica le trasformazioni in animali e piante di cui parlano Empedocle e i pitagorici. Anche da questo punto di vista il rovesciamento del dettato picchiano inaugurato da Bruno fin dalla *Epistola* si mostra in tutta la sua portata: il Nolano risponde infatti con una lunga tirata in cui, per contro, non solo afferma indiscutibilmente la verità della metempsicosi⁵⁷, ma soprattutto chiarisce che le diverse attitudini derivano unicamente

⁵⁶ *Discorso*, pp. 17-18 [Non a torto Asclepio Ateniese disse di lui [*Scil.* l'uomo] che, per la sua natura cangiante e metamorfica, nei misteri si manifestava attraverso Proteo. Di qui quelle metamorfosi celebrate presso gli Ebrei e i Pitagorici. Infatti anche la più segreta teologia degli Ebrei ora trasforma Enoch santo nell'angelo della divinità, che chiamano <Metatron>, ora in altri spiriti numinosi. E i Pitagorici deformano gli uomini scellerati in bruti e, se si crede ad Empedocle, anche in piante... Infatti non è la cortecchia che fa la pianta, ma la sua natura inintelligente e insensibile; non il cuoio che fa i giumenti, bensì la loro anima bruta e sensuale, non la forma circolare che fa il cielo, ma la sua perfetta razionalità; non la separazione dal corpo che fa l'angelo, bensì la sua intelligenza spirituale. Se pertanto vedrai un uomo che, schiavo del ventre, striscia al suolo, quello che vedi è vegetale, non un uomo; se vedrai chi, servo dei sensi, brancola nei vani inganni della fantasia (come in quelli di Calipso) e si fa sedurre dalla solleticante lusinga, quello che vedi è un animale bruto, non un uomo. Se invece vedrai un filosofo che tutto considera con retta ragione, veneralo: è una creatura celeste, non terrena. E se vedrai un puro contemplatore, dimentico del corpo e rinchiuso nei penetranti della sua mente, costui è creatura né terrena né celeste: costui è un nume più santo, rivestito di carne umana]. Corsivo mio.

⁵⁷ Cfr. *Cabala*, p. 452: «SEB. - Di grazia, rispondetemi alquanto, prima che mi facciate intendere queste cose più per il minuto. Dunque, per esperienza e memoria del fatto estimate vera l'opinione de' Pitagorici, Druidi, Saduchimi ed altri simili, circa quella continua metamorficosi, cioè trasformazione e transcorporazione de tutte l'anime? *Spiritus eque feris humana in corpora transit, / Inque ferus noster, nec tempore deperit ullo?* ONOR. - Messer sì, cossì è certissimamente».

dal principio di individuazione, ovvero dalla *forma* degli organi corporei vivificati nell'anima-mente. Conviene riportare il passo per intero:

Quella de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima [...]. Or cotal spirito, secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giongersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra; e secondo la raggione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno ed operazioni. [...] Gioingo a questo che, se fusse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, ed il busto crescesse in tanta quantità quanta può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampiassero le spalli, se gli ramificassero le braccia e mani, ed al luogo dove è terminata coda, andassero ad ingeminarsi le gambe; intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlerebbe, oprarebbe e caminarebbe non altrimenti che l'uomo; perché non sarebbe altro che uomo. Come, per il contrario, l'uomo non sarebbe altro che serpente, se venisse a contraere, come dentro un ceppo, le braccia e gambe, e l'ossa tutte concorressero alla formazion d'una spina, s'incolubrasse e prendesse tutte quelle figure de membri ed abiti de complessioni. Allora arrebe più o men vivace ingegno; in luogo di parlar, sibilarebbe; in luogo di camminare, serperebbe; in luogo d'edificarsi palaggio, si cavarebbe un pertuggio; e non gli converrebbe la stanza, ma la buca; e come già era sotto quelle, ora è sotto queste membra, instrumenti, potenze ed atti [...]⁵⁸.

Lo sforzo di sgretolare la compagine costruita dal Pico si palesa nella reazione sistematica alla sentenza secondo cui «non è la corteccia che fa la pianta, ma la sua natura inintelligente e insensibile; non il cuoio che fa i giumenti, bensì la loro anima bruta e sensuale, non la forma circolare che fa il cielo, ma la sua perfetta razionalità; non la separazione dal corpo che fa l'angelo, bensì la sua intelligenza spirituale». Bruno rievoca quasi pedissequamente il repertorio picchiano attraverso un'analogia letteraria strumentalizzata alla produzione di un quadro differenziale, anzi opposto, perché per il Nolano, che nella *Cena* si era presentato come colui che avrebbe portato a piena luce l'aurora intravista dal matematico Copernico, può essere solo la corteccia che fa della pianta una pianta: «quella de l'uomo – insiste – è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima». Che si agiti qui la questione imprescindibile della *nova*

⁵⁸ *Ibidem*.

filosofia, la distruzione dell'ontologia gerarchica del passato a partire dall'urgenza dell'approccio copernicano, risulta evidente dall'insistenza della costruzione chiasmica: se per Pico «un uomo che, schiavo del ventre, striscia al suolo» «è vegetale e non uomo», per Bruno «un serpente», nel caso in cui assumesse complessione umana, «intenderebbe, apparirebbe, spirerebbe, parlerebbe, oprerebbe e caminerebbe non altrimenti che l'uomo; perché non sarebbe altro che uomo».

A conferma di quanto detto nello *Spaccio* sul valore del merito e delle opere, il Nolano ribadisce con decisione l'esistenza di un'unica sostanza materiale e spirituale in cui la molteplicità degli enti trova adito solo nel diverso principio di individuazione. Sebbene tutti possiedano un'intelligenza particolare, unificata da un unico sole intellettuale indifferente per tutte le creature⁵⁹, il problema risiede nel fatto che la struttura organica degli altri animali non consente loro di essere influenzati dall'intelletto agente con pari intensità come avviene per l'uomo:

E che ciò sia la verità, considera un poco al sottile, ed examina entro a te stesso quel che sarebbe, se, posto che l'uomo avesse al doppio d'ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser transformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero; dimmi, dove potrebbe impune esser la conversazion de gli uomini? [...] E per conseguenza dove sarrebbono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edificii ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi⁶⁰.

Si noterà, e piuttosto agevolmente, che l'insistenza nell'*Oratio* sullo stato cherubico come depositario della dignità umana viene qui rovesciata nella preponderanza della

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 455: «Dico che la intelligenza efficiente universale è una de tutti; e quella muove e fa intendere; ma, oltre, in tutti è l'intelligenza particolare, in cui son mossi, illuminati ed intendono; e questa è moltiplicata secondo il numero de gli individui. Come la potenza visiva è moltiplicata secondo il numero de gli occhi, mossa ed illuminata generalmente da un fuoco, da un lume, da un sole: cossi la potenza intellettiva è moltiplicata secondo il numero de soggetti partecipi d'anima, alli quali tutti sopra splende un sole intellettuale. Cossi dunque sopra tutti gli animali è un senso agente, cioè quello che fa sentir tutti, e per cui tutti son sensitivi in atto; ed uno intelletto agente, cioè quello che fa intender tutti, e per cui tutti sono intellettivi in atto; ed appresso son tanti sensi e tanti particolari intelletti passivi o possibili, quanti son soggetti: e sono secondo tanti specifici e numerali gradi di complessioni, quante sono le specifiche e numerali figure e complessioni di corpo».

⁶⁰ *Ivi*, p. 454.

mano. Certo anche il *Discorso* rivela l'urgenza dell'azione, intrinseca al compito di quella mediazione cosmologica affidata all'eccezionalità dello statuto ontologico umano attraverso il richiamo alla magia cabalistica, eppure si noterà altrettanto agevolmente che tale operato si fa ravvisabile soprattutto nelle *Conclusiones*, di cui l'*Oratio*, sollecitando peculiarmente l'aspetto gnoseologico ad imitazione della vita angelica, appare moderatrice. Alla luce di quanto osservato, si può concludere che sebbene l'unità materiale e spirituale sia nel dialogo soprattutto funzionale alla possibilità che l'uomo possa trasformarsi in asino, non è tuttavia impossibile che al tempo stesso Bruno voglia concedersi, in linea con il resto dell'opera, una ripresa sarcastica delle parole del *mirandus iuvenis*, colpevole di aver frainteso le intenzioni degli antichi.

E tuttavia, detto questo, non ne consegue in alcun modo un rapporto esclusivo: la sovrapposizione di molteplici riferimenti testuali – certificati dalla varietà ermeneutica degli studi storiografici – sembra confermare la struttura a mosaico di un'opera costruita tutta sulla potenza evocativa delle immagini. L'icasticità della prosa, costantemente trasfigurata in un quadro teorico nuovo, dà forza all'ipotesi che le polisemiche spie linguistiche sapientemente disseminate sottendano una varietà di letture implicite alle stesse stratificazioni testuali. È precisamente in questo senso che va intesa la suggestione pichiana, la cui presenza si è tentato finora di dimostrare.

I.3 LA GENEALOGIA DELL'ASINITÀ E IL SINCRETISMO CABALISTICO DEL PICO

Nel primo dialogo della *Cabala* Bruno introduce sulla scena Saulino, personaggio dello *Spaccio*, che rivolgendosi a Sebasto e a Coribante – incarnazione del pedante – riporta la decisione del consiglio divino di realizzare il destino dell'Eridano e dell'Orsa Maggiore, assegnando le sedi vacanti rispettivamente all'Asinità in concreto e all'Asinità in astratto, in modo che quest'ultima possa essere «vicino a l'onorata et eminente sedia de la Verità»⁶¹. La comune disapprovazione delle parole di Saulino da parte degli uditori ha quindi la valenza ancipite di innesco strutturale per l'intera materia dell'opera e di

⁶¹ Ivi, p. 434.

occasione per la ricostruzione dell'origine e dello sviluppo storico dell'asinità giudeo-cristiana, soggetto peculiare al primo dialogo⁶².

Del resto, che la pazzia, l'ignoranza e l'asinità di questo mondo siano sapienza, dottrina e divinità in quell'altro è lo stesso San Paolo a rivelarcelo, e la conferma – racconta Saulino – giunge anche da «gli illuminati Cabalisti», i quali affermano non solo che le «dieci Sephiroth» «che noi nominiamo ordini angelici» corrispondono alle dieci sfere del mondo sensibile, ma soprattutto attestano che «secondo la cabalistica rivelazione Hocma, a cui rispondono le forme o ruote, nomate Cherubini, che influiscono nell'ottava sfera, dove consta la virtù dell'intelligenza de Raziele, l'asino o asinità è simbolo della sapienza»⁶³.

La fonte primaria della composizione è stata individuata – com'è noto – nel «renversement dans un sens antichrétien de toute la problématique du *De Vanitate*, en particulier de l'éloge de l'âne, renversement que Bruno effectue sur la base de l'équivalence établie par Érasme entre *sapientia* et *stultitia*»⁶⁴. Ma ciò che qui più importa è che il passo, dopo aver posto in rilievo le affinità che legano la cultura della Sinagoga

⁶² Sulla *Cabala* come genealogia dell'asinità si veda S. RICCI, cit., pp. 224-230. L'asinità trionfante nel mondo occidentale deriverebbe, secondo Bruno, «dall'oppressione, ignoranza e umiliazione cui Dio condannò il popolo ebraico per la più parte della sua storia, quale segno e forma di elezione: l'asinità come predisposizione al favore divino fu trasmessa dall'ebraismo al cristianesimo, attraverso il patto nuovo stretto tra Dio e gli uomini con la venuta di Cristo». Si veda, per l'equivalenza della materia nello *Spaccio* (ossia l'urgenza di ricercare l'origine dell'errore), A. INGEGNO, *La naissance d'une mythologie moderne*, cit., pp. 65-83. In effetti, è stato notato da Ingegno come lo *Spaccio* – la cui continuità con la *Cabala* è esplicitata sin dalle prime righe del testo – si occupi in primo luogo della questione dell'origine del cristianesimo. Un confronto fra i due studi può quindi servire a mettere in luce convergenze non trascurabili a fronte di un dibattito storiografico che ancor oggi si interroga sulle modalità del rapporto tra i due dialoghi morali. La questione è complessa e meritevole di approfondimenti e richiami che non è possibile affrontare compiutamente in questa sede, eppure mi sembra quantomeno di interesse accennare alla soggiacenza in entrambi della ricerca genealogica dell'errore umano, errore che se nello *Spaccio* viene ritenuto originato da «la perte de signification de la mythologie antique», nella *Cabala* si amplifica con l'imputazione della radice originaria alla cultura ebraica, la cui pretesa di trovarsi all'origine del sapere umano viene sapientemente rovesciata nell'origine di ogni forma di ignoranza. È altresì da notare che già nello *Spaccio* Bruno aveva tacciato gli ebrei della responsabilità di aver corrotto la vera religione, quella egizia.

⁶³ *Cabala*, pp. 435-436. Si ricordi a tal proposito che nella quarantottesima conclusione cabalistica secondo l'opinione propria, Pico espone le *sefirot* in correlazione alle sfere del cosmo, attraverso le quali, osservava la Yates, «Pico immagina un'ascesa mistica [...] ad un Nulla mistico al di là di esse. [...] Questo sistema cosmico-teosofico è la scala lungo la quale la meditazione mistica conduce l'adepto entro intuizioni profonde riguardo alla natura di Dio e dell'universo». (F. A. YATES, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London, 1979; ed. it. *Cabbala e occultismo*, Torino, Einaudi, 1982; cito dall'ed. del 2002, p. 27). Si noti inoltre che nella decima Pico evidenzia la corrispondenza tra *Hochmah*, la Sapienza e il Figlio di Dio. Interessante notare che il filo conduttore della *Cabala* si articola precisamente sulla triade asinità-sapienza-Cristo. Certamente bisogna ammettere con Ricci che «questa genealogia dell'asino [...] raccoglie l'esito di una inclinazione determinante nella cultura ebraica, anche e soprattutto italiana, del Cinquecento» (cfr. RICCI, cit., pp. 226-227); eppure, Bruno dimostrerà lungo l'*excursus* della *Cabala* di conoscere assai bene le *Conclusioni* pichiane.

⁶⁴ A. INGEGNO, *La naissance d'une mythologie moderne*, cit., p. 75.

a quella della Chiesa, trasforma il motivo sincretistico all'origine della speculazione pichiana – ove il connubio rappresentava la conferma della valenza universale ed indiscussa della verità cristiana – in cagione strutturale dell'evolversi dell'asinità⁶⁵. Verso la fine del dialogo, allorché Saulino espone le tre «specie dell'ignoranza et asinitade» – ossia «secondo gli Cabalisti e certi mistici teologi», «secondo gli Pirroniani, Efettici et altri simili» e «secondo gli teologi cristiani, tra i quali il Tarsense»⁶⁶ – il discorso torna ad insistere sul ruolo fondamentale della cultura ebraica, genesi di ogni errore: «Queste tre specie d'ignoranza – conclude Saulino – come tre rami, si riducono ad un stipe, nel quale da l'archetipo influisce l'asinità, e che è fermo e piantato su le radici delli diece Sephiroth»⁶⁷. Che il sincretismo introdotto dal Pico tra cristianesimo ed ebraismo attraverso il potente strumento della *Kabbalah* sia quantomeno presente nella mente del Nolano mi sembra non possa essere ragionevolmente messo in dubbio, al pari della volontà di rovesciarne il contenuto da radice del sapere a radice dell'asinità.

Sul piano tematico – lo pone bene in luce S. Ricci – la continuità con il secondo dialogo, ove ancora si insiste sull'Asinità trionfante, è assicurata dalla figura di Onorio-Aristotele, che dopo aver riconosciuto il suo contributo al dilagare dell'ignoranza e dopo aver descritto con metro particolareggiato i punti deboli della propria filosofia, rimanda a quello scritto apocrifo attribuito allo Stagirita che è la «lettera ad Alexandro». Davanti agli occhi del lettore resta l'immagine caricaturale del *magister* del Liceo, che caduto nella «presunzione d'esser filosofo naturale» «per essere estinta la cognizione della filosofia», rimase il «solo lusco tra i ciechi»⁶⁸. La presentazione affatto riduttiva della vita e del pensiero di Aristotele lascia quindi la scena a Sebasto, che, commentando l'operato del Peripatetico, ne presenta una soluzione ancora una volta assai simile a quella proposta da Momo per l'Eridano, rievocata poi nella descrizione dell'asino donato a Don Sapatino:

Tu l'hai pure insegnato quel tanto ch'a diritto doveano pensare: che se tu hai publicato, come non publicato, essi, dopo averti letto, denno pensare di non averti letto; come tu avevi cossì scritto come non avessi scritto, talmente quei cotali ch'insegnano la tua dottrina, non

⁶⁵ Cfr. S. RICCI, cit., p. 237: «L'atteggiamento del Nolano si sviluppa in una direzione incomponibile con il sincretismo platonizzante e filo-giudaico di Pico, la cui 'genealogia' della sapienza (*a barbaris ad grecos, a grecis ad nos* [...]), *ab hebreis primum atque chaldeis, tum a grecis petere necessarium*) è da Bruno rovesciata».

⁶⁶ *Cabala*, p. 444.

⁶⁷ Ivi, p. 445.

⁶⁸ Ivi, p. 459.

altrimenti denno essere ascoltati che un che parla come non parlasse. E finalmente né a voi deve più essere atteso, che come ad un che ragiona e getta sentenza di quel che mai intese⁶⁹.

L'atteggiamento del Nolano verso l'aristotelismo è dunque assai affine a quello che aveva mostrato nello *Spaccio* per il cristianesimo (e si noti: un aristotelismo ed un cristianesimo accomunati ora dall'analoga descrizione dell'asino), ma d'altra parte, mettendo a confronto le due dichiarazioni, risulta chiaro come entrambi, per il Bruno, e a partire dalla *Cena de le ceneri*, confluiscono nella causa fondamentale della degenerazione della favola morale in *fabula turpis*. Il problema si ripresenterà – come sottolinea Ingegno – nel *De Immenso*, dove Bruno «fait un parallèle entre la genèse de la cosmologie aristotélico-ptoléméenne et la perte de signification de la mythologie antique. Une perte qui équivaut pour Bruno à la fin de la véritable religion. Ainsi de simples hypothèses mathématiques que les astronomes utilisaient pour leurs calculs, de simples fictions n'ayant qu'une finalité pratique, furent considérées comme des réalités, et il ne naquit la croyance en un cosmos fermé, fini, délimité par de sphères célestes concentriques. Quelque chose de semblable se produisit dans le domaine des croyances religieuses», poiché «quand on cessa d'attribuer à ces mythes une signification allégorique, ils perdirent aussi leur valeur de guide, et naquit la croyance en ce qu'ils affirmaient littéralement». Si tratta della formulazione indiretta, ma non per questo meno chiara – nota Ingegno – della tematica dello *Spaccio*, dove «les deux processus, la naissance d'une cosmologie erronée d'une part, et celle d'une fausse religion d'autre part, n'en font qu'un dans l'esprit de Bruno», secondo un'unità pensata «à travers de la médiation de certains textes de la métaphysique aristotélicienne»⁷⁰.

Nel testo della *Cabala* l'equivalenza ricompare con fare pregnante nell'omologia letteraria sottesa alla descrizione asinina tanto dell'aristotelismo quanto del cristianesimo, amplificata poi da un Aristotele reo confesso di aver ceduto alle lusinghe dell'ebraismo: «questo Aristotele – commenta S. Ricci – che ammette la sua 'asinità', ricorda proprio lo pseudo-Aristotele della tradizione medievale ebraica, consegnato alle pseudoepigrafe *Lettere ad Alessandro*, documento della 'giudaizzazione' dello Stagirita

⁶⁹ *Ibidem*. Cfr. il confronto con *Spaccio*, pp. 384-385: «Ma sia di tal sorte, che *chi mangiarà de suoi [dell'Eridano] pesci imaginati, nominati, chiamati e riveriti, sia come, verbigrazia, non mangiasse; chi similmente beverà de le sue acqui, sia pur come colui che non ha da bere; chi parimente l'arà dentro del cervello, sia pur come colui che l'ha vacante e vodo; chi di medesima maniera arà la compagnia de le sue Nereidi e Ninfe, non sia men solo che colui che è anco fuor di se stesso*».

⁷⁰ A. INGEGNO, *La naissance d'une mythologie moderne*, cit., pp. 65-66.

compiuta in quei circoli intellettuali ebraici che intendevano dimostrare la superiorità della fede e della 'legge' – e della mistica cabalistica – sulla ragione e sulla filosofia»⁷¹. Insomma, un Aristotele non solo colpevole di aver propagandato false dottrine, ma che convertendosi all'ebraismo si fece soprattutto emblema della crisi della filosofia greca, opprimendo la razionalità a favore del trionfo della falsa religione cui mirava la stessa origine del giudeo-cristianesimo. L'eco del falso documento a favore della tesi apologetica ebraica, la cui cultura intendeva porsi come radice della stessa sapienza greca e in genere di tutto il sapere umano⁷², fa buon gioco al tentativo bruniano di imputare agli ebrei l'origine sì, ma non certo della sapienza, bensì proprio dell'«inasinimento» umano: l'ebraismo, colpevole tra l'altro di aver sovvertito la vera sapienza egizia, se è radice della cultura cristiano-occidentale lo è nel senso di fondamento della sua crisi razionalistica. Insomma, in linea con lo *Spaccio* sotto più punti di vista – e proprio a partire dalle declinazioni ulteriori dell'origine della *fabula turpis* – si è spinti, nella densa operetta, tutta protesa a suffragare un'asinità consustanziale a Sinagoga e Chiesa e che vede nella stessa cultura ebraica la genealogia dell'ignoranza, a sottolineare come prospettiva teorica generale la transvalutazione del cabalismo cristiano neoplatonico, di cui Pico – nuovo pseudo-Aristotele – fu vessillo.

Il Mirandolano sembra infatti ancora una volta chiamato in causa nelle battute successive di Onorio-Aristotele, che, sebbene discuta sui suoi creduli seguaci, si abbandona poi ad una invettiva contro la moda di decretare la valenza del contenuto filosofico proporzionalmente all'oscurità del testo, tanto più vero quanto più avvolto da ammanti poetici:

Nessuno deve essere inteso più ch'egli medesimo mostra di volersi far intendere; e non doviamo andar perseguitando con l'intelletto color che fuggono il nostro intelletto, con quel dir che parlano certi per enigma o per metafora, altri per che vuolen che non l'intendano gl'ignoranti, altri perché la moltitudine non le spreggie, altri perché le margarite non sieno calpestate da porci; siamo divenuti a tale ch'ogni satiro, fauno, malenconico, embreaco ed infetto d'atra bile, in contar sogni e dir de pappolate senza costruzione e senso alcuno, ne vogliono render sospetti de profezia grande, de recondito misterio, de alti secreti ed arcani

⁷¹ S. RICCI, cit., p. 259.

⁷² Cfr. A. M. LESLEY, *Il richiamo agli 'antichi' nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento*, in *Gli ebrei in Italia*, a cura di C. VIVANTI, *Storia d'Italia*, Annali 11, Torino, Einaudi, 1996, p. 391: secondo gli ebrei «da rivelazione fatta da Dio in ebraico sarebbe stata all'origine di tutto il sapere umano, per cui per quanto i greci potessero essere stati periti nelle arti e nelle scienze, le loro conoscenze non potevano che essere derivate dagli ebrei»; cit. in S. RICCI, cit., p. 232.

divini da risuscitar morti, da pietre filosofali ed altre poltronarie da donar volta a quei ch'han poco cervello a farli dovenir al tutto pazzi con giocarsi il tempo, l'intelletto, la fama e la robba, e spendere sì misera et ignobilmente il corso di sua vita⁷³.

Il passo sollecita l'attenzione del lettore: cosa vuole dirci qui il Bruno, autore aristocratico uso a celare nelle sue opere un'oltranza di significazione simbolica? Certamente anche in questo caso non compare nessun riferimento esplicito al Pico, eppure l'immagine di un uomo profondamente immerso nell'ammirazione smisurata dei misteri celati nell'oscurità dei libri antichi e che sprecò in quest'opera di reperimento non solo la sua vita ma anche la sua fama appare pur tuttavia una suggestione storica del fatidico anno 1486, per il giovane Conte così straordinario e così tragico al tempo stesso. Una suggestione che, rafforzata dall'insistenza di Bruno a configurare un quadro grottesco del Mirandolano fin dall'*incipit* – dalla parodia dell'uomo camaleonte al rifiuto del cabalismo cristiano di stampo neoplatonico su cui Pico investì la sua speranza escatologica (ma che agli occhi del Nolano dovette configurarsi piuttosto come aderenza all'asinità di matrice ebraica) –, sembra acuirsi laddove si confronti il passo sopra citato con la sessantatreesima conclusione cabalistica del *mirandus iuvenis*, ancora una volta ripresa in chiave satirica:

Sicut Aristoteles diviniorem philosophiam antiqui sub fabulis et apologia velarunt, ipse sub philosophicae speculationis facie dissimulavit, et verbo tum brevitate obscuravit, ita Rabi Moyses Aegyptius in libro, qui a latinis dicitur *Dux neutrorum*, dum per superficiale verborum corticem videtur cum philosophia ambulare, per latentes profundi sensus intelligentias mysteria complectitur Cabalae⁷⁴.

⁷³ *Cabala*, p. 462

⁷⁴ *Conclusiones Cabalisticæ secundum opinionem propriam*, 63, in G. PICO, *Conclusiones nongentæ. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di A. BIONDI, Firenze, Olschki, 1995 (d'ora in poi solo *Conclusiones*): «Come Aristotele dissimulò sotto la superficie della speculazione filosofica quella più divina filosofia che i filosofi antichi avevano velato con miti e fiabe, e la rese oscura con la concisione delle sue parole, così Rabbi Moyses egizio, nel libro che i latini intitolano *Dux neutrorum*, mentre, attraverso la scorza superficiale delle parole, dà l'impressione di camminare con i filosofi, per gli intenti celati dal suo sentire profondo abbraccia i misteri della Cabala». Bisognerà tuttavia segnalare ad oggi l'assenza di un'edizione critica affidabile e di un commento. C. WIRSZUBSKI, nel suo *Pico della Mirandola's encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1989, pp. 210-211, ha infatti confutato la celebre edizione di B. KIESZKOWSKI, Ginevra, Droz, 1973. Cfr. inoltre S. A. FARMER, *Syncretism*, cit.

Più che parafrasi della *conclusio* pichiana, le parole di Onorio sembrano piuttosto una risposta alla pretesa del giovane Conte di voler mostrare misteri divini di matrice cristiana mai fino ad allora rivelati anche al di sotto della scorza assertiva della speculazione aristotelica, attraverso quel sincretismo – reso compiuto nel *De ente et uno* ma già presente in *nuce* nelle *Conclusiones* – con la filosofia platonica in particolare e tra le diverse posizioni filosofiche e religiose – prima tra tutte la cabala – in generale. L'ardita quanto fantasiosa ricostruzione storico-filologica attuata dalla tradizione rinascimentale, riproposta grottescamente lungo il testo in ogni dimensione, viene qui alla luce nella sua pregiudiziale inadeguatezza e piegata al culmine del ridicolo attraverso il riuso della tesi cabalistica, ove quel *sicut* facilita a Bruno il rapporto tra lo Stagirita e i misteri della cabala, fino al compendio nell'Aristotele delle *Lettere ad Alessandro*. Non solo, ma come lo pseudo-Aristotele anche il Pico fu colpevole di aver fatto derivare l'origine della sapienza dagli ebrei⁷⁵. Ci si trova dunque di fronte ad una delle tante varianti che il tema della parodia assume nel dispiegamento testuale.

L'incedere del testo offre a questo punto del racconto un ritratto di coloro che dallo Spampanato in poi sono stati identificati con i pii monaci domenicani, probabilmente i confratelli del convento di Napoli, per giungere a quel Don Cocchiarone che enfatizza il dipinto metaforico della *conclusio* citata:

[...] “pien d'infinita e nobil maraviglia”, sen va per il largo della sua sala, dove rimosso dal rude ed ignobil volgo, se la spasseggia; e [...] in gesto d'un uomo fortemente maravigliato, conchiudendola con un grave ed enfatico suspiro, farà pervenir a l'orecchio de circostanti questa sentenza: – *Huc usque alii philosophi non pervenerunt* – . Se si trova in proposito di lezioni di qualche libro composto da qualche energumeno o ispirato, dove non è espresso e donde non si può premere più sentimento che possa ritrovarsi in un spirito cavallino, allora per mostrar d'aver dato sul chiodo, esclamarà: – *O magnum mysterium* –⁷⁶.

Che Bruno faccia riferimento ai frati domenicani di San Domenico Maggiore mi sembra non possa ragionevolmente essere messo in discussione, e tuttavia, alla luce del confronto analitico con il testo della tesi pichiana, tutto il nucleo narrativo pare

⁷⁵ Cfr. *Oratio*, p. 237, ma soprattutto il ms. Palatino 885, ove Pico scrive: «ferme enim omnis sapientia a barbaris ad grecos, a grecis ad nos manavit [...]; sacras omnino litteras et mysteria secretiora ab ebrei primum atque caldeis, tum a grecis petere necessarium» [È sicuro infatti che tutta la sapienza è passata ai greci dai barbari, a noi dai greci...; i testi più sacri e i misteri più segreti è necessario chiederli prima agli ebrei e ai caldei, poi ai greci].

⁷⁶ *Cabala*, p. 463.

acquistare senso specifico nell'insistenza sulla valenza iconica della 'meraviglia' e del 'grande mistero', nei quali si può intravedere la reminiscenza del rapimento entusiastico e dell'atteggiamento profetico proprio del giovane Pico nel momento antecedente le grandi rivelazioni che si accingeva a mostrare a Roma; mentre quel «fino a questo punto non giunsero altri filosofi» sembra manifestare la rievocazione pedissequa delle parole conclusive dell'*Oratio*:

[...] volui hoc meo congressu fidem facere, non tam quod multa scirem, quam quod scirem quae multi nesciunt⁷⁷.

Il pilastro che sostiene questo abbozzo di ipotesi è sostenuto anche dalle missive del giovane Conte al Canonico fiorentino⁷⁸, ove si ha la conferma che ciò che unisce le ardite affermazioni dell'*Oratio de hominis dignitate* e delle *Conclusiones* è l'ambizione, quasi oracolare, di concedere all'uomo una conoscenza di tipo superiore fondata sulla gnosi dei misteri più alti, una conoscenza riservata agli eletti, ma che il Pico, infrangendo l'ordine di segretezza, si accingeva a rendere pubblica – per quanto solo in oscuri aforismi – con la discussione romana. Questo, del resto, era il frutto di un lavoro di indagine nel quale egli riconosceva come traccia significativa l'individuazione di un carattere solo parziale delle diverse posizioni filosofiche e religiose, epifanie nella loro totalità di una verità assoluta e perenne. Si ricorderà che l'incedere profetico del suo dettato è «il rivelarsi di qualcosa che da sempre riposava nei dogmi delle singole scuole, la volontà di attuare il legame segreto che esse celavano, e di ricondurre in ultima analisi il mondo del sapere umano a quella unità da esso posseduta ma ad esso ignota»⁷⁹. È noto che la penetrazione di una verità sempre presente ma sempre latente che il mistagogo si offriva ora di rivelare, è peculiare ad un atteggiamento in cui «è dato leggere un tentativo di superare ciascuno dei modi in cui si era venuto configurando il rapporto tra filosofia e religione e la ricerca di un piano del discorso che insieme

⁷⁷ G. PICO, *Oratio*, a cura di E. GARIN, Pordenone, Studio Tesi, 1994, p. 80 [Io ho voluto in questa riunione mostrare non tanto che so molte cose, quanto che so cose dagli altri ignorate]. Corsivo mio.

⁷⁸ Cfr. le lettere di Pico a Ficino in cui traspare un lessico legato ad una valenza profetica del suo operato, capace di rivelare ciò che fino a questo momento era rimasto oscuro. Si legga ad esemplificazione G. PICO, *Opera omnia*, cit., p. 368: «Hic est Marsili meus cupido, hi mei ignes, qui non fluxam et vanam, sed firmam mihi non pollicentur iam, sed praestant voluptatem, veram imaginem futurae gloriae, quae revelabitur in nobis». [Marsilio mio, questa è la mia passione, questi sono i fuochi di cui brucio, e qui per me non c'è solo la promessa, ma il dono di una gioia non fugace e vana, ma stabile, vera immagine della gloria futura che è in noi].

⁷⁹ A. INGEGNO, *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano*, Firenze, Sansoni, 1977, p. 26.

conducesse alla luce il valore filosofico inesauribile della rivelazione, e con lo stesso strumento giustificasse le acquisizioni filosofiche particolari chiarendo ciò che ne integrava e illuminava le potenzialità segrete di accordo»⁸⁰. La proposizione bruniana *Huc usque alii philosophi non pervenerunt*, sembrerebbe manifestare dunque l'attenzione del Bruno alla 'presunzione' del *mirandus iuvenis* di essere pervenuto – e per volere divino – ad una nuova chiave di lettura per la comprensione della verità, una chiave di lettura che, riposta com'è nella cabala ebraica, subisce nella prospettiva della *nolana filosofia* l'estrema derisione, fino ad essere assurta ad archetipo dell'inasinimento ontologico piuttosto che dell'ascesa gnoseologica.

La serrata revisione della speculazione pichiana offre al latore dell'operetta lo strumento funzionale alla realizzazione della terza ed ultima parte del secondo dialogo. Si tratta di pagine interamente dedicate all'ulteriore inaridimento della *ratio* greca, conclusasi con «l'opinion d'alcune sette le quali voglion non esser scienza appo noi»⁸¹. È noto che a questo punto Saulino scandisce una descrizione esaustiva degli «Academici, e più propriamente Sceptici over Efettici, li quali dubitavano di cosa veruna, bandiro ogni enunciazione; non osavano affermare o negare: ma si faceano chiamare inquisitori, investigatori e scrutatori de le cose», ai quali poi «succesero gli Pirroni, molto più scarsi in donar fede al proprio senso ed intelletto, che gli Efettici: perché, dove quelli altri credeno aver compresa qualche cosa et esser fatti partecipi di qualche giudizio per aver informazion di questa verità, cioè che cosa alcuna non può esser compresa né determinata, questi anco di cotal giudizio se stimaro privi, dicendo che né men possono esser certi di questo, cioè che cosa alcuna non si possa determinare», al fine di offrire così a Sebasto l'opportunità di redarguire il lettore sullo slittamento progressivo della storia del pensiero umano verso l'asinità:

E cossì con agevolezza sempre più e più vegna a prendere aumento questa nobil scala de filosofie, sin tanto che dimostrativamente si conchiuda l'ultimo grado della somma filosofia et ottima contemplazione essere di quei che non solamente non affermano né niegano di sapere o ignorare, ma né manco possono affermare né negare: di sorte che gli asini sono li più divini animali, e l'asinitade sua sorella è la compagna e secretaria della veritade⁸².

⁸⁰ Ivi, p. 27.

⁸¹ *Cabala*, p. 465.

⁸² Ivi, pp. 467-470.

In quanto rappresentazione della decadenza del mondo umano – e anche per questo così polemicamente parodica nei confronti di quello che Giovan Francesco Pico definì il *manifesto dell'umanesimo* – la *Cabala* sembra non volersi presentare come occasione di svolta intellettuale ed etica.

I.4 L'«ASINO CILLENICO DEL NOLANO» E LA CRISTOLOGIA DEL CUSANO

Si diceva che la radicalità dell'invettiva esula dall'intento riformatore. Ebbene, la struttura testuale rimanda infatti al terzo ed ultimo dialogo, di fatto inesistente, dove Saulino, pressoché solo sulla scena, conclude il confronto dialogico con l'assoggettamento all'ordine divino, per volere del quale non si avrà che una «Cabala parva, tironica, isagogica, microcosmica»⁸³: il cavallo Pegaseo, non potendo più discendere sulla terra per *incarnarsi* in uomo, sarà costretto a lasciare spazio all'asino cillenico.

Ora, il problema è – commenta Ingegno – che se «il n'est pas difficile pour les hommes de se faire ânes», «l'échec de la philosophie traditionnelle montre qu'inversement il n'est plus possible aux ânes de se changer en hommes»: da qui il ricorso «à l'âne de Mercure, dont l'enseignement doit avoir la même caractère d'universalité que la doctrine du Christ»⁸⁴. È, questo, quanto viene esplicitato fin dall'*incipit* del dialogo conclusivo posto in appendice dell'opera, ove l'eco rovesciato della preghiera di Circe del *Cantus circeus*⁸⁵ si svolge nella richiesta di un asino che assume un carattere umano senza mutare aspetto. Noteremo con Ingegno che «maintenant que la philosophie ne soutient plus les illusions des chrétiens, une nouvelle incarnation est nécessaire» ma questa volta «ce n'est plus un homme qui se

⁸³ Ivi, p. 475, cfr. inoltre p. 474: «perché qualmente veggio, l'ordine de l'universo vuole che, come questo cavallo divino nella celeste regione non si mostra se non sin all'ombelico (dove quella stella che v'è terminante, è messa in lite e questione se appartiene alla testa d'Andromeda o pur al tronco di questo egregio bruto), cossì analogicamente accade che questo cavallo descrittorio non possa venire a perfezione».

⁸⁴ A. INGEGNO, *Observations*, cit., pp. 15-16, dove il motivo di una cabala incompiuta è ben spiegato: «Le cheval Pégase ne pourra plus descendre sur la terre et se faire homme: il n'y a plus de place pour la philosophie aristotélicienne dont l'unique effet, négatif, est d'avoir détruit le savoir divin et naturel, et qui désormais ne peut plus rien enseigner à ses lecteurs; quant à la philosophie sceptique, elle est parvenue à la conclusion que le savoir authentique se limite à connaître que les autres ne savent pas, que l'ignorance ne peut être transmise, qu'un âne ne peut enseigner à un autre âne».

⁸⁵ Cfr. BRUNO, *Cantus circeus*, in *Op. lat.*, cit., II, I; trad. it. di N. Tirinnanzi, Milano, BUR, 1997, p. 186.

transformera en bête pour se faire la victime d'un sacrifice, en se faisant passer pour homme et Dieu, mais la puissance absolue de la divinité (à laquelle Bruno fait appel chaque fois qu'il doit définir les traits de la nouvelle religion comprise comme *lex*, comme una croyance fausse mais utile) fera un âne qui soit aussi homme»⁸⁶.

Ci troviamo dunque di fronte, e direttamente, all'evento di una nuova incarnazione; conferma del valore strategico quanto decisivo che la critica antitrinitaria assume per il Bruno sul piano filosofico. In effetti, da questa cuspide della speculazione nolana la questione della cristologia proietta la sua luce su tutta l'opera prodotta dal filosofo di Nola, rivelandosi asse ortogonale tanto dell'ermeneutica cogente all'appendice oggetto d'analisi che dell'intero piano di riforma morale (una riforma che, seppure resa centrale dallo *Spaccio* ai *Furori*, dimostra di innervarsi sul tronco dell'organicità della *nova filosofia* già a partire dai dialoghi cosmologici). Questa argomentazione, qui sottolineata in via preliminare, sembrerebbe così sollevare almeno due osservazioni: il discusso rapporto tematico dell'opera volgare e il valore non del tutto secondario del *cartaccio spreggiato*, pur così raramente considerato dagli studiosi bruniani. Eppure, detto questo, non ne discende in alcun modo per questa tesi la validità dell'interpretazione di Badaloni, secondo il quale la complessa tessitura della *Cabala* condenserebbe il vertice della metafisica nolana. Piuttosto, se colgo bene il pensiero fondamentale che si cela in tale ostentata e dissacrante esibizione satirica dei dogmi sostanziali del cristianesimo, ciò appare da un lato come l'eliminazione della premessa di quella regola morale data nello *Spaccio* al fine di rendere perfettamente visibile l'impossibilità di comprendere l'Uno se non nel divenire⁸⁷, e dall'altro pare confermare al dialogo quel ruolo mediano, non solo cronologico ma più propriamente contenutistico, che in questo orizzonte pare dispiegato nell'urgenza di preparare il terreno al percorso di quella particolare

⁸⁶ A. INGEGNO, *Observations*, cit., p. 16. Prosegue Ingegno: «et ce saveur risque, lui aussi, d'être rejeté par les hommes, lesquels, pour la deuxième fois, pourraient donc être inexcusables aux yeux des dieux». Cfr. *Cabala*, p. 482, ove così conclude l'asino cillenico: «O insensati, credete ch'io dica le mie raggioni a voi, acciò che me le facciate valide? Credete ch'io abbia fatto questo per altro fine che per accusarvi e rendervi inexcusabili avanti a Giove? Giove con avermi fatto dotto, mi fe' dottore. Aspettavo ben io che dal bel giudizio della vostra sufficienza venesse sputata questa sentenza: – Non è convenevole che gli asini entrino in academia insieme con noi altri uomini –. Questo, se studioso di qualsivogli'altra setta lo può dire, non può essere ragionevolmente detto da voi altri Pitagorici, che con questo che negate a me l'entrata, struggete gli principii, fondamenti e corpo della vostra filosofia».

⁸⁷ Indubbiamente, è conclusione condivisa che dal *De la causa* in poi il tema proiettato presiede allo svolgimento del rapporto tra Uno e molteplici. In tale senso quell'antinomia tra *Spaccio* e *Cabala* risolta da Ciliberto nella consunzione delle speranze nutrite nell'irenismo di stampo *politique* di Enrico III, può essere spiegata a partire dal seguente approccio: se nello *Spaccio* Bruno fornisce una regola morale e nella *Cabala* la smentisce, questo è funzionale ai fili conduttori della teoresi dell'inaccessibilità all'Uno, del quale, in fondo, è possibile dire il vero ed il falso, il tutto ed il nulla. Bisognerà inoltre osservare come le note implicazioni con la teologia negativa del Cusano si facciano qui assai tangibili.

unificazione con il divino che sarà portata all'atto da colui che nei *Furori* presenterà se stesso come il vero *homo perfectus*.

Ma ritorniamo al testo. La pregnanza della metafora va ricercata in questo caso fin dal sonetto introduttivo *A l'asino cillenico*, in cui i tratti fisici evocati rivelano, secondo la fisiognomica, intelletto e costanza:

[...] con sì felice ingegno e buona pelle.
Mostra la testa tua buon naturale,
come le nari quel giudizio sodo;
l'orecchie lunghe un udito regale;
le dense labbra, di gran gusto il modo;
da far invidia a' dèi, quel genitale;
cervice tal, la costanza ch'io lodo⁸⁸.

Gli stessi motivi della perfezione degli attributi riscontrati nel sonetto trovano poi larga corrispondenza nelle parole di Asino, che così risponde all'intemperanza di Micco:

Quanto poi all'altra parte principale fisiognomica, che consiste non nella complessione di temperamenti, ma nell'armonica proporzione de' membri, vi notifico non esser possibile di ritrovar in me difetto alcuno, quando sarò ben giudicato. Sapete ch'il porco non deve esser bel cavallo, né l'asino bell'uomo; ma l'asino bell'asino, il porco bel porco, l'uomo bell'uomo [...]. Sì che quanto a questa legge, allora che le cose saranno esaminate e bilanciate con la ragione, l'uno concederà a l'altro secondo le proprie affezioni, che le bellezze son diverse secondo diverse proporzionabilità; e nulla è veramente ed assolutamente bello, se non uno che è l'istessa bellezza, o il per essenza bello e non per partecipazione⁸⁹.

Il risultato è una descrizione esaustiva dell'animale che permette di cogliere l'allusione alle sembianze perfette del Cristo, *homo perfectus* per antonomasia. A livello

⁸⁸ *Cabala*, p. 476.

⁸⁹ Ivi, p. 481. Si noti fin d'ora l'ulteriore suggestione con N. CUSANO, *De docta ignorantia*, in *Opere filosofiche*, a cura di G. FEDERICI VESCOVINI, Torino, UTET, 1972, p. 149 (d'ora in poi solo *Docta ignorantia*, le altre edizioni saranno segnalate in nota): «l'uomo, infatti, non desidera una natura diversa, ma solamente di essere perfetto nella sua». Che poi tale affermazione presieda al tentativo di ristabilire la *dignitas* dell'uomo solo nel momento in cui l'esclusività della natura umana nel suo parallelismo con il cosmo la rende unica sede dell'unione ipostatica tra Dio e creatura, e che tale sforzo si riveli infine fallace, è esattamente il compito che il Bruno nella *Cabala* intende ottemperare. Per gli sviluppi di tale tematica cfr. *infra*, p. 78 e seg.

parodico qui Bruno sembra chiamare in causa almeno il terzo libro del *De docta ignorantia* del Cusano ove il Cristo si fa mediatore, proprio in virtù della sua esclusiva perfezione, della altrimenti irriducibile distanza che intercorre tra Dio, massimo assoluto, e l'universo, massimo contratto.

Certamente il richiamo univoco al Cristo del Cusano può apparire riduttivo, rischiando così di perdere di vista quelli che sono i capisaldi della secolare disamina sul temperamento perfetto che da Galeno, passando per Avicenna e Averroè, giungono fino ed oltre Cardano, sollecitato a sua volta dalle letture di Pietro d'Abano, così come non furono indifferenti alla questione tanto un Pomponazzi quanto un Campanella o un Juan Huarte de San Juan⁹⁰.

Eppure, gli argini della discussione teologica entro i quali Bruno mostra di doversi quasi sempre confrontare si rivelano proprio quelli del Cardinale da Cues che, nonostante la riforma antropologica e metafisico-cosmologica sposata ed amplificata dal Nolano, risolve la questione dell'Incarnazione ammettendone la possibilità solo per un atto della divinità, la cui onnipotenza è irriducibile garanzia dell'esistenza di quell'unico uomo perfetto nell'intelletto e nel corpo al quale si accorda la mediazione cosmica della coincidenza tra massimo contratto e massimo assoluto perché esso stesso al medesimo tempo assoluto e contratto, Dio e creatura⁹¹.

Si ricorderà inoltre che fin dall'inizio della nostra indagine il soggetto della *Cabala* preannunciava di collocarsi tra i due estremi della parodia all'antropologia pichiana da un lato e quella al Cristo (attraverso l'eco della costellazione dell'Eridano) dall'altro: il legame dapprima solo intravisto tra l'uomo Proteo ed il Cristo, entrambi audacemente celati nelle sembianze asinine, sembrerebbe così trovare nella logica della metamorfosi della speculazione del Cusano il suo senso compiuto, tanto che in conclusione dell'opera il cerchio sembrerebbe chiudersi nel momento della risoluzione. Vedremo come riproponendo l'incipite parodia dell'*Oratio* pichiana nella *Cabala* e del Cristo del

⁹⁰ Cfr. per un quadro più esaustivo A. INGEGNO, *Cardano e Bruno. Altri spunti per una storia dell'uomo perfetto*, in *La diffusione del copernicanesimo in Italia*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 203-219, in particolare 203-204.

⁹¹ Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966; ed. di rif. in trad. it., *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992, p. 585: «la cristologia è indispensabile per mettere in rilievo la differenza epocale tra il Cusano e il Nolano». Cfr. inoltre *Cabala*, p. 484, dove si fa chiaro che anche nel caso dell'asino cillenico è solo per l'intervento della divinità, il decreto di Mercurio, che Asino potrà «entrar ed abitar per tutto» senza impedimento alcuno. Asino facendosi tutto, tutto dominerà, ma questo solo fino a quando interverranno nuove cause. In questa sede l'interrogativo che ci interessa è esattamente la comprensione delle nuove cause, che potrebbero verosimilmente coincidere con l'avvento del paradiso in terra ad opera del furioso, che, non più ironicamente come Asino, ma veramente, si proporrà antitetico al Cristo.

Cusano nell'*Asino cillenico*, Bruno avesse inteso innescare la disfatta totale del cristianesimo, che dopo essere stato civilmente purificato nello *Spaccio* e dopo essere stato definitivamente corroso sul piano gnoseologico nella *Cabala*, verrà infine sostituito negli *Eroici furori* dall'unica vera mediazione possibile, quella attuata dall'*homo perfectus* inteso ora come il filosofo eroico; una riforma resa concretizzabile dalla traslazione della mediazione cosmica propria del Cristo all'interno del creato grazie alla teorizzazione della materia infinita realizzata dal Nolano fin dai dialoghi cosmologici.

Il tema della duplice parodia costituisce dunque un importante elemento di riflessione: si tratta cioè della necessità di sgretolare tanto l'antropologia pichiana quanto la cristologia cusaniana per consentire all'uomo di farsi unico e possibile mediatore cosmico, secondo una modalità che doveva sapersi confrontare ora con la definitiva corrosione delle antiche e immaginose muraglie che costringevano la creatura umana entro un altrettanto immaginario sistema finito e gerarchico. Si ricordino a tal proposito le celeberrime parole poste in apertura della *Cena*:

Or ecco quello, ch'ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime, ottave, none, decime ed altre, che vi s'avesser potuto aggiungere, sfere, per relazione de vani matematici e cieco veder di filosofi volgari; [...]. Non è più imprigionata la nostra ragione coi ceppi de' fantastici mobili e motori otto, nove e diece. Conoscemo, che non è ch'un cielo, un'eterea reggione immensa, [...]. Cossì siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore; ed abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesmi siamo dentro a noi⁹².

Si è citato a lungo, ma il testo è importante. E il sapore lucreziano di cui è intriso, al di là di essere un mero espediente letterario, condensa come in un manifesto programmatico l'intero disegno della *nova filosofia*, costellata di elementi di raccordo e di nessi significanti disseminati lungo la prospettiva teorica di tutta l'opera volgare.

Dovessimo fare a meno di un'opera del Bruno, questa sarebbe probabilmente il *cartaccio spreggiato*, oscuro, rinnegato e così difficilmente conciliabile con il ciclo dei restanti dialoghi italiani. Eppure, il tentativo di ricostruire attraverso il censimento di passi d'ispirazione pichiana e cusaniana lo spazio simbolico che l'autore nell'apparato

⁹² *Cena*, pp. 454-456.

prefatorio delega al lettore, mi sembra possa aver aperto un percorso di ricerca capace di fornire altri elementi utili a confermare l'unità dell'opera italiana, e questo a fronte dell'odierna tendenza a leggerci mutamenti di pensiero.

La discussione sul tema dell'*homo perfectus*, che merita di essere approfondita – come si tenterà di fare nelle pagine che seguono – possiede in questo contesto un suo interesse anche perché, come ancora evidenzia altrove Ingegno, «soltanto sulla base di questa contemplazione sarà possibile fare proprie le parole di Ermete Trismegisto e chiamare l'uomo *magnum miraculum*. Parole che non definiscono dunque la condizione umana in quanto tale ma una condizione del tutto particolare»⁹³. Sebbene anche il Pico, attraverso il richiamo alla *Kabbalah*, si fosse reso promotore di una dottrina segreta che rafforzava in ultima istanza la separazione tra dotti e indotti nella comprensione di senso del testo sacro, il metodo proposto di una Scrittura depositaria fin dall'origine delle verità supreme e misteriche ad un livello superiore di quello filosofico, per quanto elitario, differiva profondamente dall'intenzione bruniana tanto nel contenuto quanto negli strumenti per penetrarlo: nella *nova filosofia* non solo veniva a cadere la discussione intorno alla cosmologia tradizionale e alla relativa modalità di intendere la finalità cosmica dell'uomo, ma si imponeva, e proprio in conseguenza di questo, un nuovo modo di concepire il processo gnoseologico, che, seppur ancora aristocratico, non era più possibile far coincidere con la verità religiosa tradizionale, di cui la ragione filosofica si rivelava nella sua convergenza solo ulteriore prova. Ma, come vedremo meglio in seguito, Pico si era soprattutto sbagliato nella sua innovativa e celeberrima definizione ontologica dell'uomo: il Mirandolano, irretito – al pari degli altri asini-ciechi – nelle maglie del fascinoso sincretismo cabalistico, fu colpevole, almeno tanto quanto Aristotele, gli Accademici e San Paolo, di aver ottemperato al trionfo dell'asinità. Le antropologie dei due autori si rivelano infatti assai divergenti per un tema centrale, asse ortogonale della *nova filosofia*, la modalità dell'ostensione esplicita dell'*optima temperies* nella realtà. Le indicazioni che si devono trarre dal testo bruniano sono chiare: come nei *Furori* – opera coeva alla *Cabala* – il *sursum corda*, in evidente polemica con l'elevazione universale espressa dalla formula intonata prima della consacrazione eucaristica, «non è intonato a tutti, ma a quelli ch'hanno l'ali»⁹⁴, allo stesso modo è da intendersi il contrappunto, non scevro di una sottile rivalsa, rispetto a quel

⁹³ A. INGEGNO, *Cardano e Bruno*, cit., p. 210.

⁹⁴ *Furori*, p. 687.

frantendimento delle antiche parole ermetiche da parte di colui che, in un'ottica assai diversa da quella cui noi siamo abituati, mostrò di scandire il definitivo asservimento della filosofia al giudeo-cristianesimo.

II

TRASCENDERE IL LIMITE

Si è più sopra osservato come il secondo dialogo morale assuma le caratteristiche di una satira, proponendosi, all'interno di un ordito denso di allusioni e riecheggiamenti, anche come trascrizione parodica dell'*Oratio de hominis dignitate*. Si è visto come la scelta dei temi dispiegati permetta a Bruno di costruire frequenti evocazioni, più o meno esplicite, che risultano fondamentali nell'interpretazione delle immagini, delle metafore e delle analogie disseminate lungo la trama del testo. Spostandosi sul piano contenutistico, è stata rilevata la scansione del riconoscimento del trionfo dell'ignoranza e della pazzia nel mondo umano; ignoranza e pazzia che, nate sotto il segno di una comune origine giudeo-cristiana dell'errore, degenerano nel fallimento della filosofia, irretita nelle maglie dell'aristotelismo e dello scetticismo. Su questa base, tale trionfo finisce per articolarsi in un rapporto privilegiato di dipendenza dal dettato pichiano, assunto ironicamente ad emblema della dilagante asinità e dell'asservimento della filosofia alla teologia.

Ora, un primo indizio sulle cause di tale scelta parodica può esserci fornito dall'individuazione di quell'atteggiamento che S. Ricci giudica 'intempestivo', «stante sia la situazione degli ebrei e lo stato delle relazioni tra Chiesa ed ebraismo nel periodo in cui Bruno scrive, sia la condizione ebraica in Inghilterra, dove Bruno risiede, sia l'interesse larghissimo che cabala ed ebraismo in generale riscuotevano allora presso gli intellettuali cristiani, sia la fortuna e l'importanza che le 'lettere ebraiche' e la letteratura cabalistica avevano conosciuto nell'ordine domenicano al quale Bruno apparteneva»⁹⁵. Innanzitutto, a conferma di tale 'intempestività' (da intendersi come consapevole opposizione alle imperversanti tendenze della sua epoca), non sarà irrilevante osservare

⁹⁵ S. RICCI, cit., p. 235.

che il 1585, anno di pubblicazione della *Cabala*, coincise con l'elezione di Sisto V, artefice di una politica assai accondiscendente nei confronti dell'ebraismo al fine di rimpinguare lo stato delle casse pontificie. Bisognerà poi ammettere con Ricci che la cabala cristiana inaugurata dal nobile Pico ebbe nel contesto della cultura occidentale un'amplessissima valenza, accrescendo la propria influenza giustappunto nel Cinquecento. Non ci interessa, in questa sede, dilungarci sulla questione della fortuna della cabala⁹⁶: sarà sufficiente ricordare, per avere un'idea proporzionata di quale sia la vivacità dell'amalgama di dottrine imperniata sulla *Kabbalah* cristianizzata all'epoca della Riforma, il *De arte cabalistica* di Reuchlin, pubblicato nel 1517, anno in cui Lutero affisse le novantacinque tesi sulla porta della chiesa di Wittenberg. Il maestro del Rinascimento tedesco, nel quale la Yates ravvisò il punto culminante del programma culturale del *mirandus iuvenis* nonché del forte influsso che questo ebbe sulla vita religiosa del XVI secolo, fu discepolo di Pico. Inutile osservare che a partire dal movimento inaugurato dalla cerchia laurenziana in cui il conte di Concordia assunse il ruolo di «pioniere della graduale integrazione delle influenze ebraiche moderne nella cultura europea»⁹⁷, l'intreccio tra il nucleo cabalistico e il neoplatonismo rinascimentale proseguì con particolare veemenza in Italia, anche e soprattutto ad opera degli esponenti della riforma religiosa, tra i quali emersero il frate francescano Francesco Giorgi e il cardinale Egidio da Viterbo: il *De harmonia mundi* (1525), riverberando l'esito degli apporti pichiani – ora accresciuti dal fiorire degli studi ebraici nella tollerante repubblica veneta e dal tragico esilio degli ebrei dalla Spagna nel 1492 – eresse la pietra angolare definitiva della concordia tra l'ebraismo, il cristianesimo e l'ermetismo. E che proprio tale concordia, resa emblematica dall'accento profondo posto dal Giorgi sulla correlazione tra gerarchie angeliche cristiane, le *sefirot* e le sfere planetarie di un sistema ancora geocentrico, sia oggetto di derisione nelle pagine della *Cabala*, mi sembra non possa essere ragionevolmente messo in discussione. Ma a partire da Enrico VIII, che si servì dell'ebraismo italiano ed in particolare della speculazione del Giorgi per concludere a proprio vantaggio la disamina sul divorzio da Caterina d'Aragona, si assistette anche in Inghilterra (ove la *Cabala* venne scritta e pubblicata) alla riabilitazione della cultura ebraica. L'evento storico può valere a spiegare almeno in

⁹⁶ Rinvio a tal proposito alle competenze di F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964; F. A. YATES, *Cabbala e occultismo*, cit., e P. ZAMBELLI, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995; M. IDEL, *La cabbala in Italia, 1280-1510*, Firenze, Giuntina, 2007.

