View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by Electronic Thesis and Dissertation Archive - Università di Pisa

UNIVERSITÀ DI PISA

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA E FORME DEL SAPERE

"Sophisticus hominum vultus"

Bruno, Erasmo e il mondo rovesciato

Relatore: Prof.ssa Simonetta Bassi

Correlatore: Dott. Pasquale Terracciano

Candidato: Arianna Migliorini

ANNO ACCADEMICO 2015/2016

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare la Prof.ssa Simonetta Bassi e il Dott. Pasquale Terracciano per avermi scrupolosamente seguito durante la stesura della tesi, offrendomi preziosi consigli e dedicando tempo e attenzione al mio lavoro.

Oh strano inganno. Menzogna sottile,
scambio dell'essere con l'apparire.

F. VAN EEDEN, Canto dell'essere e dell'apparire

INDICE

INTRODUZIONE. Divergenze e affinità.....p. 6

CAPITOLO I. L'incontro. Gli anni della formazione in San Domenico Maggiore

- I.1. "Erasmo fu, in tutti i sensi, il vero maestro di Bruno".....p. 15
- I.2. Un pugnale nelle mani di Bruno: l'*Enchiridion militis Christiani*.....p. 19

CAPITOLO II. Erasmo e Bruno critici del loro tempo. Il Sileno come immagine della crisi

- II.1. Un mondo rovesciato: Erasmo e i *Sileni Alcibiadis*.....p. 25
- II.2. "La verità [...] è sempre nascosta nel profondo".....p. 37
- II.3. La *Cena de le Ceneri*: un'opera "silenica".....p. 43
- II.4. Il sapiente e il volgo.....p. 56

CAPITOLO III. Uomini o animali? Il rovesciamento nel *Cantus Circaeus*

- III.1. Un incantesimo restauratore.....p. 62
- III.2. "Sotto una scorza umana sono celati animi ferini".....p. 66
- III.3. Uomini e animali. Il tema della *dignitas hominis* in relazione al *Cantus*.....p. 74

CAPITOLO IV. "Questa mi par essere una comedia vera". Dissimulazione, maschere e metafore teatrali

- IV.1. *Nescit vivere qui nescit dissimulare*.....p. 80
- IV.2. Il ruolo della maschera nell'*Elogio della Follia*.....p. 86
- IV.3. "Recitare la commedia della vita": principi, vescovi e sapienti.....p. 95
- IV.4. Teatralità e rovesciamento: il *Candelaio*.....p. 101
- IV.5. Al di là della finzione: lo smascheramento nel *Candelaio*.....p. 108

CAPITOLO V. Ristabilire l'equilibrio: dal mondo rovesciato alla *renovatio mundi*

- V.1. Rovesciamento e vicissitudine nello *Spaccio de la bestia trionfante*.....p. 117
- V.2. L'impostura del cristianesimo.....p. 132
- V.3. "Queste pazzie, asinitadi e bestialitadi son sapienze [...] appresso

il nostro Dio". Bruno "contro" Erasmo nella *Cabala del cavallo pegaseo*....p. 141
- V.4. Un principe ideale per un mondo ideale.....p. 149

CONCLUSIONI. Una filosofia pratica.....p. 158

BIBLIOGRAFIA.....p. 165

INTRODUZIONE

Divergenze e affinità

L'intento di questo lavoro è quello di mettere a confronto, attraverso l'analisi di temi, immagini e idee, alcuni aspetti della riflessione di due grandi personalità del Cinquecento europeo: Erasmo da Rotterdam (1466/1469-1536) e Giordano Bruno (1548-1600). Ciò sarà fatto tenendo presente la diversità dei presupposti e degli svolgimenti che quei temi, quelle immagini e quelle idee, sebbene assonanti, hanno in ciascuno dei due autori.[1]

Un primo accostamento fra Erasmo e Bruno, infatti, non può che far risaltare le differenze fra i due, piuttosto che le somiglianze: tali differenze riguardano tanto le posizioni filosofiche sostenute, e la fortuna che esse incontrarono, quanto le vicende biografiche vissute dai due personaggi,[2] che divergono anche a causa, forse, di una radicale diversità di attitudine nel relazionarsi con il mondo. Non si può, ad esempio, paragonare la condizione, caratteristica di Bruno, di esule solitario, scontroso e impopolare, tristemente destinata a segnare gran parte del corso della sua vita, con quella dello stimato e benvoluto umanista olandese, del quale il biografo Bainton scrive:

> Nessuno in Europa aveva amici quanto lui in posizione elevata nella Chiesa, nello stato o nella scuola. Egli veniva invitato a fissare la sua residenza nell'*entourage* di teste coronate o mitriate, di re ed imperatori, di borgomastri e civici consiglieri, di cardinali e papi. Enrico VIII gli fece pervenire un pressante invito [...]. Francesco I lo chiamò a Parigi, firmando l'invito FRANÇOIS in lettere cubitali. Carlo dei Paesi Bassi e di Spagna, il

---

[1] Cfr. innanzitutto I. RUSSO, *Erasmo da Rotterdam*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2014, vol. I, coll. 625-633; cfr. anche M. CILIBERTO, *Introduzione a Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 3-22; L. D'ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa: Erasmo e Bruno*, in «Bruniana & Campanelliana», IV, n. 2, 1998, pp. 255-272; IDEM, *Frontiere: Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna, Pendragon, 2003; M. A. GRANADA, *De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamórfosis en la divinidad*, en «La balsa de la Medusa», 23, 1992, pp. 95-114; A. MONTANO, *La fiamma e la farfalla. Saggi su Giordano Bruno*, prefazione di B. De Giovanni, Salerno, Marte, 2003, pp. 31-81.

[2] Come biografie di Erasmo, cfr. J. HUIZINGA, *Erasmo*, Milano, Mondadori, 1958, e R. H. BAINTON, *Erasmo della Cristianità*, Firenze, Sansoni, 1970; come biografia di Bruno, cfr., in particolare, M. CILIBERTO, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milano, Mondadori, 2007.

> futuro imperatore, nominò Erasmo consigliere imperiale, dotandolo di una pensione. Margherita, reggente dei Paesi Bassi, tagliò la pensione per forzare Erasmo a tornare nei suoi domini. Il re di Ungheria e l'arcivescovo di Canterbury, il cardinale primate di Spagna... tutti sarebbero stati onorati di averlo fra di loro.[3]

Bruno cercò per tutta la sua vita l'appoggio dei potenti: ma fatta eccezione per la simpatia che dimostrò provare per lui il sovrano francese Enrico III, non ottenne mai la protezione e il consenso che sperava. Entrambi gli autori viaggiarono molto, spostandosi di Stato in Stato e di corte in corte: ma mentre Erasmo aveva ogni volta una rosa di possili destinazioni fra cui scegliere, Bruno, che nell'*Oratio valedictoria* (1588) si definisce "zimbello di fortuna", "privo di favore" e "premuto dall'odio della folla", si spostava per lo più perché costretto a fuggire, o perché contava di migliorare la propria situazione in un altro luogo, che puntualmente si rivelava, per lui, altrettanto ostile e inospitale.

Va inoltre evidenziato il fatto che, mentre Erasmo incarnò lo spirito di uno dei più grandi umanisti del Rinascimento, Bruno si schierò invece a favore di una posizione tendenzialmente anti-umanistica e anti-filologica: rimanendo distante tanto dalle concezioni antropocentriche, quanto dal desiderio di rivalutazione dell'età classica, egli preferì sviluppare le potenzialità del concetto di *humanita*s su un piano prettamente etico e civile, del quale la filantropia universale rappresenta il punto di arrivo.[4]

Tuttavia, la differenza più evidente fra i due autori riguarda il rapporto con la religione cristiana, che, ripudiata e demonizzata dal filosofo di Nola, fu invece sempre difesa e accolta da Erasmo, il quale, per quanto fosse anch'egli distante dalla rigida e controproducente ortodossia della Chiesa di Roma, sognava un ritorno alla pura e sincera espressione del cristianesimo delle origini.