⁹⁷ F. A. YATES, *Cabbala e occultismo*, cit., p. 6.

parte l'influenza massiccia del *De harmonia mundi* nella monarchia elisabettiana: come sottolineò la Yates nella sua monografia sull'*excursus* storico della filosofia occulta, «la regina Elisabetta I potrebbe essere stata favorevolmente disposta verso la filosofia di Francesco Giorgi, se a conoscenza del fatto che il frate di Venezia aveva patrocinato il divorzio di suo padre, cui ella doveva la propria esistenza. L'opera di Giorgi era nella biblioteca di John Dee, il filosofo dell'età elisabettiana, e costituì [...] un fattore di potente influenza di fondo per il Rinascimento elisabettiano»⁹⁸. Un capitolo a parte meriterebbe certo il contributo apportato da Enrico Cornelio Agrippa, sia per la complessità del personaggio sia per l'influenza che tutta l'opera del dotto tedesco ebbe in genere sul Bruno e in particolare sulla *Cabala* con il suo *De vanitate scientiarum* (1526). Cultore tanto dell'evangelismo erasmiano quanto della magia più audace (così come è tratteggiata nel *De occulta philosophia*, pubblicato a stampa nel 1533 ma circolante come manoscritto sin dal 1510) anche il filosofo di Nettesheim può essere classificato a buon diritto nell'ambito della *Kabbalah* cristiana, la cui notorietà lo spinse a stabilire contatti diretti con gli eredi di Ficino e di Pico.

Eppure, nonostante il Bruno nutrisse assai abbondantemente la sua vertiginosa erudizione di simili letture, la densa elaborazione sincretica che estendeva la *philosophia perennis* del Ficino alla *pax philosophica* mediante la cabala, al di là di essere interpretata come una «conquista sia filologica che morale del verbo cristiano, della sua purezza e al tempo stesso della sua universale verità»⁹⁹, si presentava agli occhi del frate fuggiasco piuttosto come il culmine della decadenza, al pari dell'incedere della Riforma e delle guerre religiose che ormai laceravano l'Europa. Perché agli occhi del Nolano fu la concezione di un cristianesimo ormai considerato storica impostura a risolvere l'irenesimo inaugurato dal Pico come paradigma della degenerazione e dell'asinità. È plausibile che proprio in virtù della rivendicazione di universalizzare la verità cristiana, già di per sé errore epistemologico, la stessa prospettiva della *pax unifica* sia stata assunta nella *Cabala* ad emblema della notte dei tempi: la medesima esposizione sincretica della cabala ancorata alla cosmologia geocentrica svolta da Bruno nelle prime pagine del primo dialogo dimostra come per il Nolano il clima di concordia inaugurato dal neoplatonismo cabalistico fosse di fatto il più alto stemma del vile trionfo del duplice errore dato dalla sovrapposizione di aristotelismo e cristianesimo, un errore insinuatosi

⁹⁸ Ivi, p. 41.

⁹⁹ S. RICCI, cit., p. 236.

nella cultura occidentale in seguito alla perdita del concetto di mitologia. Il cabalismo cristiano originatosi dal Pico, tutto teso alla dimostrazione della valenza universale della perenne verità cristiana, ha così degradato la filosofia al gradino più basso della ruota, e – a pensarci bene – è proprio in tale veste epidittica che per il Nolano si sancisce il definitivo asservimento della filosofia alla Chiesa, schiava della Sinagoga; un asservimento così definitivo che Bruno sarà costretto a proclamare la fine del libero pensiero – già degenerato nell’aristotelismo e nello scetticismo – con una ‘cabala parva’, che non a caso lascerà il posto all’onnipotenza divina.

Ma occorre ormai abbandonare quelle che possono essere le cause circoscrivibili ad una lettura superficiale del testo per addentrarci in quelle propriamente strutturali al bersaglio principale della critica del Nolano. La riflessione sul nesso parodico impone infatti a questo punto la piena consapevolezza di dover confrontare la dirompente eversività della *Prolusio* con la dimensione tradizionalmente pia e cristiana entro cui Bruno sembrerebbe – secondo questa tesi – iscriverla.

In realtà, a questo fine, sarebbe sufficiente per suffragare l’ipotesi fin qui esposta il recente quanto ben argomentato studio di Anna De Pace, che già di per sé, teso com’è a definire i limiti dell’uomo Proteo, sembrerebbe offrire un punto di chiarimento¹⁰⁰. In effetti, come si è già avuto modo di osservare leggendo l’*Oratio*, il giovane Conte sembra cadere in contraddizione allorché, dopo aver descritto il cangiante camaleonte capace di attingere all’identità finale con Dio, dovendo poi illustrare le operazioni che renderanno gloria all’uomo, si avvale dell’ascensione mistica a tre stadi su imitazione dell’itinerario angelico, il cui stadio serafico viene definito da Pico supremo ed invalicabile: dunque, se è vero che «se lo vorremo, non saremo in niente inferiori a loro [gli angeli]»¹⁰¹, si è costretti poi ad ammettere una falla logica nell’*epektasis*.

Sono, questi, tratti che nel lavoro della De Pace paiono tradurre un ben più complesso limite sostanziale dell’anima umana, radicato nel riuso delle fonti di Giamblico e Proclo piuttosto che Plotino, certo pur sempre presente. La studiosa nota che già nel *Commento*, opera coeva all’*Oratio*, il *comes Concordiae* «indica nella mente angelica – la prima creatura – la causa che ci partecipa al bene della contemplazione ideale, e ne fa derivare non solo l’ovvia impossibilità che l’uomo possa spingersi oltre il livello del proprio principio, l’intelletto angelico appunto, ma anche che ne uguagli la

¹⁰⁰ A. DE PACE, *La scepsi, il sapere e l’anima*, Milano, LED, 2002.

¹⁰¹ *Oratio*, p. 23.

perfezione contemplativa»¹⁰². La teorizzazione di una gerarchia delle ipostasi psichiche, derivata da Giamblico, implica infatti che l'anima umana – ultimo prodotto dell'atto demiurgico – partecipi all'intelletto solo attraverso le anime superiori, determinando l'impossibilità di travalicare il desiderio intellettuale rivolto alla bellezza delle idee, finché legati al corpo¹⁰³. Essendo questi mediatori molteplici e finiti, ne deriverebbe l'incapacità dell'anima umana, irretita strutturalmente nelle maglie di una visione incerta e parziale, di trascendere il proprio statuto ontologico. Un'incommensurabilità di forze solca il nesso tra la creatura e l'Uno al di là dell'essere, «così che Pico nell'*Heptaplus* – ma già nell'*Oratio* – affida alla pietà religiosa la possibilità di quell'assistenza di “nature migliori” che sostenga nelle speculazioni più impegnative la mediocrità della nostra natura». Già dal 1486, dunque, secondo la De Pace, il Mirandolano sosterebbe la necessità della mediazione di Cristo e della Grazia¹⁰⁴.

In effetti, se per l'Accademico fiorentino, aderente alla dottrina plotiniana dell'anima non discesa, la vera teologia e la vera filosofia coincidono in una teologia naturale priva della necessità di redenzione, nel giovane Conte, come già osservato, esse paiono completarsi in un rapporto di subalternità. Del resto, la medesima tripartizione delle virtù, colonna portante del *Discorso*, dimostra una scelta non difforme dalle consuetudini teologiche più tradizionali. Quanto alla sua fonte, che la De Pace indica nel Poliziano – maestro non tradito nelle sue aspettative di riscatto dal monopolio ficiniano –, questa è più in generale la tendenza dominante dell'ascetismo e della mistica cristiana che individua in Paolo, Origene e Dionigi Areopagita le sue vette più alte.

Nell'eristica dialettica dell'*Oratio* sembrerebbe adombrarsi dunque una concezione più pia, conflittuale con l'immagine combattiva di un uomo capace di autoplasmarsi e di protendere alla visione intuitiva di Dio per mezzo di un modello ascensionale circoscritto alle proprie sole forze. L'immagine dirompente di un progetto di vita filosofica come iniziazione ieratica è quanto riceve dalla De Pace una riduzione significativa: Pico ascriverebbe piuttosto l'uomo ad un'intrinseca fragilità, tale da impedirgli di poter possedere nella sua interezza la Verità, la cui «immensità è troppo

¹⁰² A. DE PACE, cit., pp. 230-231.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, p. 233.

¹⁰⁴ Cfr. A. DE PACE, cit., p. 241. Per la citazione precedente cfr. *ivi*, p. 214, il rinvio è ad *Heptaplus*, VI, 5, in G. PICO, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. GARIN, Firenze, Vallecchi, 1942, pp. 319-321. D'ora in poi solo *Scritti*.

grande perché a lei sia pari l'umana capacità»¹⁰⁵. In tale senso la studiosa individua in Pico, prosecutore del pensiero agostiniano, il primo filosofo rinascimentale a porre in stretta relazione la dottrina platonica a quella degli Accademici, che, consci dei limiti umani, hanno saputo sospendere il giudizio in funzione metodologica. Da qui ne deduce, come unico atteggiamento filosofico possibile, l'evocazione accademica del dubbio metodico, inteso non come rinuncia alla Verità ma come processo necessario, che, esulando dalla presunzione di possesso, indirizza al dinamismo della caccia: la filosofia, *dignitas hominis*, enunciata nell'*Oratio* come propedeutica e necessaria ma certo insufficiente alla comprensione di Dio, implicherebbe, sempre secondo la De Pace, l'indissolubile legame con lo scetticismo e il fideismo di matrice agostiniana e paolina, che soli conducono, nell'ardore della cecità, alla ricezione della Grazia divina.

Si potrebbe dire con facilità che sui temi sovraesposti la speculazione bruniana scandita nella *Cabala* – la cui specificità rimanda ad un'aspra invettiva contro il cieco fideismo e lo scetticismo – si moduli in contrappunto al Pico per la premura di sollevare il disappunto contro l'aderenza al *sacrificium intellectus*, ossia per stigmatizzare, tacitamente ma con violenta forza satirica, la falla latente del *Discorso*. Si potrebbe pensare come per il Bruno – che seguendo la lezione del Ficino dissolve il bisogno di redenzione e di un salvatore per attingere a ciò che da sempre all'anima appartiene – l'*Oratio*, segnata da «un profondo senso di religiosità»¹⁰⁶, sia in tutto e per tutto paradigmatica di quella «sant'asinità, sant'ignoranza, santa stolticia e pia divozione» recitata dal *Sonetto in lode de l'asino*.

Ma, prima di giungere a tali conclusioni, bisognerà chiedersi se sia davvero possibile iscrivere il Mirandolano entro gli argini dello scetticismo e del cristocentrismo fin dalle sue prime opere. Non è questo il luogo per affrontare un confronto analitico con l'antropologia pichiana esposta accuratamente dalla De Pace, ma vale la pena segnalare alcune considerazioni, utili al nostro discorso. Innanzitutto, mi sembra che la dottrina tradata dal Pico del 1486 sia sostanzialmente divergente da quella degli anni successivi, influenzati dalla condanna ecclesiastica e forse anche da un sincero pentimento. Del resto, il Pico non volle pubblicare in vita né l'*Oratio* né il *Commento*, ove la celeberrima premessa *ad lectorem* di Girolamo Benivieni ne precisa il valore profondamente

¹⁰⁵ *Oratio*: «né vi fu né vi sarà dopo di noi qualcuno cui la verità sia data nella sua totale comprensione». Cfr. DE PACE, cit., p. 134.

¹⁰⁶ Ivi, cit., p. 235.

eterodosso. E sebbene secondo Di Napoli¹⁰⁷ gli scrupoli sulla pubblicazione siano riconducibili al Benivieni piuttosto che al giovane Conte, resta pur sempre inalterata la sensazione di trovarci di fronte ad una teoresi non «conveniente a uno professore della legge di Cristo»¹⁰⁸. È poi significativo che lo stesso Giovan Francesco attribuisca il momento della «conversione a Cristo» solo conseguentemente allo scontro con Roma¹⁰⁹, così come non è neppure privo di una certa importanza il fatto che il nipote, nel pubblicare la silloge dell'opera pichiana, definisca riduttivamente l'*Oratio* un semplice esercizio di stile dettato dal fervore giovanile.

Nel tentare di gettare chiarezza sul significato originario della *Cabala*, siamo dunque condotti a prender posizione entro la spinosa ed ancora attuale disamina intorno ai rapporti di continuità e discontinuità del *corpus* pichiano. Questo supplemento di indagine, necessario alla luce della mancanza di una precisa individuazione delle ragioni implicite nella definizione di un rapporto parodico tra la *Cabala* e l'*Oratio*, è consapevole di non poter esaurire le pretese avanzate circa una risoluzione della problematica inerente alla speculazione pichiana, eppure sarà opportuno in questa sede sollevare alcune osservazioni per tentare di escludere o meno che la genesi della parodia sia da ricercarsi nel presunto fideismo e scetticismo pichiano.

Ora, la De Pace, dopo aver giustamente insistito sul dissidio interno tra la dottrina dell'anima in Ficino ed in Pico, rivendica a questo punto il valore cristologico della speculazione del Mirandolano non solo – come era facile aspettarsi – nell'*Heptaplus*, ma – cosa più degna di nota – finanche nelle pagine tradizionalmente considerate le più eversive dell'*Oratio*: «uno dei passi più spesso evocati a suffragare l'indefinitezza della natura umana, è affatto limpido e inequivocabile nel dichiarare la posizione mediana

¹⁰⁷ Cfr. G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, Desclée, 1965, p. 277.

¹⁰⁸ Cfr. G. PICO, *Scritti*, p. 447: «Joanni Pico, Principe Mirandulano, uomo veramente da ogni parte ammirabile, leggendo, come accade infra li amici, una mia canzona...li piacque di illustrarla...Ma perché nel ritrattare di poi essa canzona e commento, sendo già in parte mancato quello spirito e fervore che avea condotto, e me ad comporla e lui ad interpretarla, nacque nelli animi nostri qualche ombra di dubitazione, se era conveniente a uno professore della legge di Cristo, volendo lui trattare di Amore, massime celeste e divino, trattarne come platonico e non come cristiano, pensammo che fussi bene sospendere la pubblicazione di tale opera, almeno fino a tanto che noi vedessimo se lei, per qualche reformazione, potessi di platonica diventare cristiana» (corsivo mio). Cfr. inoltre DE PACE, *La scepsi*, cit., p. 240, nota 158, dove si osserva che quanto scritto dal Benivieni fu confermato anche dal Ficino, che «racconta del distacco che quest'ultimo [Pico] aveva maturato per quella sua opera, fino a decidere di distruggerla: cfr. *Suppl. ficinianum*, II, pp. 91-93». Nota, questa, assai interessante perché dimostrerebbe un'effettiva inversione di rotta nella trattazione pichiana posteriore al 1486.

¹⁰⁹ G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *Ionnannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consum[at]atissimi vita, per Joannem Franciscum illustris Principis Galeotti Pici filium conscripta*, curata e tradotta da T. SORBELLI, Modena, Aedes Muratoriana, 1963, pp. 40-42.

che essa occupa, nel descriverla quale sintesi delle sostanze già create, e nel caratterizzare l'essenza di questa medietà con la libertà di plasmarsi nella forma corrispondente al livello ontologico raggiunto»¹¹⁰. La studiosa, divergendo dalle traduzioni tradizionali, legge «Medium te mundi posui» come «Ti ho posto quale medio del mondo» ed argomenta ulteriormente l'interpretazione con passi tratti dal testo dell'*Oratio*, ove si può leggere che «a colui cui non si poteva dare nulla di proprio fosse comune quanto apparteneva ai singoli» e che «nell'uomo nascente il Padre infuse semi di ogni tipo e germi d'ogni specie di vita»¹¹¹. In effetti il passo appare ambiguo, eppure fin dallo stesso *incipit* il Mirandolano dichiara, al di là di ogni possibile equivoco, di non essere soddisfatto degli argomenti fino ad allora recati in favore della grandezza umana, tra i quali annovera la posizione mediana dell'uomo tradizionalmente inteso come *copula mundi*, condizione che lo renderebbe erroneamente inferiore agli angeli¹¹². Se altrove sembrerà ammettere un limite al trascendimento infinito, limite costituito dall'ultimo stadio angelico, precisa qui che non esiste «nulla di più mirabile dell'uomo», nemmeno «gli stessi angeli e i beatissimi cori del cielo», essendo solo l'uomo denotato da uno statuto eccezionale che «non solo i bruti, ma anche gli astri, ma anche le

¹¹⁰ A. DE PACE, cit., p. 245.

¹¹¹ Sono obiezioni che solleva la stessa De Pace, cit., p. 246. Cfr., per i riferimenti, *Oratio* p. 102: «ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat» e p. 104: «Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater».

¹¹² Cfr. *Oratio*, p. 100: «Legi, Patres Colendissimi, in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam sarracenum, quid in hac quasi mundana scena admirandum maxime spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondisse. Cui sententiae illud Mercurii adstipulatur: –Magnum, o Asclepi, miraculum est homo –. Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis evi et fluxi temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymeneum, ab angelis, teste Davide, paulo deminutum. Magna haec quidem, sed non principalia, idest quae summae admirationis privilegium sibi iure vindicent». [Ho letto, molto venerabili Padri, nelle fonti degli Arabi che Abdalla Saraceno interrogato su che cosa, in questa sorta di scena del mondo, scorgesse di sommamente mirabile, rispose che non scorgeva nulla di più mirabile dell'uomo. Con questo detto concorda quello di Mercurio: – Grande miracolo, o Asclepio, è l'uomo –. A me che pensavo al senso di queste affermazioni non erano sufficienti le molte cose che da molti sono addotte circa l'eccellenza della natura umana: che l'uomo è principio di comunicazione tra le creature, familiare alle superiori, sovrano sulle inferiori; per la perspicacia dei sensi, per l'indagine razionale e per il lume dell'intelligenza interprete della natura; interstizio tra la fissità dell'eterno e il flusso del tempo e (come dicono i persiani) copula, anzi imeneo del mondo, rispetto agli angeli (ne dà testimonianza Davide) solo un poco inferiore. *Cose grandi queste, ma non le principali, tali cioè da consentirgli di rivendicare a buon diritto il privilegio della somma ammirazione*]. Corsivo mio. Certamente la studiosa ammette l'aporia derivante dall'immagine del camaleonte, e cerca anzi di risolverla conciliando l'identità ontologica con il mutamento sostanziale dell'anima capace di autodeterminazione così come è definita dalla dottrina giamblichiana (cfr. A. DE PACE, cit., pp. 248-254). È del resto importante sottolineare che l'analisi condotta non intende contestare il riuso di Giamblico, bensì l'imposizione di un limite ontologico che scaturisca nel fideismo e nell'ausilio della Grazia già nelle opere del 1486.

intelligenze ultraterrene gli invidiano»¹¹³. Tale posizione di superiorità rispetto alle gerarchie angeliche sembrerebbe, se non proprio confutare, quantomeno gettare dubbi sull'«ovvia impossibilità che l'uomo possa spingersi oltre il livello del proprio principio». Del resto, se bisogna ammettere come rigorosamente vera l'affermazione che l'uomo non potrà mai trascendere i limiti della propria essenza (nessun ente può elevarsi al di sopra di se stesso perché «altrimenti sarebbe più forte di se stesso»¹¹⁴), bisognerà pur concedere che la pietra angolare della questione si gioca tutta nella descrizione di un uomo che *non ha statuto ontologico*. Tale dimensione trascendente viene poi ribadita con vigore poco dopo, dove con eloquenza Pico si sofferma con estrema chiarezza sulla distinzione tra la natura limitata delle altre creature, contenuta entro leggi prescritte da Dio, e quella umana, non costretta da nessuna barriera¹¹⁵. Viene così a cadere a mio giudizio la tesi di una libertà umana giocata entro la norma, come conferma la De Pace a quanto già sostenne Di Napoli, e come ribadisce anche Bausi, secondo cui l'uomo pichiano riscatta la sua *dignitas* nel libero arbitrio che consente di accettare volontariamente solo quell'ordine divino cui invece tutte le creature sono rigidamente vincolate, così che l'incommensurabile grandezza dell'uomo si realizzerebbe esclusivamente nella attualizzazione della scelta più alta, scelta che presuppone una norma divina di fronte a cui la creatura può solo ottemperare o ribellarsi¹¹⁶. La revisione della concezione dell'uomo come microcosmo, «riflesso passivo dell'ordine del creato», mi sembra escludere l'identificazione con uno dei gradi di tale ordine, e questo «proprio per assicurargli una autonomia che fosse a lui peculiare, e suo privilegio unico». Ciò mi sembra valga a chiarire l'ambiguità del passo sopra citato, ove l'interpretazione di una comunione con gli altri enti come limitazione dell'estrema libertà e superiorità accordata in esclusiva all'uomo pare denotata da un salto logico. L'idea della medietà, che pure compare, non implica necessariamente l'aderenza alla norma. Piuttosto, il rifiuto della concezione di uomo come *copula mundi* sembra volergli garantire la funzione di mediazione cosmica senza che ne derivi «per lui

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Cfr. A. DE PACE, cit., pp. 240-241, il rinvio è a *Heptaplus*, VII, «Proemio», in G. PICO, *Scritti*, p. 331.

¹¹⁵ *Oratio*, p. 102: «Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies».

¹¹⁶ Cfr. A. DE PACE, cit., p. 246: «è quanto osservava Di Napoli che [...] rilevava come la libertà umana sia “responsabilità di fronte alla norma, la quale trascende e regola la scelta come suo ideale paradigma”». Cfr. F. BAUSI, *Introduzione*, in G. PICO, *Discorso*, cit., p. XVII.

condizionamento di sorta: proprio perché libero da questi, egli poteva entrare in relazione con tutto, per ricondurlo al suo fine più vero»¹¹⁷.

Certamente, come si diceva, l'itinerario a Dio modulato sull'imitazione della vita angelica, peraltro illustrato da fonti riconducibili ai campioni del cristianesimo tra i quali primeggiano Paolo di Tarso (*Atti*, 9,15) – reso fruibile dalla mediazione della *Gerarchia celeste* di Dionigi – e Gregorio Magno, è un tema assai tradizionale nell'ambito della mistica cristiana. Eppure, il principe di Concordia ne rielabora la posizione dottrinale non solo individuando la tappa più importante dell'itinerario nello stadio intermedio dei Cherubini, ma, e soprattutto, presentando quest'ultimo come non più aderente alla consapevolezza di un mondo inteso come vanità, bensì desiderio di una conoscenza sempre più profonda, processo di conquista della propria dignità, il cui valore viene rafforzato dalla stessa audace quanto insolita rimanipolazione della scena genesiaca in favore dei nuclei tematici del *Simposio* platonico.

Che l'uomo, scevro da qualsiasi condizionamento, possa diventare tutto senza l'ausilio della Grazia mi sembra proprio ciò che Pico vuole sostenere nell'*Oratio*, e mi pare altrettanto innegabile con Bori che, a fronte di una critica divisa tra la tesi della continuità o discontinuità dell'opera del Mirandolano, «la posizione pichiana, quale emerge dall'intuizione originaria del *Discorso*, non è teologica: Pico rivendica la dignità del momento filosofico-contemplativo all'interno di una pluralità di itinerari spirituali diversi e paralleli»¹¹⁸.

Varrà certo la pena di chiamare in causa il dotto studio del Nardi sulla mistica averroistica in Pico, certo illuminante nel definire il filosofo rinascimentale un averroista della corrente di Sigieri, il quale, nel suo *Libellus de felicitate* concludeva, con la chiarezza che contraddistingue il sillogismo, che «intellectus agens est Deus; felicitas est intellectus agens: ergo felicitas est Deus». Inutile ricordare con il Nardi (anche se bisogna fin d'ora precisare che la tesi in Pico riceve la tensione ulteriore dell'azione magica) come «la *felicitas* di cui parla Sigieri sia la *felicitas* filosofica dell'averroismo, alla quale l'uomo perviene mediante l'acquisto delle virtù etiche e dianoetiche, e che non ha nulla a che fare con la visione beatifica dei teologi». Per lo studioso, «proprio dalle sue meditazioni sulla dottrina averroistica della *copulatio*, Pico della Mirandola è stato condotto ad elaborare uno dei suoi più profondi concetti: quello della *dignitas hominis*».

¹¹⁷ A. INGEGNO, *Filosofia e religione*, cit., p. 23.

¹¹⁸ P. C. BORI, cit., p. 63.

Infatti, prosegue, «la tesi che l'intelletto umano non ha alcuna natura determinata, tranne quella di essere in potenza a diventare tutte le cose, accennata da Aristotele, è una tipica tesi sigieriana [...]. Sostanza puramente potenziale *in genere intelligibilium* [...] esso può diventare idealmente o intenzionalmente, come si esprimono i medievali, tutte le cose, dal sasso a Dio».

Senza dubbio, l'avventura intellettuale raccontata nell'*Oratio* e nel coevo *Commento*, intrisi dell'antica cultura sapienziale che *prima di Cristo* fu vera espressione della verità divina, esula da qualsiasi riferimento alla mediazione del Nazareno e della Grazia, e guida il lettore verso una *epopteia* che disvela un'ascensione iniziatica capace di cangiare l'uomo in angelo fino alla visione intuitiva di Dio. Mi pare quindi di poter convenire con il Nardi sull'ipotesi di una spaccatura profonda nella speculazione pichiana, una cesura insanabile riconducibile al dramma della condanna e dell'arresto, solo in seguito ai quali «egli volse il suo averroismo in senso platonico e cristiano»¹¹⁹. Detto in altre parole, è solo con l'*Heptaplus* che si assiste, anche secondo lo studioso, ad un ripiegamento cristologico, implicante la distinzione, ora sì, tra *naturalis felicitas* e *summa felicitas*, cui si può giungere solo con l'ausilio della Grazia.

Certo, rimangono i problemi relativi alla presentazione nell'*Oratio* di una filosofia che pare delinarsi subordinata alla teologia, aderente alla presunta impossibilità per l'uomo di possedere la verità nella sua interezza. Eppure, il Pico, facendosi latore di una conoscenza di tipo superiore capace di appianare le divergenze tra le diverse posizioni filosofiche e religiose, più che subordinazione della filosofia alla teologia (dove il termine subordinazione è qui inteso come atteggiamento fideistico) sembra agitare la questione della reciproca compenetrazione. Se pur bisognerà ammettere che tale compenetrazione è da considerarsi conferma di una Scrittura che infine si manifesta come il deposito antico di misteri più elevati – al pari di un'immagine della tripartizione delle virtù tratteggiata dall'imitazione del modello angelico a tre stadi che esige in ultima istanza di immergersi nella filosofia solo per sublimarla –, è altrettanto indubitabile che il tema fideistico del *sacrificium intellectus* è profondamente alieno dalla speculazione pichiana, e questo anche solo per il fatto che se è vero che le opposte posizioni filosofiche sono espressione di una verità solo parziale, lo stesso Pico si presenta quale mistagogo di un'epifania della verità nella sua totalità, attraverso quel

¹¹⁹ B. NARDI, *Mistica averroistica e Pico della Mirandola*, in *L'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 139-143.

sincretismo da lui individuato capace di sciogliere il legame segreto latente in una unità sostanziale e prestabilita. Alla prova dei fatti la De Pace è dunque costretta a confrontarsi con una imprescindibile aporia, ricondotta in ultima istanza entro i termini dei presunti limiti imposti da Pico all'uomo ma inconciliabili con l'assenza di limiti in Pico stesso. A questo si può aggiungere che la necessità di chiamare in gioco l'intervento di Cristo e della Grazia si rende ineludibile solo per l'uomo menomato dal peccato originale, di cui certo è segnata la natura umana nell'*Heptaplus*, ma che pare escluso *a priori* nell'*Oratio* dalla stessa ricontestualizzazione della scena genesiaca, rinnovata da uno spazio della raffigurazione in cui il peccato adamitico non solo è assente ma si configura come emblema dell'eccellenza umana. Non è casuale che nelle *Conclusiones*, per fino più ardite dell'*Oratio*, l'Incarnazione sia strutturale innanzitutto alla *deificatio hominis*: se la quindicesima della serie di tesi teologiche *secundum opinionem propriam* recita che «si non peccasset Adam, deus fuisset incarnatus sed non crucificatus»¹²⁰, la solenne prolusione introduttiva celebra l'assenza del peccato originale, così che appare chiaro come l'Incarnazione abbia infine il solo scopo di deificare l'*Uomo-Dio*.

Detto questo, lo scetticismo di matrice agostiniana della *fides initium intellectus* appare a mio giudizio riluttante alla dinamica processuale non ontologicamente già data dell'eccellenza umana, una eccellenza che, sebbene raggiungibile con un percorso apparentemente tradizionale, dimostra di scostarsene proprio nell'atto di attribuire al secondo momento non l'attestato del *contemptus mundi* derivato dall'*Ecclesiaste*, ma il nucleo centrale di una dignità che dipendendo dalla fonte del *Simposio* si fa soprattutto desiderio, ricerca e conquista del sapere. Ogni tentativo di comprendere l'*Oratio* entro gli argini della dimensione della Grazia si rivela poi inadeguato a fronte di quell'arditezza pesata sull'audace valutazione affatto riduttiva che «mentre in ogni ente *operari sequitur esse*, nell'uomo *esse sequitur operari*»¹²¹, pronunciamento compendioso di quella inusuale rassegna di tutte le posizioni filosofiche funzionali alla teoresi di una libertà modulata sull'arbitrio di poter scegliere l'esito della propria esistenza, che, se certo si attualizza nella contemplazione, si risolve infine nell'unità solo con l'azione superiore della magia cabalistica. «Occorrerà pur riconoscere – osserva Ingegno commentando il Nardi – che il problema di Pico fu subito quello dell'agire, dell'azione

¹²⁰ *Conclusiones*, p. 90.

¹²¹ E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1937, pp. 200-202.

morale dell'uomo intesa come suo destino», e che questa azione si riduca in ultima istanza alla magia cabalistica appare inconfutabile dal richiamo alla cabala già nell'*Oratio*, la cui funzione introduttiva alle *Conclusiones* vorrebbe illuminare un'unità di pensiero a noi consegnata come solo frammentata¹²². In effetti, la congerie di aforismi pronunciati nelle *Conclusiones* conferma la priorità accordata alla *Kabbalah*, priorità desumibile sin da un'analisi esterna e quantitativa ma assai significativa dell'*iter* strutturale scelto: entrambe le sezioni in cui si articola l'opuscolo terminano con il deposito assolutamente innovativo delle tesi cabalistiche, poste a coronamento del neoplatonismo nella prima parte e in continuazione delle sezioni magiche nella seconda (di undici delle sezioni di cui si compone, le ultime cinque – *sulla matematica, sui detti di Zoroastro, sulla magia, sull'interpretazione degli Inni orfici, sulla Cabala secondo l'opinione personale* – sono tutte funzionali alla potenza della magia e della cabala). Del resto si fa chiaro leggendo il *Discorso* che si tratta – per dirla ancora con le parole di Ingegno – di «un agire proprio non di chi indagava razionalmente l'azione limitata di cause naturali definite, ma di chi, per mezzo della conoscenza dei misteri più alti, era in grado di illuminare la presenza divina in ogni cosa»¹²³.

Manifestazioni di una prospettiva pluralistica in cui le analogie e le simmetrie dei diversi percorsi filosofico-religiosi rivendicano l'essenza filosofica e pratica della dignità umana, l'*Oratio* e le *Conclusiones* pagarono un tributo decisamente alto alla pretesa originalità, un tributo comprovato dal silenzio editoriale che solo dalla metà del Cinquecento poté dirsi concluso. Non è certo casuale che in seguito alla pubblicazione delle *Conclusiones*, avvenuta a Roma il 7 dicembre del 1486, Pico fu costretto ad una revisione del nucleo originario del *Discorso* in funzione apologetica; le accuse che gli furono mosse implicarono certamente una risignificazione del testo, puntualmente smussato nei suoi toni più audaci, dovuti per lo più all'uso di fonti eterodosse: interessante notare con Bori che «molto viene aggiunto, e qualcosa tuttavia viene sottratto». Ma quest'operazione non dovette risultare sufficiente se Pico scelse comunque di non pubblicare il *Discorso* nemmeno nella redazione definitiva, rispondendo alle accuse piuttosto con l'*Apologia*, pubblicata nel maggio del 1487, dove

¹²² A. INGEGNO, *Filosofia e religione*, cit., p. 25 e 24. E non sarà inutile rievocare almeno la quindicesima delle tesi magiche in cui si legge: «Nulla potest esse operatio magica alicuius efficaciae, nisi annexum habeat opus cabalae explicitum, vel implicitum» [Nessuna operazione di magia può essere di efficacia alcuna, se non abbia annessa l'opera cabalistica, esplicita o implicita].

¹²³ *Ibidem*.

si sentirà obbligato a ribadire, a conferma di come non fosse così palesemente evidente, «Christianus sum, de Christianis sum parentibus natus»¹²⁴.

Del resto, anche la stessa De Pace, che cerca di apportare conferme alla sua tesi fin dal *Commento* e dall'*Oratio*, è costretta ad ammettere che la dignità del cristianesimo è assente nella prima redazione, estremamente più audace e radicale di quella definitiva, dettata tuttavia solo da esigenze esclusivamente prudenziali¹²⁵.

Infine, sarà utile alla comprensione di un percorso che appare chiasmico, rievocare, seppur sommariamente, la situazione critica dell'epoca in cui il Mirandolano si trovava ad operare: ciò significa concretamente che si deve intendere la densa elaborazione del dettato picchiano come successiva all'impresa del Valla, la cui posizione estrema rappresentò il vertice di quell'animosità anticlericale di eredità petrarchesca propria delle origini dell'Umanesimo italiano. L'impresa ricevette una battuta d'arresto a partire dall'accusa e dal processo inquisitoriale del 1441, i cui esiti, essenziali, furono il disinnescamento degli intenti filosofici e morali del filologo romano. Com'è noto, il Valla denunciò l'apprensione per il rovesciamento della vecchia Scolastica nell'esigenza di una secolarizzazione culturale definita sul tentativo di una revisione totale delle tradizioni ecclesiastiche medio-latine, e questo a partire da una nuova percezione del

¹²⁴ P. C. BORI, cit., p. 83. Cfr. inoltre F. BAUSI, *Nec rethor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487)*, Firenze, Olschki, 1996, dove lo studioso afferma che quella che Garin, basandosi sul manoscritto Palatino 885 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, pubblicò nel 1961 ritenendola la prima redazione dell'*Oratio*, può essere considerata solo una redazione anteriore al *textus receptus*, edito nel 1496. Al di là delle minuzie filologiche, ciò che qui interessa notare è che il testo del Palatino mostra la presenza di alcuni brani poi soppressi nella *princeps*, «brani la cui soppressione fu probabilmente consigliata a Pico (quando già cominciavano a circolare critiche alla sua iniziativa e dubbi sull'ortodossia di alcune sue posizioni) da ragioni di opportunità e prudenza». Non è certo un caso che le decurtazioni riguardino in modo particolare i riferimenti all'elucubrazione sulla sapienza caldea, araba ed ebraica, cui si attribuiva in modo più assertivo l'origine sapienziale. E che tali omissioni vengano poi compensate da un contenuto apologetico – collocato nell'ultima parte dell'orazione e che, totalmente assente nel Palatino, dilata a dismisura l'economia del testo (inficiato ora di una evidente asimmetria) – non solo vale a spiegare almeno in parte la discrasia tra *Oratio* e *Conclusiones*, ma agevola il compito del filologo nell'individuare la datazione della stesura definitiva dell'operetta solo dopo la stampa delle *Conclusiones*. Bausi osserva «che è lo stesso Pico a confermare questa ricostruzione, quando all'inizio dell'*Apologia* afferma che, appena uscite le novecento tesi, gli furono mosse le cinque accuse cui egli si accinge ora a rispondere: ebbene, le prime quattro accuse avevano trovato risposta, appunto, nella seconda parte dell'*Oratio* (che viene infatti recuperata, solo con poche e non sostanziali modifiche, in apertura dell'*Apologia*), mentre alla quinta (l'accusa di eresia) è riservata la parte nuovamente composta del trattato (che discute le tredici tesi incriminate nella commissione papale); e ciò documenta che la seconda parte dell'*Oratio* è posteriore alla pubblicazione delle *Conclusiones*». Lo studioso pone quindi come data *ante quem* il 20 febbraio 1487, data in cui Innocenzo VIII sospese la disputa e nominò una commissione d'inchiesta cui Pico reagì con l'*Apologia*. La brevissima digressione che ci siamo concessi sulla prudenza della *princeps*, più cauta rispetto alle *Conclusiones*, non sarà inutile al fine dell'individuazione della causa del rovesciamento in senso parodico messo in atto nella *Cabala*.

¹²⁵ Cfr. A. DE PACE, cit., p. 241.

linguaggio e della sua convenzionalità storica. Escludendo ogni confine tra sacro e profano, l'esemplarità della Chiesa finiva per sgretolarsi sulla falsariga di una riforma che solo superficialmente si potrebbe valutare linguistica. Se le *Annotationes in Novum testamentum* infransero il divieto canonico di sottoporre ad esame grammaticale la Sacra Scrittura, il vertice fu toccato nell'opuscolo sulla *Donatio Constantini*, ove l'attentato ai Sacri Canoni è ostentato nella caparbieta di una denuncia di falsità che prescindette dall'autorità ecclesiastica e che ravvisò come unico apparato probatorio la propria argomentazione razionalistica¹²⁶. Tale tentativo di dissolvere il dogmatismo precettivo della Scolastica in una dimensione descrittiva ed empirica del sacro, seppur celato abilmente dalla strategia di matrice filologica, venne colto pienamente nelle sue potenzialità eversive. E se l'accusa del tribunale ecclesiastico venne quasi subito ritirata (anche per l'intervento del re Alfonso d'Aragona), dopo la morte di Niccolò V prevalse una linea duramente repressiva, attualizzata in una insistente propaganda anti-valliana, che, finalizzata al ridisciplinamento culturale, segnò un ulteriore punto di svolta nell'impostazione culturale. Detto in altri termini, dopo l'impresa valliana, ultima in Italia, la «volontà di ristabilire la suprema autorità dell'istituzione» andò di pari passo a una cultura che, seppur depauperata da una base comune, finiva per collidere «nelle buone tradizioni della manualistica disciplinare, che riscontrava i suoi interessi sui testi e la loro esegesi, e che infine ritornava a preoccuparsi, anche se su basi ormai lontane dalla scolastica medievale, della classificazione delle discipline e della ricostituzione ordinata dell'enciclopedia»: all'epoca del Mirandolano, «si direbbe comunque, fosse l'intenzione più o meno coordinata e diretta, che ciceroniani, aristotelici, grammatici, enciclopedisti concorrono a bloccare gli indirizzi culturali emersi al principio del secolo, e per essi l'opera del loro più eminente e consequenziario rappresentante, Lorenzo Valla»¹²⁷. Il *corpus* del Valla, benchè conosciuto, fu poco studiato e ancor meno seguito in Italia. Significativamente, un diverso orizzonte pervase i centri culturali europei del secolo seguente, fino alla mirabile sintesi, per quanto essenzialmente originale, che ne fece Erasmo, altrettanto significativamente espunto dalla tradizione culturale della penisola italiana¹²⁸.

¹²⁶ Già il Cusano ne aveva infatti dimostrato la falsificazione, rimettendosi però all'autorità del Concilio di Basilea.

¹²⁷ R. FUBINI, *L'umanesimo italiano e i suoi storici*, Franco Angeli, Milano, 2001, pp. 48-50. Cfr. inoltre pp. 28-60 per l'analisi esaustiva dei mutamenti e delle profonde cesure strutturali al profilo storico di Petrarca ad Erasmo, qui riassunta solo per grandi linee.

¹²⁸ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia (1520-1580)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

Il clima in cui Pico si trovò ad operare fu dunque imprescindibilmente condizionato dalla strutturale volontà di ristabilire l'autorità della Sacra Scrittura, un clima che certo influì profondamente su tutta la speculazione umanistica. Il pregevole saggio di Fubini illumina un punto essenziale nella critica storica dell'umanesimo, poichè, oltre ad evidenziare il discrimine creatosi dopo il tentativo valliano tra la dimensione italiana e quella europea, segnala il fatto inequivocabile che, anche nelle sue frange più anticonformiste e trasgressive (come furono quelle dell'Accademia fiorentina), l'umanesimo italiano non potè più dirsi totalmente scervo dal grave peso dell'apparato ecclesiastico, che impose la definitiva censura dell'impresa valliana e che, ostacolandone qualsiasi possibilità di ritorno, rivolse le forze al ristabilimento della tradizione e dell'ordine gerarchico. Certo, la dissidenza verso una concezione tradizionale dell'ortodossia biblica e cristiana non tardò a ripresentarsi in seno alle neonate accademie, insofferenti allo scolasticismo dell'epoca. Eppure, per prendere l'esempio più eclatante, quello del Ficino, nonostante in lui la teologia venisse assorbita nella paganismi della mitologia poetica, è pur vero che «con le tendenze della scuola il Ficino mantenne alcuni punti generali di contatto: l'istanza di una tradizione da ricostruire [...], il rifare i conti con la vecchia Scolastica, il principio sistematico di esegesi, che si concretò nella traduzione e commento dell'intero *corpus* di Platone e dei neo-platonici»¹²⁹. In realtà, leggendo le opere del Canonico fiorentino l'impressione è di trovarsi di fronte ad un'eterodossia sempre presente eppure mai dichiarata apertamente: al rigore filosofico della sua concezione di matrice plotiniana, incapace di salvaguardare la necessità del Cristo, fanno da contrappunto svariate pagine in cui si afferma la mediazione del Redentore. Ma proprio tale latenza si può etichettare come il frutto di quella mutata dimensione culturale che non fu più libera di espressione. Allo stesso modo, entro le propaggini di un'eversività tenuta ai margini e mai giunta, dopo il Valla, a condizionare nella totalità l'opera effettiva, è da intendersi l'ambiguità – peraltro accresciuta da un'opera percepita come incompiuta per la morte prematura del suo autore – della speculazione pichiana, le cui potenzialità di infrangere il tessuto tradizionale della Chiesa furono tuttavia colte pienamente dall'Inquisizione. Dal punto di vista opposto, della dichiarazione cioè *apertis verbis* della propria dissidenza rispetto alle concezioni religiose e civili accettate, in Italia solo il Bruno, e solo dopo un secolo, sarebbe subentrato a ribadire, e questa volta con una radicalità portata all'estremo

¹²⁹ R. FUBINI, cit., p. 54.

dell'anti-cristianesimo, l'insanabilità di quella frattura del tessuto socio-culturale finora solo dissimulata sotto la superficie di sistemi conciliatori ed irenistici. Gli esiti esiziali che segnarono il destino del frate fuggiasco assumono poi la forza fattuale della testimonianza più esplicita ed incontrovertibile della situazione critica dell'epoca alla quale egli appartiene, per certi versi, ancora totalmente.

Sono questi, appena accennati, tutti tasselli che configurano un quadro dell'eterodossia pichiana avanti la condanna del 1487 e che, sfatando l'adesione ai moduli cristocentrici e scettici, complicano l'individuazione della genesi di una parodia bruniana all'*Oratio*. Eppure, l'indagine della De Pace, attraverso la preziosa ricostruzione delle dissonanze tra Pico e Ficino sulla teoresi dell'anima umana, mostra, a partire dalla sinossi delle fonti, un pensiero plasmato in modo assai più significativo sugli orientamenti giamblichiani del Poliziano, così che non è irragionevole sostenere un effettivo limite nell'uomo pichiano. Questi dati non possono essere trascurati: l'essenziale è a questo punto del discorso capire in che cosa consista il limite e come questo debba essere inteso.

Della fragilità intrinseca all'uomo restano tracce cospicue nell'averroismo che il Nardi individuò in Pico, al pari della percezione di quella discrasia tra il giovane Conte ed il suo presunto maestro «che per l'averroismo non ebbe mai simpatia»¹³⁰. Ma tale dissidio sembra trovare il suo dispiegamento in modo assai più significativo solo nel saggio di Edgar Wind, pubblicato lo stesso anno¹³¹: ciò da cui dovette essere profondamente attratta l'attenzione del Conte riguardava anzitutto la riduzione mistica del neoplatonismo attraverso il raffinato strumento orfico della cecità di Eros, così che se «egli riteneva che per ascendere verso *quella caligine in cui Dio risiede* l'uomo debba abbandonarsi totalmente a uno stato di non coscienza ed avvicinarsi al segreto divino nella cecità dell'autodistruzione», il neoplatonismo di matrice ficiniana subiva l'estrema radicalizzazione nell'«elemento averroistico secondo cui la suprema pace in Dio e l'onnicomprendiva amicizia sono impossibili se non come cancellazione dell'umano»¹³².

¹³⁰ B. NARDI, *Mistica averroista*, cit., p. 145. Che Pico non diventò mai allievo di Ficino lo rimarca la De Pace confermando la tesi di August Buck. Cfr. A. DE PACE, cit., p. 206, nota 7.

¹³¹ Cfr. E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, 1958. L'edizione cui faccio riferimento è quella italiana, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, Adelphi, 1971.

¹³² Ivi, p. 79 e p. 81. Sebbene la citazione *caligo quam deus inhabitat* sia tratta da G. PICO, *De ente et uno*, V, in *Scritti*, p. 412, di cui va sottolineata la distanza d'intenzione dalle opere del 1486, il tema è riportato anche nelle conclusioni cabalistiche *secundum opinionem propriam*, 35: «Si deus in se ut infinitum, ut unum, et secundum se intelligatur ut sic nihil intelligimus ab eo procedere, sed separationem a rebus, et omnimodam sui in seipso clausione, et extremam in remotissimo suae divinitatis recessu profundam ac

Ciò che qui Wind prende in esame è la sezione del *Commento* relativa al «vocabolo Amore e di diversi suoi significati», ove il Mirandolano sottolinea al lettore, con un certo atteggiamento non privo di rivalsa, «quanti errori nel primo congresso commetta el nostro Marsilio confundendo in tutto, sol per questo capo, e pervertendo ciò che d'amore parla».

Leggendo il *Commento*, vien fatto di pensare che per il Pico il complatonico maggiore commise un grave errore nel limitare la cecità di Cupido alla pura gioia, così che la teoresi del Canonico finì per confondere l'amore verso Dio con l'amor di sé. Se di cecità si doveva parlare, questa era più propriamente la cecità dell'autoannientamento mistico:

[...] in questo, cioè amore divino, lo amato ha bisogno dello amante, e chi ama dà e non riceve. Similmente, quello amore che amicizia si chiama ha opposite proprietà al nostro amore. Nell'amicizia è sempre necessaria la reciprocazione, [...] il che non è necessario nell'amore nostro perché colui che ama può essere non bello e conseguentemente non atto a muovere l'amico a mutuo desiderio della sua bellezza¹³³.

Il passo sull'incommensurabilità tra amore umano e divino cela una restrizione fondamentale nella cangiante creatura e mostra effettivamente, come evidenzia anche la De Pace, l'esistenza di una falla logica nell'*epekstasis*; ossia di un limite nell'unione mistica dettato inevitabilmente da un *itinerarium in Deum* che si sublima nell'autodistruzione.

In effetti, se in Ficino la *naturalis felicitas* e la *summa felicitas* finivano per coincidere, Pico ci avvertirà nell'*Heptaplus* che la prima è solo un riflesso della vera felicità, che consiste in ultima istanza nel perdere se stessi in Dio e non nel ritrovare se stessi in Dio. Ma per demarcare le spie linguistiche che denotano l'ostensione di un confine per l'uomo, non c'è nemmeno bisogno di ricorrere all'*Heptaplus*, poiché già nell'*Oratio*, come nel *Commento*, il limite sostanziale dell'anima umana appare in tutta la sua pregnanza attraverso il richiamo alla *mors osculi*, definitiva estinzione dell'io in Dio. La formidabile memoria del Pico poteva fruire di numerose testimonianze a suo favore: così come il platonico 'Uno al di là dell'Essere' non era altro se non l'*Ensof* dei

solitariam retractionem, de eo intelligimus ipso penitissime in abyssu suarum tenebrarum se contegente, et nullo modo in dilatatione ac profusione suarum bonitatum ac fontani splendoris se manifestante».

¹³³ G. PICO, *Commento*, in *Scritti*, p. 448.

cabalisti, i miti pagani, sopra tutti «la fabula di Alceste e di Orfeo» raccontata da Platone nel *Convivio* e nel *Fedro*, erano ermeneuticamente equivalenti a quella morte di bacio raccontata dai Rabbi. Celeberrimo il lungo *excursus* sulla *mors osculi* narrato nel *Commento* a proposito della IV stanza, *arde morendo il cor, ardendo cresce*¹³⁴, dove Pico distingue tra il sacrificio dell'anima razionale inteso come rapimento estatico (separazione dell'anima dal corpo) e la necessità di una vera e propria morte (separazione del corpo dall'anima); una distinzione che, «unknown in Pico's Kabbalistic sources»¹³⁵, viene ribadita anche nelle conclusioni cabalistiche *secundum opinionem propriam*: quando l'anima razionale si eleva alla sostanza intellettuale, se certo muore al mondo sensibile e si trasforma in angelo, cadrà dapprima in un'estasi mistica per abbandonarsi solo poi, se permarrà oltre nella contemplazione, alla vera morte di bacio, inevitabile autoannientamento che solo concede l'*unio mystica* con Dio¹³⁶.

Che poi, come osservava Wind, l'elemento mistico dell'autodistruzione richiede la presenza della cecità di Eros, è quanto emerge inequivocabilmente dalle *Conclusiones*. Nonostante infatti le insistenze dell'*Oratio* sulle virtù cherubiche, si fa chiaro, e a partire dalla conclusione «Ideo amor ab Orpheo sine oculis dicitur, quia est supra intellectum»¹³⁷, che il desiderio dianoetico dell'anima desidera infine soltanto uno stato di insipienza. Nella quarantatreesima delle *Conclusiones paradoxae secundum opinionem propriam* il concetto viene ribadito con modalità meno concisa: «Actus quo felicitatur natura angelica et rationalis ultima felicitate, non est actus intellectus, nec voluntatis,

¹³⁴ Ivi, p. 557 e seg: «[...] se molto si fortifica e si prolunga l'operazione intellettuale, bisogna che eziandio con questa parte ultima vegetativa l'anima si separi talmente che e lei dal corpo e il corpo da lei sia separato. Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante l'amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, ragionando della divina immagine sua, e' suoi purificati occhi felicemente pascere; ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia, e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che si perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro dua anime e ambedue una sola anima chiamare si possono».

¹³⁵ C. WIRSZUBSKI, *Pico's encounter*, cit., p. 158.

¹³⁶ G. PICO, *Conclusiones cabalisticæ numero LXXI secundum opinionem propriam: ex ipsis hebreorum sapientum fundamentis christianam religionem maxime confirmantes*, 11: Modus quo rationales animae per archangelum deo sacrificantur, qui a Cabalisticis non exprimitur, non est nisi per separationem animae a corpore, non corporis ab anima nisi per accidens, ut contingit in morte osculi de quo scribitur, praeciosa in conspectu domini mors sanctorum eius. [Il modo in cui le anime razionali sono sacrificate a Dio attraverso l'arcangelo – modo non specificato dai Cabalisti – non è che per separazione dell'anima dal corpo; non del corpo dall'anima, se non accidentalmente come capita nella Morte di Bacio, di cui sta scritto: “preziosa nel cospetto del Signore la morte dei tuoi santi].

¹³⁷ Ivi, *Conclusiones secundum propriam opinionem numero LXII, in doctrinam Platonis, da qua pauca hic adduntur, quia prima paradoxa conclusio totam sibi assumit Platonis doctrinam discutiendam*, 6 [L'amore da Orfeo è descritto come senza occhi: perché è al di sopra dell'intelletto].

sed est unio unitatis, quae est in alteritate animae cum unitate, quae est sine alteritate»¹³⁸. Pertanto, se è vero che la *dignitas hominis* consiste nella realizzazione della propria essenza razionale attraverso la platonica *venatio sapientiae*, bisognerà pure ammettere che l'Ineffabile è esperibile solo in uno stato di oscurità in cui le distinzioni della logica svaniscono, e questo – sarà utile affermarlo fin d'ora – per la necessità di trascendere l'intelletto ed il limite ad esso strutturale¹³⁹. L'*epopteia*, nell'*Oratio*, seppur con modalità più mite, è, non a caso, coronata dalla dottrina dei furori platonici, che ponendoci fuori da noi stessi porranno la nostra mente e noi stessi in Dio, così come il modello angelico a tre stadi e l'immagine della scala di Giacobbe paiono farsi ulteriore conferma della necessità di sublimare lo stadio razionale e discorsivo della filosofia per accedere al mistero tenebroso della teologia.

A giusta ragione quindi sia la De Pace che Wind possono affermare che Ficino, interprete della teoresi plotiniana dell'anima non discesa, fu decisamente più ardito o quantomeno più greco in spirito del suo giovane allievo. Per l'Accademico fiorentino l'essenza intellettuale dell'anima è garanzia dell'ubiquità a diversi livelli ontologici e, in quanto tale, non ha bisogno di alcuna mediazione angelica – ma in ultima istanza nemmeno di quella del Cristo – per congiungersi e fondersi a Dio, a cui in fondo è unita nel lume intellegibile da sempre.

Eppure, l'incrinatura tra il sistema di Ficino e quello del *mirandus iuvenis* non può nemmeno discernere l'elemento scettico e fideistico che la De Pace vorrebbe attribuire al giovane Pico. Al contrario, l'intransigenza e l'acume del Conte, se certo vogliono presentarsi come correzione di un'antropologia errata che sosteneva l'altrettanto errata quanto «mal dimostrata» idea ficiniana di un Dio amabile¹⁴⁰, non per questo si fanno parafrasi di un atteggiamento ascetico imperniato sul fideismo. Dopo aver redarguito il maestro sull'avulsa possibilità che si dia un'estasi suprema senza la necessaria

¹³⁸ Ivi, *Conclusiones paradoxae numero LXXI...nova in philosophia dogmata inducentes*, 43 [L'atto con cui la natura angelica e la natura razionale vengono gratificate dalla felicità ultima, non è atto di intelletto né atto di volontà: esso consiste nell'unione dell'unità che risiede nell'alterità dell'anima con l'unità che non conosce alterità].

¹³⁹ Se nella sessantacinquesima delle conclusioni filosofiche secondo l'opinione personale Pico afferma che la facoltà intellettuale negli angeli è sostanza mentre in noi è solo accidente, nella serie successiva si può leggere, con qualche informazione in più, che «da parte intellettuale è l'intera sostanza dell'anima razionale»¹³⁹. Nell'aforisma è ravvisabile l'urgenza di evidenziare l'impossibilità che si dia un impulso totalmente potenziale. Nel *Commento* il concetto di limite viene ribadito: l'anima razionale partecipa delle Idee nel momento in cui, rivolgendosi alla sua parte intellettuale ed angelica, è da questa illuminata e, infiammata di amore celeste, si unisce a Dio.

¹⁴⁰ Cfr. WIND, cit., p. 81.

vanificazione dell'uomo nell'Uno, Pico si adopera a riqualificare la presenza di un limite nell'anima umana solo come punto di partenza per essere superato.

Che si affronti qui la questione di un diverso modo di intendere la mediazione cosmica dell'uomo è questione assai nota. E a tal proposito è stato già detto come, rifiutando l'immagine di semplice *copula mundi*, Pico mirasse ad eludere l'identificazione con uno dei gradi di tale gerarchia in modo da consentire alla creatura umana l'assoluta libertà di potersi autoplasmare a proprio piacimento per poter coincidere con il grado prescelto senza essere da questo determinato in alcun modo. In questo si dimostrava assai più lungimirante e radicale del 'maestro': sebbene il concetto di *copula mundi* intendesse, al pari, accordare il privilegio di mediare tra mondo della natura e mondo dello spirito, il Mirandolano amplificava tale privilegio concedendo all'uomo di trascendere ogni statuto ontologico per entrare essenzialmente in relazione con il tutto e ricondurlo al suo fine ultimo. Sia l'*Oratio* che le *Conclusiones* sembrano riservare alla specie umana un privilegio così sommo da tratteggiare l'immagine di una creatura superiore perfino agli angeli del cielo, un privilegio che in apertura del *Discorso* rivendica un'originalità così demarcata da poter essere svelata solo marginalmente. In effetti, la proposta della grande disputa filosofica progettata in Roma doveva compendiare una ricerca i cui esiti profetici furono tali da convincerlo a svelare agli intelletti degni le segrete corrispondenze cui credeva di essere giunto. Ora, la modalità con cui l'uomo può trascendere il limite cui sembra condannato risulta evidente non solo dalla tematica dell'Eros cieco ripresa dall'Orfismo, ma ancor più dal complementare richiamo della *Kabbalah* presente fin dall'*Oratio*. La conferma emerge con pregnanza dalla lettura delle tesi magiche e cabalistiche, che, pur in un percorso per aforismi, rivelano quella tensione profonda dovuta ad una magia presentata come non più fine a se stessa ma coadiuvata dalla mistica.

Poco sopra, nel rinnegare la natura eminentemente cristiana e fideistica delle opere del 1486, si era accennato all'urgenza dell'azione, un'urgenza espletata dal Pico nella superiorità della magia cabalistica. Ora, è esattamente sfruttando le possibilità insite alla superiore azione dell'arte cabalistica che al sapiente è dato di riunire il cosmo, e non più in sé con il condizionamento che ne deriva, bensì nell'unità. Fin dalla sesta e dalla settima delle ventisei tesi magiche, Pico pone inequivocabilmente la *Kabbalah* a pieno

titolo a fianco della magia¹⁴¹. Senza dubbio, il disegno, se chiarisce l'atteggiamento di estasi profetica che Pico confidò nei suoi rapporti epistolari, risponde ad una strategia che rivela la difficoltà a disvelarne i misteri posseduti, e tuttavia, la mancanza di liceità nell'«esporre in pubblico la magia» dovette ritenersi compensata dall'utilità di «risvegliare le menti dei contemplativi», certo anche se solo delineandola «per capitoli aforistici»¹⁴². Se nella sesta tesi magica il Mirandolano assume che tutte le operazioni magiche e cabalistiche trovano il loro diretto referente in Dio, «la cui grazia fa piovere quotidianamente acque sopracelesti di mirabili virtù sopra gli uomini contemplativi», il disagio si fa palese nella dichiarazione della nona tesi, condannata, per cui «non v'è scienza che ci faccia certi della divinità di Cristo più della Magia e della Cabala»¹⁴³. Ciò sembrerebbe rivelare che attraverso la magia cabalistica, legata profondamente alla mistica, l'uomo possa operare come opera Dio: attraverso la cabala il sapiente può farsi mediatore reale del mondo spirituale e materiale.

Certo, nelle tesi propriamente cabalistiche l'attenzione pare posta sulla riflessione cristologica e sulla funzione apologetica che la tradizione ebraica parrebbe riservare alla cristianità. Eppure, ciò sembrerebbe piuttosto sottendere al progetto della *pax unifica* oltre che alla strategia di rendere accettabile una cultura tanto avulsa al cristianesimo. Di tale evidenza si trova conferma anche nei saggi che Paola Zambelli raccolse nella monografia del 1995, ove si sottolinea come di fatto la vera applicazione magico-cerimoniale della *Kabbalah* risulti piuttosto nelle tesi magiche, orfiche e zoroastriache che in quelle propriamente cabalistiche¹⁴⁴. La studiosa, tentando di gettar luce sulla discrasia

¹⁴¹ Ivi, 6: «Quodcunque fiat opus mirabile, sive sit magicum, sive cabalisticum, sive cuiuscunque alterius generis, principalissime referendum est in deum gloriosum et benedictum, cuius gratia supercaelestes mirabilium virtutum aquas super contemplativos homines bonae voluntatis quotidie pluit liberaliter»; 7: «Non potuerunt opera Christi vel per viam magiae vel per viam cabalae fieri». La forma più compiuta della riflessione sull'intrinseco rapporto tra magia e *Kabbalah* è racchiusa nella quindicesima: «Nulla potest esse operatio magica alicuius efficaciae, nisi annexum habeat opus cabalae explicitum, vel implicitum» [Nessuna operazione di magia può essere di efficacia alcuna, se non abbia annessa l'opera cabalistica, esplicita o implicita]. (Cfr. a tal proposito C. WIRSZUBSKI, *Pico's encounters*, cit., p. 194). Il rapporto tra *Kabbalah* e magia viene infine precisato nelle tre tesi magiche finali che verranno analizzate in seguito.

¹⁴² Ivi, *Conclusiones numero XXXI secundum opinionem propriam de modo intelligenti hymnos Orphei secundum Magiam*, 1: «Sicut secretam magiam, a nobis primum ex Orphei hymnis elicita, fas non est in publicum explicare, ita nutu quodam, ut in infrascriptis fiet conclusionibus, eam per aphorismorum capita demonstrasse, utile erit ad excitandas contemplativorum mentes».

¹⁴³ Ivi, *Conclusiones Magicae...secundum opinionem propriam*, 9: «Nulla est scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam magia et cabala»; cfr. inoltre la numero 8: «Miracula Christi non ratione rei factae, sed ratione modi faciendi suae divinitatis argumentum certissimum sunt» [I miracoli del Cristo sono argomento certissimo della sua divinità: non però in ragione della cosa fatta, ma nel modo di farla], entrambe condannate.

¹⁴⁴ Cfr. P. ZAMBELLI, *L'apprendista stregone*, cit., p. 40.

tra *Conclusiones* e *Disputationes*, notava fin dalla prima opera la presenza della legittimazione di una dicotomia tra magia astrologica naturale e magia evocativo-cabalistica, perché denotate da quell'esigenza opposta che nelle *Disputationes* riceverà poi l'estrema radicalizzazione (anche in coincidenza dell'avvento della stampa che portò al moltiplicarsi di opuscoli astrologici al di fuori delle università e delle corti fino ad entrare in concorrenza con i predicatori ecclesiastici in ambito popolare). Al di là dell'attenzione per la pur fondamentale questione della contraddizione in seno alla speculazione pichiana, ciò che qui più interessa è osservare con la studiosa come Pico, seppur avesse reso inequivocabilmente esplicita la compenetrazione tra magia naturale e *Kabbalah*¹⁴⁵, distingue al contempo tre diversi tipi d'arte, crescenti in quanto a poteri: la profezia naturale data dall'applicazione della matematica formale, la magia naturale fondata sull'astrologia e la magia cabalistica strutturata sulla potenza delle evocazioni demoniache. La Zambelli individuava in effetti due tipi di cabala, quella che tratta dei corpi celesti, per questo accomunata alla magia naturale (una tradizione nota fin da Ruggero Bacon e giunta fino a Ficino, «per la quale si conosce che non è possibile realizzare per mezzo di virtù naturali quelle operazioni che ha fatto Cristo») e la *Kabbalah* evocativa degli ebrei, una tradizione segreta e potentissima (tanto da farsi esclusiva garanzia della divinità di Cristo), fino a questo momento mai divulgata all'occidente cristiano e di cui il Pico musagete si propose mediatore¹⁴⁶.

Comprendere la natura e intervenire per attualizzare e unificare le virtù che in cielo e in terra sono allo stato potenziale, elevandosi per ciò stesso sino alla mente divina è, in un certo senso, il tema che nell'*Oratio de dignitate hominis* viene solo annunciato. E, a ben guardare, l'*Oratio* – attraverso una *deificatio* che pone l'accento sull'imitazione angelica e sullo stadio dialettico – pur nella sua arditezza, si rivela infine moderatrice delle ben più ardue *Conclusioni*, in cui il vero sapiente sembra poter non solo congiungersi a Dio, ma operare esso stesso come un dio. Sembrerebbe dunque che l'ostentata esibizione dell'uomo ermetico dell'*Oratio*, il *magnum miraculum* presentato nel celeberrimo discorso di Dio ad Adamo, e che la Yates ricordava essere l'uomo-mago,

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 43, ove riconosce che anche nell'*Apologia* «Pico aveva apparentato in parte la cabala alla concezione dei fondamenti astrologici della magia naturale».

¹⁴⁶ *Ibidem*, il riferimento è a PICO, *Apologia*, cit., p. 111. L'applicazione della cabala evocativa si evince in particolare nelle ultime due conclusioni magiche: n. 19: «Ideo voces et verba in magico opere efficaciam habent, quia illud in quo primum magicam exercet natura vox est dei» [Suoni e parole nell'opera magica hanno efficacia, perché ciò in cui la natura pratica originariamente la magia è la voce di Dio]; n. 20: «Quaelibet vox virtutem habet in magia in quantum dei voce formatur» [In magia qualsiasi voce ha potere nella misura in cui è voce di Dio].

trovi il suo senso ultimo ed il suo compimento solo nell'analogia con le *Conclusiones*, ove lo sfoggio erudito di contaminazioni culturali sovrasta la *philosophia perennis* del Ficino proprio nell'atto di compendiare oscuramente un delirio mistico dettato dalla scoperta di poter trascendere il limite che innerva l'antropologia umana per mezzo della vertiginosa magia cabalistica. E tuttavia – più importante per questa tesi – è l'osservazione di come l'esaltazione antropologica dell'autodeterminazione concretata sulla tematica della *libertas* celi un limite cogente che solo nelle *Conclusiones* trova la sua più chiara individuazione, e questo proprio nel momento in cui si indica la soluzione per trascenderlo. Insomma, l'estrema libertà accordata all'*antropodicea* pichiana pare più precisamente profilarsi come il tentativo di occultare l'enunciazione di quel limite ontologico che egli tornerà ad affermare con chiarezza evidente solo nelle opere coeve, e che sarà poi amplificato in quelle successive.

In conclusione, mi pare di poter affermare che il cammino di ricerca intrapreso dal Pico (la cui entrata in scena parve subito denotata da «provocazioni estreme»¹⁴⁷), recando con sé il necessario preambolo del contraddittorio mosso al monopolio filosofico del maestro Ficino, da un lato acuisce l'individuazione di un margine antropologico e dall'altro affermi, in qualità di musagete, l'indicazione di una via d'accesso al soprannaturale che consenta di superare il limite strutturale.

Ma è ora di tornare al rapporto parodico tra la *Cabala* e l'*Oratio*. La lunga digressione che ci siamo concessi pare utile non solo a confutare la matrice fideistica delle prime opere del Mirandolano, ma anche a definire la preoccupazione che si manifesta in questo modo nel Bruno: chiara, a questo punto del discorso, è l'urgenza di risalire all'antropologia del Nolano per comprendere se essa debba intendersi entro gli argini di un'ammissione dell'esistenza di un limite strutturale all'animo umano (e in questo caso con quale diversa modalità venga risolto) o piuttosto come aderenza alla dottrina dell'anima non discesa di matrice plotiniana e ficiniana. Posta in altri termini, pare che la vera questione per carpire il *surplus* di significato celato nella logica parodica della *Cabala* si riduca in ultima istanza a come Bruno abbia inteso i contrasti antropologici tra il *mirandus iuvenis* e il Canonico fiorentino; se non erro, il disprezzo del *Fastidito* per il Pico, celato nella parodia e confessato anche al bibliotecario di Saint-Victor, si articola sostanzialmente sul rifiuto del limite imposto all'animo umano, o, quantomeno, così come esso è inteso dal giovane Conte e come dal giovane Conte questo sia stato

¹⁴⁷ P. ZAMBELLI, cit., p. 11.

superato. Come meglio vedremo, e com'è noto, la plotiniana consustanzialità dell'anima all'Intelletto, interpretata alla luce del principio anassagoreo secondo cui tutta la sostanza incorporea è omogenea, una ed identica, è l'assioma fondativo della *nova filosofia*. La sensazione di impeto ed eccessivo vigore racchiusa nel passo bruniano già analizzato sull'identità di sostanza materiale e spirituale appariva eccessiva e quasi inspiegabile fin tanto che estranea all'invettiva ad esso preposta: la lunga quanto ferma controffensiva, che qui è parsa modulata sulle pagine pichiane, potrebbe risultare dunque volta a difendere letteralmente il detto anassagoreo delle *homoiomeres* sulla scorta del quale Plotino fu indotto a non discernere nettamente l'ipostasi razionale da quella noetica. Postulato, questo, necessario ad un'anima che non deve necessitare di alcuna mediazione soprannaturale per congiungersi a Dio, ma che il Pico, attraverso il dissenso dal Ficino, parve contestare come punto cardine della propria speculazione¹⁴⁸.

Del resto, che il Bruno e il Pico sembrano dissentire su una questione sostanziale – quella sulla quale ciascuno dei due filosofi non può scendere a compromessi perché fondamento strutturale del proprio disegno di riforma filosofico – sembrava già preannunciato nell'individuazione del doppio apporto parodico rivolto tanto all'antropologia del Mirandolano quanto alla cristologia del Cusano. Ora, nella misura in cui la correlazione può definirsi un principio sistematico, i correlati semantici della duplice parodia sottendono una ben precisa strategia narrativa unitaria: il nostro compito ermeneutico consisterà precisamente nell'individuare i fili conduttori annodati nella strategia sottesa alla correlazione.

Se leggendo il saggio magistrale di Blumenberg appare evidente che «la cristologia è indispensabile per mettere in rilievo la differenza epocale tra il Cusano e il Nolano»¹⁴⁹, per questa via la relazione di dipendenza nella quale si dispongono antropologia e cristologia ci conduce primariamente di fronte all'analisi, sia pure in modo inevitabilmente sommario, della struttura del *De docta ignorantia*. E questo perché, com'è noto, entro una terminologia ed una problematica metafisico-ontologica, se nel primo libro dell'opera giovanile l'attenzione è rivolta a Dio, *massimo assoluto*, e nel secondo l'oggetto è invece l'universo, *massimo contratto*, il terzo ed ultimo libro è dedicato interamente alla cristologia, significativa ai nostri fini perché completamento della sua antropologia.

¹⁴⁸ Cfr. *supra*, p. 32 e seg.

¹⁴⁹ H. BLUMENBERG, cit., p. 585.

Osservazione, questa, tanto importante quanto bisognosa di approfondimento. Ma limitiamoci, per il momento, a considerare come per afferrare nella logica della metamorfosi dell'*Oratio* l'espedito di mutamento semantico messo in atto dal Bruno sia indispensabile cogliere l'aspetto essenziale e comune alle antropologie del Pico e del Cusano. Da questa prospettiva, il punto di vista di Blumenberg ne attesta ancora una volta la fecondità: se l'autore poté affermare che dopo la morte del Cusano la «soppressione dell'indicazione cosmologica per la coscienza di sé ha trovato la sua più bella formulazione in uno scritto unico nel suo genere di quel secolo: *l'Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola»¹⁵⁰, questo è solo per l'evidenza di quello che Wind definì il complesso debito di Pico nei confronti di Niccolò Cusano. Né il sospetto che il *mirandus iuvenis* sia giunto *secundum opinionem propriam* alle medesime asserzioni del Cardinale inficia l'evidenza della tangenza di assiomi cruciali tra i due pensatori¹⁵¹.

Sono questi, appena richiamati, tutti tasselli che aprono un percorso di ricerca che può fornire, o quantomeno suggerire, elementi utili per cogliere la genetica della tesi parodica. Detto altrimenti, dovremo porci come interrogativo fondamentale la consistenza di quell'elemento che, aderente ad entrambe le teoresi dell'anima, dovette rivelarsi così ostinatamente irritante per la volontà riformatrice del Bruno. A questo proposito bisognerà soffermarsi innanzitutto sull'omologia speculativa dell'uomo inteso come *autodeterminazione*¹⁵². Bisognerà cioè notare come in Cusano il risultato dell'esperimento intellettuale dato dall'applicazione della *docta ignorantia* alla dimensione metafisica sia l'equivalenza delle coordinate spazio-temporali, che finiscono per essere costrette entro l'orizzonte dell'illusione ottica: se Dio s'identifica con l'enunciato pseudo-ermetico della sfera il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo, l'idea della dilatazione dell'universo finito come *privative infinitum* omogeneizza la struttura cosmologica comportando la soppressione tanto della posizione centrale della terra quanto dell'implicito punto di vista privilegiato dei suoi abitanti.

Che la traslazione della formula mistica dal trascendente all'immanente non possa che agire irrevocabilmente sulla quiddità umana è questione evidente. Eppure la perdita di quell'indicazione cosmologica fino ad ora depositaria della dignità di sé, anziché

¹⁵⁰ Ivi, p. 563.

¹⁵¹ Cfr. E. WIND, cit., pp. 295-296, dove l'autore sostiene che il possibile «debito di Pico della Mirandola nei confronti di Niccolò Cusano pone un problema storico assai complesso».

¹⁵² Per tutto questo riferimento alla speculazione del Cusano cfr. H. BLUMENBERG, cit., pp. 519-590.

assumere i contorni di una svalutazione, riscatta l'individuo dall'antropocentrismo passivo nell'*autorealizzazione*. Se, «l'uomo, infatti, – scrive il Cusano – non desidera una natura diversa, ma solamente di essere perfetto nella sua», questo è anche perché d'ora in poi «la luce splende per sua natura, non perché io la veda»¹⁵³. Detto altrimenti, il principio di *autorealizzazione* del divino, in quell'universo che altro non è se non *explicatio* della *complicatio*, inerisce all'essenza della realtà nella sua globalità. Ne deriva che implicita alla possibilità di *autodeterminarsi* sia la teoresi di una rinnovata e accresciuta *libertà*, ora essenziale alla nuova concezione che la creatura razionale ha di sé. In effetti, come si diceva, la serrata revisione ontologica dell'essere uomo scaturisce irrevocabilmente nell'incisività profonda del concetto di quel ritratto di *libertas* che sarà, di lì a poco, assunto a manifesto antropologico dell'*Oratio*: «l'uomo – osserva Blumenberg – è diventato un essere che fissa da sé la propria posizione del mondo [...]. In questo contesto il concetto di libertà in quanto indipendenza particolare dell'uomo dalla determinazione della natura acquista un nuovo aspetto»¹⁵⁴. Che poi questo nuovo aspetto diventi celeberrimo solo nella mirabile sintesi consegnata dal Pico alla plasticità icastica dell'uomo cangiante del *Discorso* può essere indicativo della scelta bruniana di rivolgersi al ritratto evocativo del Mirandolano piuttosto che alla teoresi del Cusano.

Certo, la relazione è più complessa ed il discorso su questo punto deve essere ripreso. Ma si tenga presente come per questa strada il nesso individuato sembra ricondurci a quello che è stato il nostro punto di partenza: la comprensione del rapporto tra l'invettiva al cristianesimo, fulcro della *Cabala*, e la parodia in essa dispiegata all'*Oratio* del Pico. Ora, per comprendere tale correlazione non sarà inutile ricordare in questo contesto che le radici della satira di cui è intriso il secondo dialogo morale risalgono alla falla implicita al cristianesimo stesso, consolidatosi nei secoli nell'ambivalenza di un crescente antropocentrismo, radicato nell'ansia escatologica di salvezza per il genere umano, e di un eccesso di teocentrismo ravvisabile in una sempre più accresciuta trascendenza divina. Quando nel 1277 il vescovo di Parigi Etienne Tempier condannò, tra gli altri, l'articolo di Tommaso sulla dimostrazione aristotelica dell'unicità del mondo in quanto limitazione all'onnipotenza divina, non fece altro che portare alla luce l'inconciliabilità di tali concetti, costretti dal cristianesimo medievale

¹⁵³ N. CUSANO, *Docta ignorantia*, p. 151, p. 149.

¹⁵⁴ H. BLUMENBERG, cit., p. 563.

entro un sistema di connessioni che apparivano ormai irriducibili. La condanna aprì quel problema, mai più accantonabile, che sarebbe diventato con Ockham lo snodo fondamentale in materia teologica: il dibattito sulla possibilità che si dia o meno l'*infinitum in actu*, quel dibattito altrimenti noto come la disamina, ai limiti dell'insolubile, tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta*¹⁵⁵.

Ciò è per noi di interesse non solo perchè l'infaticabile sforzo della dogmatica cristiana di mettere a tacere l'eretica dottrina del dualismo gnostico rivela l'originaria composizione di senso celata nella fecondità dei concetti e soluzioni del teologo tedesco – concetti e soluzioni che Blumenberg ravvisava, a giusta ragione, nel tentativo del Cardinale di salvare la stabilità del medioevo in un sistema organico fondato sulla correlazione interdipendente di teologia, antropologia e cosmologia – ma soprattutto perchè il problema acquista maggiore rilevanza nel momento in cui l'aporia tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta* – profilo eidetico della speculazione del Cusano – culminerà nel punto di sutura decisivo segnato dall'eversiva quanto eretica *cosmodicea* del Bruno. Che poi, a tale punto di sutura con la dogmatica medievale corrisponda il rifiuto della cristologia, questo è solo per aver pensato fino alla fine le conseguenze dei corollari impliciti all'universo post-copernicano.

Abbiamo subito anticipato qui un elemento che svolgerà un ruolo fondamentale nella nostra analisi: in effetti, a partire da quella coerenza di fondo che indusse il filosofo ad intitolare il primo dialogo volgare *Cena delle ceneri* si fa ravvisabile il singolare nesso tra riforma cosmologica e riforma morale, nesso celato in quello che fu definito magistralmente come il «concatenamento sistematico del copernicanesimo con il *trauma dell'incarnazione*», un legame che, seppure non visibile a prima vista, funge da filo rosso della *nova filosofia* nella sua sostanza. La Yates, ormai in alcune questioni sicuramente superata, risultò tuttavia illuminante allorché si pose il problema di conciliare il contenuto del primo dialogo londinese con il titolo dal chiaro riferimento religioso¹⁵⁶. Del resto, dell'ovvietà della questione ne è testimonianza pure l'acribia degli inquisitori, che nel quinto costituito veneto del 3 giugno chiamarono l'imputato a chiarirne

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 134-150, in particolare p. 132, dove Blumenberg chiarisce come «il Medioevo, in quanto struttura di senso che abbraccia i vari secoli, abbia preso avvio dal suo conflitto con la gnosi tardo-antica e paleocristiana e che l'unità della sua volontà d'esser sistema possa essere capita a partire dal superamento dell'opposta posizione gnostica»; cfr. inoltre E. GARIN, *La crisi del pensiero medievale*, in *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, 1966, (cito dall'ed. del 1976, pp. 13-39).

¹⁵⁶ H. BLUMENBERG, *cit.*, p. 592; cfr. A. F. YATES, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, 1988; cfr. inoltre A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 42 e seg.

«l'intentione»; Bruno dissimulò, affermando che la disputa si tenne «in una cena che si fece il giorno delle Ceneri»¹⁵⁷. E tuttavia, se la discrepanza tra involucro e contenuto non convinse gli inquisitori, tantomeno dovrebbe convincere lo studioso moderno, confortato da una preliminare comprensione del senso più intimo della sua opera e ormai capace di riconoscere come le questioni teologiche si rivelino, in ultima istanza, sempre decisive: «heretico ostinatissimo» lo definì il celeberrimo *Avviso di Roma* del 19 febbraio del 1600, sintesi della pubblica esecuzione avvenuta in Campo dei Fiori due giorni prima¹⁵⁸. E sebbene la notizia possa suscitare l'impressione di un arbitrio fazioso, essa trova ampia conferma non solo nella lettura integrale dei documenti processuali, ma soprattutto nell'acquisizione della *nova filosofia* nella sua globalità, modulata interamente su un'obiezione interna alla sostanza del cristianesimo: gli errori eretici determinanti in merito al dogma dell'Incarnazione e alla dottrina della Trinità. Precisazione, questa, necessaria, perché, sebbene Firpo e Blumenberg ci avessero avvertito della necessità di considerare il momento processuale come cruciale nella ricostruzione della personalità e della dottrina del tragico filosofo, ancor oggi gli studiosi – ad eccezione di Alfonso Ingegno – stentano a riconoscerne il valore. Tale incomprendimento storico – annidata in quella discrasia tra fatto ed effetto scaturita nell'immagine leggendaria di un Bruno martire del suo entusiasmo per il copernicanesimo – sembrerebbe così riverberarsi tuttora nella prospettiva storiografica, che, pur nell'assimilazione più completa dei testi, risulta non porsi come decisiva la questione che condusse Giordano Bruno al rogo. Eppure, già il taglio critico dell'approccio di Blumenberg al Nolano si lamentava di un «dato di fatto storico» non corrispondente «all'effetto storico».

E tuttavia, prima di affrontare il punto decisivo del radicale dissenso del *Fastidito* per colui che nonostante tutto nella *Cena* definì 'divino', sarà opportuno – per avere un'idea proporzionata di quale debba essere la reale fruizione cognitiva sottesa alla relazione – riportare l'attenzione all'analisi univoca della speculazione del filosofo da Cusa. Si diceva che, stabilita l'urgenza di fornire una soluzione alla tensione critica culminata nella Scolastica, ne discese ineluttabilmente per il Cardinale l'apprensione di risolvere l'aporetica questione tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta* nel dibattito sulla Creazione. Lo sforzo di mantenere salda la compagine costruita dalla dogmatica cristiana, e giunta

¹⁵⁷ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. QUAGLIONI, Roma, Salerno, 1993, p. 188.

¹⁵⁸ Ivi, p. 356.

al paradosso nelle sottigliezze degli scolastici, venne risolto con il seguente approccio: il Cusano pensò di porre fine allo scandalo fondamentale tra la creazione di un mondo infinito che esaurisce l'onnipotenza divina e un mondo che in quanto opera di massima Sapienza e Bontà non può non pensare l'autodispendio, attraverso il concetto cardine di universo come *contracte maximum*. Tale supposizione è confortante, perché se da un lato implica un universo inteso ancora come *autolimitazione di Dio*¹⁵⁹ – così come la Creazione è rivolta ancora esclusivamente alla *gloria Dei* – dall'altro sottende al contempo l'avvicinarsi del cosmo e dell'uomo alla trascendenza divina. Detto in altri termini, l'autoglorificazione divina della Scolastica subisce modificazioni concettuali così sottili da riscattare l'uomo dalla sua finitudine empirica, pur su un terreno ancora propenso a salvaguardare l'incommensurabilità tra creato e creatore.

Può essere utile esaminare il celebre passo della predica *Dies Sanctificatus*:

Dio creò tutte le cose per se stesso, e le creò nel modo più grandioso e perfetto perché l'universo è finalizzato a Lui. Tuttavia questo stesso universo non poteva essere unito a Lui, poiché non c'è nessuna analogia di proporzione tra il finito e l'infinito. Pertanto tutte le cose raggiungono il loro fine ultimo in Dio soltanto mediante Cristo. Infatti se Dio non avesse avuto la natura umana – la quale compendia in sé tutti gli altri esseri come loro centro unificante – l'universo nella sua totalità non sarebbe compiuto e perfetto, anzi non vi sarebbe affatto un universo¹⁶⁰.

Il segmento di testo è per noi emblematico. In questa prospettiva si può infatti iniziare a chiarire il dissenso del Bruno dall'antropologia tanto di un Cusano quanto – ma solo di conseguenza – di un Pico. Perché in questa che potremmo definire una mirabile epitome della globalità del *De docta ignorantia*, l'esigenza di costringere il dualismo cristiano in un unico sistema manifesta come la discrasia sottesa sia solo apparentemente ricomponibile. Si tratta cioè di osservare come la soluzione d'emergenza – funzionale alla compensazione del trauma scaturito nell'assolutismo teologico di Ockham con un'antropologia assurta alla deificazione di sé – sottenda tuttavia un limite ontologico inalienabile, attestato dall'irriducibilità di immanenza e trascendenza.

¹⁵⁹ Cfr. per l'epiteto la quarta parte del saggio di H. BLUMENBERG, cit., dove l'autore individua come «aspetti della soglia epocale» l'opposizione tra *il mondo come autolimitazione di Dio del Cusano* e *il mondo come autoesaurimento di Dio del Nolano*.

¹⁶⁰ N. CUSANO, *Opere religiose*, a cura di P. GAIA, Torino, UTET, 1971, p. 694.

In effetti, dal fatto che «la mancanza di riserva di Dio nella Creazione in quanto principio di esaltazione dell'universo non è ancora pensata fino alla fine»¹⁶¹, ne discende ineluttabilmente la teoresi di un universo intellegibile come *contracte maximum*, dove il concetto di *contractio* (o limitazione) diviene di necessità il carattere implicito a tutto ciò che è reale. Dobbiamo quindi ora porre in relazione la rigorosa constatazione di un limite ontico strutturale all'antropologia con il tentativo di sublimare, in quell'indagine razionale che sola può essere capace di individuare la soluzione, la rassegnazione che ne scaturisce (e si ricordi come questa affermazione valga anche per il Pico). Ora, che la rilevanza del *De docta ignorantia* sia consegnata al terzo ed ultimo libro, quello decisivo, dedicato alla cristologia, è per quest'indagine questione di assoluto rilievo. E questo perché, per il Cusano, solo il discorso sull'Incarnazione poteva ormai compendiare la risoluzione definitiva del trauma generato in seno alla Scolastica dalla disamina tra razionalismo e nominalismo. L'aporia originatasi dal bisogno razionale quanto umano di comprendere l'onnipotenza divina nella sua conciliazione con la creazione poteva essere risolta solo nella prospettiva teorica di un Dio che non esaurisse totalmente tutte le possibilità autoriproducendo se stesso, ma che al contempo non limitasse le sue possibilità in un cosmo imperfetto e finito. Ebbene, solo l'unione ipostatica poteva e doveva farsi *medium* di tale difficoltà: l'Incarnazione del Cristo, al tempo stesso creatura e creatore, è ciò che sola può esaurire le possibilità preservate nell'atto della creazione e riportare così il dualismo all'unità.

Da un lato, questo comporta certo un accrescimento del valore antropologico, perché ciò significa innanzitutto che l'Incarnazione diviene una conseguenza interna alla creazione, non più pertanto imputabile al difetto umano: da qui la pericolosa conseguenza – al limite dell'ortodossia – che l'episodio di redenzione, in fondo, non fosse altro se non una *deificatio hominis*. D'altronde, se è l'Incarnazione ad esaurire le possibilità irrealizzate nell'atto della creazione, solo la natura umana, in quanto microcosmo complicante in sé la totalità del reale, può essere luogo dell'unione ipostatica di Dio e creatura. E tuttavia, sebbene il Wenck, nella sua polemica con il Cardinale, avesse avvertito l'eversività implicita al fatto che il merito della redenzione rischiasse per questa via di essere attribuito alla natura umana universalizzata in Cristo, è ovvio però che il professore di Heidelberg non colse ciò che invece agli occhi del Bruno sembrò ostentatamente palese quanto intollerabile: e cioè come il grande elogio

¹⁶¹ H. BLUMENBERG, cit., p. 555.

dell'uomo, medio necessario all'Incarnazione, sottenda dall'altro lato l'ingombrante quanto ineliminabile limite sostanziale di una creatura incapace con le sue sole forze di farsi mediatrice cosmica della *theosis* beatifica. Certo, la natura umana è l'unica natura preposta a colmare le possibilità irrisolte, ma è ovvio che a partire dal postulato della *contractio* dell'*explicatio* questo può avvenire solo se la divinità decide di elevare a se stessa un individuo che sia al contempo creatore e creatura, massimo assoluto e massimo contratto. Questo fa sì che anche l'uomo, seppur nell'esaltazione ontologica accordatagli, sia privato della possibilità di accedere autonomamente al divino¹⁶². Indubbiamente, l'esigenza dell'episodio di salvezza rende il limite ontologico un dato inconfutabile.

C'è ormai, a questo punto del discorso, da chiedersi se il limite implicito alla speculazione del Cusano corrisponda a quello intravisto nella teoresi dell'uomo proteiforme del Pico e se pertanto la parodia dell'*Oratio* del *mirandus iuvenis* – già ipotizzato come destinatario solo fittizio dell'invettiva – non sia in realtà il punto di divergenza insanabile tra Giordano Bruno e il suo antesignano Nikolaus Krebs.

Per tentare una valutazione in questa prospettiva, occorre ricordare innanzitutto come l'antropologia del Mirandolano dissentisse da quella del Ficino esattamente per la cogenza di quel limite intrinseco all'ontologia umana che, se reso esplicito nelle *Conclusiones*, finiva per manifestarsi sin nelle pieghe dell'uomo proteiforme della prolusione. Occorrerà ricordare inoltre come le dissonanze antropologiche tra il Pico ed il Ficino avessero circoscritto lo spazio della raffigurazione parodica alla volontà del Bruno di optare per il rifiuto di tale limite strutturale all'animo umano.

Il punto è decisivo. E ancor più indicativo è che proprio nella ripetitiva prosa medievale del Cusano – meglio che nell'elegante retorica umanistica e negli oscuri aforismi del Pico – si fa ravvisabile come all'accrescimento dell'esaltazione antropologica corrisponda sempre quel limite insuperabile ad essa cogente, ma sempre volutamente relegato nell'umbratilità dall'innovativo principio dell'*autodeterminazione*. Del resto, che l'urgenza del Cardinale di traslare il principio divino dell'*autodeterminazione* nella sfera umana – con la conseguenza di assurgere l'uomo a *quasi alius deus* – celi primariamente l'esigenza di arginare quell'ormai intollerabile dicotomia eidetica di immanenza e trascendenza essenziale al cristianesimo, è ormai, dopo l'acume di Blumenberg, un dato evidente. Che poi, tale dato, oltre a ripresentarsi

¹⁶² Cfr. A. INGEGNO, *Cardano e Bruno*, cit., p. 212.

nel magistrale *Discorso* pichiano, divenga anche la chiave interpretativa della tangenza con la conclusione «Si non peccasset Adam, Deus fuisset incarnatus, sed non crucificatus»¹⁶³, è ravvisabile allorché, collocate nella correlazione dei tratti comuni, entrambe le speculazioni manifestano una *antropodicea* intesa come tentativo rigoroso di ammettere la fragilità sostanziale inerente all'ontologia dell'individuo e di doverla, tuttavia, sempre trascendere.

Eppure, si pone a questo punto la scansione di un'ennesima problematica, perché è chiaro che lo sforzo del secondo dialogo morale – denotato da una pericolosa dissidenza anticristiana – è comprensibile solo a patto di cogliere in esso la preoccupazione di confutare il trauma dell'Incarnazione. Così sarà in altri luoghi e così è qui. In effetti, se dobbiamo limitarci al *cartaccio spreggiato*, appendice dello *Spaccio* per stessa ammissione dell'autore, lo spettro dei significativi spostamenti concettuali della mitologia di un Orione – che il postillatore napoletano glossò amaramente con «De Orione, sed, o Christe, mutato nomine de te Fabula narrantur» – o di un Chirone – di cui ancora il postillatore commentò «cursus in Christum sub persona centauri sicut supra sub Orione» – si riverbera con maggior asprezza nella grottesca rivisitazione di quei passi biblici, oggetto nella *Cabala* di un rovesciamento integrale quanto radicale, che identificano «l'uomo giusto, l'uomo santo, l'uomo de Dio» con l'asino¹⁶⁴.

Ci si può chiedere a questo punto come sia possibile conciliare la logica parodica di un'opera estranea alla problematica cristologica con l'urgenza di confutare precisamente proprio la cristologia. Si potrà certo obiettare, in effetti, e come peraltro si è cercato di dimostrare anche in questa sede, che il Pico non avvertiva né nell'*Oratio*, né nelle opere coeve, alcun bisogno della Grazia o di un Redentore. Ora, per tentare di risolvere l'incongruenza sarà sufficiente tenere presente che, se ereditando quello che divenne un luogo comune, l'Umanesimo fu convinto di poter obliare il problema introdotto dall'affascinante esegesi di Marcione, Bruno non fece altro che mostrarne l'inconsistenza. In altri termini, non è affatto detto che una diversa soluzione implichi una causa genetica altrettanto diversa. Da questo punto di vista può essere considerato come l'elucubrazione irriducibile di soluzioni divergenti in Pico e in Cusano (la magia

¹⁶³ G. PICO, *Conclusiones in Theologia secundum opinionem propriam a communi modo dicendi Theologorum satis diversam*, 15.

¹⁶⁴ In realtà è soprattutto nelle opere latine che il Bruno presenta se stesso in antitesi esplicita al Cristo. Cfr. ad esemplificazione G. BRUNO, *De Immenso*, cit., pp. 202, dove l'autore si attribuisce gli epiteti tradizionalmente indicativi del redentore: «Dux, Lex, Lux, Vates, Pater, Author Iterque». Cfr. per un'analisi approfondita A. INGEGNO, *Cardano e Bruno*, cit., p. 209.

cabalistica nel filosofo e l'episodio dell'Incarnazione nel teologo) palesi solo la lucida constatazione di quel limite antropologico manifestato nell'urgenza di indicare una via per trascenderlo senza mai riuscirci definitivamente, dovendo cioè sempre ricorrere al soprannaturale. Si tratta sempre di questo: salvaguardare il privilegio della persona nell'innesto del tema della *contractio* sul tronco di un'antropologia concepita ora come libertà estrema, proteiforme, di una creatura resa indipendente, superflua, dalla natura.

Non vi è infatti motivo per non ritenere che il Nolano, nel riferirsi satiricamente all'*Oratio*, non intendesse in realtà investire primariamente di fallibilità tanto il privilegio accordato alla persona, quanto il limite ontologico celato in tale teoresi antropologica. In effetti, la cristologia, seppure nodo centrale, risulta essere solo una rigorosa conseguenza di tale constatazione. Si ricorderà come l'operetta sottenda più propriamente una duplice parodia: quella dell'antropologia proteiforme occultata nella *Cabala* e quella della cristologia, celata nelle trame – e forse non casualmente – di un'appendice, *l'Asino cilienico*. Una lettura, questa, che pur peccando forse in sottigliezza ci restituisce in maniera speculare quel rapporto di necessità consequenziale implicito alla correlazione tra il superamento del limite ontologico e la consunzione cristologica.

Tale ermeneutica già da sé evidenzia un dissidio di non poco conto tra il Nolano e i suoi eminenti predecessori e consente di mostrare come esaltazione antropologica da un lato, e consapevolezza del limite ontologico ad essa cogente dall'altro, siano dal Bruno posti in una dimensione di assoluta convergenza. Solo considerando tale sistematicità è possibile cogliere il perché del fatto che le soluzioni diacroniche dei due rinascimentali concorrano per il Bruno in un unico sistema. Tanto più che l'ipotesi si accorda con gli sviluppi centrali del *De la causa*, dove la riflessione dispiegata rifulge nell'aver ripensato il rapporto corretto tra immanenza e trascendenza, ora strette in un nesso indissolubile quanto complementare. Affermazione, questa, che bene corrisponde – in tale rivalorizzazione della materia – al ristabilimento di tutti i privilegi ontologici congiuntamente all'impossibilità di decretarne la superiorità di alcuni su altri.

Ora, che entrambe le speculazioni del Cusano e del Pico si manifestino innanzitutto come il tentativo di salvaguardare la prerogativa dell'uomo è dato eclatante. Che poi tale beneficio occultasse nell'esasperata esaltazione antropologica un limite sostanziale tale da richiedere una mediazione soprannaturale fu per il Bruno un dato insopportabile. Il punto è decisivo, perché solo in questi termini si chiarisce come la parodia di un'opera estremamente eversiva divenga l'urgenza e la preoccupazione

centrale del *Fastidito*. Detto altrimenti, il recidere alla radice tanto il limite ontologico dell'individuo, quanto il privilegio accordatogli come compensazione di fronte al terrore della rassegnazione, si rivela la tesi di fondo della logica parodica, funzionale com'è all'intero nucleo della *nova filosofia*; una questione sulla quale, dopo la scoperta *aurorale* di Copernico, non fu più possibile scendere a compromessi.

In effetti, Bruno colse qualcosa che i due filosofi rinascimentali non poterono vedere: quel significato non solo fisico ma ancor più metafisico inaugurato dall'*aurora* copernicana. Leggendo le pagine della *Cena*, osserva Ingegno, appare evidente come l'epifania dell'opera di Copernico assuma per il Bruno quel valore di segno divino che solo lui, «Tiresia cieco, ma divino interprete», disse di poter intendere pienamente¹⁶⁵.

Si tratta, dunque, a questo punto, di profilare il discorso sulla densa elaborazione del Bruno di quella *antropodicea* così antitetica all'apologia dell'uomo-microcosmo da confluire nel misconoscimento oggetto della *Cabala*. Dobbiamo cioè porre ora in relazione, come sempre è per il Nolano, la novità della sua *antropodicea* con la novità della sua *cosmodicea*. In altri termini, bisognerà innanzitutto riportare l'attenzione a quel problema reso centrale dalla condanna del 1277 e che, in effetti, sembrò trovare una soluzione definitiva solo sulla soglia dell'età moderna, che parve concretarsi in quel punto di dissenso situato nell'accettazione della nuova cosmologia post-copernicana: l'*autoesaurimento* di Dio nella creazione. È a tal fine di una rilevanza fondamentale sottolineare nuovamente come nel Cardinale, tanto la cristologia quanto l'esaltazione antropologica, siano – nella loro sistematicità – traccia di quella fragilità umana radicata nell'incommensurabilità tra trascendente e immanente, tra Dio e creatura: solo il Cristo poteva essere ontologicamente connesso con l'infinito. È stato d'altronde osservato come il medesimo senso, seppure da un'altra prospettiva, si riverberi nell'uomo proteiforme dell'*Oratio* – moderatrice rispetto alle coeve *Conclusiones*, dove, non a caso, la consapevolezza del Pico mostrava di dover sostituire la *libertas* con il concetto di *medietas*. Ora, è a tali questioni che il Bruno risponde saldamente con un netto rifiuto: dal momento in cui non fu più possibile pensare un Dio che non esaurisce totalmente se stesso nella creazione¹⁶⁶, l'argine inerente alla *potentia ordinata* venne definitivamente

¹⁶⁵ Cfr. A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia*, cit., pp. 27-63, in particolare p. 41; per la citazione cfr. G. BRUNO, *Cena*, p. 448.

¹⁶⁶ Cfr., ad esemplificazione, le parole riportate dal Bruno nel terzo costituito veneto del 2 giugno 1592: «io tengo un universo infinito, cioè effetto della infinita divina potentia, perché io stimavo cosa indegna della divina bontà et potentia che, possendo produr oltra questo mondo un altro et altri infiniti, producesse un mondo finito» (cfr. FIRPO, cit., p. 167).

corroso. Ne segue, naturalmente – come Bruno ci consegna nel *De la causa* – una natura che non si è mai staccata dalla sua fonte, una natura – divina materia eterna e infinita – sede essa stessa della *coincidentia oppositorum* e ora riscoperta quale unica e vera mediatrice tra uomo e Dio, così che la cristologia e il consequenziale privilegio della creatura umana non solo divengono superflui, ma più coerentemente confinati nell’ambito di quel non senso che può sopravvivere solo nei fantasmi della propria immaginazione.

Del resto, conclude Blumenberg, il fallace tentativo del Cusano di salvare in un unico sistema nominalismo e razionalismo sarà accolto dal *Fastidito* soltanto come una sfida storicamente già lanciata: «egli le ha dato una risposta che attaccava alle radici la formazione di un’epoca ormai chiusa»¹⁶⁷. Se al Cusano pareva di aver giustificato in un unico sistema teologia, cosmologia e antropologia, Bruno mostrerà, per questa via, come la costruzione di un tale triangolo metafisico fosse in realtà un sistema fragile ed irrisolto, che sarebbe crollato se solo portato al dispiegamento delle sue piene conseguenze.

Quando l’acume di Blumenberg inaugurò la sua riflessione sul Nolano con l’assunto che «fu l’adesione di Dio alla singolarità dell’uomo nell’universo a diventare lo scandalo fondamentale; nessuna minaccia poté mettere a tacere questo scandalo, e il 17 febbraio del 1600 sul rogo del Campo dei Fiori a Roma il nolano Giordano Bruno, distogliendo il volto dal crocifisso che gli veniva teso, lo attestò in modo che, all’alba dell’epoca che ora si concludeva non da ultimo con tale evento, era stato considerato come il più alto martirio per la verità», certo non si sbagliava¹⁶⁸. In effetti, che di fronte alla nuova luce metafisica apportata dal copernicanesimo e dai suoi corollari l’infinità totalizzante di un universo infinito costellato di infiniti mondi assicurasse il darsi totalmente di Dio, eludendo in virtù del principio anassagoreo la superiorità antropologica, è questione per il Bruno di una valenza così assoluta che merita di essere approfondita. E così, con l’affermazione della *Cena* di un Bruno nuovo Epicuro, asceto oltre i fittizi confini di uno spazio che egli mostrerà infinito, si trattava certo per lui di mettere in rilievo le conseguenze in essa complicate, prima tra tutte la l’annullamento del preteso limite ontologico dell’uomo, e questo proprio nel momento in cui il nuovo Epicuro ne aveva mostrato l’inesistenza oltrepassando il confine immaginario delle supposte sfere celesti

¹⁶⁷ H. BLUMENBERG, cit., p. 644.

¹⁶⁸ Ivi, p. 591.

– stemmi di un altrettanto immaginaria inferiorità della realtà sublunare – a cui fa da *pendant* la consunzione della salvezza incentrata sulla Seconda Persona. Nel filosofo di Nola, la possibilità stessa che la comunicazione tra Dio e il mondo non dipenda da un atto della volontà divina di elevare a se stessa la creatura rappresentante la massima perfezione del creato, fa leva, come si diceva, sull'annichilimento della generazione intratrinitaria della Seconda Persona attraverso il trasferirsi della potenza infinita di Dio nella materia, l'universo infinito.

Ora, è solo la correlazione dei due momenti concepiti nella loro organicità – momento fisico e metafisico, l'opera di Copernico e l'opera di Bruno – che consente di comprendere come l'intendere l'universo non più nel senso di creazione, ma della generazione, dissolva nell'ambito del superfluo e dell'insensato la parallela correlazione di ipostasi intratrinitaria e limite antropologico ad essa cogente. In effetti, lo si è detto, l'entusiasmo del Nolano per il copernicanesimo mal cela i reali motivi dell'Inquisizione, determinatasi intorno alle deviazioni dogmatiche sull'Incarnazione e sulla Trinità. Filosoficamente inorridito di fronte al pensiero agghiacciante di insinuare l'idea della molteplicità nell'assoluta semplicità divina, Bruno sostituiva la Seconda Persona con il mondo, autorealizzazione totale dell'onnipotenza divina. E se negli interrogatori affermò più volte che il predicato di Persona gli sembrava inconciliabile con la divinità, nel costituito del 2 giugno del 1592 dichiarò che questo predicato «appresso sant'Augustino è dichiarato nome non antico, ma novo e de suo tempo»¹⁶⁹. Il 'maestro' Erasmo, del resto, gli aveva già da tempo fornito la chiave per comprendere che fu Agostino, nel *De trinitate*, ad introdurre il concetto di λόγος come Seconda Persona della Trinità, tanto che lo stesso Girolamo recriminò al papa Damaso che il termine *ipostasis* era stato in realtà, fino ad allora, usualmente tradotto dai latini con *substantia*¹⁷⁰.

Ma è ancora al *De la causa* che dobbiamo rivolgerci per afferrare come la misconoscenza dell'evento cristologico di salvezza si annunci nella cogenza dell'aurora divina di Copernico:

¹⁶⁹ D. BERTI, *Vita di Giordano Bruno da Nola*, Milano, Paravia, 1968, p. 55.

¹⁷⁰ Cfr. ERASMO, *Responsio ad LXXI*, in *Opera omnia*, London, Gregg Press, 1962, rist. anast. dell'edizione Lugduni Batavorum, 1703, IX, col. 172C-D; cfr. C. ASSO, *La teologia e la grammatica: la controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze, L. S. Olschki, 1993, p. 188, nota 38.

Lo universo, che è il grande simulacro, la grande imagine e *l'unigenita natura*, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, alla quale non si aggiunge e dalla quale non si manca, di tutta e unica forma¹⁷¹.

La nota con cui Bruno accosta al nuovo universo l'attributo del Cristo non deve essere sottovalutata. Solo in questi termini si conferma come il mondo che Blumenberg definì *autoesaurimento* divino implichi un'Incarnazione data *a priori* nel cosmo stesso, *explicatio* di una *complicatio* senza più riserve. Conviene rilevare come tale partecipazione esaustiva di Dio, in cui creazione e generazione finiscono per coincidere, non solo dia luogo alla superfluità dell'ipostasi intratrinitaria, ma – ancor più importante per noi – comporti l'indistinta equivalenza degli enti dispiegati nella realtà, annichilendo tanto il rapporto privilegiato con la Seconda Persona quanto, e più propriamente, il rapporto generico con *la persona*. Sempre nel *De la causa* Bruno chiarisce:

Alla proporzione, similitudine, unione e identità de l'infinito non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo; perché a quello essere non più ti avvicini con esser sole, luna, che un uomo o una formica; e però nell'infinito queste cose sono indifferenti. E quello che dico di queste, intendo di tutte l'altre cose di sussistenza particolare¹⁷².

D'altro canto, come si è più volte ribadito, nel nuovo universo il concetto di persona viene sostituito dall'aforisma anassagoreo: poiché Dio ha ceduto tutto, allora *tutto può diventare tutto*, in una realtà in cui l'indifferenza dell'eterna materia alla forma implica un'incessante metamorfosi che conduce nel ciclo vicissitudinale ad appropriarsi di tutte le realtà. La metamorfosi del principio ilemorfico aristotelico, dato correlato alla realizzazione della *potentia absoluta*, enuncia l'epifania della divinità in tutte le singole realtà senza che mai nessuna la esaurisca, così che implicita risulta essere l'infinita tensione di tutte le vite verso l'infinito. Queste preferenze egli ribadiva, anzi accentuava più tardi nella *Cabala*, quando proclamava contro il Pico la verità fisica della metempsicosi, teoresi funzionale all'affermazione che non solo *l'uomo* può diventare

¹⁷¹ *De la causa*, p. 693, corsivo mio. Ma cfr. anche *De Immenso*, cit., II, 39, p. 245: «Illa enim est natura primogenita». Il confronto si estende anche ai *Furori*, p. 697: «Questa è la Diana, quello uno che è l'istesso ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprensibile, in cui influisce il sole et il splendor della natura superiore secondo che la unità è destinta nella generata e generante, o produttore e prodotta». C. Lo Rito osserva che il sintagma, alludendo alla *Professione di fede* recitata nella liturgia eucaristica cattolica, sottende la definizione teologica della natura del Figlio di Dio. Cfr. C. LO RITO, *Le due metamorfosi di Atteone negli «Eroici Furori» di Giordano Bruno*, «Rinascimento», XLIV, (2004), p. 339.

¹⁷² *De la causa*, p. 727.

tutto, ma appunto *tutto* può diventare tutto, laddove «la Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino ed il corpo de gli animali dal corpo di cose stimate senz'anima; ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose». Si ricorderà come l'esserci soffermati sulla rilevanza che nell'economia dell'opera assume la sezione dedicata alla verità della metempsicosi si dimostrava necessario per rendere comprensibile come tali affermazioni pericolose fossero contestualizzabili solo a patto di cogliere in esse lo sforzo di sgretolare la persuasiva retorica del Pico. L'opera di consunzione di quelle sentenze secondo cui «non è la corteccia che fa la pianta, ma la sua natura inintelligente e insensibile» o per cui «un uomo che, schiavo del ventre, striscia al suolo» «è vegetale e non uomo», risuonava nella reazione sistematica messa in atto dal Nolano. In effetti, il Bruno non la pensava allo stesso modo: altri erano i nessi logici da cui derivava la sua speculazione, e, seguendo questi, poteva essere solo la corteccia che faceva essere la pianta una pianta. Che «quella de l'uomo – si è già citato ma il passo è importante – è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima», fa sì che «un serpente» – nel caso in cui assumesse complessione umana – «intenderebbe, apparirebbe, spirerebbe, parlerebbe, oprimerebbe e caminarebbe non altrimenti che l'uomo; perché non sarebbe altro che uomo».

Che in virtù dell'assunzione pedissequa del principio anassagoreo delle *homoiomeres*, inerente al nuovo universo post-copernicano, l'uomo non possa più essere microcosmo, è la rigorosa conseguenza di una riforma cosmologica che sublima in una riforma metafisica. Piuttosto, l'uomo è per il Bruno *dynamis*, ideale, tensione, metamorfosi incessante in quel ritmo vicissitudinale di tutte le forme che indistintamente la materia divina caccia dal suo seno. Ora, ciò significa da un lato che, poiché non esiste luogo o specie privilegiata (ora e nuovamente *deus est in rebus*), la natura umana non può più essere il luogo privilegiato dell'unione ipostatica di Dio; dall'altro ciò implica il superamento del correlato limite ontologico. Del resto, lo si è già detto, il problema di ricercare il perché della metamorfosi dell'*Oratio* in un senso così violentemente dispregiativo diviene più chiaro solo se si considera la necessità del Nolano di superare l'impostura della mediazione a partire dall'elusione del rapporto privilegiato con la persona, smascherando come all'esaltazione antropologica in quanto

libertas corrisponda sempre nei suoi antesignani quel limite antropologico dovuto, per dirla con la riflessione di sapore giamblichiano del Pico, al sistema gerarchico nell'ambito della sostanza, o, per dirla con il Cusano, all'*autolimitazione* di Dio nel creato.

Ma rimane un ultimo interrogativo: perché, allora, scomodare l'*Oratio* pichiana anziché rivolgersi direttamente ad un autore con cui spesso il Bruno è noto confrontarsi anche esplicitamente? Del resto, in Cusano è già compendiato quel florilegio di esaltazione antropologica, limite ontologico ad essa cogente e soluzione cristologica.

È Bruno stesso a darci la risposta, e proprio in uno di quei testi composti appositamente per non indurre il lettore in considerazioni autoreferenziali. Ora, notevole fortuna ha conosciuto, com'è noto, l'immagine mitica del discorso pichiano di Dio ad Adamo. A tal proposito si tenga presente come sia attraverso la metafora della pittura e del ritratto che l'autore nella prefazione alla *Cabala* intende delineare il significato del proprio intervento. Per definire più precisamente quanto affermato, è necessario concederci una digressione in merito a come nella prosa nolana l'icasticità dell'architettura verbale, particolarmente incisiva tanto dal punto di vista tematico che dal punto di vista strutturale, offra sempre una chiave di lettura forte dell'operazione che Bruno intende mettere in atto. Detto altrimenti, nella *Cabala* come altrove, l'annullamento di un confine tra parola e immagine si rivela in ultima istanza lo strumento interpretativo privilegiato di un contenuto svelato solo in parte, al fine di attivare quel particolare percorso ermeneutico in cui il pubblico è chiamato a collaborare nella costruzione del senso sotteso.

In effetti, nella sovrabbondanza dei testi introduttivi spicca tra tutte la celebre urgenza di ricercare la «verità più là dove meno appare», perché «non v'è parola ociosa» e «in tutte parti è da mietere e da disotterrare cose di non mediocre importanza». Così nella celebre *Proemiale epistola* della *Cena delle ceneri*. Ma nella *Cabala* l'analogia con il Sileno compare con altrettanta pregnanza. Insomma, leggendo la molteplicità degli apparati prefatori pare quasi di trovarsi di fronte a quella «scrittura tra le righe» che Strauss attribuì a Maimonide, vittima di un'epoca di persecuzione¹⁷³. E sebbene con

¹⁷³ L. STRAUSS, *Persecution and the art of writing*, Glencoe III, The Free Press, 1952 (ed. it. Venezia, Marsilio, 1990). Si noti come alla stessa logica sia piegata anche l'*Epistola explicatoria* dello *Spaccio della bestia trionfante*, dove Bruno conferma: «lasciemo la moltitudine ridersi, scherzare, burlare e vagheggiarsi su la superficie de mimici, comici ed istrionici Sileni, sotto gli quali sta ricoperto, ascoso e sicuro il tesoro della bontade e veritade». Se confondere Sileni per assurdità è, il lettore ne è avvisato, un comportamento pericoloso oltre che ridicolo, queste parole valgono alla lettera per individuare la vera e propria cifra

Bruno non siano in causa eventi storici di vasta portata come la diaspora, la necessità di adattare le tecniche letterarie di dissimulazione a contenuti esoterici – peraltro coerenti alla raffinata ermeneutica del Rinascimento – ben si adatta all’orizzonte fortemente anticristiano del Nolano, che – come è noto – scaturì nella persecuzione esiziale che andò a segno con il processo ed il rogo.