Certo, il fatto che Erasmo, in vita, avesse amici e sostenitori anche all'interno della Chiesa cattolica non impedì che le sue opere fossero condannate e messe all'Indice; anzi, come sostiene Silvana Seidel Menchi, non impedì che,

---

[3] R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 1.
[4] Cfr. M. MATTEOLI, *Umanità*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, coll. 1985-1987; E. CANONE, *Bruno e l'umanesimo*, in «Bruniana & Campanelliana», XV, n. 1, 2009, pp. 11-27.

soprattutto in Italia, in un periodo in cui si assisteva ad un vero e proprio scisma all'interno del cristianesimo, le sue tesi venissero immediatamente recepite come eretiche:

> L'Erasmo che ebbe corso nell'Italia del Cinquecento era un eretico pestilenziale, un seminatore di scandali, un principio di lacerazione. Non ci fu tentazione dell'intelletto dalla quale gli italiani lo ritenessero immune. Non ci fu dogma sacrosanto, non ci fu tradizione veneranda, che non lo sospettassero di voler scardinare, dalla verginità della Vergine alla divinità di Cristo. La persecuzione contro il suo *Enchiridion* fu così zelante che la maggior parte delle edizioni in lingua italiana furono, almeno in Italia, effettivamente annientate.[5]

Eppure, qualche copia dell'*Enchiridion* dovette sicuramente salvarsi in Italia se è vero che, forse proprio attraverso quest'opera, Bruno entrò in contatto con le posizioni erasmiane, durante gli anni trascorsi nel convento napoletano di San Domenico Maggiore.[6]

L'epiteto con cui, nel passo citato, Seidel Menchi indica il giudizio che gli italiani davano di Erasmo, definendolo un "eretico pestilenziale", può richiamare alla memoria quello di "heretico impenitente, pertinace et ostinato"[7] che, successivamente, e con conseguenze ben più gravi, comparve nella sentenza finale della condanna di Bruno, con la quale l'Inquisizione lo consegnò al braccio secolare, e quindi al suo destino. Ancora citando Seidel Menchi, inoltre, possiamo sottolineare un primo, e capitale, punto di contatto fra i due autori, comprendendo anche Bruno in quanto ella scrive a proposito di Erasmo: ovvero che uno dei tratti più significativi della sua riflessione consisteva proprio nella volontà di "affrancare la coscienza individuale dalla tutela dell'autorità ecclesiastica".[8]

Ciò su cui dobbiamo porre attenzione, infatti, è che, nonostante le molte e, spesso, grandi differenze che caratterizzano i due autori, Erasmo e Bruno presentano un programma di rinnovamento filosofico e morale che può essere paragonato sotto vari punti di vista: entrambi conducono un'analisi che parte

---

[5] S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p.15.
[6] Cfr. M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., pp. 13-54.
[7] L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, Roma, Salerno, 1993, p. 342.
[8] S. SEIDEL MENCHI, *op. cit.*, p. 11.

dalla presa di coscienza della situazione di crisi e decadenza che l'Europa sta attraversando;[9] entrambi riconoscono la necessità di attuare una riforma, una *renovatio* che abbia come fine la rinascita dei valori dimenticati e calpestati. Entrambi, ancora, sostengono che la religione sia uno degli strumenti più efficaci per giungere a tale riforma: una religione che, lungi dal coincidere con le rigide imposizioni di qualunque Chiesa, e lungi dall'essere fomentatrice di guerre e discordie, come puntualmente avveniva nel Cinquecento, deve garantire dei benefici alla comunità, favorendo la riscoperta di quei valori che, per Erasmo, consistono in particolare nella "pace" e nella "concordia", per Bruno nella "giustizia", nella "comunicazione" e nella "filantropia".

Diverse sono, per i due autori, le strade in grado di condurre a questo traguardo: Erasmo vede, come religione adeguata alla rinascita, il cristianesimo delle origini, e ha come modello etico e comportamentale la figura di Cristo; Bruno, invece, convinto che proprio il cristianesimo nella sua totalità incarni l'"impostura" che ha generato crisi e decadenza, auspica l'avvento di un'epoca post-cristiana, nella quale la devozione religiosa consista nel riconoscimento e nel mantenimento del giusto rapporto fra Dio, uomo e natura, e al centro della quale si situi la *praxis* come partecipazione attiva dell'uomo al bene della società. A tal fine, i modelli di ineguagliata virtù sono per lui la religione naturale degli egizi e quella civile dei romani.

Al di là di queste divergenze, resta il fatto che nel pensiero di entrambi gli autori la religione è un elemento fondamentale, in Erasmo per una questione di coerenza con il suo credo, in Bruno per coerenza con i presupposti della sua filosofia: inoltre, per entrambi, la religione è veramente tale solo se promuove il bene, invece che causare ostilità, se unisce, invece che separare, se è portatrice di pace, invece che di guerra.

Questo significa, quindi, che la riflessione filosofica, sia di Erasmo che di Bruno, vuole avere una finalità pratica: non è solo mera erudizione fine a se

[9] Sul rapporto fra il modello storiografico di Rinascimento, che si è imposto in particolare da Burckhardt in poi, e la "crisi" devastante che quel modello tende a lasciare in secondo piano, cfr. M. CILIBERTO, *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2001, pp. 185-216.

stessa, o astratta speculazione avulsa dai problemi concreti della società. Anche attraverso le parole si può cercare di influire positivamente sulle dinamiche politiche e sociali esistenti, per quanto tale tentativo possa sembrare solo una "voce che grida nel deserto":[10] ma è proprio la volontà di intervenire in questo senso ciò che, nonostante i differenti percorsi seguiti, rappresenta il traguardo comune della riflessione tanto di Erasmo, quanto di Bruno.

Questo lavoro, che si svolgerà attraverso un esame il più possibile puntuale e accurato delle opere che, di volta in volta, prenderemo in considerazione, si concentrerà soprattutto sull'analisi che Bruno, sulla scia del suo "maestro" Erasmo, conduce della rovinosa crisi che attanaglia l'Europa del Cinquecento, con particolare attenzione al problema, individuato da entrambi gli autori e da entrambi ritenuto determinante, della discrepanza fra essere e apparire: quest'ultima diventerà infatti la chiave di lettura con la quale denunciare i vizi, le bizzarrie e le mostruosità del tempo, inequivocabili sintomi di una situazione di decadenza caratterizzata proprio dal radicale rovesciamento dei corretti rapporti fra le cose. L'alterazione degli equilibri, il capovolgimento dei valori e la mancanza di corrispondenza fra parole e significati sono tratti che rimandano in maniera manifesta al *topos* letterario del mondo rovesciato.[11]

A proposito del modello del *mundus inversus*, più propriamente definibile un "antimodello", in quanto ritratto assurdo e delirante di un universo dal segno rovesciato, Camporesi scrive che esso "appare sempre più uno dei punti nevralgici della cultura contemporanea, un ganglio polisemico denso di riferimenti",[12] una rappresentazione mentale vissuta collettivamente, nella quale si viene a creare una "prismatica selva [...] d'immagini bivalenti, d'elusive icone a doppio senso, di