Ai nostri fini, andrà poi ricordato che tutto ciò appare come un caso esemplare dell’artificio mnemonico del ritratto, il quale, denotato irriducibilmente dalla parzialità, induce l’inesco del ricordo. In effetti, se nella *Cena* il nucleo occultato nel dialogo è correlato di una fecondità pittorica consegnata alla moltiplicazione dei dettagli, nell’*Epistola dedicatoria* della *Cabala* l’ermeneutica di questa ostentata esibizione di prosa silenica, sebbene denotata dal permanere dell’annullamento di un confine tra parola e immagine, assume l’accento opposto: nel nuovo dipinto la moltiplicazione delle «minuzzarie» lascerà il posto all’attenzione per il singolo particolare, che, proprio come nella tela dell’artista, consentirà comunque di cogliere la globalità del soggetto in questione¹⁷⁴.

Se la funzione fondamentale dell’incisività immaginativo-fantastica attribuita al ritratto è quella di ottemperare – nella sua dimensione ontologica di copia – ad un fine concettuale e simbolico, è chiaro come l’evocazione simbolica del celebre dettaglio pichiano meglio si adatti alla costruzione di senso dispiegata, perché solo la parzialità di un’immagine celeberrima può innescare il ricordo in un animo già sollecitato. In altre parole, è solo l’associazione con un’immagine nota che può essere memorizzata e

dell’esegetica bruniana nel significato profondo di contro all’apparenza di superficie, così che l’eventuale fruitore del tesoro non possa fare affidamento passivo sull’autorevolezza superficiale della fonte. Che poi l’eversività di questi tesori, definiti magistralmente dal Sacerdoti *mystères horrifiques* non del tutto averroisticamente divulgabili, altro non sia se non la progressiva decostruzione della mitologia cristiana, è il dato inoppugnabile celato nell’esigenza costante di corrodere il duplice errore di aristotelismo e cristianesimo scaturito nell’assunzione a reale di ciò che era solo mitologia. A ciò si potrebbe forse aggiungere che *Pos medullaris*, offerto nell’allusività di un testo presentato come pittura, finisce per configurarsi come quel cibo solido di matrice galenica scambiato dal *crassum vulgus* per veleno, di cui Averroè e Maimonide ci raccontano rispettivamente nella *Destructio destructionum* e nella *Guida*, e che Bruno riecheggia nei *Furori*. Si tratta sempre di questo: preservare l’utilità del culto sacrificale per la moltitudine e divulgare esotericamente quella che Bruno, nello *Spaccio*, definisce «religion della mente». Cfr. G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità*, Torino, Einaudi, 2002.

¹⁷⁴ Cfr. *Cena*, p. 465: «Ed in ciò fa giusto com’un pittore; al qual non basta far il semplice ritratto de l’istoria; ma anco, per empir il quadro, e conformarsi con l’arte a la natura, vi depinge de le pietre, di monti, de gli arbori, di fonti, di fiumi, di colline; e vi fa veder qua un regio palaggio, ivi una selva, là un straccio di cielo, in quel canto un mezo sol che nasce, [...] di sorte che con maggior satisfazione di chi remira e giudica viene ad istoriar, come dicono, la figura». Cfr. *Cabala*, p. 414: «dovete considerar oltre che questa operetta contiene una descrizione, una pittura; e che ne gli ritratti suol bastar il più de le volte d’aver ripresentata la testa sola senza il resto».

quindi poi riconosciuta con facilità¹⁷⁵. Forse, una possibile obiezione è quella di eccedere in dettagli così minuti da risultare sproporzionati rispetto alla cifra del sistema nolano. E tuttavia, quale che sia il valore dell'evocazione simbolica, solo alla luce del rapporto pedissequo con l'*Oratio* sembra acquistare senso specifico quella lunga e dura invettiva del Bruno – preponderante nell'economia del dialogo – alla forma come non più indicativa della sostanza. L'eco è il dato più evidente del conflitto insanabile: l'assunzione integrale del principio delle *homoiomeres* anassagoreo in virtù del quale è possibile confutare il limite ontologico.

Detto questo, tuttavia, bisognerà concludere che il riuso satirico del Pico, per quanto fortemente presente, si rivela solo strumentale. Si tratta cioè, per Bruno, dell'urgenza primaria di annichilire la *fabula turpis* del cristianesimo, che, fondata da un lato sulla pretesa di un sistema geocentrico implicante il rapporto privilegiato con la persona e dall'altro sul dualismo irriducibile tra creatura e creatore, culmina nell'impostura cristologica.

Più precisamente, si può ora affermare come il contenuto corrosivo della *Cabala*, inteso nel senso di un'elecbrazione antitetica all'apologia dell'uomo Proteo, sia dato implicito a quel progetto di riforma religioso-filosofica che dalla revisione cosmologica in senso copernicano narrata nella *Cena*, elude definitivamente la necessità di redenzione e della mediazione di un salvatore per raggiungere ciò che all'anima umana inerte per sua natura intrinseca, così come ci mostrerà l'elevata quanto solitaria contemplazione degli *Eroici Furori*¹⁷⁶.

Ne deriva, per un verso, nella *Cabala*, la distanza di Bruno da certe tesi del Pico e del Cusano, e, per l'altro, stante il rifiuto del Cristo mediatore, la necessità di prendere tale distanza per poter preparare il terreno alla teoresi dell'*homo perfectus* ostentata esplicitamente nell'opera coeva, i *Furori*. L'esegesi proposta si ritaglia un ulteriore margine di plausibilità nelle frange della consueta questione della modalità unitaria e

¹⁷⁵ Cfr. A. L. PULIAFITO, cit., p. 92.

¹⁷⁶ Si ricordino le parole succitate della *Cena*: «ed abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesmi siamo dentro a noi» (cfr. *supra*, p. 47). Bisognerà tuttavia fin d'ora precisare che anche il tentativo di risolvere la *nova filosofia* nell'epitome appena presentata appare farraginoso senza le dovute puntualizzazioni: al rifiuto del limite imposto da Pico all'uomo segue in Bruno una teoresi affatto lineare, che può essere semplificata alla luce della sproporzione tra finito ed infinito, tra uomo e Dio, che, nodo centrale della *nova filosofia*, viene amplificata nell'ultimo dialogo volgare dalla tematica dell'Eros cieco e dalla presenza della *mors osculi*. Cfr., ad esemplificazione generale, le parole riferite dal Nolano agli Inquisitori: «tra la substanzia infinita e divina, e finita ed umana non è proporzione alcuna come è tra l'anima e il corpo, o qualsivoglian due altre cose le quali possono fare uno subsistente»: V. SPAMPANATO, cit., p. 715. Per lo sviluppo del tema, nucleo preponderante degli *Eroici furori*, si rimanda al capitolo V, in particolare p. 134 e seg.

programmatica dei dialoghi morali, perché, da questo punto di vista, il *cartaccio* – medio nella revisione morale – sembrerebbe già adombrare la sempiterna e spinosa questione sull'eventualità che si dia nella sfera dell'immanenza la concretizzazione dell'*optima temperies*, presente in forma esplicita nell'ultimo dialogo londinese. Dopo aver infatti stigmatizzato, attraverso l'acre satira della *Cabala* – strascico della già evidente animosità anticristiana dello *Spaccio* – la figura storica di Gesù di Nazareth e il concetto di uomo come *copula mundi*, Bruno può ora aspirare, nei *Furori*, a definire se stesso il vero *homo perfectus*, in una nuova dimensione comunicativa circoscritta ad una furiosa quanto eroica volontà di sottoporsi ad un innaturale disquarto interiore che condurrà l'anima ad abbandonare il timore della morte nella mistica unitiva con il divino.

III

HINC MIRACULUM MAGNUM A TRISMEGISTO APPELLABITUR HOMO

Leggendo il *De Immenso* ci si accorge che il velo di cautela che ricopriva soli sei anni prima il contenuto degli *Eroici furori* sembra farsi più succinto¹⁷⁷. Gli artifici tattici cautelativi adottati nel dialogo volgare – dove solo implicitamente il filosofo eroico alludeva a se stesso come all'*homo perfectus* – sembrano sgretolarsi di fronte all'ostentata esibizione di colui che fin dal primo verso si presenta ispirato dalla «sacra mente» a «portare a termine una grande, difficile, straordinaria impresa», condotto da un imperativo divino «verso una meta stabilita da un ordine eccelso: in nome del quale è possibile disprezzare e la fortuna e la morte».

Che si affronti qui, e direttamente, l'attualizzazione dell'*optima temperies*, è ravvisabile fin dalla proclamazione di quella metamorfosi del filosofo in «Guida, Legge, Luce, Vate, Padre, Autore e Via» avvenuta a seguito di una «contemplazione non superficiale e vana, ma assai profonda e *degn*a di un uomo perfetto». Le indicazioni che si devono trarre dal testo sono chiare: l'inequivocabile autoreferenzialità degli attributi del Cristo risponde a quella costruzione chiasmica percepibile nell'antitesi tra l'impostura del Dio fattosi uomo e la nuova luce portata da quell'uomo fattosi Dio – un uomo perfetto, ossia denotato da una condizione del tutto particolare – la cui ostensione è magnificata ad arte grazie all'analogia con l'esplicita deificazione espressa attraverso una delle citazioni più comuni del Rinascimento:

¹⁷⁷ Come è noto, per tutelarsi dalla censura Bruno dichiara nell'*Argomento* dei *Furori* di aver rinunciato al titolo *Cantica*, essendo il suo un «naturale e fisico discorso»; in realtà l'autore stesso ammetterà in conclusione che «ultimo e finale intento in questa tessitura fu et è d'apportare contemplazion divina» (*Furori*, p. 495 e p. 500).

Hinc miraculum magnum a Trismegisto appellabitur homo, qui in deum transeat quasi ipse sit deus, qui conatur omnia fieri, sicut deus est omnia; ad obiectum sine fine (ubique tamen finiendo) contendit, sicut infinitus est deus, immensus, ubique totus ¹⁷⁸.

Conviene tenerlo ben presente: «Allora l'uomo da Trismegisto sarà definito un grande miracolo». La costruzione sintattica della proposizione, con l'avverbio preposto alle parole attribuite ad Ermete, sembra lasciar intendere come l'intenzione del Nolano sia quella di rivendicare il valore affatto generico dell'aforisma, il cui significato – sembra volerci dire tra le righe – è così spesso frainteso da dover essere filtrato da un'ideale spiegazione. Ciò a cui alludeva Ermete definendo l'uomo un grande miracolo – pare voglia ancora sottolineare il Bruno – è una condizione del tutto particolare, un profilo eidetico imperniato sulla capacità non comune di concentrare «lo sguardo sull'onniforme immagine dell'onniforme dio»; un'analogia, quella tra l'uomo e Dio, non certo data *a priori*, ma ardua conquista ottenuta come ricompensa per aver solcato «con l'ali l'immensità dello spazio», per aver vanificato il pregiudizio delle sfere celesti che costringevano la potenza infinita dell'intelletto nell'adamantino carcere che ne ostacolava l'ascesa. Né l'eroica impresa può essere alla portata di tutti: come ci aveva raccontato fin dalla *Cena* e come ci ricorda anche qui, fu solo lui, il Nolano, a varcare tali confini. Com'è noto, su questo punto la riflessione del Bruno toccherà i suoi vertici più alti nei *Furori*.

Ma torniamo per ora alla questione da cui siamo partiti, il confronto con l'*Oratio* di Giovanni Pico. Si tratta, in effetti, di accenti atti a rafforzare l'impressione che nella *Cabala* possa essere realmente dispiegata la parodia del *Discorso* pichiano. Non sarà

¹⁷⁸ [Allora, l'uomo da Trismegisto sarà definito un grande miracolo, l'uomo che si trasforma in dio, quasi che fosse egli stesso dio, che tenta di divenire tutto, come dio è tutto; si rivolge all'oggetto senza limite (che talvolta tuttavia necessita di un limite), come infinito è dio, immenso, dovunque tutto]. Per questa e per le citazioni precedenti: *De immenso*, I, 1-2 (corsivo mio). In merito allo sviluppo della tematica del Cristo impostore in relazione alle opere magiche cfr. E. SCAPPARONE, «*Efficacissimus Dei filius*». *Sul Cristo mago di Bruno*, in *Tra antica sapienza e filosofia naturale. La magia nell'Europa moderna*, Atti del convegno Firenze, 2-4 ottobre 2003, a cura di F. MEROI, con la collaborazione di E. SCAPPARONE, Firenze, Olschki, 2007, pp. 417-444. Ma sarà comunque agevole notare come le porzioni di testo sottese all'antitesi con il Cristo impostore si moltiplichino con modalità piuttosto trasparente in gran parte delle opere bruniane, quasi a ribadire come sia questo, in fondo, il filo rosso della sua speculazione. Cfr. ad esemplificazione, ivi, I, 1: «Pertanto partecipiamo ad una contemplazione non superficiale e vana, ma assai profonda e degna di un uomo perfetto, quando ricerchiamo lo splendore, l'effondersi e la partecipazione della divinità e della natura e immaginiamo e sogniamo di averli trovati non nell'Egitto, nel Siro, nel Greco o nel Romano, non nel pane azzimo o in qualche materia più ignobile, insieme alla massa degli sciocchi, ma nell'augusta reggia dell'onnipotente, nell'immenso spazio dell'etere, nell'infinita potenza della natura che tutto diviene e di tutto è artefice». Ma si notino anche quelle pagine dello *Spaccio* in cui il Cristo viene ripetutamente tacciato di «malignitate», poiché, attraverso «vani Prodigii, Prestigi, Bagatelle e Mariolia», illude i «ciechi mortali» sovvertendo la legge naturale, unica vera religione.

forse inutile, a questo punto, richiamare brevemente la nostra attenzione sulla correlazione individuata tra il tono sprezzante del dialogo morale e l'elegante prolusione. Innanzitutto si ricorderà come tale ermeneutica, innervata sull'ipotesi della carica parodica, avesse prodotto una lettura che sembrava proiettare la volontà del Bruno di distruggere l'esaltazione della natura multiforme e composita dell'essere umano, verso quella sottile disquisizione sull'*optima temperies* ordita nelle trame della complessa tessitura dei *Furori*. Ora, da questo punto di vista, la conclusione del primo capitolo del *De immenso* sembra comprovare con un'incisività profonda il sapore di dissenso verso il celeberrimo *incipit* dell'*Oratio* pichiana; e si noti come questo avvenga proprio nel momento in cui il Bruno torna a parlare dell'altissima contemplazione dell'uomo perfetto. Detto in termini più chiari, quella costruzione chiasmica dispiegata nella *Cabala* pare riverberarsi nelle spie linguistiche disseminate nel primo capitolo del poema latino, dove, a differenza del Pico che aveva offerto immediatamente al suo lettore il tema ermetico, preambolo all'intero discorso, il Bruno sceglie all'opposto di collocarlo solo in posizione di chiusa. Ma può essere questa del *De Immenso* un'allusione alla celebre prolusione? Alla luce delle conclusioni tratte dalla *Cabala* probabilmente sì. Certo si potrebbe obiettare come si tratti, in fondo, solo di una suggestione: la sottesa allusione – se così è possibile interpretarla – è fuggevole, fugace, involuta e poco sviluppata. Eppure, è assai noto come il Bruno per sua consuetudine 'lavori' sulle fonti citandole a memoria – spesso in modo ellittico, confuso o di frequente tacendone l'autore – nella prospettiva di ricontestualizzarle su uno sfondo del tutto originale, innervato dall'esigenza di stravolgerne l'esegesi secondo un'intenzione spessissimo affatto scevra di rivalsa. Non è dunque improbabile che il filosofo di Nola miri anche in questo caso a destrutturare e a destituire di senso ciò che a suo avviso circolava come un'erronea interpretazione di un punto assai delicato del suo progetto di riforma, un punto che, divenuto intollerabilmente celebre in un senso distorto da quello originario (o almeno questo è ciò che vorrebbe lasciar intendere al suo lettore), era a lui molto caro. Anzi, un punto a lui decisamente caro: se questo individuato nel *De immenso* è il medesimo senso sotteso alla parodia dell'*Oratio* svolta nella *Cabala*, non possiamo certo trascurare il fatto che, all'altezza della stesura dell'operetta, l'elevata contemplazione dell'uomo perfetto, di quell'uomo-dio di cui parla Ermete, fosse ormai prossima a compiersi. Del resto, l'esigenza di rovesciare il celeberrimo esordio dell'*Oratio*, sicuramente notissimo, sembra denotare il perno della questione ogni qual

volta ci si addentri nella spinosa tematica dell'*optima temperies*. Insomma, in ogni caso, comunque stiano le cose, al momento della stesura del *De immenso* l'esegesi pichiana delle parole di Ermete sembra quantomeno presente alla mente dell'autore, che pare sfruttarne la fama per ricollocarle nel loro corretto contesto: ebbene, il lettore non si troverà più immediatamente di fronte all'antico motto, che, esibito fin dalle prime righe della *prolusio*, sembrava perdersi nell'indifferenza dell'individuo; l'espedito utilizzato farà sì che la nuova e più conforme posizione d'epilogo consenta di liberare la dottrina ermetica dai favolosi ammantamenti in cui le incrostazioni prodotte dal tempo l'avevano avvolta. È chiaro come tale mutamento di struttura formale si riproduca specularmente in un mutamento semantico: il perno del celebre frammento è curvato, attraverso la forza d'espressione e il fascino e la suggestione di immagini poetiche di netta ispirazione lucreziana, alla proclamazione delle lodi di quell'uomo perfetto cui le parole ermetiche erano realmente destinate.

Nella misura in cui l'*Immenso* manifesta un'attestata fisionomia unitaria con il ciclo volgare, il problema del temperamento perfetto pare acquistare un profilo più netto. Perché se nell'analisi della *Cabala* la logica parodica di quella sprezzante divergenza con l'*incipit* del *Discorso* era stata già individuata nell'esigenza di confutare le parole di Ermete Trismegisto qualora riferite alla specie umana nella sua totalità – e di cui in effetti si era già notata la congruenza con quel rovesciamento del '*sursum corda*' che il Bruno nei *Furori* dichiara fruibile solo da chi 'possiede le ali' –, tale ipotesi viene ora riconfermata nel poema francofortese con un'evidenza inoppugnabile: esso costituisce la prova *apertis verbis* di come l'unione con il divino possa avvenire solo ad opera di un «uomo perfetto», ossia di colui che è destinato dall'«alto Dio» ad essere «ministro non mediocre e non volgare di un secolo migliore»¹⁷⁹. È evidente come per questa via Bruno affidi il concretarsi di quella deificazione che il Cusano ed il Pico avevano attribuito genericamente alla teoresi dell'uomo microcosmo – teoresi modulata, infine,

¹⁷⁹ Ivi, III, 9. Ma si osservi inoltre la citazione da I, 1 dove il Bruno ridicolizzava chi credeva di ascendere alla vera contemplazione «nell'Egizio, nel Sirio, nel Greco o nel Romano», «nel pane azzimo o in qualche materia più ignobile, insieme alla massa degli sciocchi». È chiaro, come del resto già aveva osservato il Tocco, che si tratta di una critica che pur rivolgendosi a tutte le religioni positive ha di mira soprattutto l'Eucarestia cattolica. Da questo punto di vista il parallelo con l'invettiva al *sursum corda*, formula pronunciata prima della consacrazione eucaristica, acquista una valenza ulteriore. Si noti infine come Calvino, nell'*Institutio*, affermi che la prassi di pronunciare tale formula ottempera all'elevazione universale degli uomini (Cfr. G. CALVINO, *Istituzione*, IV, 17, 36, Torino, UTET, 1971). Sullo studio del rapporto tra Bruno e Calvino, cfr. A. INGEGNO, *Regia pazzia*, cit.

sull'Incarnazione¹⁸⁰ – all'eccezionalità di un uomo straordinario, la cui elevatissima contemplazione ci è raccontata nei *Furori*. In tale senso, l'esegesi proposta vorrebbe illuminare un cammino di ricerca contrassegnato dall'imprescindibile assunto dell'organicità dell'opera volgare, resa ancor più evidente, alla luce di quest'analisi, dalla valutazione di come l'operetta – collocata certo non a caso in posizione mediana – ottemperi al suo noto ruolo di prosieguo dello *Spaccio* da un lato ma pure di necessario preambolo – e questa è la novità – all'ostensione della *perfecta temperies* nei *Furori* dall'altro.

Per concludere, il sentore polemico che emanava l'invettiva all'*Oratio* – trattata con tanta durezza e depauperata dal suo frutto più insigne, ossia da quel contrassegno dell'*humana dignitas* che la rese celeberrima a contemporanei e posteri, viene riassorbito e ricomposto solo qualora si abbia presente il quadro dell'itinerario percorso dal Bruno, e solo se questo venga percepito nella modalità in cui il filosofo intende presentarlo al proprio lettore, ossia sotto spoglie sileniche. Vale a dire che il perno del conflitto consisteva nel mostrare al proprio pubblico quel fraintendimento delle antiche parole ermetiche che trapelava al di là dell'elegante retorica umanistica, quella concezione dell'uomo *magnum miraculum* ormai non più estendibile all'intera specie umana nella sua genericità (tanto più laddove tale argomentazione finiva per porre l'accento sulla necessità di chiamare ancora in causa il Cristo, ormai relegato dal Nolano fin dalla *Cena* ai margini dell'episodio di salvezza) la cui rimostranza ineriva all'urgenza strumentale di preparare il terreno a quell'epifania dell'*optima temperies* che sarebbe stata presentata lo stesso anno nell'opera pubblicata in rapida successione alla *Cabala*, i *Furori*, compimento di quel ciclo di riforma che ora poteva dirsi davvero concluso.

¹⁸⁰ Cfr. la conclusione pichiana: «Si non peccasset Adam, Deus fuisset incarnatus, sed non crucificatus» (cit. *supra*, p. 85)

Parte Seconda

GLI «EROICI FURORI» E IL «DE VISIONE DEI»

IV

IL «CIRCEO INCANTESIMO» E LA *STULTITIA* CRISTIANA

Nel secondo capitolo del *De immenso* Bruno avvisa il suo lettore che «eccellenti castagne si nascondono sotto l'irtosità dei ricci, sostanze assai preziose sotto i sileni»; la sentenza è poi glossata ad arte dalla citazione virgiliana «O formose puer, nimium ne crede colori».

Nulla di sorprendente in questo. Ciò che sgorga dalla penna dell'autore è quel repertorio di genere – reso celeberrimo dall'adagio erasmiano – che il Bruno riutilizza sovente nelle sue opere (basti pensare all'eco esplicita nella prefazione della *Cena* o dello *Spaccio*, così come a quello presente nell'*Acrotismus adversus Peripateticos*). Eppure, nel poema latino, lo sfoggio erudito, collocato in conclusione di quella prospettiva dell'ostensione dell'autore come *homo perfectus*, suggerisce un'immediata suggestione con il dodicesimo e ultimo emblema del primo dialogo della seconda parte dei *Furori*, dove, attraverso le parole di Giovenale – «Fronti nulla fides» – viene espresso il medesimo concetto¹⁸¹. Il momento è per il furioso decisivo: giunto ormai all'apice dell'impresa si abbandona alla sua «fera sorte», cosicché diviene chiaro al lettore come il destino dell'uomo perfetto stia ormai per compiersi.

Ma, prima di procedere nell'esegesi di quel cammino a spirale dei nuclei narrativi dell'ultimo dialogo morale, andrà innanzitutto osservato come il tema dell'apparenza si profili quale asse ortogonale fin dall'*Argomento*, chiave interpretativa dell'intera opera. Com'è noto, l'esordio, dedicato al Sidney – autore di versi, tra gli altri, antipetrarcheschi ispirati dall'ode del Du Bellay *Contre le Pétrarquistes* – è esecrazione di quel poetare, reso una moda dal Petrarca, che attribuisce alle donne amate lodi quasi divine. E tuttavia, bisognerà osservare che se la polemica è certo funzionale al confronto antinomico con i propri divini sonetti, al contempo sembra assumere nell'economia dell'apparato introduttivo l'assetto di una digressione eccessiva, ridondante quanto inattesa. Ora, che

¹⁸¹ Cfr. VIRGILIO, *Bucoliche*, II, 17; GIOVENALE, *Satire*, I, 8.

questa oltranza possa rivelarsi un indizio ermeneutico di sapore silenico è quanto in generale risulta possibile ricavare dal monito dei testi introduttivi, costellati in gran parte dall'urgenza di ricercare la verità nell'occulto del testo. Del resto, anche Sacerdoti, fruendo degli stessi luoghi bruniani per interpretare il *Love's Labour's Lost* shakespeariano, si dovette lamentare con una storiografia che a tutt'oggi sembra non «comprendere una chiara consapevolezza dell'effettiva esistenza, nel Rinascimento, di un genere di significazione esoterico-pedagogica in cui l'assurdità apparente è direttamente proporzionale alla serietà nascosta»¹⁸². E, certo, il monito è chiaro, dovrebbe valere tanto più per uno studioso bruniano, avvisato dallo stesso autore di star bene attento a non confondere Sileni per assurdità se non vuol incautamente incorrere in un comportamento pericoloso oltre che ridicolo.

Converrà dunque concederci una breve digressione per analizzare il passo in questione, che, presentato con modalità così grottescamente estesa rispetto ai reali temi che articolano l'opera, potrebbe rivelarsi alveo di preziosi contenuti nascosti. A ben guardare, la lettura che si può trarre dalla ricognizione sprezzante degli stemmi petrarcheschi sembra articolarsi nell'incedere di un tema cardine: il tema, appunto, dell'apparenza e della finzione, tutto costruito su quel vuoto epistemologico stigmatizzato nell'invettiva alla poesia inaugurata dal Petrarca. Quello cui ci troviamo di fronte è – scrive il Bruno – uno «spettacolo» «vile ed ignobile», una «tragicomedia», uno degli atti più degni di compassione e riso insieme che possa essere rappresentato in questo «teatro del mondo», in «questa scena delle nostre coscienze»; è «una superficie, un'ombra, un fantasma, un sogno»: insomma, un «circeo incantesimo» che «inganna in specie di bellezza», una bellezza che «viene e passa, nasce e muore, fiorisce e marcisce»¹⁸³.

Di contro alle interpretazioni più tradizionali che insistono nel considerare le invettive al petrarchismo e all'antifemminismo come fini a se stesse o funzionali alla definizione del contenuto eroico e divino dei sonetti espliciti – pur certo anch'esse ben presenti – non sarà forse inutile soffermarsi sul *topos* del mondo come teatro di mere ombre, quel *epi ton theatron tais schenais*, di cui ci parla Plotino nelle *Enneadi*¹⁸⁴. Di tale centralità della questione se n'è occupò il Badaloni nel suo *Note sul bruniano «De gli eroici*

¹⁸² G. SACERDOTI, cit., pp. 27-28.

¹⁸³ *Furori*, pp. 488-491, corsivo mio.

¹⁸⁴ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III, 2.

furori», così come pure la Yates in diversi scritti¹⁸⁵; e tuttavia, ciò su cui vorrei porre l'attenzione è quel riferimento all'incantesimo di Circe, allegoria della «madrigna natura», che pare profilarsi come la parola chiave dell'intero passo. Mi pare, in effetti, un dato non secondario il fatto che nel pitagorismo e nel neoplatonismo, di cui abbondantemente si nutre l'eclettismo della *nova filosofia*, il mito di Circe sia stato interpretato come allegoria della reincarnazione subita dall'anima ignorante, teoresi di cui si era occupato anche il Ficino nella sua *Theologia platonica*. Ora, che il Bruno nei *Furori* tragga da quest'opera – come dalla *Summa theologiae* di San Tommaso – la fondamentale ispirazione per attuare il rovesciamento mondano della metafisica tradizionale, è fatto noto agli studiosi. Ma anche prescindendo da ciò, quale sia la consistenza del debito del Bruno nei confronti della dottrina ficiniana sull'inferno immaginario è, dopo l'indagine di Klein, un dato indiscutibile¹⁸⁶.

Innanzitutto, anche in questo caso, va detto in via preliminare che se il contesto di partenza è senz'altro molto simile, il Nolano, svolgendo a fondo la tesi del Ficino, approderà ad un esito diverso se non opposto. Il problema in questione è quello della teorizzazione della giustizia immanente, una problematica destinata a tormentare l'ortodossia cristiana fin dal *Peri Archon* di Origene, opera tanto più contestata dalla Chiesa quanto più fonte prediletta di tutti i neoplatonici del Rinascimento. E così, conforme all'esegesi origeniana – sebbene siano qui in gioco anche altre fonti – il dannato ficiniano altro non è se non colui che in vita ha indugiato nei beni materiali in modo da imprimere alla propria immaginazione o *spiritus phantasticus* un peso tale che lo costringerà a deformarsi in un nuovo corpo sottile: il corollario che ne segue è dunque quella teoresi dell'inferno spirituale secondo la quale i tormenti e le pene dipendono solo dal proprio *habitus*. Certo, in Origene l'idea che l'inferno si riduca ad uno stato dell'anima implicava la terra come il luogo d'espiazione dell'anima caduta; ma a questa conclusione, il Ficino, consapevole di errare nella direzione di un terreno pericolosamente eterodosso, non approdò mai esplicitamente, tentando piuttosto la riduzione metaforica della metempsicosi al fine di poterla conciliare con la dottrina cristiana.

¹⁸⁵ N. BADALONI, *Note sul bruniano «De gli eroici furori»*, in *Studi in onore di Francesco Barone*, a cura di S. MARCUCCI, Pisa 1995, pp. 176-177; F. A. YATES, *The art of memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966 (ed. it., *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1972, p. 148); EAD., *Theatre of the World*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.

¹⁸⁶ Cfr. R. KLEIN, cit., pp. 75-107.

Ma torniamo al Bruno. Scrive Klein: «Se soggetto delle pene è l'immaginazione, le pene stesse devono essere immaginarie». Quando il Nolano afferma che «Etsi enim nullus sit infernus, opinio et imaginatio inferni sine veritatis fundamento vere et verum facit infernum»¹⁸⁷, viene espressa qui per la prima volta l'evoluzione di quelle conseguenze esiziali che la dottrina della giustizia immanente vedeva annidate nella sua stessa ragion sufficiente, ma che al contempo solo la radicalità di un apostata quale era il Bruno poteva portare al suo pieno sviluppo. È una sentenza, quella emessa nel *De vinculis*, che forse è importante più per quello che non dice che per quello che dice. Ebbene – puntualizza con acume Klein – «se l'immaginazione dell'inferno non ha fondamento, e se le immagini che tormentano le anime sono un'eredità della vita terrena, colui che non crede è necessariamente al sicuro»¹⁸⁸. Il punto è decisivo e il Bruno nella sezione di testo in questione pare in effetti sentenziare inequivocabilmente che se l'inferno coincide con i fantasmi della propria immaginazione, allora chi in vita si è rifiutato di credere all'inferno non ne può soffrire dopo la morte.

Ma stabilito questo, può essere l'eco del *circeo incantesimo* un indizio ermeneutico in tal senso? Detto altrimenti, quella ridondanza dell'invettiva alla poesia petrarchesca svolta sino alla noia e collocata singolarmente in posizione d'eminenza pur esulando da quelli che sono i reali contenuti del dialogo, può in realtà significare il richiamo all'inferno immaginario, simbolo della *stultitia*? E se così fosse, può questa interpretazione gettare luce sul filo conduttore della strategia narrativa messa in atto?

Innanzitutto bisognerà osservare come a questo punto si profili nel testo il richiamo al mito di Pandora, dal cui «vascello» si diffusero «strumenti di morte». Il problema sembrerebbe acquistare attraverso questa formula un profilo più netto, poiché nel *Contro Celso* Origene interpretava tale mito come allegoria del peccato originale di Adamo, ovvero della caduta dal paradiso terrestre all'inferno terreno, quello stesso inferno che il Bruno veniva riducendo a *stultitia*¹⁸⁹. In secondo luogo, l'ipotesi formulata sembra confermata da ulteriori circostanze affatto marginali: intanto, lo *Spaccio*, come è stato già notato da critici illustri, sembrerebbe coincidere con quel «purgatorio de l'inferno» offerto da Teofilo a Smitho nel quinto dialogo della *Cena*. Poiché infatti la purificazione dei segni zodiacali avviene in un cosmo chiuso, «vana fantasia di matematici», giustamente Alfonso Ingegno notava il confronto con la concezione

¹⁸⁷ G. BRUNO, *De vinculis in genere*, in *Op. lat.*, III, cit., art. XXX, p. 683.

¹⁸⁸ R. KLEIN, cit., pp. 103-104, nota 2.

¹⁸⁹ Cfr. ORIGENE, *Contro Celso*, IV, 38-39.

dell'oroscopo delle religioni, in particolare con quello *Zodiacus vitae* di Marcello Palingenio Stellato ove il mondo sublunare veniva fatto coincidere con l'inferno, cui gli uomini erano condannati dalla loro *stultitia*¹⁹⁰. Certo è che nello *Spaccio* il perno della questione consiste nell'applicazione pratica della dottrina averroistica delle religioni, ossia nella riduzione di esse a strumenti pratici di governo, apologhi che, incapaci di condurre al divino, si rivelano assai utili – o più correttamente necessari – sul piano della civile convivenza.

Muovendosi in un ambito decisamente opposto a quello della solitaria contemplazione, la pietra angolare del dialogo finiva dunque per inerire al tema della religione come persuasione, una religione che poco o nulla ha a che fare con la verità filosofica. È pertanto evidente come la discussione sviluppata all'altezza dello *Spaccio* si muova sul piano esclusivo della *stultitia*; né nel dialogo emerge in alcun modo la volontà del Bruno di profilare per i cristiani un'alternativa: il nocciolo della questione, com'è noto, risiede piuttosto nell'esigenza di depurare su un piano civile la favola cristiana dalla degenerazione cui l'hanno condotta i Riformati. Che questo corrisponda alla composizione di senso dispiegata nell'opera è confermato anche dal fatto che il Nolano, dopo aver spogliato il Cristo di ogni dignità divina, decide di concedere al Cristo-Chirone, emblema del sacerdote, di perpetuare il possesso della sua sede celeste, cosicché il volgo – puntualizzerà poi nella *Cabala* – inceppando le dita in un'unghia e prolungando le orecchie, continuerà a credere nell'ossequio del Cristo al timore della morte e dell'inferno. Certo il Bruno non tarderà ad ammettere l'anelito verso la sostituzione del Dio dei teologi con quella «religion della mente» conforme al principio del *Deus sive natura* dei filosofi; eppure, sentenzierà ancora nel secondo dialogo morale, «novis intervenientibus causis, novae condendae sunt leges, proque ipsis condita non intelliguntur iura: interimque ad optimi iudicium iudicis referenda est sententia, cuius intersit iuxta necessarium atque commodum providere»: che si riaffacci qui quella riduzione maimonidea della religione a *lex* utilitaristica non immutabile ma soggetta ai bisogni del tempo, è quanto l'autore sembra confessare *apertis verbis*. Insomma, centrale resta, per il Bruno dello *Spaccio* e della *Cabala*, il dato aristocratico di un *crassum vulgus* non ancora in grado di elevarsi al di sopra dei fantasmi della propria immaginazione¹⁹¹.

¹⁹⁰ Cfr. A. INGEGNO, *Regia pazzia*, cit., pp. 9-11.

¹⁹¹ *Cabala*, p. 484. Cfr. per la presenza della fonte maimonidea G. SACERDOTI, cit., pp. 229-240.

Rimane dunque ora il problema di stabilire quale sia il filo rosso che la *stultitia* intrattiene anche con l'ultimo dialogo morale, costellato all'opposto di allusioni esplicite al paradiso, che certo altro non sono se non quelle spie linguistiche votate a descrivere singolarmente la beata visione intellettualistica in termini cristiani. Si tratta chiaramente del solito attacco virulento alla religione, ma ciò che qui più interessa è notare, innanzitutto, come il preteso richiamo alla *stultitia* sembri rievocare, nella prefazione all'ascesa del furioso, i tratti salienti di quel disegno programmatico dispiegato nei dialoghi volgari: istituire il corretto significato di inferno e paradiso. In effetti, all'altezza dell'*incipit* dell'ultimo dialogo morale il percorso verso la vera unione con il divino è ancora tutto da compiersi, cosicché l'*habitus* imperversante è ancora quello della *stultitia*, secondo le modalità illustrate nello *Spaccio* prima e nella *Cabala* poi. Bisognerà cioè tenere presente come sia solo a partire dalla *stultitia* che al furioso è dato di mostrare l'unica reale via d'accesso alla divinità. La correlazione è tanto più nota quanto meno ci si pone il problema della natura inscindibile delle due affermazioni. Eppure, solo pensate congiuntamente esse sembrano ricondurre al perno della questione morale affrontata dal filosofo di Nola.

Si osserverà come accostando all'essoterica religione dello *Spaccio* l'esoterica contemplazione filosofica della divinità illustrata nei *Furori*, il Bruno realizzi per questa via un itinerario gnoseologico-morale dicotomico. Com'è noto, due sono i livelli che si profilano nell'incontro tra umano e divino, poiché alla necessità di un ritorno alla religione come saggezza civile innestata sul tronco di un'unione solo fittizia fa da *pendant* la necessità di delineare le modalità con cui sarà invece possibile elevarsi a Dio su un piano reale. E tuttavia, mi pare che la critica raramente abbia posto in luce il punto decisivo della questione e cioè come sia solo dall'individuazione dei tratti eidetici della vera religione, quella contemplativa, che si rende possibile desumere la *lex* civile. Ma, altrimenti detto, è unicamente dalla consapevolezza che le religioni positive sono strumenti di pacifica convivenza che dipende la consapevolezza di come la vera unione con la divinità sia perseguibile nella pura contemplazione filosofica del *deus sive natura*. I due piani, seppure opposti, sono dunque tanto complementari quanto inscindibili.

Si diceva che il punto è decisivo. E in effetti, a ben guardare, risiede qui il fulcro di quella riforma che la *nova filosofia* pretende di dispiegare nei tre dialoghi morali: ciò che si ricava dall'assimilazione globale di questi testi è da un lato l'assunto per il quale, se la verità può essere una sola e coincide con l'insegnamento esoterico della filosofia, allora

il compito della religione, surrogato della filosofia, è quello di persuadere il volgo producendo l'equivalente immaginifico delle verità teoretiche ad un livello divulgativo; mentre dall'altro si fa chiaro – ma solo in complemento a quanto ora affermato – come unicamente liberandosi dal mito, ossia dalla *stultitia*, sia possibile giungere alla vera comprensione del divino.

In base a quanto sopra, si potrebbe dunque ipotizzare con maggiore sostanza di prove che il passaggio dallo *Spaccio* ai *Furori* rappresenta a buon diritto la progressiva attuazione della potenza intellettiva, in modo che il lettore sia condotto, più o meno come auspicava il Maimonide della *Guida*, ad assurgere dal regno dell'immaginazione e dell'inganno a quello della saggezza, ossia a quella sfera dell'intelligibile consegnataci nei *Furori* attraverso la guida del vero *homo perfectus*. Se pertanto colgo bene il pensiero fondamentale implicito nell'oltranza di senso che sta dietro l'invettiva al petrarchismo, l'esordio dell'ultimo dialogo volgare mi pare piuttosto funzionale ad indicare al lettore l'esito della mutazione messa in atto, una mutazione che si instaura come il superamento finale del problema cristologico.

Si tratta di ipotesi che richiedono di essere verificate; eppure, riportando lo sguardo sull'esegesi testuale dell'*Argomento*, la metaforica del proemiale passo misogino intrecciato alla poesia petrarchesca sembra concedere ulteriori elementi a favore: subito dopo aver affermato che la bellezza esteriore della donna cela «tossichi e veneni», l'autore domanda retoricamente allo spirito critico del lettore se egli possa essere veramente considerato «nemico della generazione». Il sentore che l'eccesso della polemica misogina, peraltro negata sulla conclusione, possa celare un ulteriore indizio ermeneutico di quella letteratura silenica abbozzata sin dalle prime pagine della prefazione, costituisce una linea interpretativa che non è possibile escludere *a priori*¹⁹². Del resto, Bruno volentieri nel presentare i suoi testi ricorre a modalità formali e stilistiche in grado di innescare lo sforzo maieutico del suo pubblico.

¹⁹² Cfr. *Furori*, pp. 491-492: «Ma che fo io? Che penso? Son forse nemico della generazione? Ho forse in odio il sole? Rincrescemi forse il mio et altrui essere messo al mondo? Voglio forse ridur gli uomini a non raccorre quel più dolce pomo che può produr l'orto del nostro terrestre paradiso? Son forse io per impedir l'instituto santo della natura? Debbo tentare di suttrarmi io o altro dal dolce amaro giogo che n'ha messo al collo la divina provvidenza? Ho forse da persuader a me et ad altri, che gli nostri predecessori sieno nati per noi, e noi non siamo nati per gli nostri successori? Non voglia, non voglia Dio che questo giamai abbia possuto cadermi nel pensiero. [...] Or vedete dunque se è la ragione o qualche difetto che mi fa parlare». Si noti inoltre come sia a partire dalla bellezza femminile che i nove cechi conquistano la vera sapienza; la nolana Giulia a tal riguardo avrà buon gioco a concludere che: «qualunque fusse la mia beltade, è stata in qualche maniera principio per far discuoprir quell'unica divina» (ivi, p. 752).

L'impressione è che il lettore bruniano sia condotto ad evocare questa volta il ricordo dell'incantesimo di Circe così come è elaborato nel *Cantus circeus* del 1582, ossia nella prospettiva dell'adagio erasmiano dei *Sileni Alcibiadis*¹⁹³. In quest'ottica è certo da intendersi l'amore del Petrarca che sdegna il nettare e l'ambrosia pur di contemplare Laura: i suoi versi sono emblema del sileno negativo, poiché sotto la bella forma della metrica celano un vuoto gnoseologico. Che a questi – com'è noto – si contrapponga l'eroico amore narrato dalla poesia del Nolano è quanto l'autore precisa, affermando che, seppur la sua poesia superficialmente sembri trattare «d'amori et affetti ordinarii, contiene divini et eroici furori». Insomma, i suoi furori si esplicano su un piano antitetico a quello della *stultitia* cristiana, provando nella prassi l'impostura della mediazione cristologica. Sarà dunque il celeberrimo *topos* dell'adagio dell'umanista di Rotterdam a fornire un'altra prova di tale chiave di lettura. In effetti il Nostro compie per la poesia petrarchesca la medesima operazione che Erasmo aveva compiuto per i teologi: se per Erasmo i sileni negativi coincidevano con i teologi e l'unico modo per ristabilire l'ordine era di spogliarli di potere e dignità, il Bruno al pari spoglia la poesia petrarchesca di valore attraverso la contaminazione con quella realistico-burlesca di un Aretino, di un Berni o di un Folengo¹⁹⁴. Per questa via si ha l'impressione che la piega assunta dall'opera rafforzi – attraverso la sottesa allusione di sapore erasmiano – l'idea di uno slittamento dal petrarchismo alla teologia, due temi che apparentemente non possiedono nulla in comune se non il fatto che entrambi incatenano l'uomo alla *stultitia*, all'immaginazione e all'inferno. Insomma, l'espedito semantico parrebbe stabilire con coerenza quel nesso tra *stultitia* e teologia che la presente tesi individuava come filo rosso dell'intero *Argomento dei Furori*.

Ora, tale deduzione, seppure avanzata solo come ipotesi, non mi pare venga contraddetta dal denso dettato elaborato nell'ultimo dialogo morale, rappresentazione di quel percorso di purificazione individuale di colui che, dopo esser perdurato per «sei

¹⁹³ Com'è noto, nel celebre adagio non mancano accanto agli esempi di sileni positivi quelli di *praeposteris sileni*: tra questi, tutti di genere ecclesiastico, spiccano i teologi. Cfr. ERASMO, *Adagia*, a cura di S. SEIDEL MENCHI, Torino, Einaudi, 1980, pp. 60-119.

¹⁹⁴ Cfr. G. BARBERI-SQUAROTTI, *Per una descrizione della poetica di Giordano Bruno*, in «Studi secenteschi», I, 1960, p. 54: «Ma si noti innanzitutto come già la riduzione della letteratura ufficiale petrarchesca allo stesso grado d'importanza della tradizione burlesca sia non solo un'ulteriore definizione polemica, ma significhi inoltre l'elevazione di quest'ultima a una condizione ammessa di completa parità, e prelude, quindi, a un quadro della letteratura cinquecentesca, da parte del Bruno, in cui i confini fra rigore e chiarezza della linea ufficiale petrarchesca da un lato, e parodia polemica dall'altro, risultano annullati, distrutti, a favore di un'uguale degradazione delle due tradizioni».

lustri» nell'incapacità di farsi «abitazione delle specie peregrine»¹⁹⁵, finalmente raggiunge quella purezza di concetto preambolo dell'unione con il divino. Che questo sia in effetti il tema che Bruno intende trattare nell'opera, è quanto chiarisce, celato nella consueta invocazione alle muse, l'esordio del primo dialogo della prima parte:

Muse con le quali versando avvivo il spirito; fonte sotto li cui arbori poggiando appoggio la fronte; cangiate la mia morte in vita, gli miei cipressi in lauri, e gli miei inferni in cieli: cioè destinatemi immortale, fatemi poeta, rendetemi illustre, mentre canto di morte, cipressi et inferni¹⁹⁶.

Dunque, avvisa il filosofo, quella cui il lettore assisterà è una metamorfosi dall'inferno al paradiso, vale a dire dalla *stultitia* alla sapienza. E questo, si diceva, è appunto anche quanto si profila come cogente al campo semantico dell'ultima allegoria filosofica dei *Furori*, ispirata alla *Cecaria* di Marco Antonio Epicuro. Il racconto, osserva Saverio Ricci, «è la vita stessa e l'impresa intellettuale di Bruno, tutta giocata non solo sull'allegoria della "cecità" e dell'acquisto assai difficoltoso della "luce", ma sulla ricercata ambiguità tra "Diana" in quanto simbolo della sapienza sul mondo e sulla natura, e "Diana" in quanto mitologico appellativo cortigiano di Elisabetta d'Inghilterra»¹⁹⁷.

Non sarà inutile richiamare brevemente alla mente la vicenda narrata. La nolana Laudomia racconta che «nove bellissimi ed amorosi giovani», delusi d'amore per Giulia, partirono dalla «Campania» alla ricerca di «cosa» di lei «più bella». Giunti al «monte Circeo» «un'empia Circe» li ridusse ad essere «ciechi, raminghi ed in fortunatamente laboriosi», aspergendo sui nove dell'acqua contenuta in un suo «vase». La narrazione si fa più incisiva laddove la maga consegna loro un altro «vase fatale» che la sua mano «aprir non vale». E così, su ordine di Circe, i nove vagabondarono per «diece anni» fino a giungere nell'«isola Britannica», ove il vaso affidato loro dalla maga «s'aperse da sé stesso» alla sola presenza delle «Ninfe d'Inghilterra».

¹⁹⁵ *Furori*, p. 672. Il Gentile notava come il Bruno stia qui illustrando il suo percorso spirituale, cosicché i «sei lustri» dal «principio della generazione» ci riconducono al 1578, anno in cui sarebbe avvenuta la sua «conversione filosofica». Una conversione che tuttavia – andrà precisato – non riguarda il raggiungimento della vera sapienza, le cui tappe biografiche verranno chiarite solo nel quinto dialogo della seconda parte. Cfr. G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, Firenze, Sansoni, 1985, p. 1101.

¹⁹⁶ *Furori*, p. 531.

¹⁹⁷ S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno, 2000, p. 359.

Che l'accento biografico celato sia noto da tempo alla storiografia bruniana è confermato dal fatto che se Ricci definiva, nella sua preziosa biografia del Nolano, l'apologo come il «testamento» di Bruno «all'Inghilterra», già il Gentile aveva individuato come nell'«empia Circe» fosse «da scorgere [...] la religione che il B. aveva giovinetto abbracciata». E poco oltre più dettagliatamente: Circe «come pare, sta qui a significare la religione, e propriamente la Chiesa cattolica, il cui insegnamento si riduce all'«Itene ciechi in tutto»»¹⁹⁸. Osservazione importante, questa, perché in chiusa dell'opera sembrerebbe ritornare quel tema della *stultitia* che pareva preannunciarsi fin dalle prime pagine dell'apparato prefatorio attraverso quell'incantesimo attuato, a ben guardare, proprio da Circe. Che quell'«Itene ciechi in tutto» – che, come sottolinea Ricci, pare acquisire «il tono d'una sorta d'investitura religiosa, sacerdotale» – coincida con l'unico insegnamento che la religione può dare, è in effetti quanto si concludeva nello *Spaccio*. Ciò che qui viene nuovamente ribadito è ancora una volta l'incapacità della Chiesa – già individuata come matrice di quella *stultitia* in cui versano i cristiani – di mantenere la sua promessa circa la possibilità dell'incontro con il divino, poiché inetta alla comprensione del principio secondo il quale il dio «come assoluto, non ha che far con noi; ma per quanto si comunica agli effetti della natura»¹⁹⁹.

Costruite con mano sapiente attorno ad immagini che recuperano e rileggono antichi temi, le osservazioni del Bruno si risolvono dunque nella necessità di istituire un vincolo tra *stultitia* e *sapientia*. A conferma della forza e della continuità con cui il Bruno tiene saldo questo punto, mi pare che due restino i dati più interessanti: innanzitutto andrà notato come il vaso che li ha liberati dall'incantesimo gli sia stato consegnato dalla stessa Circe, causa di cecità; in secondo luogo andrà tenuto presente il fatto che l'epifania «della ricovrata già persa luce» e dell'altra «nuovamente discuoperta» coincida con l'arrivo in «quella terra di grazia intellettuale che Bruno mostra di ritenere l'Inghilterra»²⁰⁰. In via preliminare, andrà detto che ancora una volta alle due affermazioni deve essere attribuita una valenza sistematica. Cercherò qui di seguito di mostrare la fondatezza di tale convinzione.

Tra le numerose varianti che marciano le allegorie dei *Furori* quella di Circe è sicuramente una delle più singolari. Conviene ribadirlo: è Circe, la Chiesa cattolica, a

¹⁹⁸ Ivi, p. 359; G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, cit., pp. 1168-72. Cfr. inoltre G. SACERDOTI, cit., p. 342.

¹⁹⁹ *Spaccio*, p. 363.

²⁰⁰ S. RICCI, *Giordano Bruno*, cit., p. 363.

consegnare il vaso che consentirà di vedere la luce. Per tentare una valutazione di tale enigmatica quanto succinta affermazione sarà utile rifarsi all'interpretazione che ne dà Saverio Ricci. Lo studioso osservava giustamente come nell'*Argomento dei Furori* Bruno avesse ribadito uno dei punti saldi della *nova filosofia*, vale a dire il principio secondo il quale «un contrario è originariamente nell'altro, quantunque non vi sia effettivamente». Il punto di dissenso con lo studioso si situa pertanto solo laddove questo ragionamento lo conduce a concludere che «l'esperienza monastica in quanto tale non sarebbe stata una totale "cecità"; tale è stato piuttosto il lungo periodo di ricerca e di esterne e interiori difficoltà causato dalle persecuzioni conventuali e dall'uscita dall'ordine domenicano». Ora, è evidente come per il Nolano la nuova cosmologia venisse dissolvendo fin dalla *Cena* la valenza gnoseologica del cristianesimo nella sua globalità e come su questa base finisse per articolarsi quella critica alla teologia, filo rosso dell'intera *nova filosofia*, nel senso del superamento della questione cristologica. Pertanto, al di là di interpretare «il magistero della Chiesa come non del tutto negativo» per il Bruno²⁰¹, l'unica possibilità di lettura che paia dotata di coerenza sembra convergere piuttosto – a mio giudizio – in quella correlazione di *stultitia* e *sapientia* cui si accennava poco sopra. Con l'accento posto sull'Inghilterra come patria di splendore intellettuale si tratterebbe in qualche modo per l'autore di richiamare alla mente del lettore la valenza di quella coppia inscindibile che ai suoi occhi si presentava come la nitida constatazione di un cristianesimo ridotto a *fabula* da un lato – cosa, questa, che la regina Elisabetta sembrava aver ben compreso²⁰² –, e di come solo per questa via si potesse approdare a quella «religion de la mente» che consente la comprensione di Diana, «l'unigenita natura», dall'altro. Del resto – conclude Gilberto Sacerdoti – «quanto ai motivi per cui "Bruno mostra di ritenere l'Inghilterra" una "terra di grazia intellettuale", sono gli stessi motivi essenzialmente politici per cui solo in Inghilterra poteva sembrare possibile un "libero impero della filosofia" e uno scopercchiamento del "vase" della verità»²⁰³. È a tal fine significativo che la rilevanza stia, e con modalità costante fin dalla *Cena*, in quella considerazione del cristianesimo come *fabula* che l'atteggiamento *politique* della regina Elisabetta sembrava porre alla base della propria strategia regnante. Lo si è già detto ma il punto è risolutivo: solo da questa acquisizione è possibile liberarsi dalla *stultitia* per

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² Cfr. G. SACERDOTI, cit., p. 315: «se Elisabetta poteva aver qualcosa da imparare dallo *Spaccio*, è certo che lo *Spaccio* ha imparato molto da Elisabetta».

²⁰³ Ivi, cit., p. 344.

approdare alla vera sapienza. Ciò, insomma, coincide con quel disegno programmatico dell'intero ciclo londinese che si compì in effetti «sotto quel temperato cielo de l'isola Britannica», ove – ci dice il Bruno – la cecità poté sublimare nell'«immagine del sommo bene in terra».

In tal senso, l'apologo dei due vasi di Circe appare saldamente innestato nella riflessione che il Bruno svolge sulla visione intellegibile della divinità, oggetto peculiare del dettato dei *Furori*; una comprensione che tuttavia – sembra voglia costantemente ribadire – scaturisce solo nell'attimo in cui si percepisce la reale portata del «circeo incantesimo», testimonianza di quell'inferno spirituale che caratterizza il profilo eidetico del cristianesimo.

Sul finale dell'opera, il Nolano, in un dialogo difficilmente accorpabile a quelli precedenti e meritevole di un *Argomento et allegoria* a sé, sembrerebbe, come in un geroglifico dello *Spaccio*, svelare il senso delle allusioni racchiuse nella prefazione, illustrando peraltro in tal modo la strategia unitaria che accorpa gli eterogenei dialoghi londinesi. È alla luce di questo nodo teoretico valorizzato a più riprese dal Bruno che si spiegano, forse, gli echi e le oscillazioni sulla tematica del «circeo incantesimo» di cui sono intessuti i *Furori*. Svolta in forme ampie e articolate, collocata in posizione di apertura e di chiusa, l'allegoria dell'empia Circe intesa come la Chiesa cristiana può essere utile per comprendere come il tema di quell'impostura prodotta dalla “santa asinità, sant'ignoranza, santa stulticia e pia divozione” derivante da quei «vani Prodigj, Prestigi, Bagatelle e Mariolia» del Cristo-impostore costituisca il fulcro teorico costante intorno al quale si snoda la riflessione del Nolano. Insomma, una polemica, quella anticristiana, che sembra destinata a non acquietarsi nemmeno nel superamento apportato dall'atteggiamento mistico dei *Furori*.

A tal proposito, prima di concludere, converrà analizzare un ultimo dato: intendo riferirmi nuovamente alle conclusive quanto oscure parole latine della *Cabala*. In questo testo – che, è utile ricordarlo, viene composto nello stesso arco di tempo dei *Furori* – l'abile collocazione di tale proposizione in posizione d'epilogo, la disomogeneità della lingua così come il contenuto enigmatico, sembrano voler richiamare con forza d'urto l'attenzione del lettore.

Sebbene il carattere criptato del periodo lasci trasparire il sentore di un messaggio forse ad uso politico²⁰⁴, valorizzando con tanta forza le parole mercuriali il Bruno sembra voler alludere a quanto intenderà di lì a poco pubblicare con trasparenza: quella via d'unione con il divino tracciata dal destino e dalle vicende del vero *homo perfectus* (tanto più che alla luce della correlazione tra religione civile e filosofica contemplazione le due ipotesi potrebbero non escludersi vicendevolmente). Tale spunto, del resto, è ulteriormente rafforzato dal fatto che la riflessione sul rapporto Dio-uomo in ambito civile si sia ormai conclusa: esaurito ogni richiamo alla dottrina della religione come strumento politico, l'urgenza diviene allora quella di allargare la prospettiva dall'immaginazione alla sapienza, mostrando come il passaggio da un livello all'altro non solo sia cogente, ma sia anche il segno in grado di testimoniare la vera consistenza della dignità umana.