---

[10] R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 243; cfr. *Mc*. I, 3.
[11] Cfr. E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Scandicci, La Nuova Italia, 1995, pp. 110-115. Il concetto di mondo rovesciato, come sottolinea Curtius, è un vero e proprio *topos* della letteratura, in particolare di quella medievale, e si basa sull'enumerazione di situazioni assurde e inverosimili (dette *impossibilia*) attraverso le quali viene deplorata, ridicolizzata e censurata la società contemporanea. Per un'analisi antropologica dell'influenza di questo *topos* sulla cultura popolare, cfr. G. COCCHIARA, *Il mondo alla rovescia*, presentazione di P. Camporesi, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.
[12] P. CAMPORESI, *Presentazione*, in G. COCCHIARA, *op. cit.*, p. 1.

simboli intrecciati *ex contrario*".[13] Ciò che esso, nel nostro caso, comporta, ovvero la sopraffazione dell'esteriorità sull'interiorità, dell'ignoranza sulla sapienza, dell'ozio sulla sollecitudine, e soprattutto, l'universale consenso con cui tali dannosi ribaltamenti vengono accolti, sancisce inevitabilmente, agli occhi di Bruno e, prima di lui, di Erasmo, l'urgenza di una *renovatio*, di una riforma in grado di ristabilire i legami spezzati, che comprenda la cultura, la religione e la morale.

Tuttavia, il primo punto da dover analizzare, che a ragione va anteposto a tutta la trattazione successiva, della quale, in effetti, è il presupposto, riguarda gli anni napoletani di Bruno, in particolare quelli trascorsi nel convento di S. Domenico Maggiore. È proprio a Napoli, infatti, che egli venne per la prima volta a contatto con gli scritti di Erasmo, instaurando un rapporto che ebbe conseguenze assai rilevanti non solo sulla sua filosofia, ma anche sulla sua stessa vita: all'"incontro" di Bruno con Erasmo nel convento napoletanto è dedicato il Capitolo I.

Entreremo poi nel merito della questione, analizzando da un punto di vista tematico il problema della discrepanza fra essere e apparire, che sarà declinato sotto tre diversi aspetti, ognuno dei quali rappresentabile con delle immagini: nel Capitolo II ci concentreremo sull'immagine platonica del Sileno,[14] che Erasmo riprende nell'adagio *Sileni Alcibiadis*, e che Bruno liberamente riutilizza, in particolare nella *Cena de le Ceneri*. L'importanza di quest'immagine è decisiva al fine di delineare i tratti caratteristici del mondo rovesciato: il Sileno, infatti, rappresenta, a vari livelli, in positivo e in negativo, lo scarto fra ciò che appare visibilmente e ciò che è invece nascosto in profondità. In questo senso, ai fini della nostra ricerca, esso offre quindi un modello concettuale e metaforico utilissimo per confrontare ogni altra considerazione svolta da Bruno sul rovesciamento. A questo proposito, sottolineeremo l'importanza che gioca quella rara, ma preziosissima, dote che consiste nel saper andare oltre alle apparenze, sia

---

[13] *Ibidem*.
[14] Cfr. F. DELL'OMODARME, *Sileno*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, coll. 1780-1782.

nel caso di dover giudicare le persone, sia in quello di dover interpretare un testo, o di doversi cimentare nella ricerca della verità.

Il Capitolo III affronterà invece il tema della discrepanza fra essere e apparire da un punto di vista prettamente etico, attraverso l'utilizzo delle immagini degli animali: in molti adagi di Erasmo e, soprattutto, nel *Cantus Circaeus* di Bruno, infatti, agli animali sono associati dei vizi o delle qualità che contraddistinguono il comportamento degli uomini. Servendosi come fonte proprio degli *Adagia*, nel trattato parigino Bruno parte dal presupposto che, la maggior parte delle volte, quelli che appaiono uomini in realtà non lo sono, perché sotto un aspetto umano nascondono un'indole ferina. Questa riflessione ci darà modo di prendere in esame il rapporto fra gli argomenti esposti nel *Cantus* e l'idea, tipica della tradizione umanistica, ma lontana dall'orizzonte filosofico bruniano, secondo la quale l'uomo è ontologicamente superiore alle altre specie animali.