Vale la pena di richiamare alla mente la vicenda. Nel primo caso, nel caso della *Cabala*, si tratta di Mercurio, che in qualità di giudice, quasi come un *deus ex machina*, interviene per riabilitare Asino annichilendo le regole dell'ordine pitagorico, poiché – asserisce il messaggero celeste – quando intervengono «nuove cause si devono fare nuove leggi», la cui «sentenza deve essere portata al giudizio di un ottimo giudice a cui interessi provvedere secondo il necessario e l'utile». Che queste parole possano configurare il preludio di quello che sarà l'intervento del Bruno nei *Furori* è un'ipotesi suffragata dal fatto che l'autore faccia assurgere se stesso a giudice supremo, intervenendo nell'ultimo dialogo morale per portare a compimento la riforma dell'ordine sovvertito. In effetti, se il Nolano fin dallo *Spaccio* si era definito «ministro della giustizia misericordiosa divina», nell'*Argomento* dei *Furori* tale autoaffermazione di sé viene reiterata nella reminiscenza evangelica «quel ch'è di Cesare sia donato a Cesare, e quel ch'è de Dio sia renduto a Dio»²⁰⁵, unitamente all'insolita dichiarazione di aspettare un apocalittico «giudicio divino». Ciò farà sì – ci dice l'autore – che d'ora in poi non si potrà più dubitare che «questi furori eroici ottegnono soggetto et oggetto eroico» cosicché finalmente non potranno «più cadere in stima d'amori volgari e naturaleschi». Insomma – sembra ammonire rifacendosi al celebre adagio erasmiano dei *Sileni Alcibiadis* – finalmente la *stultitia* tornerà *stultitia* e la *sapientia* tornerà *sapientia*.

²⁰⁴ Ad una missione politica in Inghilterra affidatagli da Enrico III si riferiscono F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., p. 203 e G. SACERDOTI, cit., pp. 316-335.

²⁰⁵ *Furori*, p. 492.

Per tentare una valutazione ermeneutica di quest'insolito «giudicio divino» occorrerà rifarsi in modo più approfondito a quell'ostensione dell'autore come *homo perfectus* che nel *De immenso* sconfinava nell'immagine messianica di colui che era destinato dall'«alto Dio» ad essere «ministro non mediocre e non volgare di un secolo migliore». È chiaro come le espressioni stiano a significare la manifestazione più nitida della volontà di ristabilire un ordine che il corso della storia aveva sovvertito. Ed è evidente che quanto si veniva dissolvendo sotto la guida del 'ministro divino' altro non era se non l'esito di quella mutazione subita dalla «religion de la mente» nell'affermarsi storico del dettato paolino, stigmatizzato nella *Cabala* ad emblema dell'ordine sovvertito e della *stultitia*. Del resto, osserva Gilberto Sacerdoti commentando lo *Spaccio*, «il problema del riconoscimento dei sileni positivi e negativi investe direttamente il destino confessionale dell'intero Occidente. Chi siano infatti i sileni negativi è spiegato a chiare lettere: sono tutti quei cattivi maestri che insegnano che la fede cieca è una forma di sapienza superiore al discernimento, e che identificano la religione e la pietà col sovvertimento della legge naturale».

Ora, come si ricorderà, se l'operetta satirica si chiudeva con un'aspra invettiva contro lo scetticismo – sovvertitore dell'ordine naturale – retta sulla negazione del divenire, l'*Asino cilienico* si apriva con un asino che memore «di aver avuti altre volte umani, come ora mi vedi aver bestiali membri» era per contro «naturalissimo». Il paradosso, disegnato in forma stilizzata e senza un rapporto ordinato col corpo del testo, si spingeva quindi all'estremo fino ad essere solennizzato dalle parole di Mercurio: il problema era che Micco – che in qualità di pitagorico avrebbe dovuto sostenere la teoria della trasmigrazione delle anime secondo cui asini e uomini si scambiano l'esistenza avuta in sorte – rifiutava Asino in virtù dell'apparenza fisiognomica. Celata nell'apologo, la dottrina che sembra voler trasmettere il Bruno è in effetti la finale stigmatizzazione della paolina follia della croce attraverso l'intervento di un mercurio divino: grazie all'entrata in scena del dio, le antiche parole del Tarsense per cui il saggio è un asino e l'asino è un saggio vengono stravolte nell'assunto secondo cui Asino è saggio e il Saggio è un asino, «essendo che non è cosa che per studio non si vinca»²⁰⁶. Andrà a tal riguardo tenuto presente che l'asino in questione possiede per ordine divino la più alta forma di conoscenza consentita alla *ratio* umana: la memoria delle specie intelleggibili grazie alle quali è possibile riacquisire le ali perse nella caduta

²⁰⁶ *Cabala*, p. 481.

per volare nuovamente verso gli dei e per nutrirsi di nettare ed ambrosia. E, in effetti, se la *Cabala* è costruita fin dalle prime pagine sul paradosso che «sotto l'eminenza de la verità non abbiám noi cosa più eminente che l'ignoranza ed asinitade: perciò che questa è il mezzo per cui la sofia si congionge e si domestica con essa», finalmente, in chiusa dell'opera, il Nolano affermerà per bocca di Saulino che «non è mezzo tra l'ignoranza e scienza; perché bisogna che vi sia l'una de due, essendo doi oppositi circa tal soggetto, come privazione ed abito»²⁰⁷. Dunque, il volere degli dei farà sì che ora e nuovamente, come aveva profetizzato Ermete ad Asclepio, colui che nella notte dei tempi era stato definito asino ritornerà ad essere il vero saggio, mentre colui che era stato ingiustamente proclamato saggio sarà nuovamente considerato un asino.

Forse l'interpretazione proposta può apparire bizzarra, ma il sentore ironico che emanano le pagine dell'operetta, così come il ricorso agli apologhi più irriverenti e l'insistenza sprezzante verso il Tarsense – innalzato ad efficace emblema del *contemptus mundi* cristiano – paiono, se non confermarla, quantomeno concederla, manifestando per questa via una fisionomia piuttosto unitaria. Ebbene, alla luce dell'ermeneutica qui ipotizzata, le pagine finali della *Cabala* sembrerebbero divenire uno strumento funzionale a preannunciare il contenuto dell'opera maggiore: che l'annichilimento del dogma cristiano imperniato sulla follia della croce stia in effetti per trovare il suo finale compimento è quanto notificano i *Furori*, ove la *stultitia* lascerà finalmente il posto alla vera *sapientia* in modo tale che, sotto l'autorevolezza dell'*homo perfectus*, e a partire da quel segno divino che fu l'aurora copernicana, «quel ch'è di Cesare sia donato a Cesare, e quel ch'è de Dio sia renduto a Dio».

²⁰⁷ Ivi, p. 465.

V

LE «AMENE LUCI ASCOSE» E LA DEGNISSIMA CECITÀ

V.1 UNA PREMESSA ERMENEUTICA

Se l'analisi condotta sull'*Argomento* dei *Furori* non è errata, questa dovrebbe averci fornito la cornice gnoseologica entro la quale Bruno intende colmare l'abisso che separa la natura dal suo principio. Il rapporto non si risolve però linearmente, perché, se a null'altro che a una nuova comunicazione con il divino protende lo sforzo del Nolano, la chiarezza che distingue la sostanza dell'obiettivo è pari solamente alla difficoltà di discernere quali siano i suoi termini e i suoi confini. E così, chiunque voglia tentare di accedere a quel mistero «ascoso e sicuro» affinché «la filosofia si mostre ignuda», deve anzitutto destreggiarsi nell'ambiguità che sembra coinvolgere la costanza eidetica della *theosis* del furioso; un'ambiguità percepibile anzitutto nell'adesione tanto alla *copulatio* del genere averroista quanto a quel principio, opposto e di matrice neoplatonica, che richiede di cogliere i misteri più elevati nell'oscurità mentale. Non si tratta di una questione sostanzialmente nuova, ma non per questo deve essere considerata meno importante: risolverla significherebbe determinare la corretta esegesi di quella che in realtà si propone come una desacralizzazione delle tradizionali vie d'accesso al divino. Un dettaglio, questo, non irrilevante, dal momento in cui poco convincente sembra sia la tesi di un Bruno averroista che quella di un Bruno radicalmente neoplatonico; d'altronde, ancor più discutibile è da ritenersi la riduzione della sua filosofia al sincretismo averroistico-neoplatonico di matrice pichiana. A tal proposito annotava Eugenio Canone: «potrebbe essere una forzatura o un fattore d'equivoco considerare *tout court* come fonti dell'opera di Bruno il ricorrere di motivi

che all'epoca erano alquanto diffusi»²⁰⁸. E, certo, quella rivendicazione *radicalemente minoritaire* del carattere filosofico rinascimentale suggerita dall'apparato prefatorio richiede di non attribuire una valenza sempre letterale alla superficie del testo.

I correnti giudizi storiografici sembrano invece concordare sulla necessità di dover ricomporre e riassorbire il patente sentore mistico entro quella dialettica di 'mondanizzazione' conseguente alla scoperta dell'universo infinito, vero Figlio o Verbo. In generale, è stato detto, l'intricato ginepraio in cui si articolano i *Furori* – solo superficialmente garantiti da quella rassicurante simmetria e linearità affermate nell'*Argomento* – sembra progressivamente districarsi solo a patto di ridurre il midollo del testo al rovesciamento mondano della metafisica tradizionale, ché a questo sembra puntualmente votata l'assidua riscrittura della *Theologia platonica* di Ficino²⁰⁹.

Ora, se esplicitare queste problematiche ci ha consentito di definire l'ambito entro cui questa tesi intende muoversi, l'obiettivo è però quello di procedere oltre, perché manifesta è l'intenzione dell'autore di considerare tali contraddizioni solo apparenti. E tuttavia, costituendo la cornice di una serie di difficoltà teoretiche capaci di animare un dibattito ancora aperto, l'interprete della pagina del Bruno è chiamato a farsi più attento riguardo all'incompatibilità tra l'avvertimento «a parte» sul 'divino' e l'ipotizzato orizzonte 'mondano' dispiegato nel testo. A tal proposito, non sarà forse inutile ricordare come nell'indagare più da vicino il significato profondo celato nella superficie dell'opera fosse subentrato un interrogativo ben preciso, vale a dire se la rilevanza accordata al *circeo incantesimo*, ossia al tema della *stultitia*, potesse in qualche modo gettare chiarezza sul filo conduttore della strategia narrativa messa in atto dal Nolano. Ebbene, alla luce della ricostruzione effettuata, l'unità profonda dell'opera italiana sembrerebbe suggellata da quella stringata affermazione del *De vinculis* già oggetto d'analisi nel precedente capitolo:

Etsi enim nullus sit infernus, opinio et imaginatio inferni sine veritatis fundamento vere et verum facit infernum.

²⁰⁸ E. CANONE, *Bruno lettore di Averroè*, in ID., *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, Istituti Poligrafici Editoriali Internazionali, 2003, p. 79.

²⁰⁹ Cfr. R. STURLESE, *L'intenzione degli «Eroici furori» in margine ad una nuova edizione*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXI, 3, 2001, pp. 538-542.

A questa riconducono i dialoghi morali; a questa rimanda il motivo dell'*homo perfectus*, che, dipinto lucrezianamente nella *Cena* come quell'eroe denotato dall'assenza del timore della morte, emergeva velatamente nella *Cabala* attraverso l'esautorazione delle antiche parole ermetiche poste in apertura dell'*Oratio* pichiana, per manifestarsi infine con minor opacità proprio nei *Furori*. Del resto, che cogliere il sentore programmatico dell'opera bruniana equivalga a «cogliere come il momento più alto della sua esperienza filosofica, la contemplazione del divino, si ponga in alternativa con gli errori religiosi del presente», era quanto con acume precisava già Alfonso Ingegno in un suo contributo del 1990²¹⁰. E il punto è di sommo rilievo, perché sebbene non sia l'incidenza *stricto sensu* della teologia nel pensiero del Nolano l'oggetto di tale studio, nondimeno bisognerà tenere presente come i due aspetti – la contemplazione del divino e gli errori religiosi del presente – non possano essere considerati separatamente.

Sullo sfondo di uno scenario assai complesso e deliberatamente esoterico, il discorso fin qui dispiegato potrebbe dunque rivelarsi opportuno per comprendere la sistematicità tra l'infaticabile sforzo di ripensare *ab origine* il rapporto tra Dio e creatura e quel motivo misterico-religioso del silenzio che sembra tramare le pagine dell'ultimo dialogo morale. Detto altrimenti, si tratta di afferrare come la centralità della polemica anticristiana traduca la premessa per la solitaria contemplazione del furioso; una contemplazione che deve essere anzitutto concepita quale rovesciamento integrale di quella fittizia unione imperniata sul vincolo della *stultitia* con cui il Cristo e la Chiesa tengono legati a sé i propri *christicoli*²¹¹. Insomma, a prescindere dalla necessità sempre valida di ribadire il confronto mai accidentale con le posizioni teologiche²¹², in via preliminare si è ritenuto opportuno restituire l'inquietudine che il Bruno ebbe nell'accordare al suddetto tema il ruolo di *leitmotiv* del suo disegno programmatico. In effetti, l'ansia di farne il centro della propria riflessione è riscontrabile fin dalla costruzione dei due principali dialoghi morali entro un'abile architettura dall'aspetto chiastico: se nello *Spaccio* è il tema della civile conversazione a essere generosamente

²¹⁰ A. INGEGNO, *L'unità dell'opera bruniana*, in *Il dialogo filosofico nel Cinquecento europeo*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 229-246: 229.

²¹¹ G. BRUNO, *De compendiosa architectura et complemento artis Lulli*, in *Op. lat.*, cit., II, 2, p. 42.

²¹² Recentemente è stato affermato che assumere il cristianesimo a pietra di paragone di tutta la filosofia bruniana è una «forzatura». Cfr. M. CILIBERTO, *Bruno, Mocenigo e il Nuovo Mondo: un esercizio di lettura*, «Rinascimento», II, s., XLII, 2002, pp. 113-141: 135.

divulgato, nei *Furori* è il dramma e il trionfo della solitaria *contractio* dell'*homo perfectus* ad essere vistosamente celebrato.

Si è così anticipato uno dei nodi teoretici più importanti e controversi del dialogo londinese: il valore di quella contemplazione destinata «a' luoghi più folti, alli deserti, alla reggion de cose incomprensibili». Ad una dimensione religiosamente mistica sembra anzitutto alludere quel tipo di contemplazione in cui «più si onora ed ama Dio per silenzio che per parola», essendo «che il fonte della luce non solamente gli nostri intelletti, ma ancora gli divini di gran lunga sopravanza»²¹³. Questo, del resto, pare ponderatamente confermato non solo dall'adesione ai moduli del *De mystica theologia*, ma soprattutto da quella pretesa omologia letteraria con il *Cantico dei cantici* di Salomone dichiarata sin dalle prime pagine dell'*Argomento*. Posta la complessità della correlazione – dalla valenza tutt'altro che marginale – sarà sufficiente, per ora, osservare quanto la secca reticenza ad annoverare la sacralità della propria opera sia direttamente proporzionale alla ferma conclusione di ritenerla tale. D'altronde, dopo aver chiamato in causa il «rigoroso supercilio de certi farisei» non è poi così sorprendente che quell'irriverente tirata in cui gli *Eroici furori* vengono definiti puntualmente 'Cantici' finisca quasi con l'essere adombrata dalla più pacata segnalazione di medesimi contenuti sotto scorze differenti²¹⁴. Ma che si tratti di letteratura misterica è quanto pare altresì esacerbare l'irruenza della fonte oraziana riecheggiata nell'esordio del primo dialogo: identificandosi con quel «sacerdote delle Muse» che sdegnoso della folla dei profani rivolgeva un canto ai soli iniziati²¹⁵, l'autore non fa altro che rafforzare quel sentore, affetto da una nota di esoterismo, destinato a rinvigorire con l'affiorare progressivo della dottrina dell'*optima temperies*.

²¹³ *Furori*, p. 737 e p. 655.

²¹⁴ Ivi, p. 497: «Ma pensi chi vuol quel che gli pare e piace, ch'alfine o voglia o non, per giustizia la deve ognun intendere e definire come l'intendo e definisco io, non io come l'intende e definisce lui: perché come gli furori di quel sapiente Ebreo hanno gli proprii modi ordini e titolo che nessuno ha possuto intendere e potrebbe meglio dechiarar che lui se fusse presente; cossì questi *Cantici* hanno il proprio titolo ordine e modo che nessun può meglio dechiarar et intendere che io medesimo quando non sono absentex; corsivo mio. Ché il rapporto con il *Cantico* non sia risolto in eccessive semplificazioni basterà tenere alla mente come nella letteratura mistica l'allegoresi dell'antico poema alludesse per lo più all'incontro tra umano e divino per mezzo del Cristo, e come, al contempo, sia precisamente contro l'impostura del Redentore che si scaglia la figura dell'*homo perfectus*.

²¹⁵ Cfr. *Furori*, p. 526. Cfr. ORAZIO, *Odes*, III, 1-3, in *Opere*, a cura di T. COLAMARINO e D. BO, Torino, 1962, pp. 324-325: «Odi profanum vulgus et arceo, / favete linguis; carmina non prius/ audita Musarum sacerdos/ virginibus pueris canto» [Sdegno la folla dei profani e la respingo dal tempio. Voi, iniziati, secondate in silenzio il rito: io, sacerdote delle Muse, intono un canto, non prima tentato per le giovinette e i fanciulli].

Certo, la critica non ha mancato giustamente di evidenziare che sarebbe un errore sbilanciare i termini della questione nettamente a favore del motivo ascetico, giacché il contenuto è essenzialmente filosofico. Né diversamente sembra suggerire la celeberrima definizione data dal Nostro alla sua eroica impresa: si tratta, con sentenza inoppugnabile, di un «impeto razionale», in cui quell'«oblio» che contraddistingue la morte mistica – seppur invocata come termine di confronto – viene emendato dalla presenza incontestata della «memoria».

Del resto, si potrebbe obiettare che solo un lettore non esperto di misteri pagani e rinascimentali potrebbe considerare incompatibili i due estremi, poiché in virtù di quella platonica trasformazione dei *mystères cultuels* in *mystères littéraires*, il primo e originario significato dell'iniziazione bacchica al silenzio si era cangiato piuttosto linearmente nell'araldo meritocratico della meditazione filosofica – vale a dire in quella facoltà di «smaniare correttamente» per «separare l'anima dal corpo» attraverso giustappunto l'uso della *contractio*²¹⁶. Con il sostegno di una concordanza biblica imponente – quel *raptus* paolino che altro non è se non il rapimento e la contemplazione delle sostanze intelleggibili – le due sfere difficilmente pensabili come parte di un unico sistema, il *dominium* della *ratio* sulle potenze sensibili e l'abbandono dell'attività argomentatrice che le è propria, si strinsero in nodi strettissimi. Da qui quella che Ficino chiamò *vacatio animi*, sulla quale insisterà nella sua *Theologia platonica* al fine di suggellare l'origine divina, non transeunte, dell'animo umano.

Eppure, sarebbe nondimeno un errore declinare sullo sfondo, *sic et simpliciter*, quelle reminiscenze destinate a sollevare dubbi sulla forza imperturbabile del furioso, e questo sembra tanto più vero da quando Edgar Wind elargì una lunga lista di eccezioni in merito alla fama prettamente negativa che il Cieco Cupido si sarebbe guadagnato, a sentire il Panofsky, presso i neoplatonici rinascimentali. «Che la forma suprema dell'amore neoplatonico fosse cieca – concludeva – fu affermato chiaramente non solo da Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Lorenzo de' Medici, ma anche da Giordano Bruno, che ne dilatò smisuratamente l'idea negli *Eroici furori*, dove egli distinse non meno di nove modi di cecità amorosa. Tra questi, il nono e più alto modo è la cecità sacra, causata dalla presenza immediata della divinità»²¹⁷. Ma, se grazie all'acume di Wind il mistero orfico dell'Amore Cieco non può più essere sottovalutato, questo crea

²¹⁶ Cfr. E. WIND, cit., pp. 3-7. Cfr. PLATONE, *Fedro* 244 E; *Fedone*, 67 A-69 E.

²¹⁷ Ivi, p. 67; cfr. E. PANOFSKY, *Blind Cupid*, in *Studies in Iconology*, 1939, pp. 95-128.

al contempo un certo imbarazzo nel tentare di ridurre in un unico sistema tanto l'impeto razionale in grado di dominare e vincolare la forza dell'immaginazione quanto l'ostensione della guida suprema di un «demone che annebbiava l'intelligenza dell'uomo eccitando i suoi appetiti animali»²¹⁸. Porre in rapporto il teorema di una *copulatio* squisitamente intellettuale (seppure affiancata dalla veste platonico-plotiniana del ritorno all'unità) con l'assunto bruniano per il quale «a l'intelletto umano è *più amabile che comprensibile* la bontade e bellezza divina» appare in effetti piuttosto problematico, così come risulta ancor più problematica l'esplicita negazione di quell'oblio richiesto fatalmente dalla presenza del Cieco Cupido. E così, la riconsiderazione di una potenziale presenza *sub cortice* del tema di matrice orfica potrebbe aprire alla possibilità di nuove prospettive e percorsi di ricerca, destinati ancora una volta a ricondurre l'asse teorico del sistema a quella che è la domanda per eccellenza: posto che Apollo è inaccessibile, qual è la modalità con cui il Bruno traccia la nuova via di comunicazione con Diana? E posto che Diana è il dio comunicato, in che cosa consiste tale *copulatio*?

Ora, è noto che il Nolano volentieri nel presentare i suoi testi ricorre all'ossimorica compenetrazione di motivi disegnati spesso in forma stilizzata e senza un apparente rapporto ordinato con il corpo del testo. E se oscilla, nella ripresa di un canone di larga parte della letteratura rinascimentale, tra la lezione averroistica e quella neoplatonica, la presunta adesione a una tonalità più oscura potrebbe fornire l'occasione per ripensare i termini con cui l'*homo perfectus* intende accedere alla somma felicità. Il problema sembra del resto farsi più interessante nel momento in cui quella porzione di testo sulla cecità interpretata da Wind come espressione dell'estasi suprema, viene parimenti letta dalla critica tradizionale piuttosto come un impedimento al raggiungimento dello scopo prefissato. Eppure, le lagnanze sulla disparità tra lo strumento verbale e l'oggetto mistico – segnalate già da un Platone o da un Plotino e così frequenti in un testo del Cinquecento – impongono una maggior acribia esegetica, soprattutto là dove la minuziosa ricognizione dei temi profusi nel trattato appare sempre pronta a curvarsi in direzioni inaspettate.

Per tentare di dipanare questa congerie di idee polifoniche che articolano i *Furori*, occorrerà tenere presente che già nel caso del *mirandus invenis* l'esaltazione mistica procurata dalla cecità d'amore finiva per convergere in una speculazione dalle tonalità

²¹⁸ Ivi, p. 69.

averoistiche: converrà dunque tenere in considerazione fin da ora quella che Rita Sturlese individua quale fonte del sincretismo averroistico-neoplatonico dell'opera. Perché, se uno studio fondamentale come quello di Bruno Nardi definiva la dottrina della *copulatio* del Mirandolano di ascendenza sigeriana²¹⁹, il Wind osservava come questa avesse assunto un tono decisamente più cupo laddove l'irriducibile sproporzione tra umano e divino si rifrangeva nell'esigenza di trascendere l'intelletto per accedere a quelle contraddizioni che solo l'amore può comprendere in sé. In effetti, leggendo le opere del Pico, appare con una certa evidenza l'impossibilità di ridurre a *priori* l'indiamiento ad un atto puramente intellettuale: se nelle *Conclusiones in Theologia secundum opinionem propriam* affermava che, secondo la via comune dei teologi, l'intelletto non giungerebbe alla felicità se non per un atto della volontà che in questo stesso atto prevale sull'intelletto, nelle *Conclusiones paradoxae secundum opinionem propriam* con maggior irruenza scriveva:

Actus, quo felicitatur natura angelica et rationalis ultima felicitate, non est actus intellectus, nec voluntatis, sed est unio unitatis, quae est in alteritate animae cum unitate, quae est sine alteritate.

Poiché, infatti, anche la volontà dipende dall'intelletto, allora per raggiungere quell'«unione che risiede nell'alterità dell'anima con l'unità che non conosce alterità» è necessario trascenderli entrambi. Che poi ciò cui intendeva riferirsi fosse quella forma suprema d'amore della sacra cecità, è quanto leggiamo in un'altra delle sue *Conclusiones*, un aforisma peraltro di grande fama se l'Agrippa lo riscrisse con i medesimi termini nel suo *De occulta philosophia*:

Ideo amor ab Orpheo sine oculis dicitur, quia est supra intellectum²²⁰.

²¹⁹ B. NARDI, cit., p. 142.

²²⁰ Cfr. G. PICO, *Conclusiones paradoxae secundum opinionem propriam, nova in philosophia dogmata inducentes*, 43; *Conclusiones in Theologia secundum opinionem propriam*, 24: «Tenendo communem viam theologorum quod foelicitas sit in intellectu vel in voluntate: dico duas conclusiones: quarum Prima est haec quod intellectus ad foelicitatem non perveniret nisi esset actus voluntatis: qui in hoc est ipso actu intellectus potior»; *Conclusiones secundum propriam opinionem numero LXII, in doctrinam Platonis*, 6. Cfr. AGRIPPA DA NETTESHEIM, *De occulta philosophia*, 1533, III, XLIX: «Ideoque amorem Orpheus sine oculis describit, quia est supra intellectum».

Ed è solo nostro malgrado che siamo costretti a costatare la maggior chiarezza offerta, almeno in questo caso, dal conte di Concordia; benché più discorsive e appassionanti, perché private del modello scolastico, le pagine dei *Furori* rivelano una maggior difficoltà nel discernere la figura ed il ruolo del Cieco Cupido: l'asserzione inflessibile che «il putto irrazionale» è tale solo agli occhi del cieco volgo sembra con ogni evidenza fortificare l'idea sostenuta dal Panofsky. Eppure, come meglio vedremo in seguito, il pregevolissimo contributo di Wind non pare aver torto.

Ora, che il Bruno avesse letto con grande attenzione le opere del Mirandolano sembra un dato ormai ampiamente confermato dalla critica ed ulteriormente attestato, se possibile, da quell'aspra parodia dell'*Oratio* che la *Cabala* sembrerebbe sottendere²²¹. Ma, detto questo, bisognerà al contempo rimarcare come le divergenze d'intenzione tra i due filosofi non permettano di riassorbire il quadro dei *Furori* in una ripresa pedissequa della speculazione pichiana. Non resta che chiedersi se il contesto pichiano possa dunque essere di un qualche interesse; se, detto altrimenti, analizzare le modalità con cui i medesimi celebri temi furono affrontati nel retaggio antecedente al Nolano possa risultare funzionale a chiarire le numerose difficoltà di un testo che sembra destinato a non acquietare l'insorgere di continue domande. Ebbene, nel momento in cui consideriamo un oppugnabile dato di fatto la discordanza dei commentatori bruniani in merito alla dinamica dell'indiamento – e posto il ripresentarsi della mancanza di una netta fisionomia ritenuta affine tanto a quella speculativa dell'averroismo quanto a quella tramata dal grande tema orfico dell'Eros cieco – il confronto con la riflessione pichiana potrebbe rivelarsi tutt'altro che marginale. Quanto al motivo della *mors osculi*, sigillo del momento di massima rilevanza del dialogo, già il Wirszubski aveva posto l'accento sull'importanza che per il Rinascimento aveva avuto la mediazione operata dal *Commento*.

Ma tali considerazioni possono aiutarci a risolvere un'altra questione, anche questa di rilievo assoluto e strettamente correlata alla premessa finora esposta. E questo perché la complessa disquisizione scaturita dall'ambiguità di quell'atteggiamento mistico e ascetico dell'*homo perfectus* di fronte al reale fornisce lo spunto per indagare più a fondo una compagine di problemi relativi a una perfezione del furioso che, se da un

²²¹ Cfr. A. NOWICKI, *Sviluppo di tre motivi pichiani nelle opere di Giordano Bruno*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 settembre 1973), Firenze, Istituto Internazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, voll. II, pp. 357-362; M. A. GRANADA, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis': présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, «Nouvelles de la République des Lettres», XIII (1993), I, pp. 35-89.

lato sembra espungere la possibilità di una comunicazione tra Dio e il mondo subordinata alla volontà divina di elevare a se stessa la creatura rappresentante la massima perfezione del creato, dall'altro si scontra con porzioni di testo che sembrano al contrario tradire la suggestione di una misericordiosa concessione.

Assai di recente, a tal proposito, è stato scritto:

Il furioso si propone un obiettivo che è estraneo al suo orizzonte di possibilità. Riesce così a trionfare solo perché il suo merito si intreccia a una particolarissima elezione divina. [...] Cuore di questo dialogo è il problema del beneficio e, in una parola, della grazia che premia il merito di uno e di un solo individuo – il furioso – concedendogli l'illuminazione²²².

Si tratta di affermazioni importanti, che sollevano un aspetto enigmatico dell'opera londinese mutando di segno la prospettiva storiografica tradizionale e che, in quanto tali, rappresentano per noi una fonte di interesse. Converrà dunque soffermarsi con maggior perizia su questo punto di rottura con l'orizzonte convenzionale.

A rivelare a Nicoletta Tirinnanzi la questione fondamentale della grazia divina è l'approfondimento di quel rapporto di dipendenza reciproca, tanto spesso ricordato dalla critica, tra il *De umbris idearum* e i *Furori*. Interpretando l'ultimo dialogo londinese come un «commento a distanza» del trattato parigino, la studiosa osserva che le due opere attuano nel medesimo quadro semantico un percorso di progressiva ascesa, cosicché la perfezione del *De umbris*, opera *parva*, sarebbe demandata ai *Furori*. Che lo scarto determinante la superiorità dell'ultimo dialogo morale coincida con la variante mistica del problema della grazia è quanto confermerebbe, secondo l'autrice, la duplice presenza di Origene e Plotino in entrambe le opere, dispiegamento di quello slancio di volontà e intelletto che disgiunti nel trattato di mnemotecnica ottengono notoriamente comunione nell'opera volgare.

Ebbene, se l'esito di tale mutamento fosse corretto, lo spunto varrebbe a gettare luce su una problematica assai delicata dei *Furori*, producendo una metamorfosi sostanziale nell'ermeneutica dell'originaria composizione di senso dell'opera. In effetti, la tematica dell'elevazione divina delinea uno degli snodi fondamentali nella ricostruzione di quella teofania con cui si conclude il dialogo; una teofania che finisce per coincidere, nella strategia messa in atto dal Bruno, con il frutto più insigne della

²²² N. TIRINNANZI, *Origene, Plotino e l'«ars altior»*. *Variazioni su un tema dal «De umbris idearum» agli «Eroici furori»*, in *Con le ali dell'intelletto. Studi di filosofia e cultura*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 84-85.

nova filosofia. Il punto è dunque decisivo, perché, leggendo, scopriamo che quella coerenza di autoesaurimento del divino nella materia, così come quella mondanità cui l'impresa vorrebbe essere circoscritta, sembrano nettamente edulcorate dalla plasticità icastica della seconda reminiscenza del mito ovidiano di Diana e Atteone, in cui la divinità *sceglie* di manifestarsi al furioso. Emblematico il fatto che l'allegoresi della venazione intellettuale illustrata dal Bruno non corrisponda in alcun modo alla *fabula* classica: nell'antica composizione letteraria, Diana, anziché «uscir de la foresta» per farsi incontro ad Atteone, veniva scorta da quest'ultimo nel fonte. Ci troviamo dunque di fronte ad un'inattesa torsione semantica del mito che pare destinata a tradire quei temi cardine originariamente percepiti come le linee essenziali dell'opera. E, stando così le cose, la questione non può certo essere relegata ai margini dell'argomentazione, pena l'entrare a far parte di quei censori «ciechi e pazzi» di cui più volte si è rammentato nel corso di queste pagine.

Ora, per avere un'idea proporzionata di quale sia la valenza della problematica sollevata, occorrerà anzitutto rifarsi a quelle celebri parole volte a prospettare fin dall'*Argomento* una gloria riservata all'uomo e solo all'uomo, secondo una linea di pensiero rafforzata nell'incedere del dialogo dalla ancor più nota definizione che correda la descrizione eidetica dei furori, che altro non sono – scrive il Bruno – se non l'espressione più elevata dell'«eccellenza della propria umanità»²²³. Né è possibile tralasciare come il motivo della grazia finisca per collidere con l'immagine di un Dio ormai totalmente emendato da ogni indebito antropomorfismo. È chiaro infatti come la teoresi pre-spinoziana dell'autoesaurimento del divino nel creato implichi la concezione di un dio che più nulla ha a che fare con il Dio personale cristiano, eludendo in tal modo la possibilità di una sua libertà, scelta e volontà: il dio del Nolano, com'è noto, è rigorosamente necessità. Eppure, rimane un punto fermo quell'elaborata rivisitazione dei versi ovidiani in cui Diana, come abbiamo già osservato, entra nella foresta per farsi incontro al furioso. Altrove, del resto, aveva ribadito che, sebbene la luce divina sia sempre presente, «è gran differenza quando aspetta e vuol essere cercata, e poi secondo il *suo bene placito vuol farsi ritrovarsi*»²²⁴. Ed ugualmente incongruo risulta pure quel decisivo emblema *Mors et vita* in cui il furioso desidera la *mors osculi*, desiderio – e quindi assenza – dovuto giustappunto alla reticenza della divinità a mostrarsi.

²²³ *Furori*, p. 555.

²²⁴ *Ivi*, p. 728.

Conviene ripercorrerne i tratti salienti: il commento chiarisce come il soggetto rappresenti l'anima che «aspetta la ruggiada divina», un'anima, dunque, che in sospirante attesa della *theosis* prega e implora il divino «che non oltre l'attriste con la privazione», al fine che giunga repentinamente «quella morte de amanti che procede da somma gioia»²²⁵. La mancata corresponsione tra l'amante e l'amato comporta la richiesta supplichevole di una grazia, quella concessione – per usare le parole del Bruno – mediante la quale sarà possibile divenire «come con indissolubil sacramento congiunti ed alligati alle cose divine». Insomma, anche in questo caso la prosa non pare esitare a spingersi oltre i limiti propri di una ricerca presentata fin dalle prime pagine come squisitamente umana, naturale e fisica. È dunque la misericordia divina a concedere in casi del tutto eccezionali il successo dell'impresa? E se così fosse, che relazione sussisterebbe tra queste affermazioni e il contenuto dell'intero dialogo volto a stabilire la *dignitas* umana in un *iter* che parte dall'uomo e che ad esso termina?

A tal riguardo bisognerà osservare come il sentore che emana l'emergere di temi inattesi rafforzi l'impressione di trovarsi di fronte al pilastro che sostiene la chiave interpretativa dell'intera opera: del resto è già stato altre volte osservato nel corso di questa indagine come la complessa tessitura del dialogo mostri di articolarsi in una congerie di paradossi ed enigmi che il Bruno consegna al suo lettore nel senso di una strategia teorica che impone di essere districata. Ora, in fase preliminare andrà puntualizzato che seppur la presente ricerca si definisce concorde nel tratteggiare l'immagine di un dialogo dai toni mistici, l'esito esclude qualsiasi possibilità che la perfezione del furioso consista nella concessione divina della grazia. Ma, stabilito ciò, il supplemento d'indagine pare giustificato dall'esigenza dell'interprete bruniano, che non può certo esimersi dal tentativo di ricondurre a moduli coerenti un testo complesso e intessuto di molteplici motivi; un testo che, impegnato ora in raffinate ricerche stilistiche, ora in volute prebarocche, acuisce la sovrabbondanza provocatoria per mezzo di una sapiente giustapposizione di materiali tra loro disomogenei.

Ebbene, per tentare di ricomporre in un quadro dotato di senso la parabola speculativa ostentata nei *Furori* credo sia utile rivolgerci innanzitutto a quell'indagine di cui la critica continua a sollevare l'importanza e la fecondità: l'influenza di Nicola da Cusa. Si è scritto tanto su tale rapporto che oggi tendiamo a sottovalutarlo ritenendolo scontato; eppure, tornare sulla relazione tra il Bruno e il massimo neoplatonico tedesco

²²⁵ Ivi, pp. 664-666.

del Quattrocento significherebbe non tanto inserirsi nel consolidato dibattito storiografico sulla questione, quanto piuttosto – alla luce di una correlazione estremamente complessa – aprire alla possibilità di nuove angolazioni.

Fin dai contributi tardo ottocenteschi di Franz Jacob Clemens e di Felice Tocco, che dedicarono al rapporto Cusano-Bruno vere e proprie monografie, la storiografia ha riconosciuto anche in tempi più recenti la preminenza della fonte cusaniana, dedicando alla questione orientamenti volti a chiarire problemi filologici e motivi teoretici specifici²²⁶. Sulla lettura in chiave metafisica e ontologica, sull'aspetto gnoseologico, sul tema della *contractio* come sul rifiuto del Cusano ecclesiologico, lo studioso del Cinquecento dispone ormai di un materiale consolidatosi in una lunga tradizione interpretativa che ha conservato invariata la prospettiva di fonte «privilegiata». E tuttavia, la situazione muta radicalmente quando al *De docta ignorantia*, al *De Beryllo*, al *De possess* o al *De coniecturis* – riconosciuti fondamentali per i tratti decisivi dell'intera speculazione del Nolano – sostituiamo il *De visione dei*: all'esame puntiglioso delle esigue occorrenze registrate nel *De umbris* risponde la scarsa attenzione dei critici ad una sua possibile relazione con i *Furori*. Eppure, se è il nome del «divino Cusano» che il Bruno tiene particolarmente presente nella costruzione della sua speculazione, e se è quindi al Cusano che gli storici della filosofia si rifanno per gettare luce sui problemi specifici della riflessione nolana, tale indicazione potrebbe rivelarsi estremamente utile per la *vexata quaestio* di quel particolare *itinerarium mentis in Deum* presentato nell'ultimo dialogo morale. Detto altrimenti, proprio il fatto che il Cardinale sia considerato all'unanimità

²²⁶ Cfr. F. J. CLEMENS, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, Bonn, 1847 (ma si tengano presenti le osservazioni di P. R. BLUM, *Franz Jacob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno*, in *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di E. CANONE, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 67-104); F. TOCCO, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. V, 1 (1892); E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1927 (ma affiancato dalle valutazioni di E. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, Morano, 1969); N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, Parenti, 1955; A. INGEGNO, *Il primo Bruno e l'influenza di Marsilio Ficino*, «Rivista critica di storia della filosofia», 23, 1968, pp. 149-170; ID., *Regia pazzia*, cit., pp. 113-148; H. VÉDRINE, *L'influence de Nicolaus de Cues sur Giordano Bruno*, in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 211-223; H. BLUMENBERG, cit.; L. DE BERNART, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme dell'esperienza*, Pisa, ETS, 1986; R. STURLESE, *Niccolò Cusano e gli inizi della speculazione del Bruno*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi, Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch*, ed. B. Mojsisch et O. Pluta, Amsterdam/Philadelphia, B. Grüner, 1991, pp. 191-202, pp. 953-966; A. BÖNKER-VALLON, *Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno*, Berlin, Akademie Verlag, 1995; P. SECCHI, «*Del mar più che del ciel amante*», Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

dalla critica la fonte «privilegiata» del Bruno autorizza l'indagine comparatistica tra due opere che almeno a *prima facie* appaiono affini nei contenuti.

In realtà, lo vedremo procedendo nell'analisi, il confronto rivela un accento più complesso di una semplice giustapposizione di frammenti testuali, fino a ravvisare piuttosto negli echi dal *Trevirensis* il tessuto sul quale si dispiegano i temi cruciali del dialogo londinese. A parte la maggiore dirompenza e incisività bruniana, volta ad edulcorare la prolissità di una visione sistematica che nel Cardinale è tratteggiata con estrema pazienza e precisione, la corrispondenza concettuale della linfa vitale del *De visione dei* è talmente pedissequa che colpisce come questa sia stata così raramente dalla critica posta in luce²²⁷. Più precisamente, il *De visione dei* e i *Furori* paiono da un lato legati da una sorta di rapporto d'identità – tanto che a un'analisi più approfondita l'opera bruniana sembrerebbe dipendere dalla ripresa carsica ma costante del trattato mistico²²⁸ –, dall'altro bisognerà puntualizzare che le due opere risultano molto diverse fra loro quanto più al caratteristico movimento di ripresa corrisponde quell'altrettanto caratteristico movimento di rovesciamento così squisitamente bruniano (e questo, come si potrà immaginare, è quanto è destinato a emergere nel momento in cui la teologia mistica del *Trevirensis* scivola irrimediabilmente, nella sezione conclusiva del libro, nell'ambito cristologico). È dunque nel corso dell'analisi comparatistica tra i *Furori* e il *De visione dei* che cercheremo di riassorbire e ricomporre in un quadro unitario il ragionamento funambolico consegnatoci dalla feconda penna dell'autore.

V.2 IL GIOCO DEI CONTRARI

Non essendo nostro obiettivo analizzare la proposta teologica cusana se non per quanto questa può aggiungere luce ai punti oscuri della filosofia del Nolano, converrà,

²²⁷ Che io sappia, nonostante la vasta storiografia sul rapporto tra il Cusano e il Bruno, solo Rita Sturlese ha precisato con acume, ma purtroppo in un breve accenno, il debito dei *Furori* nei confronti del trattato mistico di Nicola da Cusa, puntualizzando come la visione di Atteone «non è differente (se non nel fatto che esclude la beatitudine nell'al di là) dalla visione teologica di cui tratta Cusano nel *De visione dei*» (R. STURLESE, *La bellezza assoluta e le sue ombre: ancora un libro su Bruno*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXV, pp. 496-507: 505). Ad una ricognizione più dettagliata dei luoghi di tangenza tra Bruno e Cusano al fine di una corretta esegesi degli *Eroici furori* alludeva, pur senza menzionare il trattato mistico ma soffermandosi ampiamente sul decisivo concetto di *contractio*, A. INGEGNO, *L'unità dell'opera bruniana*, cit.; da ultimo P. Secchi si limitava a definire il *De visione dei* «uno scritto tematicamente affine ai *Furori*», precisando tuttavia l'assenza di concordanze concettuali (Cfr. P. SECCHI, cit., p. 209).

²²⁸ Dall'analisi complessiva si ha quasi l'impressione che quell'«esame degli affetti umani e della loro letteraria traduzione» (S. RICCI, *Giordano Bruno*, cit., p. 350) dal sentore autobiografico, riconduca ad una sorta di attualizzazione dell'esperienza sperimentale consegnata dal Cusano ai monaci di Tegernsee, o quantomeno sembra imporsi compattezza quanto al metodo del loro comune procedere.

prima di addentrarci nell'analisi comparata con il *De visione dei*, gettare innanzitutto uno sguardo d'insieme sugli *Eroici furori*. Certamente, bisognerà riconoscere come la molteplicità di contributi che costellano l'interesse della storiografia per l'ultimo dialogo morale offra al lettore che si avventura in esso approfondite analisi sia formali che concettuali, tanto da risultare superfluo ripercorrere l'architettura. Tuttavia, raramente si è tentato di attribuire un ordine consequenziale a quella minuziosa ricognizione di temi-cardine presentata sin dall'*Argomento*, insistendo piuttosto sull'unità del mito di Diana e Atteone, che, in quanto simbolo mitologico dell'itinerario gnoseologico bruniano, ricondurrebbe le divergenze entro un coerente programma teorico²²⁹.

Che la ripresa del mito ovidiano sia immagine paradigmatica dell'apporto speculativo dell'impresa eroica non è questione su cui si possa dubitare, tanto più che poiché la potenza delle immagini è considerata dal Bruno un mezzo singolarmente efficace per giungere alla comprensione delle radici più intime e profonde del processo cognitivo, l'ostensione del mito può essere realmente considerata un geroglifico del ritmo e del costrutto concettuale dispiegato²³⁰. Eppure, andrà precisato al contempo come da tale assunto non ne possa seguire in alcun modo quella riduzione a sintesi dell'intera opera così spesso asserita dalla critica, soprattutto allorché le due distinte metamorfosi di Atteone siano ricondotte ad un'unica valutazione semantica. Il rischio è di tradire l'intenzione dell'autore, che propone a chiare lettere una struttura dicotomica,

²²⁹ Cfr. W. BEIERWALTES, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXII (1978), 3 (ed. it. di riferimento: *Atteone. Su un simbolo mitologico di Giordano Bruno*, in ID., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 360-368: 362).

²³⁰ A tal proposito converrà sottolineare come, a partire dalla sua speculazione empirica, per il filosofo di Nola nulla può essere colto se non mediante la forma, il che equivale a dire che lo spirito non conosce se non in immagine. E in effetti, per Bruno, la facoltà immaginativa assume un valore preminente nell'*ascensus* gnoseologico al *Nous*, perché, in virtù dell'emanatismo neoplatonico e della sua metafisica della luce, l'immaginazione, assunta ad ombra della luce della *ratio* e trasfusa in una dimensione ontica, risponde al disegno primario di stimolare l'intelletto al moto di conversione nella contemplazione degli *universalia*, ripercorrendo a ritroso il *descensus* divino: la conoscenza riconosce dunque il valore prioritario all'immaginazione, potenza inesauribile definita appunto *amplissimus sinus*. Tale sforzo costruttivo insiste a più riprese sull'*imaginatio* o *phantasia* come facoltà intermedia tra la sensibilità e l'intelletto, e certo, se l'immaginazione è intermedia tra sensi e intelletto, l'immagine lo è tra sensazione ed idea, così da divenire il legame privilegiato non solo tra anima e corpo ma anche tra universale e particolare: non a caso i concetti o *topoi* dell'arte mnemotecnica o universale sono immagini. Che lo stesso possa dirsi per il ricorso al mito di Diana e Atteone mi pare pressoché indubitabile. Né diversa sembra essere l'intenzione sottesa alle ventotto immagini emblematiche, la cui funzione è quella di compendiare le tappe già esposte dalle rime e dal commento e di prefigurare quelle future, condensando così in immagine il vertice dell'ascesa gnoseologica. Per la funzione della facoltà immaginativa cfr. R. KLEIN, cit.

oltre che di semplificare eccessivamente un'architettura ricca di rimandi interni e di riprese che non possono certo risolversi in mere ripetizioni.

Questo, del resto, era quanto già lamentava Claudia Lo Rito in un pregevole contributo del 2006. A giusta ragione la studiosa rimarcava come il Bruno amplificasse i nessi allegorici della *fabula* ovidiana del cacciatore mutato in cervo fino a sdoppiarne il contenuto in due diverse metamorfosi, rappresentate giustappunto in due diversi luoghi dei *Furori*. Ciò che si poneva correttamente in rilievo era quell'omissione di qualsiasi riferimento a Diana nella prima metamorfosi: nel primo sonetto del quarto dialogo l'Atteone bruniano – diversamente da quello ovidiano che imbattendosi in Diana al bagno la vede nuda – si limita a scorgere il divino oggetto tra «l'acqui», ossia nella «potenza et operazion esterna», come avrà modo di argomentare la prosa. È dunque chiaro come la prima reminiscenza del mito classico costituisca uno stadio dell'itinerario gnoseologico, quel «presupposto fondamentale perché il furioso giunga all'apice della sua ricerca»²³¹: solo nel secondo dialogo della seconda parte Bruno fa esplicita menzione di Diana, una Diana che, dopo svariate reticenze, tramutatasi in «cacciatrice», si rivela finalmente al furioso consentendogli la visione unitaria della natura. Per questa via, quella polivocità di termini e concetti all'apparenza ridondanti ed eccessivi lascia intravedere un coerente sviluppo di motivi, cosicché il mito di Diana e Atteone potrebbe realmente divenire lo strumento privilegiato per carpire i nessi logici di quella *comprehensio veritatis* così spinosamente dispiegata.

Stabilito questo, non ci resta che porre ora in relazione il necessario preambolo della duplice valenza simbolica del mito con quella parabola speculativa desunta da una lettura più generale del testo, di cui converrà ripercorrerne le tappe al fine di stabilire la consistenza dello scarto che consentirà al furioso di innalzarsi dalla visione «nel specchio de le similitudini, nell'opre dove riluce l'efficacia della bontade e splendor divino» alla visione vera e propria dello «splendor santo», ossia della Diana intesa come «Monade» o «Anfitrite». Si tratta, in altri termini, di affrontare da un punto di vista gnoseologico il classico problema – presente fin dalle origini della filosofia – del rapporto uno-molti; un problema di cui il Bruno, del resto, si era già occupato da una prospettiva ontologica nel *De la causa, principio et uno*²³². E si capisce benissimo come

²³¹ C. LO RITO, *Le due metamorfosi di Atteone*, cit., p. 333.

²³² Cfr. *De la causa*, p. 729: «Ne l'uno infinito, immobile, che è la sustanza, che è lo ente, se vi trova la moltitudine, il numero, che per essere modo e multiformità de lo ente, la quale viene a denominar cosa per cosa, non fa per questo che lo ente si più che uno: ma moltimodo e multiforme e multfigurato. Però

risolvere tale questione sia di radicale importanza non solo per tentare di aggiungere chiarezza alla noetica dell'intera opera ma altresì per formulare una valutazione più precisa tanto in relazione alla presunta presenza del Cieco Cupido e del suo ruolo, quanto in merito alla supposta problematica della concessione divina come criterio di accesso alla suprema condizione gnoseologica. Nel fare questo, cercheremo pertanto di attenerci allo sviluppo programmatico e bipartitico con cui il discorso, fortemente metaforico ed aperto a varie possibilità, viene presentato nell'*Argomento*.

Com'è noto, nella prima parte il Nolano esordisce con un'invocazione non consuetudinaria all'intelletto divino, rimarcando con forza come «quest'opra più riluce d'invenzione che d'imitazione»²³³. Si tratta, per molti versi, di un tema destinato a segnare numerosi passaggi dei dialoghi italiani e di alcuni scritti latini, un tema che rivendica tutta la portata di quella nuova cosmologia che veniva dissolvendo al contempo ogni retaggio cristologico. Non stupisce, pertanto, che il ragionamento svolto dal Bruno trovi scaturigine da questo spunto teorico: piuttosto, quello che interessa notare è come l'arsenale di citazioni e immagini suggestive tratte da *topoi* alquanto diffusi – come il linguaggio schiettamente neoplatonico di Ficino piuttosto che quello desunto dalla filosofia araba, da Tommaso D'Aquino o dalla Bibbia – debba essere inteso con modalità sostanzialmente infedele nei confronti della fonte cui di volta in volta il filosofo di Nola si ispira. Insomma, il Nolano, pur utilizzando in maniera massiccia e sistematica molte pagine di quei testi in cui converge la più alta tradizione filosofica e religiosa, si muove – e a suo dire – in una maniera decisamente originale: poiché non vi è ragione per non credervi, il primo compito dell'esegeta sarà dunque quello di indagare sulla consistenza di tale torsione semantica, riconducibile alla critica serrata di un possibile contatto della creatura con la trascendenza.

Di un'intenzione dell'opera circoscritta alla trasposizione immanentistica del paradiso celeste, è quanto già osservava Rita Sturlese in forma di postilla all'introduzione di Miguel Angel Granada alla versione degli *Eroici furori* edita nel 1999 presso Les Belles Lettres di Parigi. Del resto, l'affermazione della studiosa secondo cui «la seconda esperienza di Atteone è acquisizione della consapevolezza che la vera patria dell'uomo è questo mondo, non l'aldilà», appare l'eco di un saggio poco noto di Nicola

profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando i logici ne le lor fantasie, troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione: ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia è una alterazione; rimanendo la sustanza sempre medesima, perché non è che una, uno ente divino, immortale.

²³³ *Furori*, p. 527.

Badaloni, in cui si legge che la presa di distanza dalla ‘Cantica’ di Salomone evidenzia una «scelta della mondanità che diviene qui drammaticamente decisiva»²³⁴. A partire da queste considerazioni, cercheremo di indagare l’aspetto cogente di quell’*appulsus in mentem* che altro non è se non la più alta testimonianza di un’esperienza straordinaria dai forti toni autobiografici. D’altro canto, leggendo l’opera, si entra immediatamente nel vivo di quella dottrina gnoseologica di liberazione e purificazione che occuperà le restanti pagine: anzitutto, l’autore, fin dalla fase incipiente del primo dialogo, pone il lettore di fronte al presupposto fondamentale che «la luce divina è sempre presente», cosicché, per essere cessati finalmente tutti quegli impedimenti che ne ostacolavano la consapevolezza, può ora illustrare gli «strumenti et effetti» con cui essa sotto la guida del grande demone Amore informa l’anima, in tal modo innalzata e convertita a Dio. A questo punto, com’è noto, vengono delineate in forme icastiche le tappe dell’ardua vicenda interiore: l’anima informata definisce il suo «paradiso», vale a dire il suo fine ultimo e principale²³⁵, generando quel conflitto interiore che la volontà – seduta nel luogo più nobile dell’anima e aiutata dal «picciol temone de la ragione» – acquieterà attraverso la sottomissione delle passioni all’intelletto. Il «soggetto unificato», che «arde – ora – per un sol fuoco», viene dunque impiagato da quelle due luci sante – «de due specie intellegibili della divina bellezza e bontade» – grazie alle quali gli sarà possibile formare «la più bella imago di Dio in terra», ossia la specie intellegibile più alta che sia dato contemplare in questa vita: e sarà solo da questo momento in poi che al furioso sarà dato di cangiarsi, grazie alla forza congiunta di intelletto e amore, nell’oggetto amato. Di qui, l’attenzione massima rivolta al ruolo fondamentale dell’amore, che, al di là di essere «putto irrazionale», «illustra, chiarisce, apre l’intelletto e fa penetrar il tutto e suscita miracolosi effetti»²³⁶: intuito come cruciale, ad esso il Nolano dedica ben due sonetti.

²³⁴ R. STURLESE, *L’intenzione degli «Eroici furori»*, cit., pp. 538-542: 539; N. BADALONI, *Note sul bruniano «De gli Eroici Furori»*, cit., pp. 175-198: 178.

²³⁵ Cfr. *Furori*, pp. 534-535. Il fine ultimo, «un sol viso che ingombra la mente», è paragonato al «paradiso» «perché paradiso comunemente significa il fine, il qual si distingue in quello ch’è assoluto, in verità et essenza, e l’altro che è in similitudine, ombra e partecipazione. Del primo modo non può essere più che uno, come non è più che uno l’ultimo et il primo bene. Del secondo modo sono infiniti».

²³⁶ Ivi, p. 539: «l’amore non è cieco in sé, e per sé non rende ciechi alcuni amanti, ma per l’ignobili disposizioni del soggetto: qualmente avviene che gli uccelli notturni dovegnon ciechi per la presenza del sole. Quanto a sé dunque l’amore illustra, chiarisce, apre l’intelletto e fa penetrar il tutto e suscita miracolosi effetti». Cfr. inoltre pp. 537-538: «Putto irrazionale si dice l’amore non perché egli di per sé sia tale; ma per ciò che per il più fa tali soggetti, et è in soggetti tali: atteso che in qualunque è più intellettuale che speculativo, inalza più l’ingegno e più purifica l’intelletto facendolo svegliato, studioso e circospetto, promovendolo ad un’animosità eroica et emulazioni di virtù e grandezza: per il desio di

Questa, in sintesi, la prospettiva teorica dispiegata nell'intera prima parte dei *Furori* ma già in essenza compendiata nel primo dialogo. Eppure, tale scenario all'apparenza estremamente lineare si complica a seguito di quella finale puntualizzazione che si rivelerà posta a sigillo della più elevata capacità razionale dell'uomo di cacciare la divinità: intendo riferirmi nello specifico alla domanda «perché dunque [...] replico dicendo vago amore?»; perché, detto altrimenti, nonostante l'affetto intero sia già tutto convertito a dio, Amore continua a ferire il cuore del furioso?

Si tratta di una questione assai delicata, cui l'autore alluderà di nuovo – sebbene in modo analogico e traslato – in uno dei massimi vertici di tensione della seconda sezione dell'opera, che – è bene anticiparlo per inciso – sarà attraversata da importanti trasformazioni destinate a modificare la fisionomia di quella dinamica speculativa finora illustrata. Tuttavia, prima di rivolgere la nostra attenzione alla soluzione di tale enigma converrà insistere sullo sviluppo tematico presentato nei primi cinque dialoghi. Ora, si diceva che lo spazio della figurazione dell'intera prima porzione del testo è nei suoi tratti principali già sintetizzato nel dialogo iniziale, tanto che, quasi riproducendo *per speculum* il progresso infinito del *de claritate in claritatem* (dove non è ben chiarito come circuyendo per i gradi della perfezione si possa arrivare al centro infinito)²³⁷, i restanti dialoghi sono un approfondimento a spirale dei temi già configurati. E così, nel secondo si descrive minuziosamente il «disquarto» eroico del furioso, il «tormento» di quell'anima che trovandosi «nell'eccesso delle contrarietà» «sente il più grande dissidio che sentir si possa»; mentre nel terzo si ritorna ad insistere sulla componente essenziale della volontà, l'unica potenza in grado di giungere là dove l'intelletto, «confuso da l'abisso della divinità», non può arrivare. Non si tratta, in questo senso, di temi originali: quello cui si è giunti altro non è – ammette il Bruno – se non quel teorema della suprema felicità intellettuale che già il Pico aveva notato convergere nei più alti vertici speculativi dei «Peripatetici» e dei «Platonici»²³⁸.

piacere e farsi degno della cosa amata. In altri poi (che son la massima parte) s'intende pazzo e stolto, perché le fa uscir de proprii sentimenti, e le precipita a far delle extravaganze, perché ritrova il spirito, anima e corpo mal compassionati, et inetti a considerar e distinguere quel che gli è decente da quel che le rende più sconci: facendoli soggetto di dispregio, riso e vituperio»; cfr. infine p. 535: «l'amore non è un basso, ignobile et indegno motore, ma un eroico signor e duce de lui».

²³⁷ Cfr. *ivi*, p. 585.

²³⁸ Cfr. R. STURLESE, «*Averroè quantumque arabo...*» cit., pp. 248-275, dove la studiosa evidenzia che già nelle *Conclusiones* pichiane la felicità ultima è presente nei medesimi termini sia in quelle *secundum Avenroem* sia tra quelle *secundum Plotinum*.

D'altro canto, come già si osservava, quell'insistenza nel pretendere per sé uno spazio di originalità comporta per lo studioso l'esigenza di direzionare la lettura verso ciò che *sub cortice* si cela nel florilegio delle molteplici parafrasi e calchi lessicali desunti dalla più celebre tradizione filosofica, cui il Nolano ricorre in maniera puntuale nel tentativo di illustrare passi di grande portata speculativa. Ebbene, a tal proposito converrà osservare come a questa altezza del percorso le tematiche gnoseologiche messe a fuoco si intreccino con la macchina metaforica del mito di Diana e Atteone, collocato in un luogo evidentemente strategico. In effetti, se è vero – come conferma Tansillo – che «noi in *questo stato* nel qual ne ritroviamo, non possiamo desiderar né ottener maggior perfezione che quella in cui siamo quando il nostro intelletto mediante qualche nobile specie intelligibile s'unisce o alle sostanze separate, come dicono costoro [*Scil. Peripatetici*], o a la divina mente, come è modo de dir de Platonicis»²³⁹, non sarà inutile prestare attenzione al fatto che, al mito, quasi fosse una specie di *imago agens*, è affidato il compito di ripercorrere nuovamente le tappe scansionate con l'intenzione di soffermarsi con maggior perizia di particolari proprio sul valore e sul significato dello stadio raggiunto.

Sarà dunque opportuno, in questa indagine che per ora assume l'aspetto di un commento testuale, trattarsi assieme al Nolano sulla celeberrima riscrittura dei versi ovidiani, assurti da un lato a compendio dei temi già dispiegati, e dall'altro volti a prefigurare quelli che saranno i motivi determinanti dell'ascesa futura. Come già si è avuto modo di notare, nel sonetto del quarto dialogo non compare alcun riferimento esplicito a Diana. Sebbene infatti «l'intenzione» sia quella di congiungersi al «primo vero o verità assoluta», Atteone vede per ora «il più bel busto e faccia» «in ostro et alabastro et oro», il che vale a dire, come glossa Tansillo, che Atteone conosce dell'oggetto amato la «vigorosa potenza», la «divina sapienza» e la «beltade divina». Insomma, come giustamente evidenziava Claudia Lo Rito, «il furioso vede gli attributi del divino nelle opere, ma non è ancora in grado di comprendere la divina essenza in se stessa»²⁴⁰. E tuttavia, Atteone «vedde: e 'l gran cacciator dovenne caccia». Il punto è decisivo, perché ciò che afferrano il «riformato intelletto e voluntade» è che «avendola già contratta in sé, non era necessario di cercar fuor di sé la divinità».

²³⁹ *Furori*, p. 567; corsivo mio.

²⁴⁰ C. LO RITO, *Le due metamorfosi di Atteone*, cit., p. 328.

Nessuna nuova per il lettore dei *Furori*: sotto i veli dell'esperienza amorosa altro non si legge se non quell'unione dell'intelletto con le «sustanze separate» o con «la divina mente» che l'autore aveva già riconosciuto essere di celebre retaggio. Ma, comunque si voglia giudicare la ripresa di due dei più accreditati filoni della cultura filosofica, occorre prestare attenzione al fatto che quella *theosis* celebrata dagli insigni filosofi costituisce per l'*homo perfectus* non il punto d'arrivo, bensì il punto di partenza: Tansillo si premura di puntualizzare come da questo momento in poi Atteone sia «rinovato a procedere divinamente e più leggermente [...] alla reggion de cose incomprensibili» divenendo «raro ed eroico». Per esimere ulteriormente il lettore dal dubbio di trovarsi di fronte al termine ultimo dell'indiamento, poco più avanti torna ad insistere su quello che potremmo definire il sostrato dell'eroica impresa:

Essendo l'intelletto divenuto all'apprension d'una certa e definita forma intelligibile, e la volontà all'affezione commensurata a tale apprensione, l'intelletto non si ferma là; perché dal proprio lume è promosso a pensare a quello che contiene in sé ogni genere di intelligibile ed appetibile, sin che vegna ad apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee, oceano d'ogni verità e bontade. [...] Perché sempre vede che quel tutto che possiede, è cosa misurata, e però non può essere bastante per sé, non buono da per sé, non bello da per sé; perché non è l'universo, non è l'ente assoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente a l'animo. Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna²⁴¹.

Esaminata attentamente, questa porzione di testo suggella l'emblema di una conoscenza certo eccezionale ma destinata a non acquietarsi nella perfezione di un punto limite; una questione su cui studiosi autorevoli hanno insistito con forza anche in anni recenti. Sfuma così il motivo della *copulatio* averroistica, e, in effetti, che l'esperienza suprema vissuta dall'amante furioso non possa circoscriversi entro i termini della filosofia ostentata da Ibn Rushd è quanto osservava già Rita Sturlese, che poneva bene in luce come «essendo la prima “conoscenza” della sostanza una ed infinita» questa certo «non può risolversi, e vorrei dire chiudersi, in quel distacco contemplativo di un ordine dato, dell'essere immutabile fissato in forme immutabili» che è invece il profilo eidetico dell'unione con l'intelletto agente prospettata dal

²⁴¹ *Furori*, p. 584.

filosofo di Cordova²⁴². Detto altrimenti, che la suprema felicità dell'averroismo non possa compendiare il momento saliente dell'esperienza del furioso è quanto implica già di per sé il fatto che alla quiete il Bruno sostituisce una tensione infinita.

Osservazione importante, questa. Sebbene occorrerebbe aggiungere anche un altro aspetto cui l'autore ricorre per significare la parzialità del percorso conoscitivo fino a qui articolato: il motivo della *mors osculi*. Quando il tema talmudico appare per la prima volta sulla scena, i cani, ovvero i pensieri, non sbranano Atteone nella sua interezza, bensì unicamente la parte dell'anima inferiore, quella legata alla materia: com'è noto, «qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico; e comincia a vivere intellettualmente». Il Nolano non potrebbe essere più esplicito: diversamente dal mito ovidiano, la morte di Atteone non segna la fine della vicenda, bensì illustra l'inizio di quella nuova vita in cui intelletto ed affetti saranno rivolti esclusivamente all'oggetto divino contravvenendo alle leggi naturali. Un elemento prezioso potrebbe rivelarsi allora il riferimento del Tansillo a quell'«altro stato o modo de l'anima» di cui «per ora» non vuol discutere: tale allusione potrebbe riferirsi, sottendendo la trasposizione immanentista del paradiso celeste, a quell'«altro stato o modo dell'anima» che garantirà ad Atteone la vera e propria *theosis* già in questa vita; una *theosis* – si osservi bene – di cui il Bruno parlerà giustappunto solo in un secondo momento, ossia nella seconda e decisiva parte dell'opera²⁴³. Per meglio suffragare tale ipotesi, non sarà forse inutile insistere sull'analisi del nucleo narrativo del mito di Diana e Atteone. A tale riguardo si è già accennato come, interpretando quest'ultima figura, l'autore intenda anzitutto precisare, attraverso la potenza delle immagini, quel fondamentale istante in cui l'anima, fino ad ora «attenta circa la generazione per l'amicizia ch'ha contratta con la materia», si innalza esclusivamente alla cura dell'intelligibile. Il puntuale valore filosofico implicito è talmente denso di significato da necessitare, poco più avanti, di una chiosa ulteriore:

Dove prima si lamentava [*Scil.* anima] del core e querelavasi de pensieri, ora desidera d'alzarsi con quelli in alto, [...] e dice «Lasciami vita» corporale, e non m'impacciar «ch'io

²⁴² R. STURLESE, *L'intenzione degli «Eroici furori»*, cit., p. 539.

²⁴³ *Furori*, p. 567. Né diversamente leggiamo in altri luoghi: cfr. p. 565: «Ecco dunque come è differenza in questo stato dove veggiamo la divina bellezza in specie intellegibili tolte da gli effetti, opre, magisteri, ombre e similitudini di quella, et in quell'altro stato dove sia lecito di vederla in propria presenza»; cfr. p. 581: «E gli commette per guida quel dio che dal cieco volgo è stimato insano e cieco, cioè l'Amore; il qual per mercé e favor del cielo è potente di trasformarlo come in quell'altra natura alla quale aspira o quel stato dal quale va peregrinando bandito».

rimonti» al mio più natio albergo, «al mio sole» [...]. Cossì a poco a poco, da quel disamore e rincrescimento procede a l'odio de cose inferiori²⁴⁴.

Il segmento di testo è notevole, perché evidenzia che quella morte dell'anima descritta nel quarto dialogo della prima parte preannuncia senza ambiguità il desiderio di una seconda morte, questa volta esiziale. E certo si tratta di un punto di grande interesse se quel «lasciami vita corporale», posto a glossa del penultimo sonetto, viene reiterato con toni affatto diversi anche nell'ultimo e conclusivo componimento. Per puntualizzare meglio quest'idea, la crescita di *pathos* è riprodotta nelle lagnanze dell'anima purificata che anela al momento in cui «la *sustanza tutta*» potrà «annidarsi là dove forzandomi convien ch'io emende le mende mie». E così, per l'ennesima volta, il dialogo si conclude con delle questioni lasciate aperte:

Quando sarò, che [...] l'amore che ha unito insieme queste corporee parti, ch'erano divise quanto un contrario è diviso dall'altro, e che ancora queste potenze intellettuali, quali ne gli atti suoi son smorte, non le lascia a fatto morte, facendole alquanto respirando aspirar in alto?²⁴⁵

Non c'è dubbio, se non m'inganno, che per illustrare il tema delicatissimo ed impervio della *divina abstractio* dell'anima, il filosofo di Nola attinga in gran parte anche da quel commentario del Mirandolano alla *Canzone d'amore* di Benivieni riconosciuto come il modello formale dell'opera accanto al *Convivio* di Dante e al *De amore* di Ficino: che la contrapposizione dei due motivi concepiti nella loro globalità suggerisca l'allegoresi di quella distinzione dicotomica della *mors osculi* teorizzata dal Pico, è quanto sembra possibile dedurre dal serrato confronto del passo con le celebri parole del *Commento*. In effetti, a questa altezza della *venatio sapientiae*, il furioso sembra aderire a quel primo stadio secondo il quale «l'anima è separata dal corpo, ma non el corpo da lei», desiderando, al contempo, che il corpo abbandoni definitivamente l'anima in virtù di quella estrema *contractio* che – sono parole del Bruno – avverrà solo quando «se molto si fortifica e si prolunga l'operazione intellettuale, bisogna che eziandio con questa parte ultima vegetativa l'anima si separi talmente che e lei dal corpo e il corpo da

²⁴⁴ Ivi, pp. 596-597.

²⁴⁵ Ivi, p. 600.

lei sia separato»²⁴⁶. Si tratta, commenterà il filosofo di Nola, di quella contrazione che «eroicamente» fa che «non s'apprenda téma di morte», perché «è tanta la virtù della contemplazione (come nota Iamblico) che accade tal volta non solo che l'anima ripose da gli atti inferiori, ma et oltre lascie il corpo a fatto»²⁴⁷. Né pare in dubbio come sia solo il desiderio di questa seconda morte a costituire il vero furore eroico: solo a questo punto l'anima del furioso da «quasi inebriata» «è promossa a furor eroico».

D'altronde, che nell'impostazione bruniana fosse possibile cogliere un legame con la posizione pichiana era già sospettabile fin dallo sdoppiamento del mito di Diana e Atteone in una duplice visione glossata puntualmente da espliciti riferimenti al tema di *binsica*; una visione, si osservi bene, tesa a sprofondare, man mano che l'intelletto si porta al di là di ogni specie intellegibile, nell'abisso divino. Insomma, quando Bruno affermava che «a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina», si trattava certo per lui di mettere in rilievo – rievocando la distinzione cusaniiana tra «incomprensibile» e «atingibile» – come la seconda morte significasse non tanto cogitare la divinità, quanto piuttosto unirsi ad essa con tutti gli affetti, in una dinamica tesa a valorizzare il ruolo supremo del grande demone Amore²⁴⁸. Si è dunque anticipato qui un nodo di sommo rilievo, perché – come vedremo meglio in seguito – la sutura nel sistema si troverà là dove, dando risposta all'avidità d'amore, il furioso

²⁴⁶ Le indicazioni tratte dall'opera pichiana sono chiare: questa prima *mors osculi* avviene «quando ciascuna delle potenzie dell'anima, eccetto quella che 'l corpo nutrice, chiamata vegetativa, è ligata e non opera niente come se in tutto non fusse; il che, come è detto, accade quando la parte intellettuale, regina dell'anima, è in atto e opera, che per la sua dignità non compatisce in sé l'atto di alcuna altra potenza, eccetto quello della potenza nutritiva, le cui operazioni, per la grande distanza sua da lei, non sono dall'atto di quella in tutto annullate, benché grandemente debilitate» (G. PICO, *Commento*, in *Scritti*, cit., p. 557 e seg.). Né diversamente scrive il Nolano in merito allo stato in cui, a quest'altezza dell'ascesa intellettuale, versa l'anima del furioso: «per la distrazione che patisce dal commune amore della materia e di cose intellegibili, si sente lacerare e sbranare di sorte che bisogna al fine di cedere a l'appulso più vigoroso e forte. [...] all'ora, vinta da gli alti pensieri, come morta al corpo, aspira ad alto; e benché viva nel corpo, vi vegeta come morta, e vi è presente in atto de animazione et absente in atto d'operazioni; non perché non vi operi mentre il corpo è vivo, ma perché l'operazioni del composto sono rimesse, fiacche e come dispenserate» (*Furori*, p. 596). Sebbene si tratti di un tema celeberrimo, C. Wirszubski osservava come la teoresi di una duplice *mors osculi* fosse elucubrazione esclusiva del Mirandolano (cfr. C. WIRSZUBSKI, *Pico's encounter*, cit., p. 158).

²⁴⁷ Ivi, p. 663.

²⁴⁸ Ivi, p. 633. Non sarà forse inutile richiamare all'attenzione un noto passo del testo del Mirandolano: «può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante l'amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, ragionando della divina immagine sua, e' suoi purificati occhi felicemente pascere; ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia, e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che si perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro dua anime e ambedue una sola anima chiamare si possono» (G. PICO, *Commento*, in *Scritti*, p. 557 e seg.).

abbandonerà totalmente il timore della morte e chiudendo gli occhi smarrirà se stesso nell'infinito: solo a questo punto gli sarà concesso di vincolarsi «con indissolubil sacramento» all'unità della natura infinita in quanto Verbo divino, vale a dire a quell'immagine «unigenita» di Apollo che finalmente si concederà senza più riserve.

Del resto, si è cercato di dimostrare più volte nell'arco di questa tesi come le opere del *mirandus iuvenis* sembrano occupare un posto affatto marginale nella biblioteca ideale di Giordano Bruno. Ma, detto questo, andrà pure precisato che con tale digressione non si vuole stabilire un rapporto di dipendenza dei *Furori* dal *Commento*, né tantomeno individuare filologicamente tutte le fonti presenti in filigrana; piuttosto lo scopo è quello di utilizzare le eventuali suggestioni di lettura come una valida categoria ermeneutica per tentare di scorgere, pur nella molteplicità di toni, il tratto eidetico della dottrina gnoseologica dei *Furori* – e si ricorderà, a tal proposito, la sotterranea correlazione con quella tematica dell'Eros Cieco che, posta da Edgar Wind a sigillo della dinamica unitiva del dialogo londinese, era stata magistralmente elaborata dal Mirandolano in polemica con l'antropologia del Ficino. D'altro canto, le radici della parodia dell'*Oratio* pichiana svolta nella *Cabala* sono state da noi riassorbite e ricomposte nel rifiuto del limite umano teorizzato dal *mirandus iuvenis*, un limite derivato dalla mancata coesione a quella dottrina dell'anima non discesa di matrice plotiniana e ficiniana che fu interpretata da Bruno alla luce della cogenza del principio anassagoreo: tutta la sostanza dell'essere è omogenea, una ed identica.

Posta la correttezza di queste considerazioni, non è facile stabilire quale sia il senso dell'eco dal *Commento*, poiché è evidente che la *contractio* dispiegata nei *Furori* non inerisce in nessun modo a quell'autoannientamento dell'umano nel divino che contrassegnava invece l'indiamento pichiano²⁴⁹. Piuttosto, si tratta per il Bruno di illustrare quelle straordinarie possibilità che l'anima acquista nella momentanea interruzione del contatto anima-corpo, rendendo in tal modo possibile l'inserimento di essa in un ordine universale senza che per questo ci si debba arrendere all'abbandono del sensibile.

²⁴⁹ Dopo aver descritto l'evento della teofania, il Nolano si affretta a puntualizzare che «cotal felicità d'affetto comincia da questa vita, ed in questo stato ha il suo modo d'essere. Onde può dire il core d'essere entro con il corpo, e fuori col sole, in quanto che l'anima con la gemina facultade mette in esecuzione doi uffici: l'uno de vivificare ed attuare il corpo animabile, l'altro de contemplare le cose superiori; perché cossi lei è in potenza receptiva da sopra, come è verso sotto al corpo in potenza attiva. Il corpo è come morto e cosa privativa a l'anima la quale è sua vita e perfezione; e l'anima è come morta e cosa privativa alla superiore illuminatrice intelligenza da cui l'intelletto è reso in abito e formato in atto» (*Furori*, p. 712).

Si potrebbe quindi verosimilmente ipotizzare da un canto che il Bruno sfrutti un lessico divenuto alla sua epoca ormai celeberrimo al fine di arricchire di una forza e di una indimenticabilità particolare i gradi del suo pensiero filosofico, e dall'altro, l'uso del motivo pichiano, potrebbe iscriversi entro quel medesimo rovesciamento del trascendente nell'immanente già individuato nella riscrittura di categorie derivate dalla *Summa theologia* di San Tommaso e dalla *Theologia platonica* di Ficino. Né troppo diversa sembra essere in fondo la sorte delle citazioni dal *Cantico* di Salomone, la cui allegoresi usualmente votata all'incontro mistico con il Cristo è piegata alla logica dell'incontro immanente con Diana.

Certo, la relazione che egli intrattiene con il motivo pichiano della duplice *mors osculi* potrebbe – soprattutto a fronte di quell'atteggiamento critico celato nella *Cabala* – essere più complessa, cosicché il discorso su questo punto dovrà essere ripreso. Per ora, sarà tuttavia sufficiente rilevare come alla luce di queste considerazioni il problema in questione – quello cioè di determinare la modalità d'accesso al divino dell'*homo perfectus* – sembri acquisire un profilo più netto. Al tempo stesso, le spie linguistiche che denotano il desiderio di una seconda *mors osculi* caricano di significato l'ipotesi della presenza del tema del Cieco Cupido, perché proprio questo – lo abbiamo già accennato ma la questione è di fondamentale rilevanza – costituirà quel tassello funzionale a evidenziare lo iato rispetto alla prima parte del testo, simboleggiata dalla noetica, degnissima ma pur sempre soggetta a restrizioni, del sincretismo averroistico-neoplatonico.

A motivo di ciò può essere utile concederci una digressione sull'aspetto formale dell'opera: dieci dialoghi ove gli interlocutori leggono delle rime di cui interpretano le allegoresi. Ma la struttura di base, già insolitamente organizzata in una sovrapposizione di diversi generi (dialogo, canzoniere, commento) si moltiplica ulteriormente tra il quinto dialogo della prima parte e il secondo dialogo della seconda: qui le immagini poetiche sono sostituite da delle vere e proprie immagini corredate da motto e versi, ossia dall'emblematica. E tuttavia, discostandosi dai tradizionali libri d'imprese ed emblemi, l'apparato iconografico viene limitato alla sola descrizione prosastica: le ventotto immagini sono descritte e spiegate. Ebbene, poiché il *corpus* bruniano è costellato di tavole illustrate e realizzate spesso dallo stesso autore, non possiamo certo esimerci dal ricercare una soluzione a tale artificio letterario: a tal proposito converrà osservare che il passaggio dalla prosa 'icastica' alle immagini 'intelligibili' (espressione

di un'emblematica solo didascalica) avviene solo quando Atteone – nel quarto dialogo della prima parte – si scioglie dalla materia e dalla visione sensibile approdando a quella intellegibile.

Insomma, la struttura formale sembra riprodurre *per speculum* la densa elaborazione del dettato filosofico. D'altronde, se fu riconosciuto fin da Platone che il concetto filosofico, per essere veramente tale, deve scardinarsi dalle visualizzazioni concrete, il Rinascimento, pervaso dall'urgenza di ristabilire l'antico nesso ormai perduto tra *verba* e *res*, fece riscontro a quest'esigenza con un vasto uso delle imprese. In esse, infatti, la combinazione di motto e disegno concede più agevolmente di esprimere l'essenza puramente intellettuale dell'idea, perché a quest'ultima è accordato di non essere irretita né nella dimensione meramente verbale né in quella meramente plastica. Alla luce di queste osservazioni è chiaro come l'adozione di emblemi per tradurre i concetti cardine dell'*iter* epistemologico del furioso consenta al Bruno di mantenere maggiore aderenza ad una visione che si definisce nell'ambito della pura intelligibilità, così come la sinestesia di diversi registri – emblema, sentenza, poesia e commento – si carica della possibilità di alludere con maggior efficacia alla trascendenza dell'idea. E tuttavia, come si è visto, l'autore è portato a compiere una traslazione ulteriore. D'altro canto, se è vero che l'emblematica offre l'universale in un corpo particolare, è altresì necessario che – conformemente alla morte di Atteone al mondo cieco e fantastico – tale artificio si stabilizzi in una visione dalla quale l'occhio sensibile deve essere alieno: che l'infinito non possa essere compreso in immagini finite, realmente dipinte, che ad esso si possa solo alludere per analogia, è inutile dire.

Eppure, ciò che per noi risulta ancor più interessante è notare come a partire dalla seconda visione di Atteone, equivalente all'irrompere vero e proprio nell'infinito, gli emblemi intellegibili lascino il posto ad un ulteriore, ma se si vuole più criptico, irrobustimento della tensione evocativa dell'immagine: è il caso della metaforica disamina tra occhi e cuore e dell'ancipite allegoria dei nove ciechi, poste ad epitome dell'intera opera. Che questo possa rivelarsi un indizio non marginale per comprendere il ruolo del Cieco Cupido in quella *copulatio* protesa al di là di ciò che ha ordine e misura è un dato da non sottovalutare. E giacché il Bruno si premura di illustrare nella seconda parte dell'opera un significativo snervamento dell'intelletto, destinato a rafforzarsi più che si tratta per lui di mettere in rilievo la presenza della divinità, tale artificio letterario potrebbe non risolversi in un mero espediente formale. Insomma, con l'ausilio di un

complesso sistema architettonico che i raffinati gusti rinascimentali avevano reso di maniera, il Bruno sembrerebbe condurre per mano il suo lettore dalla vista sensibile a quella intellegibile, per inoltrarsi in ultima istanza in quella cecità che sola sembra consentire l'illuminazione.

Ma converrà tornare all'analisi del testo per tentare di confortare questa ipotesi – che forse può peccare in eccessiva sottigliezza – con prove più certe. Si è detto che anche il quarto dialogo termina con una questione irrisolta, corrispondente all'individuazione temporale di quell'attuazione della seconda *mors osculi* grazie alla quale il furioso guarderà finalmente «tutto come uno». Ebbene, la sorte del quinto e ultimo non sarà differente: ulteriore riproposizione dell'ascesa gnoseologica – resa questa volta formalmente dal ricorso agli emblemi – il dialogo conclusivo della *Prima parte* si chiude con l'ennesimo dilemma insoluto – «che per il camino vedremo di snodar, se si può» – rappresentato da una languida serpe gettata nel ghiaccio e da un fanciullo ardente nel fuoco. Alla figura sono dedicati ben due sonetti, ritraenti lo stato del furioso: due contrari colti nell'impossibilità di fondersi in un unico principio indistinto. La prosa che correde i versi è così stringata da essere difficilmente districabile, ma, in ogni caso, quale che sia la riflessione sottesa, sarà opportuno sottolineare quantomeno che l'ultimo di questi si congeda con un'eco assai limpida delle amare parole dantesche del terzo canto dell'*Inferno*. Che quel «lasciamo ogni speranza» possa essere sintomatico di un temporaneo scacco – che peraltro ben rifletterebbe tanto la riflessione sull'avidità di Amore quanto la correlativa attesa dell'epifania di Diana – sarà quanto cercheremo di comprendere.

Al fine di meglio precisare quali siano i termini dell'evoluzione intellettuale e in che cosa consista lo scarto che consentirà tale progresso, sarà utile soffermarsi ora con maggior acribia sulla seconda parte dei *Furori*: nel fare questo sarà nostra premura prestare particolare attenzione alle questioni che Bruno stesso ha lasciato volutamente aperte. Innanzitutto converrà osservare che al riuso dei versi danteschi posti in conclusione dell'ultimo dialogo si oppone la chiara consapevolezza di poter «certo aspettare de ritornare a miglior stati», essendo «il futuro sempre in aspettazione e speranza»²⁵⁰. Si tratta per il filosofo di Nola di richiamare alla mente quella reminiscenza dell'*Asclepius* di Trismegisto già trattata nello *Spaccio*, e questo evidentemente al fine di porre in rilievo il tema radicale della «eterna vicissitudine»,

²⁵⁰ Ivi, pp. 643-644.

presupposto ineludibile per l'indiamento. Eppure, a ben guardare, nel commento all'emblema del tricefalo – metafora della condizione del furioso – sembrerebbe celarsi un indizio affatto marginale. Intendo riferirmi più propriamente alla digressione iniziale sull'«anno grande del mondo» e al sotteso richiamo a quella credenza escatologica, diffusa tra il popolo, di un imminente secondo avvento di Cristo e del giudizio universale; tutte convinzioni, queste, che il Bruno aveva già definitivamente confutato con la sua ontologia infinitista, nonché abbandonato a seguito della valenza anticristiana della sua speculazione. Ciò permette forse di rinviare a quella che nel passo dell'*Argomento* si era profilata come un'insolita dichiarazione: si ricorderà, come in quel frangente il filosofo di Nola avesse affermato di aspettare un apocalittico «giudicio divino» di cui egli stesso si dichiarava implicitamente ministro²⁵¹; un «giudicio divino» che altro non era se non il ristabilimento di quell'ordine naturale storicamente sovvertito dalla paolina follia della croce. Se così fosse, potremmo dunque ritenere di trovarci, sulla soglia della seconda parte, sotto il segno imminente di quell'autentica ed efficace dimensione comunicativa con la divinità consegnata al movimento conclusivo della *nova filosofia*.

Posta la correttezza di questo presupposto, l'ultima sezione dell'opera sembrerebbe aprirsi sotto i migliori auspici, e, in effetti, commenterà Maricondo, «sempre varrà tentando il spirito eroico sin tanto che non si vede inalzato al desiderio della divina bellezza in se stessa, senza similitudine, figura, imagine e specie, se sia possibile: e più se sa arrivare a tanto». E così, di fronte al dubbio retorico di «chi può esser quello che possa onorarlo in essenza e propria sustanza, se in tal maniera non può comprenderlo», Cesarino risponde che «a gli uomini di eroico spirito tutte le cose si convertono in bene, e si sanno servire della cattività in frutto di maggior libertade, e l'esser vinto una volta convertiscono in occasione di maggior vittoria»²⁵². A quest'altezza del discorso – tralasciando di ripercorrere con il Bruno quella sorta di compendio per emblemi dell'*oressi* intellettiva già variamente illustrata nella prima parte attraverso il ricorso a versi e prosa – converrà piuttosto individuare quel punto decisivo destinato a comportare uno spostamento d'accento nel sistema; a tal fine sarà opportuno tenere presente come non sia certo casuale che il motivo del *silentium mysticum*, totalmente taciuto nella prima parte, inauguri ora con riferimenti costanti l'approccio alla divinità.

²⁵¹ Cfr. *supra*, p. 118 e seg.

²⁵² *Furori*, pp. 647-648.

Del rilievo assoluto che acquista l'idea dionisiana dello «stimar più degno il silenzio ch' il parlare» ne è conferma precisa anzitutto l'emblema *Neque simile, nec par*, che suggella la sfera di quella solitaria contemplazione destinata a trascendere ogni misura ed ogni parola – poiché, come puntualizza, «giamai possiamo non sol ragionare, ma e né men pensare di cose divine, che non vengamo a detraergli più tosto che aggiungergli di gloria»²⁵³. Ma, lo sviluppo più ampio e più organico di tale motto è consegnato a quella prima allegoria della cecità in cui Edgar Wind coglieva sullo sfondo l'ostensione di un edonismo mistico dal sapore neo-orfico. Certo, fra i teologi rinascimentali la conclusione del Bruno risultava tutt'altro che insolita: che i misteri più elevati fossero afferrabili solo in uno stato di oscurità era quanto il Cusano, concordando con la «teologia negativa» dell'Areopagita, aveva formulato e perfezionato nella dialettica della «dotta ignoranza». Ad essa si rifacevano, del resto, i neoplatonici nella venazione dell'«Uno al di là dell'essere», né diversa era la posizione dei cabalisti posti sulle tracce di *Ensofph*. Eppure, sono, questi, punti sui quali si dovrà insistere, perché definendo l'accesso all'effetto eterno della prima causa come l'irrompere dell'*homo perfectus* nello spazio immenso e infinito della materia «genitrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza», non ne può seguire altro, per l'uomo, se non l'impossibilità di raggiungere una conoscenza perfetta (statica, conclusa) dell'assoluta e infinita perfezione di Dio. Conviene rimarcarlo: quella dell'uomo di fronte allo spalancarsi dell'infinito è piuttosto una conoscenza costantemente perfettibile, e se si tratta di osservazioni elementari, è solo a partire da queste che si rende possibile districare quella riflessione serrata, organica, scandita da una serie di momenti ben precisi sulla nuova comunione con il divino. Vedremo, in effetti, come a tal proposito le reminiscenze cusane della «dotta ignoranza» costituiscano elementi preziosi nella corretta fruizione del dialogo.

Ma ritorniamo per il momento all'altro emblema che acquista valore eminente nell'economia dell'opera, quel momento in cui Amore *vicit instans*, vale a dire quando il demone all'improvviso si impossessa dell'anima del furioso. Ora, poiché *instans* significa il riversarsi dell'eternità nel tempo²⁵⁴, ciò vuol dire che il «più forte e il più grande» demone Amore, dopo vani tentativi, penetra finalmente *in modo stabile* il cuore

²⁵³ Ivi, p. 655. La polemica anticristiana sottesa a questo emblema e svolta sul riuso dell'*Institutio* di Calvino è stata definitivamente messa in luce da A. INGEGNO, *Regia pazzia*, cit., pp. 87-96.

²⁵⁴ Cfr. *Furori*, p. 637: «CIC.– Ma che significa quel strale infocato che ha le fiamme in luogo di ferrigna punta, circa il quale è avvolto un laccio ed ha il motto: *Amor instat ut instans*? Dite che ne intendete. / TANS. – Mi par che voglia dire che l'amor mai lo lascia, e che eterno parimente l'affligga».

adamantino del furioso, legandolo indissolubilmente nell'affetto e nel concetto «per essersi accampato in quelle luci sante» attraverso le quali la divina bellezza si mostra al furioso: «singular istante fu il termine del cominciamento e perfezione della vittoria», tanto che solo ora, solo dopo – scrive il Bruno – aver «compreso nel concetto la bellezza divina», l'anima è interamente rivolta allo splendor santo. Non si tratta, in questo senso, di temi nuovi: si sarà certo notato come questi appena richiamati siano tutti quei tasselli che configuravano i nuclei narrativi di maggior portata speculativa già illustrati nella prima parte. Del resto, esattamente come riepilogava la prima parte, l'io poetico anche questa volta non esita a chiedere: «che tenti più, dolce nemico, amore?»²⁵⁵.

Si tratta dei versi posti a chiosa di quel motto *Cui nova plaga loco?* destinato ad avviarcì alla conclusione dell'impresa eroica – sebbene di una conclusione *strictu sensu* per il furioso non si possa parlare. Nell'eco della questione rimasta irrisolta – «perché dunque vago amore?» – sembra in effetti celarsi l'avvertenza di un imminente chiarimento, destinato a decifrare una volta per tutte la ragione di quello iato che condurrà finalmente il furioso alla vera apparizione di Diana. Una delucidazione, questa che si appresta a essere dipanata, che il filosofo nolano consegna giustappunto al successivo ed ultimo emblema del primo dialogo della seconda parte, in cui è rappresentato un fanciullo languido e lasso, che, abbandonati i remi, sta per essere assorbito dalle onde:

[...] Cedi gli remi al tuo fero nemico,
e con minor pensier la morte aspetti,
che per non la veder *gli occhi chiudi*.
Se non è presto alcun soccorso amico,
sentirai certo or or gli ultimi effetti
de tuoi sì rozzi e curiosi studi.
Son gli miei fati crudi
simili a' tuoi, perché vago d'Amore
sento il rigor del più gran traditore.

Né diversamente si legge nel secondo sonetto al medesimo tema dedicato:

²⁵⁵ Ivi, p. 677.

[...] Impotent'a suttrarmi, roco e lasso
io cedo al mio destino, e non più tento
di far vani ripari a la mia morte
facciami pur d'ogni altra vita casso,
e non più tarde l'ultimo tormento,
che m'ha prescritto la mia fera sorte²⁵⁶.

Insomma, sembra proprio che Amore continui a impiagare il cuore del furioso fino a quando quest'ultimo, «che non ha più vita né senso circa gli altri oggetti», e che tuttavia «*vorrebbe* essere al tutto exempto et abstratto dalla moltitudine», non sia, per l'appunto, «*al tutto* exempto et abstratto dalla moltitudine»²⁵⁷. Detto altrimenti, l'insistenza di Amore non si placa se non quando il furioso, arrendendosi totalmente all'infinito, *chiude gli occhi*, sprofondando in tal modo in quella ben più estrema e radicale seconda *mors osculi* in cui – lo abbiamo già citato ma il passo è importante – «non s'apprenda téma di morte». Ma cosa significa, fuor di metafora, questa che sembra riecheggiare la seconda *mors osculi* pichiana e che costringe a cadere sotto la guida di Amore in uno stato di assoluta cecità?

A tal proposito si è già anticipata l'ipotesi di un riuoso piegato alla sola valenza icastica, così da svuotare la riflessione del *mirandus iuvenis* nel suo profilo eidetico. Vediamo ora se questa supposizione possa trovare una qualche conferma. Nel commento che correde i versi, Cesarino dichiara di non voler risolvere totalmente l'enigma, ma non per questo si astiene dallo specificare che «è molto espressa una strana condizione d'un animo dismesso dall'apprension della difficoltà de l'opra, grandezza de la fatica, vastità del lavoro, da un canto; e da un altro, l'ignoranza, privazion de l'arte, debolezza de nervi, e periglio di morte»²⁵⁸. L'affermazione è così concisa da non permettere di cogliere chiaramente ciò che l'autore intende. Ma non sarà certo inutile notare a tal proposito che Claudia Lo Rito ravvisa nell'impresa il «folle volo» dell'Ulisse dantesco, notoriamente paradigmatico del desiderio di conoscenza. Ciò che più li accomuna è l'avventurarsi in luoghi interdetti agli uomini: se Ulisse aveva superato le colonne d'Ercole, il furioso ambisce all'«eccellenza incomprensibile»²⁵⁹.

²⁵⁶ Ivi, pp. 679-680.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ Ivi, pp. 680-681.

²⁵⁹ C. LO RITO, *Le immagini emblematiche degli «Eroici furori» di Giordano Bruno*, in *Con parola breve e con figura. Emblemi e imprese fra antico e moderno*, a cura di L. BOLZONI e S. VOLTERRANI, introduzione di

Ora, è noto che quando l'Ulisse dell'*Inferno* dantesco giunge alle soglie di un mondo cui si può avere accesso solo dopo la morte è inghiottito dal mare. Ma secondo quanto si legge nell'opera la sorte del furioso non è certo diversa: il fanciullo «svanisce e perde l'esser suo; non altrimenti che una stilla d'acqua che svanisce nel mare». Il confronto è significativo, perché oltre a rafforzare, attraverso la strategia della metamorfosi sematologica, l'idea della trasposizione immanentistica, sottende pure il sentore di una coscienza situata al di là del punto limite, rappresentato nel caso di Ulisse dalle colonne d'Ercole e nel caso del Bruno, ormai è chiaro, dalla sfera fittizia delle stelle fisse. Ora, che la figura del *puer* sia allegoria del furioso, è quanto è possibile dedurre dal fatto che proprio come un fanciullo il furioso è «semplice, puro et esposto a tutti gli accidenti di natura e fortuna». In effetti, mai come ora egli si trova smarrito nelle «onde de l'impeto spaventoso e mortale», «vede gli effetti del timore del male, il quale è peggio ch'il male istesso». La porzione di testo, chiusa magistralmente da una citazione piuttosto libera da Seneca – *Peior est morte timor ipse mortis*²⁶⁰ – fornisce lo spunto per richiamare all'attenzione del lettore quelle belle pagine dello *Spaccio* sulla costellazione della lepre. È chiaro, del resto, come ci si trovi di fronte ad uno snodo fondamentale dell'itinerario percorso, tanto che in chiusa del dialogo sembrano destinate a ritornare quelle celeberrime parole della *Cena* in cui il Bruno alludeva a se stesso come al nuovo Epicuro, colui che per aver «varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassato gli argini del mondo» avrebbe liberato gli uomini dalla paura della morte e degli dei.

Se si tiene conto di tutto questo, e soprattutto del fatto che il timore della morte è considerato peggio della morte stessa, non è difficile confermare il riuso della seconda, esiziale, morte pichiana nel senso di una metafora o modello teorico che, pur caratterizzato da una straordinaria potenza immaginifica tesa a giustificarne la ripresa, non si rivela conforme alla realtà effettiva delle cose. Per l'ennesima volta l'incidenza di uno tra i più insigni nuclei tematici di retaggio celeberrimo – e che quindi con ogni probabilità viene sfruttato in quanto ben presente alla mente del lettore – è destinata a tornare declinata e ricomposta in un quadro decisamente originale, legato all'idea della dilatazione dell'universo finito. Insomma, come si è accennato in via preliminare, il

M. FUMAROLI, Pisa, Edizioni della Normale 2009, pp. 366-367. Di un'analogia con il «folle volo» dell'Ulisse dantesco, seppure non prendendo in considerazione il dodicesimo emblema, ha scritto anche P. SABBATINO, *A l'infinito m'ergo. Giordano Bruno e il volo del moderno Ulisse*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 159-171.

²⁶⁰ *Furori*, p. 681. Cfr. SENECA, *Tieste*, 572: «Peior est bello timor ipse belli».

Bruno pare sfruttare *topoi* assai noti per piegarli ad una visione prettamente immanentistica: è bene ricordare che dal momento in cui la *copulatio* si compie già tutta nella vita terrena, l'itinerario del furioso non scade mai nella rinuncia alla difesa del sensibile. La sua, più che morte, è quella metamorfosi per cui il cacciatore diviene preda e la preda diviene cacciatrice, quella coincidenza di attivo e passivo che può avvenire solo sul piano dell'eterno. Oltrepastato il *timor* ciò cui va incontro il furioso non è – e non può essere in alcun modo – quell'estinzione dell'io in Dio professata dal Pico in contrappunto al Ficino; bensì, quello che si apre ai suoi occhi è l'immagine unitaria della natura infinita. Detto altrimenti, l'incontro con la verità è possibile già durante la vita terrena perché all'uomo – che pur tuttavia non viene mai meno alla sproporzione con l'infinito – è concesso, ora e nuovamente, di procedere permanendo nell'orizzonte dell'immanenza grazie alla mediazione di un cosmo ormai privo di confini. Questo è del resto il frutto più prezioso di quell'espunzione della celebre distinzione scolastica tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* che, riassorbendo la frattura insanabile tra la potenza e la volontà di Dio, implicava di per sé la necessità di una produzione infinita del divino sia sul piano dello spazio che su quello del tempo²⁶¹.

Ma tali osservazioni gettano luce su un altro punto decisivo: la contrarietà che è la radice ultima dell'essere. «Il principio, il mezzo ed il fine, il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a contrarii»²⁶², aveva sentenziato nello *Spaccio*; né diversamente leggiamo nei *Furori*, dove si afferma che «tutte le cose constano de contrarii». Sta qui il significato più profondo della visione del furioso, vale a dire in quel triangolo gnoseologico di visione, cecità, illuminazione, che, variamente accentuato nel corso di tutta l'opera, verrà compendiato e reso ancor più evidente come in un geroglifico nell'allegoria del dialogo conclusivo.

Conviene ribadirlo: il furioso – recita il sonetto – chiude gli occhi. Si tratta di un punto di radicale importanza, che pare evocare ampiamente l'eco degli insegnamenti del Cardinale, per il quale conoscere la divinità significava nondimeno ammettere i propri limiti, o, per usare le parole del Bruno, riconoscere che «la nostra mente verso quella è come gli occhi de gli uccelli notturni al sole»²⁶³. Né diverso suonava l'insegnamento impartito al furioso dal demone Amore, «perché la lezion principale che gli dona Amore, è che in ombra contemple (quando non puote in specchio) la

²⁶¹ Per l'approfondimento di questa tematica cfr. *supra* p. 81 e seg.

²⁶² *Spaccio*, p. 198.

²⁶³ *Furori*, p. 619.

divina beltade», e certo tornerà alla mente del lettore come sia proprio Amore colui che mostra il paradiso²⁶⁴. In effetti, già dalle concise affermazioni che corredano il dodicesimo emblema (così come dalla spiegazione datane nell'*Argomento*) si comprende benissimo come ritorni qui, e nel momento immediatamente precedente la seconda visione di Diana, il tema della «dotta ignoranza», quel tema cui aveva alluso sin dalle prime pagine di questa seconda sezione dell'opera:

Queste son considerazioni su la superficie e l'istoriale de la figura. Ma il proposito del furioso eroico penso che verse circa l'imbecillità de l'ingegno umano, il quale, attento a la divina impresa, in un subito talvolta si trova ingolfato nell'abisso della eccellenza incomprendibile; onde il senso ed imaginazione vien confusa ed assorbita, che non sapendo passar avanti, né tornar a dietro, né dove voltarsi, svanisce e perde l'esser suo; non altrimenti che una stilla d'acqua che svanisce nel mare, o un picciol spirito che s'attenua perdendo la propria sustanza nell'aere spacioso ed immenso²⁶⁵.

Tra le righe del testo leggiamo – nemmeno troppo oscuramente – che al termine della venazione l'intelletto del furioso, inghiottito nell'abisso divino, ostenta debolezza di fronte all'eccellenza incomprendibile. E così, sebbene l'autore abbia più volte ribadito come sia Saturno a mostrare il cammino ad Amore, la costruzione chiastica rafforza l'impressione di una conoscenza che in ultima istanza deve arrendersi a colui che viene a «tiraneggiar l'universo»²⁶⁶.

Per decifrare ulteriormente il rilievo assoluto che acquista l'ottenebramento, su un punto è d'obbligo richiamare l'attenzione: nella prima parte dell'opera il Nolano dispiega tutti gli elementi necessari alla rivelazione – il travaglio, il ruolo dell'Amore, il tema della visione, il primato dell'intelletto – ma questa non si attua. Ebbene, nei primi cinque dialoghi il Bruno non accenna, e non svolge, i temi del silenzio e della cecità. È una questione sulla quale si dovrà insistere, ma sullo sfondo di quanto si è detto sarà sufficiente, per ora, osservare come la teofania sia perfettamente consequenziale alla decisione di non opporre più resistenza all'inesorabilità dell'offuscamento intellettuale.

²⁶⁴ Ivi p. 558; cfr. inoltre p. 539: «TAN. – Dice appresso de l'amore: “mi mostra il paradiso”».

²⁶⁵ Ivi, pp. 681-682; ma cfr. anche la spiegazione che ne viene data nell'*Argomento*, p. 506: «nel duodecimo s'esprime la condition del studio umano verso le divine imprese, perché molto si presume prima che vi s'entri, e nell'entrare istesso: ma quando poi s'ingolfa e vassi più verso il profondo, viene ad essere smorzato il fervido spirito di presunzione, vegnono rilassati i nervi, dismessi gli ordegni, inviliti gli pensieri, svaniti tutti disegni, e riman l'animo confuso, vinto ed exinanito. Al qual proposito fu detto dal sapiente: *qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria*».

²⁶⁶ Cfr. ivi, p. 676.

Per l'ennesima volta è già alla tessitura narrativa del dialogo che converrà rivolgerci: se giunta la «notte», discorrendo sull'immagine dell'«animo confuso» oppresso dalla troppa maestà, i due interlocutori si congedano, il sorgere del nuovo giorno sarà inaugurato dalla visione di quell'unica capitale impresa che suggella l'epifania della Monade. Aspirando a un'incisività profonda, che il gusto rinascimentale riversava con precisione e dovizia di particolari già a livello formale, il Bruno, abile architetto, divulga qui il pilastro che sostiene l'asse ortogonale di quell'esperienza impersonificata poeticamente dalla tragica sorte del nipote di Cadmo: la relazione sistematica tra la notte e il giorno, tra cecità e illuminazione.

A questo punto della nostra indagine apparirà forse più chiaro perché Edgar Wind avesse potuto parlare di un'imponente presenza nei *Furori* della tematica dell'Eros cieco, e perché il Bruno abbia dedicato gli ultimi due dialoghi proprio alla cecità: in particolare l'ultimo – lo si è già osservato ma il punto è importante – ha il dovere di focalizzare le linee essenziali dell'*iter* percorso: se può essere solo la conoscenza a condurci alla degnissima cecità di fronte al divino, è al contempo solo dalla cecità che può scaturire l'illuminazione. Per meglio precisare quest'idea, non sarà forse inutile concederci un'ultima brevissima digressione sull'allegoria dei nove ciechi protagonisti del penultimo dialogo. Ebbene, secondo la spiegazione che il Bruno ne dà nell'*Argomento* si tratta di «nove ragioni della inabilità, improporzionalità e difetto dell'umano sguardo e potenza apprensiva de cose divine»²⁶⁷. Dunque, la glossa decreta con inequivocabile chiarezza la finale impotenza dell'intelletto di fronte alla divinità, quell'inutilità ultima dello studio umano verso le imprese divine che già negli emblemi *Neque simil, nec par* e *Fronti nulla fides* professava con modalità crescente la necessità di ricorrere nell'ultima e più elevata fase dell'indimento alla potenza dell'Eros Cieco. Ora, che la prima cecità appaia fin da subito simbolica di uno stato superiore è quanto conferma la costruzione dicotomica tra la cecità del protagonista, conscio di «esser venuto come talpa al mondo a esser visto e non vedere, a bramar quello che mai vedde», e quella di coloro che sono «innamorati per sola fama» e che «quantunque ciechi, hanno pure in fantasia quel che lui non puote avere»: il celebre scarto tra furore attivo e la stolta e passiva devozione, tra l'aristocratico *sursum corda* intonato solo «a quelli ch'hanno l'ali» e la medesima formula pronunciata dal sacerdote a tutti i fedeli prima della consacrazione eucaristica, sembra qui riverberarsi nell'opposizione tra la

²⁶⁷ Ivi, p. 507.

cecità eroica in cui versa il furioso e quella vilissima dell'asinità cristiana. E poiché il Bruno si affretta a chiarire che, benché i nove ciechi «apportano nove principii e cause particolari de sua cecità», «tutti – al fine – convegnano in una causa generale d'un commun furore», non si può più dubitare come si tratti di una cecità ontologicamente e gnoseologicamente superiore. Il sospetto aumenta quando leggiamo che tale opinabile cecità è in realtà frutto della presenza della divinità, cosicché quello che poteva apparire un difetto è viceversa perfezione – seppure una perfezione particolarissima. Per essere chiari su questo punto: la figurazione allegorica del quarto dialogo sembrerebbe compendiare i tratti salienti di un'ascesa definitasi inequivocabilmente sotto la guida d'Amore, per terminare – si osservi bene – con quell'immagine di un amante cieco e servo che inaugurerà la seconda teofania²⁶⁸.

Senza dubbio il disegno allegorico risponde ad una strategia narrativa ben precisa, che sembra schiudersi nella scansione dei tratti eidetici di quell'illuminazione rivendicata fin dal secondo dialogo e di cui converrà ora analizzare i tratti fondamentali. Sforzandosi di ricomporre la travagliata tensione mistica nella bonaccia che solo la visione beatifica può concedere, il filosofo di Nola dedica l'intera sezione testuale ad un'unica eminente figura, suggellata dal sintagma *levius aurea*. Si tratta dell'emblema che illustra l'esito trionfale dell'esperienza del furioso, vale a dire quella seconda apparizione di Diana non più «tra l'acqui» ma su «l'aura Campana»; un emblema significativamente posto a sigillo di quella contrazione dominata dalla suprema cecità in cui il furioso 'perde' «la propria sustanza nell'aere spacioso ed immenso». L'impresa, «un giogo fiammeggiante et avvolto de lacci», allegoria del suo servaggio d'amore a Diana, «vuol significar come l'amor divino non aggreva, non trasporta il suo servo, cattivo e schiavo al basso, al fondo; ma l'innalza, lo solleva, il

²⁶⁸ Converrà forse soffermarsi sul disegno programmatico dell'intera allegoria: il secondo è accecato dall'ira contro la moltitudine che lo crede «stolto e pazzo» solo per aver «senso et estravagante dal senso universale de gli altri uomini»: il Nolano non perderà occasione di evidenziare che «in cotal [*Scil.* furor bestiale] specie di pazzia, insensazione e cecità non si trovarà eroico geloso». Il terzo è tale «per essere repentinamente promosso dalle tenebre a veder una gran luce...un divo sole»; la quarta cecità è poi eroica e «degnissima, perché è fondata sopra la consuetudine de mirar la vera luce»; se non che il quinto per «l'improporzionalità dell'i mezzi de nostra cognizione al conoscibile» oscura per il molto lacrimare la beltà celeste e gli è quindi impedito di «riveder quel lume ch'a suo malgrado una volta vedde». Ma ciò non deve sorprendere perché è noto, si affretta a chiarire, che «da divina beltà e bontà...è oltre et incomprendibile». Da questo momento in poi, l'allegoria è tesa a presentare in una *climax* crescente la potenza di Eros: il sesto è privato della vista perché «gli è rimasta l'amorosa affezione senza l'effetto de le lacrime»; il settimo «ha perduto la vista da intenso vampo»; l'ottavo è cieco per la «saetta che Amore gli ha fatto penetrare da gli occhi al core», tanto da essere «a un punto cieco, amante e servo»; mentre il nono è cieco e muto, «onde gli più divini teologi dicono che più si onora Dio per silenzio, che per parola; *come si vede più per chiuder gli occhi alle specie rappresentate, che per aprirli*» (corsivo mio).

magnifica sopra qual si voglia libertade»²⁶⁹. Battute, queste, con le quali riecheggia e al contempo si distanzia anzitutto da quelle parole del Cristo riportate nel Vangelo di Matteo: «Tollite iugum meum super vos [...] iugum enim meum suave et onus meum leve est». Insomma, alludendo alle Scritture, il Bruno di fatto delega il lettore a interpretare la torsione semantica come definitiva sostituzione della mediazione del Nazareno con la monade natura²⁷⁰. Si tratta, nientedimeno, di uno dei fondamenti originari della *nova filosofia*, protesa – è appena il caso di dirlo – ben oltre qualsiasi retaggio cristologico. Ma in che cosa consiste precisamente l'illuminazione del furioso?

Il Bruno non esita a dichiararlo *apertis verbis*:

Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la monade, vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua imagine: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo [...]. Questa è la Diana, quello uno che è l'istesso ente, quello ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprensibile, in cui influisce il sole ed il splendor della natura superiore, secondo che la unità è destinta nella generata e generante, o producente e prodotta.

Queste affermazioni bastano da sole a spiegare che, se Apollo resta inaccessibile, quello cui è giunto il furioso non è la visione della natura sensibile, ma «ciò che è nelle cose»; non il creato ma la «unità specifica» che è «incorporea» e che è al di là del creato. In una parola: ciò che è della stessa natura del «Dio ascoso», la sua «genitura, perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura»²⁷¹. Sono posizioni del tutto coerenti con l'ontologia bruniana: l'interpretazione è sorretta dall'allusione alla *Professione di fede* eucaristica in cui si proclama che il Cristo è «generato, non creato, della stessa sostanza del Padre». E così, come concludeva Claudia Lo Rito, non solo «questa [Diana] non è inferiore alla “monade che è la divinitade”», ma soprattutto è «la completa dedizione a Diana, la monade natura, e non a Cristo» a portare «l'uomo ad una redenzione»²⁷².

²⁶⁹ Ivi, p. 683.

²⁷⁰ *Mt*, 11, 29-30. Sulla individuazione delle fonti del Bruno e sull'uso che il filosofo ne fa, cfr. R. STURLESE, *L'intenzione degli «Eroici furori»*, cit., p. 539; Cfr. inoltre C. LO RITO, *Le due metamorfosi*, cit., pp. 341-344.

²⁷¹ *Furori*, p. 696.

²⁷² Cfr. C. LO RITO, *Le due metamorfosi*, cit. pp. 338-344. Si noti inoltre come il terzo dialogo esordisca con l'immagine del furioso che posa sotto l'ombra di un cipresso. La plasticità della scena

Ora, in conclusione a questo importante dialogo, un punto risulta acquisito con modalità intransigente:

il fine ultimo e finale di questa venazione è de venire allo acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui *il predator dovegna preda, il cacciator doventi caccia*; perché in tutte le altre specie di venaggione che si fa de cose particolari, il cacciatore viene a cattivare a sé l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de l'intelligenza propria; ma in quella divina ed universale viene talmente ad apprendere che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito²⁷³.

Si tratta della convergenza di *facere e fieri*, di *agere e pati*, vale a dire quella suprema coincidenza degli opposti cui costantemente il furioso deve tendere nel suo processo conoscitivo verso il sommo bene. Il «disquarto» cui è sottoposto il furioso, allora, altro non è – come osserva Ingegno – se non la scissione tra la forza della conoscenza e quella dell'amore, vale a dire la scissione tra il principio attivo che trasforma le cose in noi e il principio passivo che trasforma noi nelle cose²⁷⁴. L'obiettivo è dunque quello di portare alla coincidenza le due forze di intelletto e volontà, cosicché «il predator dovegna preda, il cacciator doventi caccia». Ma torniamo, per meglio chiarire questo punto determinante, all'incedere del testo, perché è fortemente sintomatico il fatto che, dopo aver mostrato il trionfo di Atteone, il Bruno si soffermi nuovamente sul ruolo svolto dall'intelletto e dalla volontà. Intendo riferirmi al capitale dialogo tra occhi e cuore, la cui decifrazione potrebbe comportare la soluzione di quell'enigma conclusivo della prima parte – l'unico ad essere rimasto ancora insoluto – in cui si rappresentava una serpe ed un fanciullo dipinti come due contrari separati, avvolti dall'impossibilità di una loro comunicazione; il che potrebbe al contempo fornire una risposta a quanto

sembra alludere a quei versi del *Cantico*, 2, 3, già riecheggianti nel *De umbris*: «Sub umbra illius quem desideraveram sedi» aveva scritto nell'opera del 1582. Eppure, tra i due, si dà una differenza sostanziale, perché se nel trattato parigino la *sessio sub umbra* era espressa dall'imperfetto (poiché, chiariva, «non è infatti tanto potente la nostra natura da dimorare per sua capacità nel campo del vero» [Non enim est tanta haec nostra natura ut pro sua capacitate ipsum veritatis campum incolat]) nei *Furori* è significata dal gerundio presente, che indica chiaramente una sorta di permanenza – certo dovuta alla tensione infinita – all'ombra del trascendente Apollo (per il *De umbris* cfr. ed. a cura di R. STURLESE, Firenze, Olschki, 1991, p. 25; trad. N. TIRINNANZI, Milano, Rizzoli, 1997, p. 59). Significativo è che già Origene aveva interpretato gli antichi versi come il riposo dei credenti all'ombra del Verbo fatto carne nell'attesa di poter accedere nell'altra vita alla visione di Dio. Sembrerebbe dunque che il Bruno riprenda il lemma con un ancipite scopo: affermare un progresso rispetto al *De umbris* e sostituire ancora una volta il Cristo con la mediazione della natura infinita per accedere già in questa vita alla visione beatifica.