Il Capitolo IV si baserà invece su un'immagine assai in voga nellla cultura rinascimentale, quella del "teatro del mondo".[15] A questo punto, la discrepanza fra essere e apparire si aprirà ulteriormente, coniugandosi con quella fra essere e "dissimulare",[16] rendendo anzi sempre più difficile ritrovare l'autenticità originaria sotto a tutte le maschere che l'uomo finisce con l'indossare, intenzionalmente per trarne profitto, oppure obbligatoriamente a causa delle imposizioni della società: il problema ontologico relativo allo scarto fra verità e finzione si legherà quindi saldamente a quello etico e civile. I testi che terremo in considerazione a questo proposito saranno l'*Elogio della follia* di Erasmo, dove il tema della maschera gioca un ruolo fondamentale, e il *Candelaio* di Bruno, la "commedia" che rappresenta in maniera più che mai disincantata le spietate dinamiche del "teatro del mondo", non rinunciando però al tentativo di recuperare, sotto alle finzioni e alle bugie imperanti, un fondamento di autenticità.

---

[15] Cfr. L. FEDI, *Teatro del mondo*, in ivi, vol. II, coll. 1901-1904; J. JACQUOT, *Le «théatre du monde» de Shakespeare à Calderòn*, «Revue de littérature comparée», 31, 1957, pp. 341-372.
[16] Cfr. O. CATANORCHI, *Dissimulazione*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 542-545.

La scelta di anteporre la trattazione della *Cena* a quella di opere cronologicamente precedenti, quali appunto il *Candelaio* e il *Cantus*, deriva dal fatto che, essendo il capitolo V dedicato al progetto bruniano di riforma contenuto nello *Spaccio*, si è preferito affrontare in primo luogo il problema dello scarto fra essere e apparire da un punto di vista ontologico: la strutturale stratificazione dei piani dell'esistente, il dialogo fra le complesse trame che sussistono fra parole, significati e oggetti, emerge infatti proprio nella *Cena* con particolare forza e rilevanza. Così facendo, è stato poi possibile soffermarsi con maggiore continuità sul problema etico, nel quale la discrepanza fra la dimensione interiore e quella esteriore assume le degenerate forme del rovesciamento fra ciò che qualcosa è e la forma, o la maschera, con cui si manifesta. Per quanto presente anche nella *Cena*, la questione etica è centrale soprattutto nell'opera napoletana e nel trattato parigino, che ci avvertono della necessità di intervenire sulle dinamiche sociali al fine di riportarvi un principio di ordine.

Nel Capitolo V, quindi, si osserveranno quali sono le proposte di riforma avanzate da Bruno per ristabilire gli equilibri perduti, sanare le malattie della società e attuare una vera e propria *renovatio* che consenta di uscire dalla disastrosa crisi; il primo passo sarà quello di riflettere sulla religione, dalla quale soprattutto dipende il mantenimento del giusto equilibrio fra le cose. Ci concentreremo, a questo proposito, sullo *Spaccio de la bestia trionfante*, opera al centro della quale si situa proprio il mondo rovesciato, che, descritto anche attraverso le parole del *Lamento* ermetico, è lo sfondo dal quale prende le mosse la riforma di Giove, vòlta proprio a riaffermare il valore autentico della realtà a scapito degli inganni e delle falsificazioni. Smascherare l'impostura del cristianesimo, che impedisce il recupero di una fede autentica e costruttiva per la società, è parte integrante del progetto di riforma tracciato da Bruno in quest'opera.

Ma a questo punto vedremo che le differenze fra il Nolano e il suo maestro Erasmo, il quale nell'*Enchiridion* aveva sviluppato una vera e propria *philosophia Christi*, si faranno sempre più nette, finché, con la radicale critica alla mistica

paolina condotta nella *Cabala del cavallo pegaseo*, le loro posizioni non diverranno addirittura opposte, del tutto inconciliabili.