²⁷³ *Furori*, p. 695, corsivo mio.

²⁷⁴ Cfr. A. INGEGNO, *Observations*, cit., p. 17. Cfr. inoltre, per un'indagine esaustiva del significato dell'intero terzo dialogo e più in generale, quindi, del senso ultimo dei *Furori*, ID., *L'unità dell'opera bruniana*, cit., pp. 234-246. A tale contributo si rifà in parte la presente tesi nelle pagine che seguono.

Tansillo non volle spiegare quando si soffermò sulla modalità con cui l'infinito deve essere infinitamente perseguitato circuendo i gradi della perfezione. Ora, il terzultimo dialogo è strutturato sul commento di otto sonetti che hanno per oggetto le vicendevoli accuse scambiate tra 'occhi' e 'cuore': il «core» rimprovera gli «occhi» perché da loro «deriva ardente foco», tanto che sono gli occhi, secondo il cuore, la causa del «tormento» che consuma l'«alma». Né diversa è la posizione degli occhi, che a loro volta «si lagnavano del core, come quello che era principio e caggione per cui versassero tante lacrime», cosicché, concludevano, è il cuore che ha convertito i «doi lumi» in «sempiterni fiumi». Insomma, ciascuna delle due potenze, che per via d'antiperistasi ha condotto l'altra a una crescente attualizzazione, accusa la forza contraria e infinita di essere la causa che impedisce di congiungersi all'atto. Che si tratti solo di una incompienza, funzionale ad innescare il riconoscimento di quel punto decisivo che ha consentito la manifestazione di Diana, è quanto il Nostro si affretterà a rendere intellegibile al suo lettore. La qual cosa, ovviamente, equivale a mettere a fuoco, fuor di metafora, il problema della mediazione tra intelletto e volontà, presupposto fondamentale per la mediazione tra finito e infinito.

Per rappresentare il ruolo dell'intelletto e della volontà, il Nolano era ricorso, fin dalla prima entrata in scena del mito di Diana e Atteone, alla celebre immagine dei veltri e dei mastini, più veloci i primi, più forti gli altri. Il fatto è che «ogni amore procede dal vedere», ma se «l'operazion de l'intelletto precede l'operazion della voluntade» è pur vero che «questa è più vigorosa et efficace che quella»: se l'intelletto «converte le cose in sé», nel senso che «forma le specie intellegibili a suo modo e le proporziona alle sue capacità», «lo amore trasforma e converte nella cosa amata». Insomma, è solo per «l'operazion de la voluntade» che «lui si converte nell'oggetto». Il passo è così chiaro e così noto da non richiedere ulteriori spiegazioni, se non al solo fine di rimarcare come le due operazioni siano strettamente connesse in un reciproco potenziamento destinato ad accrescere all'infinito: se la conoscenza sviluppa una passione potenzialmente infinita, la volontà suscita l'infinito processo di conoscenza dell'intelletto, spinto ad elevarsi di volta in volta oltre il «bello compreso».

Il Bruno si era dunque interrogato a fondo sul rapporto tra intelletto e volontà fin dalle pagine incipienti dell'opera, approfondendo il tema poco per volta e non tacendo mai l'esigenza che si dia tra loro una salda connessione; nondimeno, nel dialogo in questione, l'autore pone in luce i modi e le forme in cui questi possono saldarsi gli uni

con l'altro. E si capisce benissimo come l'argomento sia di assoluta rilevanza: è qui, come si accennava, che si gioca il problema della mediazione tra l'«atto assoluto» e l'accidente, tra l'infinito e il finito. Vale la pena rimarcarlo: fino a quando intelletto e volontà – proprio come la serpe che langue nel ghiaccio e il fanciullo che arde tra le fiamme – permarranno separati, il furioso non potrà mai raggiungere il fine agognato²⁷⁵. Ma perché, tali potenze, chiamate in causa fin da subito in modo congiunto, dovrebbero considerarsi bloccate ed incapaci di comunicare?

Il problema è, come si fa chiaro solo ora, che due forze contrarie e quantitativamente uguali sono destinate all'annullamento reciproco: fuor di metafora accade che più le due potenze si trasformano reciprocamente in atto e meno potranno essere in potenza rispetto a ciò che ancora non hanno attualizzato²⁷⁶. Eppure, come si diceva, si tratta solo di un'incomprensione destinata a riassorbirsi in un quadro coerente e positivo, poiché proprio per essere ormai entrate nella sfera dell'infinito – ossia nella coincidenza di atto e potenza – la distinzione finora invocata è destinata a rivelarsi solo fittizia. Difatti accade – chiarisce il filosofo – che «la potenza sia compresa da l'oggetto e beatificamente assorbita da quello»²⁷⁷, il che equivale a dire, come concludeva Ingegno, che «cuore ed occhi non saranno più distinti, tantomeno saranno tra loro contrari. Saranno un'unica potenza attualizzata da un unico atto e la loro attualizzazione infinita indicherà solo la loro coincidenza. Le nostre potenze saranno allora atto infinito proprio perché potenza infinita, le loro tenebre saranno luce, la luce tenebra»²⁷⁸.

²⁷⁵ Cfr. *Furori*, p. 640: «Tu addensi, io liquefaccio; /io miro al rigor tuo, tu a l'ardor mio,/ tu brami questo mal, io quel desio;/n'io posso te, né tu me tòr d'impaccio». Del resto già M. CILIBERTO, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002, p. 101 e p. 105, annotava che per tutto l'arco dei *Furori* «agli 'occhi' corrisponde un lessico che fa capo all'acqua; al 'cuore' un lessico che fa capo al fuoco», ravvisando in tal modo anch'egli nell'emblema in questione la separazione di occhi e cuore.

²⁷⁶ Cfr. *Furori*, p. 707: «se, stante che dove son due forze, de quali l'una non è maggior de l'altra, bisogna che cesse l'operazion di questa e quella, essendo che tanto questa può resistere quanto quella insistere; non meno quella ripugna che possa oppugnar questa: se dunque è infinito il mare ed immensa la forza de le lacrime che sono ne gli occhi, non faranno giamai ch'apparir possa favillando o isvampando l'impeto del fuoco ascoso nel petto; né quelli mandar potranno il gemino torrente al mare, se con altrettanto di vigore gli fa riparo il core. Però accade che il bel nume per apparenza di lacrima che stille da gli occhi, o favilla che si spicche dal petto, non possa esser invitato ad esser piatoso a l'alma afflitta»; e poco dopo, p. 708: «per essere infinito l'un e l'altro male, come doi ugualmente vigorosi contrarii si ritegnono, si supprimeno; e non potrebbe esser cossi, se l'uno e l'altro fusse finito, atteso che non si dà equalità puntuale nelle cose naturali, né ancora sarebbe cossi, se l'uno fusse finito e l'altro infinito; ma certo questo assorbirebbe quello, ed avverrebbe che si mostrerebbono ambi doi o al men l'uno per l'altro».

²⁷⁷ Ivi, p. 710.

²⁷⁸ A. INGEGNO, *L'unità dell'opera bruniana*, cit., p. 241.

Insomma, per avallare il ‘trionfo’ dell’eroica impresa il Nolano ricorre all’infinità della divinità, che, per essere compresa nel nostro possesso rimanendo al tempo stesso sempre incomprensibile ed infinita, conduce all’atto le due potenze infinite. «Ecco – commenta infatti Liberio – come l’umor de l’Oceano non estingue quel vampo, ed il rigor de l’Artico cerchio non temprà quell’ardore». Il fatto è – ed è il punto destinato a rivelarsi di assoluto rilievo – che «è cattivo d’una mano che il tiene e non lo vuole: il tiene, perché l’ha per suo; non lo vuole, perché (come lo fuggesse) tanto più se gli fa alto quanto più ascende a quella, quanto più la séguita tanto più se gli mostra lontana per raggion de eminentissima eccellenza, secondo quel detto: *Accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus*»²⁷⁹. A quest’altezza del discorso ci è dunque consentito di comprendere appieno il significato delle vicende dei nove ciechi narrate nel penultimo dialogo: in effetti solo ora si fa davvero chiaro come la cecità, emblematica dell’incommensurabile sproporzione tra creatura e creatore, si profili quale momento necessario al fine di sciogliere quell’incomunicabilità tra occhi e cuore, intelletto e amore, che impediva la consapevolezza di essere ormai giunti nella coincidenza di atto e potenza. Pertanto, la prima e degnissima allegoria dei nove ciechi, ribadendo i limiti dell’intelletto umano di fronte al divino, finisce per rovesciarsi nel suo esatto contrario consentendo la finale illuminazione. Non è certo un caso che risolta l’incomprensione vengano in questo contesto ribaditi i «doi ufficii» degli occhi, «d’uno de imprimere nel core, l’altro de ricevere l’impressione dal core; come anco questo ha doi ufficii: l’uno de ricevere l’impressione da gli occhi, l’altro di imprimere in quelli». Infatti, continua Liberio, «gli occhi apprendono le specie e le proponeno al core, il core le brama ed il suo bramare presenta a gli occhi: quelli concepeno la luce, la diffondeno ed accendeno il fuoco in questo; questo, scaldato et acceso invia il suo amore a quelli, perché lo digeriscano. Così primieramente la cognizione muove l’affetto, ed appresso l’affetto muove la cognizione»²⁸⁰.

Un’ultima questione andrà osservata prima di affrontare l’analisi comparata con il *De visione dei*. Si tratta di una questione affatto nuova, ma che, a seguito delle conclusioni cui siamo giunti, consente di essere analizzata con maggior dovizia di particolari: si è osservato che solo quando Atteone si arrende a Diana nella cecità, questa si fa incontro al furioso trasformandosi da preda in cacciatrice. Al di là di

²⁷⁹ *Furori*, pp. 711-712.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 713.

stabilire, per ora, se si tratti o meno di una grazia concessa dalla divinità, quello che ci interessa anzitutto rilevare è come la seconda suprema estasi di Atteone, probabilmente d'ispirazione picchiana quanto alla scorza esteriore, colmi finalmente quella sproporzione tra l'amore del furioso e lo splendore della divinità che aveva invece segnato l'esito fallimentare della prima metamorfosi di Atteone; una sproporzione – si osservi bene – che il *mirandus iuvenis* aveva magistralmente racchiuso nella feconda immagine di una *unanimis amicitia* tra Dio e creatura possibile solo nella cecità dell'autodistruzione²⁸¹. Ora, queste osservazioni mi sembrano rafforzare un percorso di ricerca che può fornire altri elementi utili per cogliere il senso più profondo di quella parodia dell'*Oratio* che, secondo questa tesi, sembrerebbe innervare il secondo dialogo morale. Nell'affrontare l'ermeneutica della *Cabala* era in effetti sorta la necessità di stabilire gli argini dell'antropologia bruniana chiedendo lumi alla disamina tra il Mirandolano ed il complatonico maggiore: in quell'occasione avevamo evidenziato come il Bruno, più affine alla riflessione dell'Accademico fiorentino, sembrasse mosso dall'intenzione di confutare quel limite antropologico che sorregge la struttura epistemica della riflessione del *mirandus iuvenis*.

Ebbene, che a quest'altezza del discorso il problema consenta di essere riaffrontato sotto un profilo più netto è quanto mi sembra implicare l'espedito della disamina tra occhi e cuore, con il quale – lo si visto – il filosofo di Nola intendeva suggerire la modalità d'accesso al sommo bene. Se l'indagine svolta sui *Furori* non è errata, questa mi sembra possa aver sollevato da un lato come l'opera intenda farsi veicolo di una critica serrata contro le forme degenerate dell'esperienza religiosa cristiana, mentre dall'altro le problematiche gnoseologiche messe a fuoco paiono legarsi con l'urgenza di edificare una via d'accesso alla divinità che si dipani nell'autoconservazione della propria natura (il che implica esattamente l'opposto di quella autodissoluzione di sé in Dio che caratterizzava la riflessione del Pico). Abbiamo già notato come la glossa di Liberio²⁸² – posta in conclusione del terzo, capitale, dialogo – chiarisca al di là di ogni ragionevole dubbio che i furori eroici riguardano una esperienza mai strappata dal mondo vissuto. Certo si tratta per il Bruno di un superamento del limite destinato a

²⁸¹ Cfr. G. PICO, *Commento*, in *Scritti*, pp. 448: «Nell'amicizia è sempre necessaria la reciprocazione, come Platone ci dice in molti luoghi»; salvo poi puntualizzare nella *Conclusiones secundum propriam opinionem...in doctrinam Platonis*, 22, che «Amor de quo in Symposio loquitur Plato: in deo nullo modo esse potest»; per l'espressione *unanimis amicitia* cfr. *Oratio*, p. 114. Del radicalismo mistico del Pico in disappunto con il Ficino se ne è occupato E. WIND, *Misteri pagani*, cit., pp. 78-81. Per l'approfondimento del tema cfr. *supra*, p. 65 e seg.

²⁸² Cfr. *supra*, p. 146, nota 259.

coincidere infine con la consapevolezza che la conoscenza dell'uomo di fronte al divino può essere solo una «dotta ignoranza». Eppure, definendo la venazione nei termini dell'autentica ed efficace dimensione comunicativa con la natura infinita, vale a dire nei termini di una divinità sempre inaccessibile e sempre raggiungibile, si trattava nondimeno per il Nolano di riscattare l'uomo – seppure un uomo del tutto particolare – dalla sua finitudine empirica: converrà prestare attenzione al fatto che in conclusione della straordinaria impresa il furioso si fa tutto, divenendo in tal modo il mediatore tra la natura umana e quella divina²⁸³.

Insomma, su questo punto, come su tanti altri, la critica sollevata dal *Fastidito* nei confronti dell'antropologia e dell'ontologia pichiana è, ancora una volta, chiaramente collegata al dissolvimento del cosmo finito. Da questo nucleo dottrinale ne deriva che il nostro intelletto sarebbe capace di una così alta venazione in quanto possiederebbe una potenza infinita germinante dalla mediazione del cosmo infinito di cui è riflesso. Emblematico a tal proposito mi sembra quel rinnovato richiamo al *sursum corda* collocato strategicamente dopo la teofania e la suprema estasi. Né, meno esplicita in tal senso, mi pare possa essere quell'affermazione consequenziale al tema del giogo di Diana, per cui «conviene dunque che l'anima umana abbia il lume, l'ingegno e gl'instrumenti atti alla sua caccia». Si ricorderà infatti come dall'analisi della *Cabala* fosse emerso che la divergenza insanabile tra le antropologie dei due autori riguardasse in ultima istanza la modalità dell'ostensione esplicita dell'*optima temperies* nella realtà. Che il *sursum corda* facesse da contrappunto all'esigenza di confutare le parole di Ermete Trismegisto così come il Pico le aveva divulgate nella sua raffinata prolusione (vale a dire riferendole alla specie umana nella sua totalità) è un'ipotesi che, come abbiamo già visto, veniva rafforzata dall'*incipit* del poema francofortese, in cui si rimarcava un'unione con il divino garantita esclusivamente dall'opera di un «uomo perfetto».

Era evidente, del resto, come per questa via il Bruno affidasse il concretarsi di quella deificazione che il Cusano ed il Pico avevano attribuito genericamente alla teoresi dell'uomo microcosmo all'eccezionalità di un individuo straordinario, la cui elevatissima contemplazione ci è stata raccontata nei *Furori*.

²⁸³ A. INGEGNO, *Observations*, cit., p. 21: «Bruno est l'homme qui, parce qu'il devient Tout, qu'il fait Tout, se métamorphose en Dieu dans la mesure où cela est permis à un membre de notre espèce [...]. Ainsi il a pur ramener véritablement la nature humaine à la nature divine. Il s'est le médiateur. En ce sens il est un nouveau Christ».

V.3 L'«ALTRUI CONVERSIONE O AVERSIONE»

Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter in sacratissimam obscuritatem manuducere; ubi dum eritis, inaccessibilem lucem adesse sentientes, quisque ex se temptabit, modo quo sibi a Deo concedetur, continue propius accedere et hic praegustare, quodam suavissimo libamine, cenam illam aeternae felicitatis, ad quam vocati sumus in verbo vitae per evangelium Christi semper benedicti²⁸⁴.

Scrivendo così il Cusano, in apertura del suo celebre trattato. E quasi, se non fosse per quella chiusa di sapore pastorale con cui il Cardinale si rimetteva al Cristo – una chiusa che non è difficile immaginare quanto alle orecchie del Bruno suonasse ormai trita e superstiziosamente apotropaica – sembrerebbe di trovarsi di fronte al manifesto – ma esplicito – degli *Eroici furori*. Perché per una molteplicità di motivi che risulteranno più chiari in seguito, vuoi la tensione infinita verso una meta inattuabile per definizione secondo un percorso infinitamente perseguibile e infinitamente attuabile, vuoi l'avvicinarsi a Dio secondo le proprie capacità, vuoi l'eminenza concessa a quella santissima tenebra che sola consente l'illuminazione fanno concordemente pensare che tutti quei centri nevralgici che il *Trevirensis* si era sforzato pazientemente di porre alla base della sua visione sperimentale di Dio, il Nolano li schierò quasi per osmosi a fondamento strutturale dell'ordito semantico del suo ultimo dialogo morale.

Certamente, che il *De visione dei*, asservito alla causa del Nazareno, fosse destinato a presiedere all'empietà di un'impresa votata all'espunzione della generazione intratrinitaria del Figlio, il pio Cardinale non poteva certo immaginarselo. Eppure, per ironia della sorte, non diversamente era accaduto al *De docta ignorantia*, di cui il Bruno aveva assorbito le idee paradigmatiche salvo poi emendarne la finale soluzione cristologica, condannata allo scacco dall'erosione dei confini che dividevano terra, cielo e divinità: il nuovo universo fisicamente infinito espungeva una volta per tutte la necessità di chiamare in causa ulteriori e sedicenti intermediari. Con il sostegno delle risolutive considerazioni di Alfonso Ingegno in merito al moto di ripensamento e

²⁸⁴ CUSANO, *De visione dei*, in *Scritti filosofici* vol. II, a cura di G. SANTINELLO, Zanichelli, 1965, p. 260 (d'ora in poi solo *De visione dei*) [Tenterò nel modo più semplice e più comune di condurvi nella santissima tenebra; quando vi sarete giunti, avvertirete la presenza d'una luce inaccessibile, e ciascuno di voi tenterà, nel modo come Dio glielo concede, di avvicinarsi sempre più ad essa e di pregustare, in un soavissimo assaggio, la cena della felicità eterna, alla quale siamo chiamati dalla parola di vita del vangelo di Cristo sempre benedetto].

mutamento dei temi del *De docta ignorantia*²⁸⁵ non sembra poi così vizioso estendere il confronto, seguendo un orientamento analogo, alle coordinate teoretiche del *De visione dei* – soprattutto laddove si tenga conto di quelle non esigue suggestioni che sembrano ghermire, quantomeno a *prima facie*, lo stesso stratagemma di fondo.

È già alla dimensione genetico-evolutiva del trattato mistico che converrà rivolgerci per comprendere se quella celata nel dialogo londinese sia davvero la voce del teologo sottile. Com'è noto, l'opera vide la luce in seno alla controversia sollecitata dal *Trattato contro Gerson* di Vincenzo di Aggsbach sulla teologia mistica dello Pseudo Dionigi: secondo il certosino, il *Doctor christianissimus*, riducendo l'ascesi a pura speculazione contemplativa, avrebbe mal interpretato l'Areopagita. La diatriba, insomma, verteva sul classico problema, ai limiti dell'insolubile, di circoscrivere o meno la quiddità della mistica ad un impulso affettivo piuttosto che intellettuale: fu così che, per edulcorare l'asprezza della *querelle*, il monastero di Tegernsee interpellò il dotto Cardinale. Sul rapporto tra intelletto e volontà la riflessione del Cusano si era dunque soffermata a lungo, e pur sostenendo una posizione conciliatoria – la teologia mistica è elevazione affettiva quanto visione intellettuale, data la loro indistinzione sul piano dell'infinito – il teologo tedesco intervenne a favore di Gerson attribuendo un ruolo fondamentale all'operazione dell'intelletto. Ernst Cassirer non mancò di tesserne le lodi, evidenziando quello che a parer suo si trattava di un assetto del tutto rivoluzionario:

Come il Cusano era andato al di là del concetto tradizionale della logica, così egli supera ora anche il concetto tradizionale della mistica. Infatti, con la stessa forza con cui egli nega la possibilità di concepire l'infinito mediante astrazioni logiche e concetti di genere, nega ora che sia possibile abbracciarlo mediante il semplice sentimento²⁸⁶.

Sebbene la lezione dello studioso tedesco possa apparire datata, non per questo è per noi meno significativa. Perché ponendo in luce la *visio intellectualis* come «automovimento dello spirito» ci avverte dei prodromi di un non scalfito rapporto del Bruno con l'insigne umanista: il recidere il legame con la contemplazione passiva a favore di un indimento che non è più semplice estasi bensì il dispiegarsi di un «interrotto lavoro del pensiero» è in effetti quanto sarà destinato a divenire la premessa strutturale dei *Furori*. Per il Cusano, prosegue il Cassirer, «il vero amore di Dio è amor

²⁸⁵ Cfr. A. INGEGNO, *Regia pazzia*, pp. 125-133; ID., *Cardano e Bruno*, cit., pp. 211-214.

²⁸⁶ E. CASSIRER, cit., p. 28.

Dei intellectualis: include in sé la conoscenza quale momento necessario e quale necessaria condizione [...]. L'amore senza più, come nudo affetto, privo di qualsiasi promiscuità con la conoscenza, sarebbe, in sé stesso, una contraddizione». D'altronde, se l'antesignano del filosofo di Nola aveva espresso con una chiarezza inequivocabile che non si potrebbe amare il bene se in qualche modo non lo si conoscesse *a priori*, dal canto suo il Bruno non avrebbe tardato ad ammettere in un'opera dal sapore ugualmente mistico un'andatura patentemente affine. «Sei presente prima ancora che mi rivolga a te» leggiamo nel *De visione dei*. «Infatti – prosegue l'anima rivolta a Dio – se tu non fossi presente e non mi sollecitassi, non ti conoscerei affatto. E come potrei rivolgermi a te, senza conoscerti?»²⁸⁷. Il che sembra corrispondere esattamente alla tesi che il Nolano aveva posto a chiusa del suo discorso sul rapporto tra l'appetito e la cognizione: «Sta pur rato e fermo che non desideriamo cose incognite» aveva sentenziato indiscutibilmente, affrettandosi poi a chiarire che «de [*Scil.* cose] se sono occolte quanto all'esser particolare, non sono occolte quanto a l'esser generale», essendo che «quel che si pasce, ha certa mente e memoria naturale del suo cibo»²⁸⁸. E certo, anche per il filosofo di Nola l'affetto lasciato a se stesso impedisce l'«apprension del vero».

Si potrà forse obiettare come l'assonanza sia poco più che un lacerto di *topoi* letterari, dalla quale non è dunque possibile ricavare la prova di un dialogo implicito con il trattato mistico. Eppure, l'elevatissima stima del frate fuggiasco per il Cardinale lascia filtrare dubbi consistenti sul fatto che la comparsa di medesimi spunti teorici possa essere ricondotta ad un'eco inconsapevole – tanto più che l'elucubrazione del Cusano appare già da queste prime battute del tutto funzionale al disegno del Bruno, che poteva trovare qui una valida giustificazione alla predisposizione naturale dell'intelletto al desiderio gnoseologico. Vedremo in seguito se tali congruenze iniziali possano avere un qualche sviluppo al fine di discernere i punti oscuri dell'ultimo dialogo morale. Per ora ci basti osservare come lo scenario di fondo si delinea per entrambi sulla premessa per cui «ogni amore procede dal vedere», per dirla con Bruno.

Ma non è tutto. Perché la fonte cusana sembra orientare in molti altri dei suoi tratti costitutivi il modello ascensivo consegnatoci dal Nolano nell'opera vertice della sua *nova filosofia*. A tal proposito converrà soffermarci con maggior acribia su quella

²⁸⁷ *De visione dei*, p. 276: «Ades antequam ad te convertar. Nisi enim adesses et sollicitares me, te penitus ignorarem; et ad te, quem ignorarem, quomodo converterer?».

²⁸⁸ *Furori*, p. 589.

dirompente asserzione che lasciava intravedere la possibilità di accedere a forme supreme di comprensione e beatitudine già in questa vita. Certo il *Trevirensis* riservava all'aldilà la *visio beatifica*, eppure, l'ammissione esplicita di una fugace quanto sublime pregustazione della cena eterna sembra dar ragione a Johann Wenck von Herrenberg, quando nel suo *De ignota litteratura* rimproverava al più insigne avversario di aver esautorato l'attesa escatologica che il Tarsense aveva magistralmente racchiuso nel capitolo 13 della prima *Lettera ai Corinzi*. Risulta davvero difficile pensare che tale promessa, seppure non ancora sfruttata appieno, possa aver lasciato indifferente il tragico filosofo di Nola, quasi sempre assorbito dalla preoccupazione di portare brutalmente la riflessione del Cardinale alle sue estreme implicazioni eterodosse.

Un agusto e stimato antecedente offriva dunque fin dall'*incipit* elementi di un interesse particolare, elementi che lo spirito critico del *Fastidito* colse, forse, come un'ulteriore apertura a quel suo progetto di riforma destinato a risolversi in una riduzione immanentistica della *beatitudo* contemplativa. La critica alla perfezione del paradiso Bruno non esitò a dichiararla enfaticamente, e a tal fine ci basti qui citare quel passo che, celeberrimo, ne rappresenta la *summa*:

Cotal felicità d'affetto comincia da questa vita, ed in questo stato ha il suo modo d'essere. Onde può dire il core d'essere entro con il corpo, e fuori col sole, in quanto che l'anima con la gemina facultade mette in esecuzione doi uffici: l'uno de vivificare ed attuare il corpo animabile, l'altro de contemplare le cose superiori; perché cossi lei è in potenza receptiva da sopra, come è verso sotto al corpo in potenza attiva²⁸⁹.

Si tratta di affermazioni troppo note perché richiedano di essere ancora commentate, sebbene sulla coincidenza di potenza attiva e potenza passiva, di intelletto e amore, si dovrà ritornare. Quello che per ora più interessa notare è come quel velo, contrassegno eidetico della conoscenza del divino che San Paolo aveva linguisticamente reso con l'immagine dello specchio e dell'enigma, poté essere squarciato già prima del Nolano dalla metodica di quel *semper plus et plus intelligere* che è il potenziale critico della *docta ignorantia*.

²⁸⁹ Ivi, p. 712. Su questo punto, come su tanti altri, il passo citato è costruito ad arte per richiamare alla memoria del lettore il confronto polemico con TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 63, 7: «Infatti la contemplazione della verità inizia in questa vita, ma viene perfezionata in quella futura». Nondimeno, si ha l'impressione che il pilastro che sostiene il trasferimento della beatitudine nell'aldilà all'unione filosofica con Dio nella *natura naturata* trovi la sua scaturigine nello spunto teorico offerto dalla trattazione del Cusano.

Sicuti dum oculus noster lucem solis, quae est facies eius, quaerit videre, primo ipsam velate inspicit in stellis et coloribus et omnibus lucem eius participantibus; *quando autem revelate intueri ipsam contendit, omnem visibilem lucem transilit*, quia omnis talis minor est illa quam quaerit. Sed quia quaerit videre lucem, quam videre non potest, hoc scit quod, quamdiu aliquid videt, non esse id quod quaerit. Oportet igitur omnem visibilem lucem transilire. Qui igitur transilire debet omnem lucem, necesse est quod id quod subintrat careat visibili luce, et ita est oculo tenebra. Et cum est in tenebra illa, quae est caligo, tunc si scit se in caligine esse, scit se ad faciem solis accessisse. [...] Quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem²⁹⁰.

Ma cos'è questa sezione di testo se non un altro di quei tasselli che nel corso del dialogo vengono lasciati quasi cadere con un'ostentazione di *occulta significatio* che è direttamente proporzionale alla gravità delle sue implicazioni? D'altronde, abbiamo evidenziato nel corso di queste pagine che il tema dell'Eros cieco additato dal Wind come non solo presente ma perfino amplificato a nove diverse modalità risultasse per la maggior parte della critica inaudibile. Se non che, al termine della nostra indagine sui *Furori* abbiamo dovuto dar ragione al noto studioso di iconologia, perché leggendo l'opera si scopre che la teofania altro non è se non il suo stesso negarsi. In effetti, dal momento in cui il darsi della convergenza di soggetto e oggetto poteva sopraggiungere soltanto una volta varcato il confine del finito, allora, la cecità, che come aveva insegnato il 'divino Cusano' era sintomatica di quella *coincidentia oppositorum* che è posta al di là di ogni distinzione logica, finiva per assumere per l'amante eroico un rilievo assoluto.

Ma torniamo al Cusano. Il sentore, solo latente, di un potenziale esaurimento della volontà gnoseologica – un sentore che il Wenck aveva colto nella sua forma limite come destabilizzatore della costanza escatologica del cristianesimo – trovava ragione nella rifrazione della dilatazione senza misura dell'universo finito, un universo che

²⁹⁰ *De visione dei*, p. 282 [Quando l'occhio nostro cerca di vedere la luce del sole, che è quasi il volto del sole, prima di tutto la vede in maniera velata nelle stelle, nei colori ed in tutte le cose che partecipano della luce; poi, *quando cerca di intuirlo senza veli, deve trascendere ogni luce visibile*, perché essa è minore di quella luce che egli cerca. Ma poiché cerca di vedere una luce che non ha la possibilità di vedere, egli allora sa che, finché vede qualcosa, questo qualcosa non è ciò che egli cerca. Bisogna dunque trascendere ogni luce visibile. Se, quindi, si deve trascendere ogni luce, necessariamente si entra in ciò che manca di luce visibile ed è tenebra per l'occhio. E quando si è giunti in quella tenebra che è caligine, si sa anche d'esser innanzi al volto del sole... Quanto maggiore si riconosce la caligine, con tanta maggiore verità si coglie, nella caligine, la luce invisibile]; corsivo mio.

diveniva, per così dire, pur nella sua infinità privativa, garante della nuova potenzialità inestinguibile dell'intelletto umano. Hans Blumenberg a tal proposito commentava: «la soppressione della finitezza [...] non solo ebbe come conseguenza il fatto che da quel momento il mondo sarebbe stato, per così dire, *in procinto* di diventare esso stesso divino, ma divenne anche [...] un campo di dati di fatto in linea di principio sempre superabili, una riserva inesauribile di oggetti della conoscenza»²⁹¹. Certo, la metodica della *docta ignorantia* ribadisce l'inaccessibilità dell'uomo di fronte alla conoscenza della divinità. Eppure, tale «cosciente ignoranza» – che il Cusano in chiusura dell'omonimo libro definì una vera e propria illuminazione ricevuta da Dio – sembra ormai aver scalfito le macerie del medievale *sacrificium intellectus*. Non trattandosi più di una semplice resa di fronte a ciò che è inaccessibile, ma piuttosto di un procedimento sperimentale per tentare di avvicinarsi intuitivamente a ciò che è posto al di là di ogni affermazione – o, per usare una definizione ormai celebre, di abbracciare le cose incomprensibili in maniera incomprensibile – tutta la riflessione si svolge su una linea assai diversa da quella che aveva orientato l'Agostino della lettera a Proba. Insomma, per dirla ancora con Blumenberg: c'è «una differenza essenziale tra l'essere muti e il tacere»²⁹².

Ora, il trascendere di volta in volta il livello teoretico raggiunto significava ad un tempo accorciare e ribadire la distanza con il divino, poiché, essendo Dio termine senza termine del mio desiderio, la straordinaria vicenda interiore altro non poteva che risolversi nella tensione senza quiete della creatura ad identificarsi con l'amato infinito. La creatura, protesa com'è ad una aspirazione infinita che la rende sempre più capace dello sguardo divino – così sentenziava il Cardinale una volta stabilita la preminenza dell'intelletto – arde di un fuoco che non cessa mai di ardere. E poiché la capacità è similitudine – ci dice ancora il Cardinale – la creatura tende, in una dialettica infinita, ad assimilarsi sempre più alla divinità. Con la solita efficacia con cui il Cusano esprimeva i concetti cardine della sua elucubrazione, l'essenza potenzialmente infinita della *visio Dei intellectualis* fu consegnata all'immagine materiale del tesoro infinito:

²⁹¹ H. BLUMENBERG, cit., pp. 556-557.

²⁹² Ivi, p. 526.

Multo enim maiori gaudio perfunditur ille, qui reperit thesaurum talem quem scit penitus innumerabilem et infinitum, quam qui reperit numerabilem et finitum²⁹³.

Ecco che allora, la docta ignoranza, per la quale non ci è dato di conoscere la grandezza divina, diviene «cibo graditissimo» per l'intelletto:

Video te, domine Deus meus, in raptu quodam mentali, quoniam si visus non satiatur visu nec auris auditu, tunc minus intellectus intellectu. Non igitur id quod satiat intellectum, seu est finis eius, est id quod intelligit; neque id satiare potest quod penitus non intelligit; sed solum illud quod non intelligendo intelligit.

Et nisi maneres infinitus, non esses finis desiderii. Es igitur infinitus, ut sis finis omnis desiderii²⁹⁴.

Un punto risulta dunque decisivo: è proprio la *docta ignorantia*, il vedere limitato, che consente la *visio dei*. Che tale profonda intuizione sembri destinata a fare la sua comparsa in un uno dei luoghi di più alto spessore narrativo è quanto emerge alla luce dell'analisi condotta sui *Furori*. E così, l'ipotesi di una ripresa bruniana tesa a rendere esplicita una tendenzialità solo accennata, sembra acquistare un ulteriore peso:

In questo dunque che l'intelletto concepe la luce, il bene, il bello, per quanto s'estende l'orizzonte della sua capacità, e l'anima che beve del nettare divino e de la fonte de vita eterna, per quanto comporta il vase proprio; si vede che la luce è oltre la circonferenza del suo orizzonte dove può andar sempre più e più penetrando; et il nettare e fonte d'acqua viva è infinitamente fecondo, onde possa sempre oltre ed oltre inebriarsi. [...] Qua gli occhi imprimevano nel core, cioè nell'intelligenza, suscitano nella volontà un infinito tormento di suave amore, dove non è pena, perché non s'abbia ciò che si desidera: ma è felicità, perché sempre vi si trova quel che si cerca; et intanto non vi è sazietà, per quanto sempre s'abbia appetito e per conseguenza gusto. [...] Vedi

²⁹³ *De visione dei*, p. 328 [Chi trova un tesoro, che sa essere del tutto incalcolabile ed infinito, gode molto di più di chi ne trovi uno che si possa calcolare e sia finito].

²⁹⁴ *Ivi*, p. 330 [Ti vedo, signore Dio mio, in un rapimento mentale, perché se l'occhio non si sazia di ciò che vede e l'orecchio di ciò che ode, meno ancora l'intelletto si sazia dell'intelletto. Ciò che l'intelletto intende non costituisce ciò che lo sazia, ossia il suo termine; né lo può saziare ciò che egli non intende del tutto; ma soltanto ciò che l'intelletto intende non intendendo]; p. 328 [Se non rimanessi infinito, non saresti termine del mio desiderio. Sei dunque infinito per essere termine del mio desiderio].

dunque in certa similitudine qualmente il sommo bene *deve essere infinito*, e l'appulso de l'affetto verso e circa quello esser *deggi* anco infinito²⁹⁵.

Certo, non si tratta mai di veri e propri calchi lessicali, né tantomeno gli echi di lettura dal *De visione dei* sono riportati alla lettera. In questo caso, per esempio, il parallelo più diretto – ma usato in funzione antifrastica – è sicuramente il passo biblico tratto da *Giovanni*, 4, 14: «Chi beve dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno, anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui fontana d'acqua zampillante nella vita eterna»; in altri, sono le descrizioni ficiniane e tomistiche a ricorrere nelle sezioni più importanti dell'opera. Ma non è nostra intenzione eviscerare il ricco e variegato materiale che come in un 'mosaico' continua ad agire a vari livelli nella riflessione bruniana dei *Furori*. Piuttosto, ciò che davvero interessa notare è come, sebbene siano in gioco qui anche altre fonti, il disegno generale del trattato mistico sembri assumere il ruolo cogente di referente centrale nell'originaria composizione di senso del dialogo volgare. Che tale sezione di testo, decisiva, paia tramata da quella metodica cusana dell'approssimarsi ad un termine mai definitivo (una metodica che non è più atto di umiltà medievale di fronte ai misteri della fede ma che costituisce il preludio della visione mistica) è quanto mi sembra non possa più essere escluso *a priori*.

Per avere un'idea più proporzionata della misura con cui le strategie teoriche messe in atto nel *De visione dei* innervano la filigrana dei *Furori*, potrà essere utile richiamare alla mente i punti cardine dell'indiamiento dispiegato. Si ricorderà che nel ricostruire la funambolica vicenda dell'amante eroico si era posto in luce come spettasse all'uomo, raccogliendo l'anima in un punto, risalire dalla molteplicità del reale all'unità superessenziale, e questo attualizzando ciò che ad ogni livello ontologico è presente solo in potenza. Ciò significava risolvere la scissione dei contrari cogente alla vicissitudine nell'unità con cui essi si danno nell'assoluto – il che equivaleva a risolvere la scissione delle due potenze che operano nel cosmo, quella attiva e quella passiva, di cui l'intelletto e l'amore del furioso ne sono il riflesso. Ma ciò – si osservi bene – poteva essere garantito solo dall'amore infinito, che spronava l'intelletto, di volta in volta, a tendere verso un punto limite che non ha limite, cosicché, trasposto ormai sul piano dell'infinito, più l'intelletto attualizzava ciò che era in potenza e più diveniva potenza rispetto a ciò che ancora non aveva attualizzato. Ebbene, proprio

²⁹⁵ *Furori*, pp. 710-711; corsivo mio.

ric conducendo i cardini della dialettica dell'indiamento al desiderio di una verità di per sé irraggiungibile, il Bruno non faceva altro che divulgare un'esperienza d'amore dell'anima rivolta a Dio assai simile a quella proposta da Nicola da Cusa. Del resto, quel «non cessat ignis ab ardore neque amor desideii» sembra proprio evocare l'immagine insistente del «vago amore», chiave teoretica per comprendere l'ascesa gnoseologica del furioso. E poiché tale avidità d'amore, emblema dello slancio infinito dell'amore intellettuale, ci appare ora come un possibile riflesso di quel desiderio senza tregua che già il teologo da Kues aveva posto a fondamento dell'assaggio terreno della contemplazione divina, l'eufonia della configurazione conferisce tutta la sua pregnanza ad avvalorare la tesi di un possibile ripensamento del Bruno sui tratti costitutivi del *De visione dei*.

Questo dunque, in termini brutalmente semplificati, il contesto di fondo in cui pare inserirsi l'ultimo dialogo morale. Pertanto, a partire da queste considerazioni preliminari, la comparazione puntuale tra le due opere potrebbe rivelarsi l'approccio più idoneo per ricostruire e per completare, se possibile, lo sviluppo di un'idea filosofica che si fonda, di volta in volta, su vertiginose allegoresi variamente distribuite tra versi, simboli ed emblemi. Lo scopo è anzitutto quello di procedere più consapevolmente nell'indagine che ci siamo prefissati: tentare di risolvere quelle logiche diversive che paiono innestare nella composizione dell'ultimo dialogo londinese una profonda dissonanza, addensata in quel brusco cambio di registro volto a compromettere ed estromettere dal *corpus* narrativo l'idea centrale di una gloria che fin dalle prime pagine si profilava – e non artatamente – come una gloria riservata solo all'uomo. Detto altrimenti, non resta che chiedersi – ma certo al solo fine di questa tesi – in quale modo sia possibile ricomporre tale diffrazione in un quadro omogeneo e monocorde, secondo un esito, quello qui raggiunto dal filosofo di Nola, di cui non si apprezzerà mai abbastanza il precipitato critico, vale a dire quella rinnovata *dignitas hominis*, riscatto dell'uomo dal transeunte, frutto dell'infaticabile sforzo esegetico di pensare fino in fondo le conseguenze dell'eretica dottrina dell'infinitezza del mondo.

È dunque sulla rassicurante base della promessa del Cardinale circa la facilità della teologia mistica che cercheremo di appianare il coacervo di difficoltà sollevato dai *Furori*. E tuttavia, prima di tentare di squarciare quel *velamen* poetico che ne appesantisce la leggibilità e la comprensione chiedendo lumi al *Trevirensis* degli umanisti, credo sia utile rimarcare qui, per inciso e in via preliminare, come il punto più delicato

in discussione, il problema della grazia, non possa essere pensato in modo disgiunto da quel momento destinato ad assumere nell'economia del testo un vertice di assoluto rilievo: il momento della cecità. Nella cecità – una cecità che è del resto propedeutica e necessaria all'attuarsi di quella che, quasi venisse dall'alto, si definisce come una vera e propria illuminazione – il furioso comprendeva la metamorfosi del soggetto in oggetto e dell'oggetto in soggetto. Converterà cioè tenere presente come l'apice della contemplazione – ed è un punto su cui vale la pena insistere – coincida con la consapevolezza che la divinità si converte in noi perché siamo noi che ci convertiamo in lei. Ma, nostro malgrado – e precisamente in questa incongruenza si annida il supremo senso misterico dei *Furori* – andrà parimenti osservato come l'impressione del perseguimento ostinato di un risultato d'eccezione che pare fare leva unicamente sull'impeto razionale del furioso sia offuscato da quella sproporzione tra creatura e creatore che sottende l'idea di una divinità, che sola può, infine, concedersi.

Si diceva in effetti che la proposta della Tirinnanzi, benché difficilmente sostenibile, non risulta del tutto infondata: abbiamo già osservato come il furioso preghi la divinità perché si mostri, e come questa, dapprima reticente, *scelga* infine di *concedersi*. Ma può il dio del Bruno, ormai scervo da qualsiasi retaggio antropomorfo ed emendato da qualsiasi residuo volontaristico, *scegliere* di mostrarsi misericordioso e «*discendere* entro la vicissitudine per *rivelarsi*»²⁹⁶? Chiaramente no. Eppure, tale risposta, obbligata dal valore retorico della domanda, sembra scontrarsi con quanto il Nostro lasciava intendere in merito alla seconda visione del furioso, allorquando quest'ultimo, in atteggiamento passivo, «vedde uscir da la foresta» la sua Diana. Ora, quando il Bruno glossava che a giusta ragione nei Vangeli leggiamo «il regno de Dio esser in noi», intendeva certo dare risalto al fatto che un tale risultato d'eccezione avesse potuto trovare compiuta espressione solo a partire da quella concentrazione che riconduce l'individuo nell'intimo di sé²⁹⁷. Il problema, conviene rimarcarlo, sta nel fatto che sembra non esistere una connessione sistematica tra il trasformarsi in preda di Atteone ed il cangiarsi della divinità nel soggetto amante: il furioso è descritto nell'atteggiamento di attendere «la ruggiada divina», anzi, «priega la divina luce [...] che si renda alla pietà [...] e non permetta che il suo splendor per cui è desiderata, appaia maggiore che il suo

²⁹⁶ N. TIRINNANZI, cit., pp. 84-86: 85.

²⁹⁷ *Furori*, pp. 575-578: «Vedde; e 'l gran cacciator dovenne caccia», «rapito fuor di sé da tanta bellezza, dovenne preda, veddesi convertito in quel che cercava; e s'accorse che de gli suoi cani, de gli suoi pensieri egli medesimo venea ad essere la bramata preda, perché già avendola contratta in sé, non era necessario cercare fuori di sé la divinità».

amore con cui si comuniche»; insomma, l'immagine è quella di un amante ormai esasperato dalla sofferenza d'amore, un amante che prega di essere contraccambiato dallo sguardo di quelle «amene luci», ancora «ascose», con cui l'amata lo ha ormai ferito irrimediabilmente²⁹⁸. «Il contrasto – osserva Alfonso Ingegno – è quindi tra una divinità cui si chiede la grazia senza che essa si apra pietosa alla nostra sofferenza d'amore ed una divinità di cui si dice al contrario che si concede in misura proporzionale alla nostra capacità se non di comprenderla di farla nostra in qualche modo»²⁹⁹.

Dopo le definitive considerazioni dell'insigne studioso, che ravvisava la soluzione nel concetto cusaniaco di *contractio* applicato alla conoscenza, sembra arduo tornare ancora sulla questione per tentare di aggiungere qualche ulteriore dettaglio. Eppure, mi sembra che il debito del Bruno nei confronti del *Trevirensis*, un debito che con acume lo studioso riconduceva alla pregnanza di quella pagina in cui il Bruno si richiamava alla coincidenza visiva di guardare ed essere guardati, sia riconducibile più nello specifico ad un luogo preciso del *De visione dei*. E così, in questo dissonante zibaldone di pensieri, secondo una dissimmetria che sembra creata ad arte per accordare l'impressione di oltrepassare i confini della filosofia (ma, forse, vale la pena di anticiparlo, al solo scopo di suggerire il merito del tutto eccezionale di uno e di un solo individuo) il trattato del 1453 sembrerebbe assurgere al ruolo di *trait d'union*. Perché, a ben guardare, la risolutiva quanto capitale affermazione cusaniaca della necessità di una coincidenza tra intelletto ed amore nella ricerca di Dio, il desiderio infinito di conoscenza infinita, così come quella caligine in cui l'amante deve inabissarsi, sono solo lo sfondo di un gioco speculare che si mostra evidente sin dalle prime battute.

Ma procediamo con ordine. Sulla portata filosofica della necessità di rientrare in se stessi si era già soffermato il Cardinale, laddove rifletteva che Dio si dona solo a colui che sceglie di conoscere e possedere se stesso. Per questa via, la speculazione del Cusano sembra tesa a concedere la rivendicazione di quell'individualità quale luogo di verità cui fa da *pendant* la riabilitazione metafisica della finitudine:

Omnis igitur facies, quae in tuam potest intueri faciem, nihil videt aliud aut diversum a se, quia videt veritatem suam. [...] Ita est facies tua ad omnes facies te intuentes conversa. Visus

²⁹⁸ Ivi, pp. 665-666.

²⁹⁹ A. INGEGNO, *L'unità dell'opera bruniana*, cit., p. 238.

tuus, domine, est facies tua. Qui igitur amorosa facie te intuetur, non reperiet nisi faciem tuam se amorose intuentem. [...] Qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem³⁰⁰.

Il passo sembra suffragare la prospettiva teorica di uno sguardo divino che si lascia determinare dall'uomo: che l'illuminazione causata da questa abbacinante sentenza, che ingenerava una divorante aspirazione alla liceità di un *itinerarium in Deum* dal sapore del tutto umano, sia stata ignorata dal Bruno mi sembra un'altra di quelle posizioni poco plausibili. Ma, detto questo, in quale modo le parole del teologo sottile possono aiutarci a risolvere quell'intreccio impensabile tra merito umano e misericordia divina che Nicoletta Tirinnanzi riduceva al problema dell'elezione?

Ora, in via preliminare abbiamo posto in luce quello che ci è sembrato un punto centrale: la cognizione è scaturigine di ogni venazione, è scaturigine del desiderio infinito, è, detto in una parola, ciò che il Bruno sigillava nell'immagine feconda dell'«amore intellettuale». Si tratta di un punto teso ad assumere nell'economia dei *Furori* un valore di sommo rilievo perché, al di là dello sforzo ostinato di emendare il medievale *sacrificium intellectus* di fronte a Dio, è precisamente in questa asserzione che trova la sua genesi quella mescolanza particolarissima di merito umano e concessione divina che è la costanza eidetica del percorso ascensionale consegnatoci nell'ultimo movimento della nolana filosofia. Lo spunto per andare più a fondo nella questione ci è fornito dall'incedere di quel linguaggio definito dal Blumenberg 'esplosivo'. Si tratta, per il Cardinale, di accedere «alle cose divine in maniera umana», e a tal fine, precisava, «è necessario impiegare una qualche similitudine»³⁰¹. Si può affermare, senza timore di essere smentiti, di trovarci di fronte ad uno di quei non rari casi esemplari in cui il teologo sottile inebriava l'intelletto umano della possibilità di esplorare ed esperire i confini della trascendenza. Eppure, osservava Blumenberg, «non tutte le metafore del Cusano sono ugualmente riuscite e capaci di produrre approfondimenti»³⁰²: ebbene,

³⁰⁰ *De visione dei*, pp. 278-280 [Quindi ogni volto, che può intuire il tuo volto, non vede nulla di altro da se medesimo, perché vede la propria verità... Così il tuo viso è rivolto a tutti coloro che ti intuiscono. La tua vista, signore, è il tuo volto. Chi ti intuisce con viso amoroso troverà che anche il tuo volto lo guarda amorosamente ... E chi ti guarda con viso indignato, troverà parimenti indignato il tuo volto]. Ma cfr. anche p. 322: «*Video in hac picta facie figuram infinitatis. Nam visus est interminatus ad obiectum vel locum, et ita infinitus. Non enim plus est conversus ad unum quam alium qui intuetur eam*» [Nel volto dipinto in questo quadro vedo una raffigurazione dell'infinità. Infatti la sua vista non è terminata a un oggetto o a un luogo, ed è quindi infinita. Essa non è rivolta più a uno spettatore che a un altro]; corsivo mio.

³⁰¹ Ivi, p. 263.

³⁰² H. BLUMENBERG, cit., p. 580.

tanta era la stima per il ‘divino Cusano’ che certo sorprenderebbe se una tale preziosa similitudine avesse lasciato indifferente l’acume intransigente del frate fuggiasco.

Com’è noto, cifra espressionistica della celeberrima metafora è quel dipinto del volto di Dio i cui occhi sembrano rivolgersi a chiunque lo osservi, anche quando lo spettatore si muove rispetto ad esso o a guardare sia più di una persona: il volto guarderà contemporaneamente tutti e ciascuno, e con la medesima disposizione o espressione di colui che guarda. Per precisare meglio quest’idea, il Cardinale puntualizzava che «la visione assoluta è contrazione delle contrazioni», vale a dire che «la visione assoluta sta in ogni vista, perché ogni visione contratta esiste in virtù di essa e senza essa non può affatto esistere»³⁰³. Detto altrimenti, poiché il guardare di Dio coincide con il creare, la creatura è solo in quanto già guardata da Dio:

Ita enim tu, domine, intueris quodlibet quod est, ut non possit concipi per omne id quod est, te aliam curam habere [...] hinc tu semper mecum es, domine. Non me deseris, domine; undique me custodis, quia curam mei agis diligentissimam. Esse tuum, domine, non derelinquit esse meum. Intantum enim sum, inquantum tu mecum es. Et cum videre tuum sit esse tuum, ideo ego sum quia tu me respicis³⁰⁴.

Come vedremo, tale premessa secondo la quale lo sguardo dell’assoluto preesiste ad ogni sguardo contratto finirà con l’assumere per il Bruno una valenza di assoluta preminenza. In effetti, a partire da queste considerazioni, diviene particolarmente significativa l’incipiente asserzione di una luce divina che «s’offre sempre, sempre chiama e batte a le porte de nostri sensi ed altre potenze conoscitive ed apprensive». È a questa affermazione, poeticamente resa dall’antico verso del *sapientissimus Hebraeorum* «En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per cancellos, et prospiciens per fenestras»³⁰⁵, che occorre anzitutto rivolgerci per comprendere quanto la speculazione sperimentale offerta dal *Trevirensis* possa significare per le strategie messe in atto nei *Furori*. In queste pagine sembra anzitutto celarsi quello stesso preambolo assiomatico dell’esperienza mistica proposta da Nicola da Kues ai monaci di Tegernsee: il primo

³⁰³ *De visione dei*, p. 269.

³⁰⁴ Ivi, pp. 270-272 [Tu guardi, signore, ad un ente in maniera tale, che tutti gli enti non possono non pensare che tu non abbia altra cura se non per quell’ente...tu sei dunque sempre con me, signore. Non mi abbandoni, signore; mi custodisci in ogni luogo ed hai di me una cura diligentissima. Il tuo essere, signore, non abbandona l’essere mio. Infatti in tanto io sono, in quanto tu sei con me. Il tuo vedere è il tuo essere, e perciò io sono perché tu mi guardi].

³⁰⁵ *Furori*, p. 501; *Cantico dei cantici*, 2, 9.

atto della visione comporta la presa di coscienza della relatività e della dipendenza del proprio vedere da uno sguardo che preesiste e che solo guardandomi mi ha concesso di vedere. E certo, per il Nolano, si trattava di un nucleo teorico su cui valeva la pena di insistere, se, con quella trivialità che spesso caratterizza la sua prosa, nell'*Argomento* ne aveva ostinatamente rimarcato il motivo attraverso l'analogia con quelle «puttane di Parnaso» che sono le muse, le quali «si dichiarano presenti, non perché chiamate, invocate e cercate, ma più tosto come quelle che più volte importunamente si sono offerte». Si tratta di una battuta secca, inequivocabile, in cui la presunta voce del Cusano sembra farsi più forte. Né è difficile capirne le ragioni: sotto l'egida del pio teologo, secondo cui «la provvidenza» divina altro non è altro se non la stessa «visione» di Dio – una visione che, come mostra l'immagine sperimentale più adatta a rappresentare l'onniveggente, sempre si offre³⁰⁶ – l'empio filosofo poteva ravvisare una coloritura assai particolare della nozione di provvidenza, una coloritura tesa a concedere la possibilità di una riappropriazione umana nella via d'accesso al divino. Arricchendo di svariate tonalità l'assioma della sempiterna presenza della divinità, il Bruno intendeva evidentemente dare risalto all'espunzione di una sua discesa d'eccezione, tanto che la *querelle* sulla questione dell'elezione sembra iniziare a sopirsi. La stessa inedia d'amore del furioso per l'intelletto divino che mai cessa di dar sempre luce, un'inedia dovuta dunque al solo fatto che non sempre, né tutti quanti lo avvertiamo³⁰⁷, sembra rafforzare la tesi di una contiguità di fondo, pressoché ininterrotta, tra la riflessione del Cardinale e quella del Bruno: il fatto è che per il Cusano – ed è il punto su cui vale la pena insistere – sebbene l'esistenza della creatura dipenda dalla visione di Dio, lo sguardo divino si rivolge esclusivamente a colui che lo guarda, cosicché se Dio non si concede, la causa, non imputabile alla volontà divina, è esclusiva mancanza della creatura:

³⁰⁶ Cfr. *De visione dei*, p. 262: «Sed inter humana opera non reperi imaginem omnia videntis propositio nostro convenientiorem, ita quod facies subtili arte pictoria ita se habeat quasi cuncta circumspiciat» [Fra le opere dell'uomo ho trovato che l'immagine dell'onniveggente più adatta al nostro scopo, è quella d'un volto dipinto in maniera tale, che esso sembri guardare attorno a sé tutte le cose]; p. 277: «La tua misericordia non è altro che il tuo stesso vedere»; cfr. infine p. 289: «Il tuo amare è un vedere».

³⁰⁷ *Furori*, p. 501: «La qual [luce divina] spesso per varie occasioni et impedimenti avvien che rimagna esclusa fuori e trattenuta». Ma cfr. anche *De umbris*, cit., p. 14.

Sed scio quod visus tuus est bonitas illa maxima, quae se ipsam non potest non communicare omni capaci. Tu igitur nunquam poteris me derelinquere, quam diu ego tui capax fuero. Ad me igitur spectat ut, quantum possum, efficiar continue plus capax tui³⁰⁸.

Tali parole sembrano emanare il sentore, altre volte espresso più esplicitamente, di quella particolare *dignitas hominis* innestata sul tronco di un libero arbitrio che finisce per eludere la menomazione provocata dal peccato originale. Del resto, la critica è concorde nell'individuare in questo scritto «l'autonomia morale dell'essere che agisce», cogliendo nella metafora del ritratto quel principio di «autoconcezione dell'uomo» che è alla base della sua teoresi antropologica. In effetti, poiché il ritratto – rimarcava Hans Blumenberg – sembra guardare in egual misura tutti coloro che lo guardano, allora «nessuna posizione è privilegiata rispetto ad un'altra» cosicché ciascuno, dalla propria posizione, si trova direttamente di fronte all'assoluto. Conviene ribadirlo: «chiunque alzi lo sguardo verso il quadro viene guardato; ma viene guardato solo quando e solo perché egli a sua volta guarda il quadro»³⁰⁹. È un punto su cui conviene insistere perché il recidere alla radice la dipendenza della creatura dal divino a favore della reciprocità con il trascendente si instaura in quel completamento del processo di autorealizzazione, di libertà di fronte all'origine assoluta, fedele all'assoluzione dalla vecchia determinazione antropologica in funzione di una localizzazione cosmica. Tale affrancamento, il Cardinale non esitò ad esprimerlo a chiare lettere sostituendo la necessità con la libertà:

Et cum sic in silentio contemplationis quiesco tu, domine, intra praecordia mea respondes dicens: sis tu tuus et ego ero tuus. O domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus: necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus nisi et ego sim mei ipsius. Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed expectas ut ego eligam mei ipsius esse³¹⁰.

³⁰⁸ *De visione dei*, p. 272 [So che il tuo sguardo è quella stessa tua somma bontà, che non può non comunicare se medesima a chi non abbia la capacità di vederla. Non mi potrai mai abbandonare, finché io sarò capace di te. Spetta quindi a me divenire continuamente, quanto più mi è possibile, capace di te].

³⁰⁹ H. BLUMENBERG, cit., p. 580.

³¹⁰ *De visione dei*, p. 286 [Mentre così quietamente rifletto, nel silenzio della contemplazione, tu o signore rispondi parlando nel mio intimo: cerca tu di possedere te stesso ed io sarò tuo. O Signore, soavità di ogni dolcezza, hai lasciato alla mia libertà la decisione d'essere di me stesso me stesso, se lo vorrò. Se io non sono di me stesso, tu non sei mio: altrimenti costringeresti la mia libertà, poiché non puoi essere mio, se prima io non sono di me stesso. E, avendo lasciato questo alla mia libertà, non mi necessiti; ma attendi che io decida d'essere me stesso].

Per tale via la possibilità di un incontro tra creatura e creatore esacerbava l'espunzione di un accoglimento passivo della grazia, perché, in virtù di questa nuova autoaffermazione, anche la concessione divina finiva per dipendere in ultima istanza solo dall'uomo, ormai redento dal peso dell'enorme colpa originaria che l'Agostino delle opere tarde, il teologo del peccato originale e della predestinazione, aveva teorizzato al fine di salvaguardare la bontà del principio metafisico. Non è un caso che l'Incarnazione, per quanto perno centrale dell'elucubrazione cusana, venisse assumendo i tratti di una *deificatio hominis*, che certo rafforzava la fiducia verso sé e verso il cosmo. A giusta ragione commentava quindi il Cassirer:

Si desta ora e nuovamente quello spirito pelagiano, contro il quale aveva lottato aspramente, ed in questa lotta si era formata, attraverso Agostino, la dottrina religiosa medievale. La dottrina della libertà umana viene affermata energicamente: solo mediante la libertà, infatti, l'uomo può assimilarsi a Dio, può diventare il ricettacolo di Dio³¹¹.

Quanto tale riflessione sulla libertà possa aver significato per Bruno, non è difficile immaginare: se non si tratta di una libertà che ha la sua origine in un atto di liberazione voluto da Dio, bensì più propriamente in un abbandono di Dio dell'uomo libero a se stesso, allora il Nolano poteva individuare nel passo quella soluzione funzionale a decretare il dispiegarsi di una *theosis* radicata nella libertà assoluta dell'individuo. Ma è giunto il momento di tornare sul concetto di quella suprema cecità cui avevamo accennato fin dall'inizio come non disgiunto dalla delicatissima ed altrettanto impervia questione della grazia, la cui soluzione Alfonso Ingegno aveva ravvisato nella cusana coincidenza di guardare ed essere guardati e che noi abbiamo anticipato quale vero e proprio calco lessicale dell'agente specifico del *De visione dei*. Ora, si ricorderà come tale cecità fosse sintomatica dell'accesso umano alla sfera dell'infinito, vale a dire dell'accesso umano alla sfera della *coincidentia oppositorum*, ove l'animo non può che sprofondare sempre più nell'oscurità dell'abisso divino. È del resto noto come nel trattato mistico del 1453 esperire Dio sia esperire l'impossibile, portarsi oltre il *muro del paradiso* dove il *posse fieri* coincide con il *posse facere*. Ecco che allora per il Cusano vedere Dio altro non è se non un essere visto dallo sguardo sempiterno di Dio:

³¹¹ E. CASSIRER, cit., p. 74.

Quid aliud, domine, est videre tuum, quando me pietatis oculo respicis, quam a me videri? Videndo me das te a me videri, qui es Deus absconditus. Nemo te videre potest, nisi inquantum tu das ut videaris. *Nec est aliud te videre, quam quod tu videas videntem te. Video in hac imagine tua quam pronus es, domine, ut faciem tuam ostendas omnibus quaerentibus te.* Nam nunquam claudis oculos, nunquam aliorsum vertis. Et licet ego me a te avertam, quando ad aliud me penitus converto, tu tamen ob hoc non mutas oculos nec visum. *Si me non respicis oculo gratiae, causa est mea, quia divisus sum a te per aversionem et conversionem ad aliud quod tibi praefero. [...] Quod enim me non respicis, est quia te non respicio [...].* Nec est aliud tuum misereri quam tuum videre³¹².

Come si diceva, riconducendo alla solerzia dell'individuo la fruizione della bontà divina, la lettura della *visio beatifica* viene nettamente curvata in direzione di una rivalutazione della finitezza umana. Né diversamente si stancava di ripetere il Nolano: solo in virtù della libertà, una libertà che – si osservi bene – denota l'inferiorità e la finitudine ontologica del creato, è concesso all'uomo di avvicinarsi sul piano della possibilità alla conoscenza dell'assoluto³¹³. E così, quasi come se un'unica 'regia', ma gravida di conseguenze opposte, segnasse le due opere mistiche, la contiguità di fondo sembra destinata ad accrescere laddove si consideri il rilievo assoluto accordato dal

³¹² *De visione dei*, pp. 274-276 [Che altro, signore, è il tuo vedere, quando mi guardi con occhio di pietà, se non un esser veduto da me? Guardando me, offri te stesso alla mia vista, tu che sei il Dio nascosto. Nessuno ti può vedere, se non sei tu stesso che ti dai a vedere. *E vedere te non è altro se non che tu vedi colui che ti vede. In questa tua immagine, signore, vedo quanto tu sia propenso a manifestare il tuo volto a tutti coloro che ti cercano.* Non chiudi mai gli occhi tuoi, non li rivolgi mai altrove. E sebbene io mi distolga da te, quando mi rivolgo tutto ad altro, tuttavia per questo tu non muti i tuoi occhi e la tua vista. *Se non mi guardi con l'occhio della grazia, ne sono io la causa, perché mi son diviso da te, distogliendomi da te e rivolgendomi ad altro che a te preferisco. ... Se tu non mi guardi, è perché sono io che non ti guardo. ...* La tua misericordia non è altro che il tuo stesso vedere]; corsivo mio. Cfr. inoltre p. 300: «Nam ibi es ubi loqui, videre, audire, gustare, tangere, ratiocinari, scire et intelligere sunt idem; et ubi videre coincidit cum videri, et audire cum audiri, et gustare cum gustari, et tangere cum tangi, et loqui cum audire, et creare cum loqui. [...] Ab omnibus creaturis es visibilis et omnes vides. In eo enim quod omnes vides, videris ab omnibus» [Infatti tu sei là dove parlare, vedere, udire, gustare, toccare, ragionare, sapere, intendere sono identici fra loro; e dove il vedere coincide con l'essere visto, l'udire con l'essere udito, il gustare con l'essere gustato, il toccare con l'essere toccato, il parlare con l'udire, il creare col parlare... Sei visibile da parte di tutte le creature e le vedi tutte. Nell'atto in cui le vedi tutte, sei visto da tutte]. Cfr. inoltre p. 322: «Sed respondes me, lux infinita, absolutam potentiam esse ipsam infinitatem, quae ultra murum est coincidentiae, ubi posse fieri coincidit cum posse facere, ubi potentia coincidit cum actu. [...] Tu igitur Deus, qui es ipsa infinitas, es ipse unus Deus, in quo video omne posse esse esse actu». [Ma tu rispondi in me, luce infinita, che la potenza infinita è l'infinità stessa, la quale sta al di là del muro della coincidenza, dove il poter essere fatto coincide con il poter fare, dove la potenza coincide con l'atto... Tu, o Dio, che sei l'infinità stessa, sei Iddio uno, nel quale vedo che ogni poter essere è anche essere in atto].

³¹³ L'assunto della libertà umana gioca un ruolo di pietra angolare: ad essa il Bruno si rifa chiamando in causa il peccato originale come emblema della facoltà del libero arbitrio; ma si ricorderà pure come uno dei passi più spesso evocati a suffragare il ruolo eminente della libertà sia tratto da quelle bellissime pagine dello *Spaccio* sulla fortuna: poiché la fortuna è cieca è chiaro come la nostra condizione dipenda unicamente dalla nostra sollecitudine.

Bruno al medesimo tema ontologico della coincidenza di atto e potenza, un tema che il filosofo di Nola aveva riconosciuto al cuore dell'insegnamento cusano ma che nondimeno sembra schiudere quello stratagemma, celato *sub cortice* tra svariate *empasse* e digressioni, che è il motore pulsante dei *Furori*. Intendo, nello specifico, riferirmi a quella celebre pagina nella quale il Bruno riscatta l'uomo dallo strumentario teologico che faceva capo ad Agostino e che ravvisava nell'assoluzione accordata in via di grazia l'unica possibilità dell'animo di innalzarsi a Dio:

Atteso che veder la divinità è l'esser visto da quella, come vedere il sole concorre con l'esser visto dal sole. Parimente essere ascoltato dalla divinità è a punto ascoltar quella, ed esser favorito da quella è il medesimo esporlegli: dalla quale una medesima ed immobile procedono pensieri incerti e certi, desii ardenti ed appagati, e ragioni exaudite e casse, secondo che degna o indegnamente l'uomo se gli presenta con l'intelletto, affetto ed azioni. Come il medesimo nocchiero vien detto caggione della sommersione o salute della nave, per quanto che o è a quella presente, ovvero da quella trovasi absente; eccetto che il nocchiero per suo difetto o compimento ruina e salva la nave; ma la divina potenza che è tutta in tutto, non si porge o suttrae se non per altrui conversione o aversione³¹⁴.

Insomma, qualcosa di puntualmente simile al disegno visivo-sperimentale di Nicola da Kues sembrerebbe avvenire nella versione non meno inconfondibilmente nolana dell'indiamiento. Eppure, sebbene la comparsa di quella che è forse una fra le espressioni bruniane più felicemente famose faccia pensare ad un riuso pedissequo del segmento succitato del *De visione dei*, non renderemmo onore all'acume intransigente del tragico filosofo se non ci affrettassimo a specificare che il Nolano non si era certo limitato a sostenere sulla scia del Cusano l'assoluta necessità di scoprire nella libertà dell'uomo la fruizione della bontà divina; ma altresì aveva accompagnato tale rivelazione da fragorose implicazioni etiche, politiche e religiose. Come meglio vedremo in seguito, al di là di riecheggiare occultamente ma con precisione la sua fonte, il Bruno se ne era soprattutto servito per trasfigurarla in un quadro dal sapore

³¹⁴ *Furori*, pp. 663-664; corsivo mio. Cfr. inoltre p. 728: «Non è differenza quando la divina mente per sua provvidenza viene a comunicarsi senza disposizione del soggetto: voglio dire quando si comunica, perché ella cerca et elige il soggetto; ma è gran differenza quando aspetta e vuol essere cercata, e poi secondo il suo bene placito vuol farsi ritrovare. In questo modo non appare a tutti, né può apparire che a color che la cercano»; corsivo mio.

decisamente empio, le cui conseguenze non possono essere definite meno gravi solo per essere state formulate in maniera esoterica.

E tuttavia, prima di tentare di fugare quel velo sotto cui la filosofia naturale ed etica «sta occolta», in conclusione a questa indagine comparatistica non sarà inutile rimarcare quanto, ancora una volta, le parole del Cardinale ci vengano in aiuto in maniera risolutiva per determinare la via da seguire al fine di gettare luce sui punti oscuri di un'esperienza che sembrava giocarsi tra una sproporzione che solo l'amore divino poteva colmare e una gloria che dipendeva in ultima istanza esclusivamente dall'uomo.

V.4 L'APOLOGO DELL'ORTO DEGLI ULIVI E IL NUOVO CRISTO

Certamente, molto è stato detto e molto potrebbe ancora essere detto sulla presenza del Cusano, sull'interpretazione che Bruno ne dà in ambito cosmologico, teologico e matematico, sulla puntuale dislocazione delle singole occorrenze nell'economia generale della filosofia nolana. Eppure, senza avere la pretesa di esaurire un tema così vasto, né peraltro quella di raggiungere i risultati ottenuti da quegli insigni studiosi che hanno saputo censire le numerose ellittiche riprese disseminate nel *corpus* bruniano, vorrei, in queste pagine conclusive, soffermarmi su quella significativa inversione di tendenza che fa da contrappunto alla massiccia sovrapposizione di riferimenti testuali.

Che Bruno mostri di essere pienamente consapevole di aver usufruito degli sforzi compiuti e dei risultati conseguiti dai suoi eminenti antesignani, pare ormai certo. E tuttavia, se guardando alla lettura comparata con il *De visione dei* siamo forse stati in grado di scorgere un'importante eredità cusaniiana, converrà parimenti sottolineare come per lo spirito critico del filosofo di Nola fosse d'obbligo saper leggere nel passato al fine di poter riportare in auge il vero senso delle dottrine. Il semplice censimento di riprese formali e concettuali, tanto spesso oggetto di studio dell'intera tradizione storiografica bruniana, è, nella sua sistematicità, un indice assai indicativo di quell'uso sapiente mirato a considerare le fonti non tanto per il significato originario, quanto per quello che esse assumono nel discorso in cui vengono inserite. Pertanto, ritenendo che la dissonanza con l'aurora portata dal Cardinale sia la misura che conferisce una coloritura netta e puntuale all'intero dialogo, al taglio esaustivo si è preferita un'indagine settoriale.

Ciò che in effetti emerge è come il confronto con quanto fu prodotto o pensato prima di lui in nessun caso poté dirsi scevro da quel sentimento di rivalsa tragicamente foriero dell'arresto e del rogo. Ma, se così stanno le cose, varrà certo la pena di concludere la nostra indagine con l'individuazione di quegli alfieri che non consentirono né ai contemporanei né ai posteri di ignorare la spregiudicatezza del suo pensiero. Detto altrimenti, si tratta ora di mostrare come le aurore che hanno condotto al messianesimo predestinato del Nolano non possano essere considerate disgiuntamente dalla radicalità con cui queste vengono ripensate al fine di oltrepassare la soglia delle tenebre aristotelico-cristiane. Del resto, se «lui non vedea per gli occhi di Copernico», pur stimando «di dover molto a questi», è ipotizzabile che non avesse visto nemmeno per quelli di Cusano, pur riconoscendogli una dignità intellettuale senza pari: il fatto è che solo il divino Tiresia può estrapolare dal crepuscolo quel barlume di luce che la tebana Manto aveva visto ma non inteso.

Per questa via, se l'originalità attribuita a se stesso presuppone la consapevolezza di appartenere a un percorso comune, il cromatismo di per sé intrinseco ad un'opera ingegnosamente cifrata da vortuose allegorie appare esaltato da quel movimento, tipicamente bruniano, di rovesciamento della sua fonte; un rovesciamento su cui perviene a evidenziarsi chiaramente l'interesse ultimo del Bruno, quel carattere autenticamente etico-filosofico con cui si inserisce nel vivo di una polemica indubitabilmente religiosa. Né può dunque ormai sorprendere che la caustica recisione con il trattato mistico avvenga là dove l'ultima sezione dello scritto, con un sapore involutivo di matrice paolina, è dedicata alla celebrazione del Cristo, coronamento e vera figura della *visio dei*. E poiché qualcosa di puntualmente simile era accaduto al *De docta ignorantia*, l'estensione del medesimo moto di adesione e ripensamento al trattato del 1453 non solo testimonia l'eccezionale preminenza accordata al Cusano, ma indica altresì in modo inoppugnabile quale sia la costanza eidetica della musa nolana: quel processo di opposizione alla stessa natura del Redentore che si concretò negli errori eretici contro l'Incarnazione e la dottrina della Trinità. Si potrebbe dire – e ciò sia detto per inciso, ma con vigore e in senso generale – che trascinato verso l'idea di potersi servire consapevolmente e polemicamente di un lessico universalmente condiviso nella storia del pensiero cristiano, il tragico filosofo fu da subito intenzionato a dispiegare una nuova e coerente visione del divino in cui fosse possibile evocare frammenti di autobiografia intellettuale privilegiando toni e contesti tesi ad evidenziare la

correlazione tra il dissolvimento della figura del Cristo entro i termini dell'impostura e la convinzione di incarnare le vesti dell'*homo perfectus*.

Nella propria filosofia il Nolano era in effetti venuto riconoscendo sempre più distintamente una vera e propria *renovatio mundi*, una significazione etica che, rimasta interna al pensiero cattolico sul piano civile, non poteva più non violare i confini della sostanza ortodossa su quello della verità. D'altronde, dell'urgenza di emendare lo scibile dagli errori causati dalla sovrapposizione sistematica di aristotelismo e cristianesimo ne è traccia sicura quella scure che affiora e s'impone già dalla vera e propria battuta d'avvio della *nova filosofia*, giacché tale era, precisamente, il compito che egli si sentiva incaricato di svolgere per volere divino. E, anche senza voler fare forzatamente di questo tema la matrice *tout court* della complessità del sistema bruniano, l'interprete della musa nolana non può evitare di scontrarsi con il rilievo che assume la taccia di mendacio con cui viene ingloriosamente dipinta la figura del Nazareno. In stridente divergenza con la pacatezza che la sua epoca richiedeva, per di più valicate quelle alpi che rappresentavano il discrimine con quella più sicura Europa che fu di Erasmo, il diagramma che Bruno edificò si levò certo in controtendenza quanto ad audacia. Del resto, che la patente obiezione alla sostanza del cristianesimo non avesse tardato a manifestarsi nei mormorii dell'opinione pubblica è quanto emerge dai racconti dei contemporanei:

Christum non esse Deum, sed fuisse magum insignem et hominibus illuisse, ac propterea merito suspensum, non crucifixum esse.

Tale fu la sentenza con cui Kaspar Schoppe, nell'intenzione di mettere a tacere una volta per tutte lo scalpore che il rogo del 17 febbraio 1600 aveva suscitato, accomiatò le ragioni della condanna³¹⁵. E seppure l'unico testimone a noi accessibile fosse evidentemente incapace di emettere un giudizio imparziale, le sue parole si rivelano un indice assai fulgido dello scandalo con cui l'opera bruniana risuonò nelle stanze dei dotti. Né, per quanto fazioso, lo stralcio appena citato dalla celebre lettera a Konrad Rittershausen sembra discostarsi troppo da quanto venne rimproverato al filosofo «heretico ostinatissimo» nel processo inquisitorio: è ormai noto come l'incupidirsi complessivo di una speranza di salvezza fu determinato in primo luogo

³¹⁵ V. SPAMPANATO, cit., p. 806.

dall'ostentazione della figura di un Cristo estenuato e svuotato della sua divinità. L'integrale raccolta dei documenti processuali non lascia ombra di dubbio: tra i principali capi di imputazione che gli costarono la vita non figura tanto quello di aver affermato la realtà fisica della scoperta copernicana, quanto piuttosto quello della ripulsa della divinità del Nazareno. Né, protervo, il Nostro si era riserbato dal confessare la gravità dell'eresia ai suoi detrattori. Per quanto giustificata all'interno di un ambito schiettamente filosofico, nel terzo e nel quarto costituito è dato riscontrare, in modo fin troppo trasparente, un disegno improntato peculiarmente alla dissoluzione della processione del Figlio:

Circa le divine persone, quella sapienza e quel figlio della mente, chiamato da' filosofi intelletto et da' theologi Verbo, il quale se deve credere haver preso carne humana, io stando nelli termini della filosofia non l'ho inteso, ma dubitato et con incostante fede tenuto.

Io ho stimato che la divinità del Verbo assistesse a quell'umanità de Christo individualmente, et non ho possuto capire che fosse una unione ch'avesse similitudine di anima et corpo, ma una assistentia tale, per la quale veramente si potesse dire di questo huomo che fosse Dio et di questa divinità che fosse homo [...] sì che per conclusione, quanto al dubio dell'incarnatione, credo aver vacillato nel modo inefabile di quella³¹⁶.

«Comunemente ci si aspetta che il Nolano sia stato vittima del suo entusiasmo copernicano», aveva lamentato Hans Blumenberg. E dando una lezione di metodo, proseguiva: «ma questo non è confermato dagli atti fino ad ora accessibili del suo processo inquisitorio. Un fatto caratteristico del processo è che la sola menzione della tesi copernicana del movimento della terra provenga spontaneamente dalle labbra stesse dell'accusato»³¹⁷. E dal momento in cui è la complessità dei testi bruniani a costituire la più eloquente testimonianza della fondatezza delle imputazioni, l'astio che indusse il Mocenigo a definire il Nolano “nemico di Christo”³¹⁸ non sembra poi così lontano dal pensiero dello stesso accusato.

Si tratta certo di questioni assai note. Eppure, queste considerazioni preliminari si rivelano utili per introdurre il contesto in cui poter individuare quei luoghi dove

³¹⁶ L. FIRPO, cit., p. 169 e p. 173.

³¹⁷ Cfr. H. BLUMENBERG, cit., p. 592.

³¹⁸ L. FIRPO, cit., p. 144.

L'abbandono dei nuclei teorici del trattato mistico palesa la seducente convinzione di una palingenesi del genere umano passante per la sua stessa persona. Ora, riguardando retrospettivamente il dialogo nella sua globalità non possiamo non accorgerci quanto comprendere appieno la specificità dei *Furori* all'interno del quadro che siamo venuti delineando significhi comprendere come la posizione del furioso non sia assimilabile a nessun'altra. Ciò che in effetti risalta da subito è il carattere assolutamente dirompente che l'autore rivendica alla propria missione. Né deve sorprendere che tale specificità sia anzitutto afferrabile nell'insistenza con cui il Bruno tratteggia quel drammatico conflitto interiore cui è sottoposto l'eroe 'vizioso'; un conflitto – si osservi bene – culminante nell'abbandono del timore della morte.

Nell'economia dell'opera le pagine dedicate all'eroicità di un'esperienza dai toni sovrumani, così come le copiose sezioni votate alla narrazione di quell'eccezionale tenacia che consente di perseguire ostinatamente un'impresa innaturale, sono in assoluta prevalenza. Ebbene, si tratta di un nucleo narrativo del tutto assente nel *De visione dei* e che sembra piuttosto costruito ad arte per richiamare alla mente del lettore l'aneddoto della disperata preghiera di Gesù nell'orto degli Ulivi. Che tale episodio – agli occhi del Bruno certo sintomatico dell'imperfezione e della fragilità che denotarono il sedicente salvatore dell'umanità – fosse evocato allo scopo di fungere da contrappasso al perfetto dominio che il furioso seppe mantenere pur nel tragico «disquarto» cui fu sottoposto, è quanto sembra confermare una molteplicità di indizi disseminati nel testo. Anzitutto, tale contrapposizione è percepibile in tutta la sua trasparenza nel celebre sonetto *Se la farfalla*: se il cervo e il liocorno – notoriamente simboli del Cristo e del cristiano – «fuggirebbono s'avesser giudizio del fuoco, della saetta e de gli lacci», il furioso – assistito dall'umore saturnino – «vien guidato da un sensitissimo e pur troppo oculato furore, che gli fa amare più quel fuoco che altro refrigerio»³¹⁹.

Notevole coincidenza, questa, in un apostata la cui fama divenne leggendaria per aver distolto lo sguardo dal crocefisso che in punto di morte gli venne teso. Al peccato mortale del Cristo, che tentò in ogni modo e fino all'ultimo istante di sottrarsi al proprio tragico destino, il Bruno sembra così opporre la propria eccezionale esperienza e il proprio inaudibile coraggio. Si tratta di un punto decisivo e a tal proposito andrà parimenti sottolineato come al Cristo impostore dello *Spaccio* (dove il mago sedicente

³¹⁹ *Furori*, p. 559-560.

riusciva a far breccia sull'ignoranza del volgo) subentri nei *Furori* l'immagine di un uomo debole, fragile, imperfetto.

Siamo così tornati al punto da cui eravamo partiti, perché proprio questa è la traccia che ci consente di indicare quanto il Bruno si sia confrontato ed abbia infine reagito in merito alla speculazione del Cardinale. Non rivolgendoci più a spunti particolari del *De visione dei* ma riconducendo i termini della questione a quella che è l'intenzione più intima della riflessione cusaniiana, è possibile valutare quanto il Nolano avesse riletto la tradizione teologica per destituirla dall'interno: al Cristo del Cusano, unico, insostituibile mediatore in quanto dotato di tutte le perfezioni dell'universo, il filosofo di Nola non aveva esitato a contrapporre se stesso in qualità di vero «Dux, Lex, Lux, Vates, Pater, Author Iterque»³²⁰.

Ora, questa revisione capillare della tradizione si radica in un duplice contesto, filosofico e teologico. In effetti, come si è già avuto modo di vedere, ciò può avvenire da un lato trasferendo la potenza infinita nella materia e dall'altro irridendo la sedicente perfezione di colui che, passato alla storia come l'unico possibile *homo perfectus*, era stato in realtà un mero propagatore di funeste illusioni. Del resto, a ben guardare, sembra dirci il Bruno, si trattava di un'imperfezione storicamente tramandata nei Vangeli; un'imperfezione che il Nostro non esitò a rendere manifesta grazie alla sapiente giustapposizione con la propria ostinata eroicità.

Dell'importanza di questo tema, cautelativamente mascherato nell'esoterismo del testo, ne è valida traccia anche l'attenzione inquisitoria, posta a conoscenza della grave deviazione dogmatica dalle affermazioni scottanti del Mocenigo: «Mi ricordo – denunciò il patrizio veneziano – che dicea che li apostoli mostrono maggiore constanza di Christo, perché loro si mostrono pronti alla morte e Christo pregava di non morire». Né diversamente confessarono i suoi compagni di cella: «Più e più volte ha detto con occasione che si parlava de peccati, scusando gl'huomini, che sin'a Christo ha peccato mortalmente quando nell'orto pregò il Padre». E ancora: «Giordano, volendo mostrare che in Christo furono tutti li accidenti dell'huomo, disse che Christo havea peccato mortalmente quando nell'orto recusò d'adempire la volontà del Padre».

Nel valutare tali testimonianze non pare si possa dubitare della sincerità delle affermazioni. E dal momento in cui le sue opere sembrano fornire ampie conferme ai

³²⁰ Cfr. *supra*, p. 99 e seg.; cfr. inoltre A. INGEGNO, *Cardano e Bruno*, cit., pp. 211-219.

capi d'accusa proposti, l'accento andrà evidentemente posto sul disegno programmatico dell'intero ciclo volgare. È in effetti chiaro come la tensione di quello sforzo titanico consegnato all'ultimo dialogo morale serpeggi nella mente del Bruno già a partire dalla rivelazione sacramentale della *Cena*, dove l'autore si era descritto, con accenti lucreziani, quale novello Epicuro. Persuaso che la scoperta copernicana fosse il segno divino di un imminente rinnovamento dell'umanità, Bruno pensò certo di tradurre in realtà ciò che ai suoi occhi veniva assumendo i tratti messianici di una religione universale, imperniata sulla nuova visione della natura e del cosmo. Ormai convinto che la lacerazione del vecchio cielo avesse presagito la lacerazione dell'impostura del Cristo e della *stultitia* da lui professata, consapevole della propria irruenza novatrice, lo zelo con cui l'autore descrive il lato dolente della propria esperienza portata eroicamente a termine lascia apertamente filtrare il dubbio sulla natura divina del Nazareno.

Insomma, entrato in scena con la dilatazione infinita dell'universo, il nuovo Epicuro pensava per questa via di potersi fare vero mediatore tra finito ed infinito. E, affascinato da questa utopistica visione, svolse a fondo il discorso nei *Furori*, insistendo emblematicamente sul motivo dell'abbandono del timore della morte in adesione ai punti teorici di assoluta preminenza. Introdotto sin dall'*Argomento*, quest'ultimo affiora e s'impone con impulsiva quanto assertoria radicalità nel motivo estremo della *mors osculi*, che, come si è visto, viene ricontestualizzato per amputare alla radice quell'idea di derivazione pichiana di un'inevitabile autoestinzione dell'io in Dio. L'intuizione fatalistica che le sue sventure ed umiliazioni fossero la promessa più schietta del ritorno alla luce fece sì che quell'aneddoto del Nazareno nell'orto degli Ulivi, un aneddoto ormai ridotto ad apologo, avesse maturato nel Bruno la certezza che *Peior est morte timor ipse mortis*: l'eroico furioso ormai era ben conscio che non la morte, bensì la meraviglia dell'infinito attendeva colui che avesse osato varcare i confini del vecchio cielo.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI

Giordano Bruno:

a) Opere italiane

Des fureurs héroïques, texte établi et traduit par P.-H. MICHEL, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da G. GENTILE, terza edizione a cura di G. AQUILECCHIA, Firenze, Sansoni, 1958 (rist. Firenze, Sansoni, 1985).

The heroic frenzies, a translation with introduction and notes by P. E. MEMMO Jr., Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1964.

Cabala del cavallo pegaso, a cura di N. BADALONI, Palermo, Sellerio, 1992.

La cabale du cheval Pégase, traduit de l'italien, présenté et annoté par B. LEVERGEOIS, Paris, Michel de Maule, 1992.

Œuvres complètes, a cura di G. AQUILECCHIA, collana bilingue diretta da Y. HERSANT e N. ORDINE, Les Belles Lettres, Paris: vol. I, *Chandelier*, introduction philologique de G. AQUILECCHIA, texte établi par G. AQUILECCHIA, préface et notes de G. BÀRBERI SQUAROTTI, traduction de Y. HERSANT, 1993; vol. II, *Le souper des cendres*, texte établi par G. AQUILECCHIA, notes de G. AQUILECCHIA, préface de A. OPHIR, traduction de Y. HERSANT, 1994; vol. III, *De la cause, du principe et de l'un*, texte établi par G. AQUILECCHIA, notes de G. AQUILECCHIA, introduction de M. CILIBERTO, traduction de L. HERSANT, 1996; vol. IV, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, texte établi par G. AQUILECCHIA, notes de J. SEIDENGART, introduction de M. G. GRANADA, traduction de J.-P. CAVAILLÉ, 1995; vol. V,

Expulsion de la bête triomphante, texte établi par G. AQUILECCHIA, notes de M. P. ELLERO, introduction de N. ORDINE, traduction de J. BALSAMO, 1999; vol. VI: *Cabale du cheval pégaséen*, texte établi par G. AQUILECCHIA, préface et notes de N. BADALONI, traduction de T. DRAGON, 1994; vol. VII: *Des fureurs héroïques*, texte établi par G. AQUILECCHIA, introduction et notes de M. G. GRANADA, traduction de P.-H. MICHEL, revue par Y. HERSANT, 1999.

Eroici furori, introduzione di M. CILIBERTO, a cura di S. BASSI, Roma-Bari, Laterza, 1999.

Opere italiane, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. CANONE, Firenze, Olschki, 1999.

Dialoghi filosofici italiani, a cura e con un saggio introduttivo di M. CILIBERTO, Milano, Mondadori, 2000.

Opere italiane, testi critici e nota filologica di G. AQUILECCHIA, introduzione e coordinamento di N. ORDINE, Torino, UTET, 2002.

La cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'asino cillenico. Eresia o cristianesimo ermetico?, a cura di R. FERRAGINA, Napoli, Istituto Grafico Editoriale Italiano, 2004.

b) *Opere latine*

Opera latine conscripta, publicis sumptibus edita, recensebat F. FIORENTINO [F. TOCCO, H. VITELLI, V. IMBRIANI, C. M. TALLARIGO], 3 voll. in 8 parti, Neapoli, apud Dom. Morano [Florentiae, typis successorum Le Monnier], 1879-1891.

Opere latine. Il triplice minimo e la misura; La monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli, a cura di C. MONTI, Torino, UTET, 1980.

De magia. De vinculis in genere, a cura di A. BIONDI, Tesi, Pordenone, 1986.

De umbris idearum, a cura di R. STURLESE, con una prefazione di E. GARIN, Olschki, Firenze 1991.

Le ombre delle idee, Il canto di Circe, Il sigillo dei sigilli, introduzione di M. CILIBERTO, traduzione e note di N. TIRINNANZI, Milano, BUR, 1997.

Opere magiche, edizione diretta da M. CILIBERTO, a cura di S. BASSI, E. SCAPPARONE, N. TIRINNANZI, Milano, Adelphi, 2000.

Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura; De monade, numero et figura; De innumerabilibus, immenso et infigurabili, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. CANONE, La Spezia, Agorà, 2000.

Opere mnemotecniche, tomo I-II, edizione diretta da M. CILIBERTO, a cura di M. MATTEOLI, R. STURLESE, N. TIRINNANZI, Adelphi, Milano, 2004-2009.

Nicola Cusano:

Scritti filosofici, a cura di G. SANTINELLO, Bologna, Zanichelli, 1965.

Opere religiose, a cura di P. GAIA, Torino, UTET, 1971.

Opere filosofiche, a cura di G. FEDERICI VESCOVINI, Torino, UTET, 1972.

Giovanni Pico della Mirandola:

Apologia, in *Commentationes*, Bononia, Benedetto Faelli, 1496.

De hominis dignitate, a cura di B. CICOGNANI, Firenze, Le Monnier, 1941.

De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari, a cura di E. GARIN, Firenze, Vallecchi, 1942.

Opera omnia, ristampa anastatica a cura di E. GARIN, Torino, Bottega d'Erasmus, 1971.

Conclusiones sive Theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae, a cura di B. KIESZKOWSKI, Ginevra, Droz, 1973.

Discorso sulla dignità dell'uomo, a cura di G. TOGNON, Brescia, La Scuola, 1987

Oratio de hominis dignitate, a cura di E. GARIN, Pordenone, Studio Tesi, 1994.

Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486, a cura di A. BIONDI, Firenze, Olschki, 1995.

Filosofia o eloquenza?, a cura di F. BAUSI, Napoli, Liguori, 1998.

Discorso, testo latino dell'*Oratio*, traduzione italiana a fronte e sinossi a cura di S. MARCHIGNOLI, in P. C. BORI, *Pluralità delle vie*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 95-158.

Discorso sulla dignità dell'uomo, a cura di F. BAUSI, Parma, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda, 2003.

Altre fonti consultate:

AGRIPPA C. DI NETTESHEIM, *De occulta philosophia libri tres*, a cura di V. PERRONE COMPAGNI, Leiden, E. J. Brill, 1992.

APULEIO, *Le metamorfosi o l'asino d'oro*, introduzione di R. MERKELBACH, premessa di S. RIZZO, traduzione di C. ANNARATONE, Milano, Rizzoli, 1997.

CALVINO G., *Istituzione della religione cristiana* (1559), a cura di G. TOURN, Torino, Utet, 1971.

EBREO L., *Dialoghi d'amore*, a cura di S. CARAMELLA, Torino, Aragno, 1999.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Sileni Alcibiadis*, in ID., *Adagia*, a cura di S. SEIDEL MENCHI, Torino, Einaudi, 1980.

ID., *Elogio della follia*, a cura di E. GARIN, Milano, Serra e Riva, 1984.

ID., *Elogio della Follia*, a cura di C. CARENA, Torino, Einaudi, 1997.

ERMETE TRISMEGISTO, *Asclepius*, in *Corpus Hermeticum*, texte établi par A. D. NOCK et traduit par A. J. FESTUGIÈRE, Les Belles Lettres, Paris, 1945.

FICINO M., *Opera omnia*, riproduzione in fototipia dell'ed. Basilea 1576, a cura di M. SANCIPRIANO, con presentazione di P. O. KRISTELLER, Torino, Bottega d'Erasmus, 1959-1962.

ID., *Theologia platonica*, a cura di M. SCHIAVONE, Bologna, Zanichelli, 1965.

ID., *El libro dell'amore*, a cura di S. NICCOLI, Firenze, Olschki, 1987.

GIOVENALE, *Satire*, a cura di G. VIANSINO, Milano, Mondadori, 1997.

LUCREZIO, *De rerum natura*, versione, introduzione e note di E. CETRANGOLO, con un saggio di B. FARRINGTON, Firenze, Sansoni, 1992.

M. MAIMONIDE, *The Guide of the Perplexed*, con un saggio introduttivo di L. STRAUSS, a cura di S. PINES, Chicago, The University of Chicago Press, 1963.

ID., *La guida dei perplessi*, a cura di M. ZONTA, Torino, UTET, 2003.

ORAZIO, *Odes*, in *Opere*, a cura di T. COLAMARINO e D. BO, Torino, 1962.

ORIGENE, *I principi*, a cura di M. SIMONETTI, Torino, UTET, 1968.

ID., *Commento al Cantico dei cantici*, a cura di M. SIMONETTI, Roma, Città Nuova, 1976.

ID., *Omellie sul Cantico dei cantici*, a cura di M. SIMONETTI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1998.

ID., *Contro Celso*, a cura A. COLONNA, Torino, UTET, 1971.

OVIDIO, *Metamorfosi*, a cura di P. BERNARDINI MARZOLLA, Torino, Einaudi, 1994.

PICO DELLA MIRANDOLA G. F., *Ionnannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consum[m]atissimi vita, per Joannem Franciscum illustris Principis Galeotti Pici filium conscripta*, presentazione di B. ANDREOLLI, Modena, Aedes Muratoriana, 1994.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Milano, Bompiani, 2000.

PLOTINO, *Enneadi*, a cura di R. RADICE, Milano, Mondadori, 2002.

SENECA, *Tieste*, in *Tragedie*, a cura di G. GIARDINA, R. C. MELLONI, Torino, UTET, 1996.

TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i gentili*, a cura di T. S. CENTI, Torino, UTET, 1975.

VIRGILIO, *Bucoliques*, a cura di E. DE SAINT-DENIS, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

2. STUDI:

F. TOCCO, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. V, 1 (1892).

V. SPAMPANATO, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi ed inediti*, Messina, Principato, 1921.

E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1927.

E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1937.

E. PANOFSKY, *Blind Cupid*, in ID., *Studies in Iconology: humanistic themes in the art of the Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1939, pp. 95-128 (ed. it. Torino, Einaudi, 1975, pp. 135-183).

J. FESTUGIÈRE, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1941.

A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e l'Inquisizione a Modena nel secolo XVI*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, 1942 (rist. anast. Roma, Multigrafica, 1972).

H. DE LUBAC, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950.

L. STRAUSS, *Persecution and the art of writing*, Glencoe III, The Free Press, 1952 (ed. it. Venezia, Marsilio, 1990).

P.-H. MICHEL, *Introduction*, in G. BRUNO, *Des fureurs héroïques*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, pp. 17-88.

E. WIND, *The revival of Origen*, in *Studies in art and Literature for Belle Da Costa Greene*, edited by Dorothy Miner, Princeton University Press, 1954, pp. 412-24.

N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, Parenti, 1955.

F. SECRET, *Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana*, «Convivium», I, 1957.

B. NARDI, *La mistica averroistica e Pico della Mirandola*, in *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, vol. 1, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 127-146.

E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, Faber & Faber, 1958 (ed. it. Milano, Adelphi, 1971).

G. BARBERI-SQUAROTTI, *Per una descrizione della poetica di Giordano Bruno*, «Studi secenteschi», I, 1960, pp. 39-59.

M. PRAZ, *Machiavelli in Inghilterra*, Firenze, Sansoni, 1962.

L. STRAUSS, *How To Begin To Study «The Guide of the Perplexed»*, in M. MAIMONIDES, a cura di S. PINES, Chicago, The University of Chicago Press, 1963.

J. L. BLAU, *The Christian interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Port Washington, Kennikat Press, 1965.

R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAXL, *Saturn and melancholy: studies in the history of natural philosophy, religion and art*, London, Nelson, 1964 (ed. it. Torino, Einaudi, 1983).

F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964.

F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge & Kegan Paul, 1964 (ed. it., Roma-Bari, Laterza, 1969).

G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, Desclée, 1965.

A. NOWICKI, *Sviluppo di tre motivi pichiani nelle opere di Giordano Bruno*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 settembre 1973), Firenze, Istituto Internazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, voll. II, pp. 357-362.

P. ZAMBELLI, *Il "De audito kabbalistico" e la tradizione lulliana nel Rinascimento*, Firenze, Olschki, 1965.

H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966 (ed. it., Genova, Marietti, 1992).

E. GARIN, *La crisi del pensiero medievale*, in *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*, Bari, Laterza, 1966, pp. 14-39.

F. A. YATES, *The art of memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966 (ed. it., Torino, Einaudi, 1972).

J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

D. BERTI, *Vita di Giordano Bruno da Nola*, Milano, Paravia, 1968.

A. INGEGNO, *Il primo Bruno e l'influenza di Marsilio Ficino*, «Rivista critica di storia della filosofia», 23, 1968, pp.149-170.

F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

A. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, Morano, 1969, pp. 295-317.

F. A. YATES, *Theatre of the World*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969.

A. INGEGNO, *In margine al «De immenso» di Bruno*, «Rinascimento», seconda serie, X, 1970, pp. 89-115.

R. KLEIN, *La forme et l'intelligible: écrits sur la Renaissance et l'art modern*, article et essais réunis et présentés par A. CHASTEL, Paris, Gallimard, 1970 (ed. it., Torino, Einaudi, 1975).

A. NAMER, *L'univers de Giordano Bruno et la destinée humaine*, in *L'univers à la Renaissance: microcosme et macrocosme*, Colloque International (ottobre 1968), Bruxelles-Paris, Presses Universitaires de Bruxelles-Presses Universitaires de France, 1970, pp. 89-120.

H. VÉDRINE, *L'influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno*, in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 211-223.

F. A. YATES, *The occult philosophy in the Elizabethan age*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970 (ed. it., Torino, Einaudi, 1982).

A. NAMER, *Les conséquences religieuses et morales du système de Copernic. La place de l'homme dans l'univers infini de G. Bruno*, «Studi internazionali di filosofia», V, (1973).

A. INGEGNO, *Per uno studio dei rapporti tra il pensiero di Giordano Bruno e la Riforma*, in *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento*, Atti del Convegno polacco-italiano (Varsavia 25-27 settembre 1972), Wroclaw, Ossolineum, 1974, pp. 130-147.

- H. CROUZEL, *Une controverse sur Origine à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole e Pierre Garcia*, Paris, J. Vrin, 1977.
- A. INGEGNO, *Filosofia e religione nel cinquecento italiano*, Firenze, Sansoni, 1977.
- W. BEIERWALTES, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXII (1978), 3, pp. 345-354 (ed. it., Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 360-368).
- A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- ID., *Erasmus e l'eredità umanistica del libertinismo*, in *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 79-101.
- A. GODIN, *Érasme lecteur d'Origène*, Genève, Droz, 1982.
- M. CILIBERTO, *Asini e pedanti. Ricerche su Giordano Bruno*, «Rinascimento», II s., XXIV, 1984, pp. 81-121.
- N. ORDINE, *Simbologia dell'asino a proposito di due recenti edizioni*, «Giornale storico della letteratura italiana», CLXI, 1984, pp. 116-130.
- A. INGEGNO, *La Sommersa nave della religione*, Napoli, Bibliopolis, 1985.
- L. DE BERNART, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme dell'esperienza*, Pisa, ETS, 1986.
- N. ORDINE, *Giordano Bruno et l'âne: une satire philosophique a double face*, in *La satire au temps de la Renaissance*, Paris, Université de Paris-Sorbonne, Jean Touzot Libraire Editeur, 1986, pp. 203-221.
- A. INGEGNO, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, Quattroventi, 1987.
- N. ORDINE, *La cabala dell'asino: asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, Liguori, 1987.
- S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- R. STURLESE, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 1987.
- L. SPRUIT, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- F. A. YATES, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- S. TOUSSAINT, *Les formes de l'invisible. Essai sur l'ineffabilité au Quattrocento*, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, traduit et annoté par S. TOUSSAINT, Lausanne, L'Age d'Homme, 1989.

- C. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's encounter with Jewish Mysticism*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1989.
- M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Roma, Laterza, 1990.
- A. INGEGNO, *L'unità dell'opera bruniana*, in *Il dialogo filosofico nel Cinquecento europeo*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 229-246.
- G. SACERDOTI, *Nuovo cielo, nuova terra. La rivelazione copernicana di «Antonio e Cleopatra» di Shakespeare*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- R. STURLESE, *Niccolò Cusano e gli inizi della speculazione del Bruno*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch*, ed. B. Mojsisch et O. Pluta, Amsterdam/Philadelphia, B. Grüner, 1991, pp. 191-202.
- N. BADALONI, *Introduzione*, in G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaso*, Palermo, Sellerio, 1992.
- L. BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia "averroista"*, «Rinascimento», 32, 1992, pp. 185-201.
- E. CANONE (a cura di), *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la "peregrinatio" europea. Immagini, Testi, Documenti*, Cassino, Università degli Studi, 1992.
- G. GARBINI, *Il significato del Cantico*, in *Cantico dei cantici*, testo, traduzione, note e commento a cura di G. GARBINI, Brescia, Paideia, 1992, pp. 293-352.
- M. A. GRANADA, *Da Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad*, «La balsa de la medusa», XXIII (1992), pp. 95-114.
- F. SECRET, *Hermétisme et Kabbale*, Napoli, Bibliopolis, 1992.
- R. STURLESE, «*Averroë quantumque arabo et ignorante di lingua greca...*». Note sull'averroismo di Giordano Bruno, «Giornale critico della filosofia italiana», 1992, LXXI, pp. 248-275.
- C. ASSO, *La teologia e la grammatica: la controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze, Olschki, 1993.
- M. ENGAMMARE, «*Qu'il ma baise des baisiers de sa bouche*»: *le Cantique des cantiques à la Renaissance*, Genève, Droz, 1993.
- L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. QUAGLIONI, Roma, Salerno, 1993.

M. A. GRANADA, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis': présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, «Nouvelles de la République des Lettres», XII/1 (1993), pp. 35-89.

N. BADALONI, *Introduction*, in G. BRUNO, *Cabale du cheval pégaséen*, texte établi par G. AQUILECCHIA, préface et notes de N. BADALONI, traduction de T. DRAGON, in *Œuvres complètes*, VI, Paris, Les Belles Lettres, 1994, pp. IX-LVIII.

M. P. ELLERO, *Allegorie, modelli formali e modelli tematici negli Eroici furori di Giordano Bruno*, «La rassegna della letteratura italiana», 1994, n. 3, pp. 38-52.

R. STURLESE, *Le fonti del «Sigillus sigillorum» del Bruno, ossia il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, «Nouvelles de la République des Lettres», XIII, 1994, II, pp. 89-166.

N. BADALONI, *Note sul bruniano «De gli eroici furori»*, in *Scienza e filosofia. Problemi teorici e di storia del pensiero scientifico. Studi in onore di Francesco Barone*, a cura di S. MARCUCCI, Pisa, Giardini, 1995, pp. 175-198.

A. BIONDI, *Introduzione*, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di A. BIONDI, Firenze, Olschki, 1995, pp. V-XXXVII.

S. TOUSSAINT, *L'Esprit du Quattrocento: Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, Honoré Champion, Paris, 1995.

P. ZAMBELLI, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995.

F. BAUSI, *Nec rethor neque philosophus: fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487)*, Firenze, Olschki, 1996.

A. DE SANTIS, *Nicolò Cusano: il vedere quale teologia sperimentale*, in *Metamorfosi dello sguardo: il vedere fra mistica, filosofia ed arte*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1996.

A. M. LESLEY, *Il richiamo agli 'antichi' nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento*, in *Gli ebrei in Italia*, a cura di C. VIVANTI, Storia d'Italia, Annali 11, Torino, Einaudi, 1996.

M. J. B. ALLEN, *Cultura hominis. Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the idea of man*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Mirandola 4-8 ottobre 1994, ed. G. C. Garfagnini, Firenze, 1997, pp. 173-196.

K. S. DE LÉON-JONES, *Giordano Bruno and the Kabbalah. Prophets, Magicians, and Rabbis*, London, Yale University Press, 1997.

P. R. BLUM, *Franz Jacob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno*, in *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di E. CANONE, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 67-103.

L. D'ASCIA, *Tra piacevolezza letteraria e riforma religiosa: Erasmo e Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», IV, 2, (1998), pp. 255-272.

S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of traditional Religious and Philosophical System*, Temple, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998.

P. SABBATINO, *Nei luoghi di Circe. L'«Asino» di Machiavelli e il «Cantus Circeus» di Bruno*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Atti del Convegno (Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997), Roma, Salerno Editrice, 1998, pp. 553-596.

I. GARGANO, *I commenti patristici al «Cantico dei cantici»*, in *La Bibbia nei Padri della Chiesa: l'Antico testamento*, a cura di M. NALDINI, Bologna, EDB, 1999, pp. 127-150.

M. A. GRANADA, *Introduction*, in G. BRUNO, *Des fureurs héroïques*, texte établi par G. AQUILECCHIA, traduction de P. -H. MICHEL, revue par Y. HERSANT, in *Œuvres complètes*, VII, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

ID., *«Esser spogliato dell'umana perfezione e giustizia». Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», V/2, (1999), pp. 305-331.

S. OTTO, *Gli occhi e il cuore. Il pensiero filosofico in base alle "regole" e alle "leggi" della sua presentazione figurale negli Eroici furori*, «Bruniana & Campanelliana», 1999/I, pp. 13-24.

P. SABBATINO, *«Scuoprir quel ch'è ascosto sotto questi silenii». La forma dialogica degli «Eroici furori»*, «Bruniana & Campanelliana», V/2, (1999), pp. 367-380.

N. TIRINNANZI, *Il «Cantico dei cantici» tra il «De umbris idearum» e gli «Eroici furori»*, introduzione a G. BRUNO, *Gli eroici furori*, introduzione e commento di N. TIRINNANZI, Milano, BUR, 1999, pp. 5-50.

P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, Feltrinelli, 2000.

P. FARINELLI, *Il furioso nel labirinto. Studio su «De gli eroici furori» di Giordano Bruno*, Bari, Adriatica Editrice, 2000.

A. GAGLIARDI, *Averroismo nel Cinquecento da Leone Ebreo a Giordano Bruno*, in *Tempo e*

memoria. Studi in ricordo di Giancarlo Mazzacurati, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2000.

F. MANGANELLI, *La Cabala nolana. Dialoghi sull'asinità "di" Giordano Bruno*, Napoli, Guida, 2000.

S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno, 2000.

G. CANZIANI, *Le metamorfosi dell'amore: Ficino, Pico e i furori di Giordano Bruno*, Milano, CUEM, 2001.

R. FUBINI, *L'umanesimo italiano e i suoi storici*, Franco Angeli, Milano, 2001.

R. STURLESE, *L'intenzione degli «Eroici furori» in margine ad una nuova edizione*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXI, (2001), pp. 538-542.

M. CILIBERTO, *Bruno, Mocenigo e il Nuovo Mondo: un esercizio di lettura*, «Rinascimento», II s., XLII, (2002), pp. 113-141.

ID., *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

A. DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED, 2002.

K. FLASCH, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. VASOLI, Milano, Mondadori, 2002, pp. 175-193.

G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Torino, Einaudi, 2002.

S. BASSI, *Memoria, vicissitudine ed entusiasmo negli «Eroici furori»*, in *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 23-24 ottobre 1998), a cura di E. CANONE, Firenze, Olschki, 2003, pp. 283-303.

E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, Istituti Poligrafici Editoriali Internazionali, 2003.

ID., *Bruno 'antibarbaro'. Su una possibile fonte della «Cabala del cavallo pegaseo»*, in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*. Atti del Convegno Internazionale (Mantova, 18-20 ottobre 2001), a cura di A. CALZONA, F. P. FIORE, A. T. TENENTI, C. VASOLI, Firenze, Olschki, 2003, pp. 403-425.

H. GATTI, *La Bibbia nei dialoghi italiani di Bruno*, in *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 23-24 ottobre 1998), a cura di E. CANONE, Firenze, Olschki, 2003, pp. 199-216.

- A. INGEGNO, *L'Expulsion de la Bête triomphante et la naissance d'une mythologie moderne*, in *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, pp. 65-83.
- N. ORDINE, *La soglia dell'ombra. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno*, Venezia, Marsilio, 2003.
- S. RICCI, *Lo 'spaccio' della Cabala: Bruno e il giudeocristianesimo*, in *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 23-24 ottobre 1998)*, a cura di E. CANONE, Firenze, Olschki, 2003, pp. 217-261.
- G. SCOGNAMIGLIO, *Il tema della cecità ne «La cecaria» di Marc'Antonio Epicuro e negli «Eroici furori» di Giordano Bruno*, in D. DELLA TERZA, P. SABBATINO, G. SCOGNAMIGLIO, *«Nel mondo mutabile e leggero». Torquato Tasso e la cultura del suo tempo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003, pp. 153-64.
- G. AQUILECCHIA, *Bruno e Leone Ebreo*, in *Giordano Bruno nella cultura del suo tempo*, a cura di A. INGEGNO e A. PERFETTI, Napoli, La Città del Sole, 2004.
- S. BASSI, *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Firenze, Olschki, 2004.
- C. LO RITO, *Le due metamorfosi di Atteone negli «Eroici Furori» di Giordano Bruno*, «Rinascimento», (2004), XLIV, pp. 325-344.
- V. PROSPERI, *«Di soavi licor gli orli del vaso». La fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*, Torino, Aragno, 2004.
- P. SABBATINO, *A l'infinito m'ergo. Giordano Bruno e il volo del moderno Ulisse*, Firenze, Olschki, 2004.
- E. CANONE, *Magia dei contrari: cinque studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2005.
- ID., *Ispirati da quale dio? Bruno e l'espressione della sapienza*, «Bruniana & Campanelliana», XI/2, (2005), pp. 389-409.
- M. CILIBERTO, *Parlare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.
- M. P. ELLERO, *Lo specchio della fantasia. Retorica, magia e scrittura in Giordano Bruno*, Lucca, Pacini Fazzi, 2005.
- N. TIRINNANZI, *Origene, Plotino e l'«ars altior». Variazioni su un tema dal «De umbris idearum» agli «Eroici furori»*, in *Con le ali dell'intelletto. Studi di filosofia e cultura*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 65-87.

F. MEROI, *Cabala parva. La filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

P. SECCHI, «*Del mar più che del ciel amante*»: *Bruno e Cusano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

R. STURLESE, *La bellezza assoluta e le sue ombre: ancora un libro su Bruno*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXV (LXXXVII), III/2006, pp. 496-507.

E. CANONE, «*Scuoprir quel ch'il nostro vase asconde*». *La lettura bruniana di una rivelazione*, «Bruniana & Campanelliana», XIII/2, (2007), pp. 449-462.

M. CILIBERTO, *Giordano Bruno: il teatro della vita*, Milano, Mondadori, 2007.

M. IDEL, *La cabbala in Italia 1280-1510*, Firenze, Giuntina, 2007.

A. INGEGNO, *Cardano e Bruno. Altri spunti per una storia dell'uomo perfetto*, in *La diffusione del copernicanesimo in Italia*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 203-219.

ID., *Observations sur le concept de furor et sur celui de métamorphose dans l'œuvre italienne de Bruno*, In *Fureurs, héroïsme et métamorphoses*, Louvain La Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2007, pp. 7-21.

A. L. PULIAFITO BLEUEL, *Comica pazzia: vicissitudine e destini umani nel Candelaio di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 2007.

E. SCAPPARONE, «*Efficacissimus Dei filius*». *Sul Cristo mago di Bruno*, in *Tra antica sapienza e filosofia naturale. La magia nell'Europa moderna*, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), a cura di F. MEROI, con la collaborazione di E. SCAPPARONE, Firenze, Olschki, 2007, pp. 417-444.

C. LO RITO, *Le immagini emblematiche degli «Eroici furori» di Giordano Bruno*, in *Con parola breve e con figura. Emblemi e imprese fra antico e moderno*, a cura di L. BOLZONI e S. VOLTERRANI, introduzione di M. FUMAROLI, Pisa, Edizioni della Normale, 2009, pp. 319-369.