Lo scopo finale di questa tesi, tuttavia, sarà quello di dimostrare che, nonostante le spesso profonde divergenze, ciò che accomuna i due autori è, soprattutto, il tentativo di elaborare un progetto di riforma che sia il più possibile utile alla società, una "filosofia pratica" che dia "buoni frutti", che sia edificante per la vita civile dell'uomo sotto una molteplicità di punti di vista. È possibile scorgerne alcuni elementi nella riflessione politica di Bruno, che tanto nello *Spaccio* quanto *nell'Oratio consolatoria*, fa ancora riferimento all'*Institutio principis christiani* di Erasmo per delineare i tratti del principe ideale; nella speranza, anch'essa condivisa da entrambi gli autori, che tale sovrano, illuminato dalla sapienza e dall'amore per la pace, possa infine governare un mondo che, grazie all'attiva partecipazione di ogni individuo, abbia ritrovato i suoi equilibri.

CAPITOLO I

L'incontro.
Gli anni della formazione in S. Domenico Maggiore

I.1. "Erasmo fu, in tutti i sensi, il vero maestro di Bruno"

Le figure rilevanti ai fini della formazione di Giordano Bruno furono varie, basti pensare alle lezioni pubbliche e private che egli frequentò a Napoli dal 1562 al 1565, prima di entrare nel convento di S. Domenico Maggiore. Nel primo costituto veneto, infatti, riferisce:

> Et son stato in Napoli a imparar littere de humanità, logica et dialettica sino a 14 anni; et solevo sentir le lettioni publiche d'uno che si chiamava il Sarnese, et andavo a sentir privatamente la logica da un padre agostiniano, chiamato fra Theofilo da Vairano, che dopo lesse la metafisica in Roma.[17]

L'insegnate di logica Teofilo da Vairano,[18] dovette aver lasciato una profonda impronta nell'animo del giovane Bruno, se proprio Teofilo è il nome che egli scelse per rappresentare se stesso in molti dei dialoghi italiani. Inoltre, il bibliotecario dell'abazia parigina di Saint-Victor, Guillaume Cotin, fonte preziosa in quanto nel suo *Journal* riportò le varie conversazioni avute con Bruno, scrisse a questo proposito che "Il dit le principal maystre qu'il ait eu en philosophie estre [...] augustin, qui est trapassé".[19]

È assai improbabile che a colpire così tanto la sensibilità del giovane siano state le posizioni filosofiche sostenute dal maestro, peraltro sconosciute prima che

---

[17] L. FIRPO, *op. cit.*, p. 156.
[18] Sul rapporto fra Bruno e Teofilo da Vairano, cfr. M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., pp. 21-29.
[19] V. SPAMPANATO, *Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi e inediti*, Messina, Principato, 1921, p. 651.

gli studiosi entrassero in possesso del suo *De gratia*;[20] ad affascinare Bruno fu con ogni probabilità l'impegno costante con cui Teofilo portava avanti la ricerca della verità, lavorando senza sosta anche nei giorni festivi, desiderando di percepire un salario solo per potersi permettere i libri di cui aveva bisogno.[21]

Non stupisce, quindi, che costui sia stato per Bruno "il principale maestro mai avuto in filosofia": perché la filosofia, per lui, consiste proprio nella continua ed estenuante ricerca della verità, da difendere e perseguire tenacemente con qualsiasi mezzo e a qualunque costo. Teofilo da Vairano rappresentava quindi, per Bruno, l'ideale di studioso a cui ispirarsi e da cui prendere esempio; ma anche l'ideale di maestro che, basandosi sul metodo del dialogo socratico, del colloquio piuttosto che della disputa, incitava gli allievi a condurre una ricerca che fosse il più possibile coinvolgente ed edificante.[22]

Un altro tratto fondamentale dell'insegnamento di Teofilo era l'estrema e rigorosa attenzione per la filologia, intesa come strumento imprescindibile per la ricerca della verità; ed è soprattutto a questo proposito che la sua impostazione si differenzia totalmente da quella dell'altro maestro che Bruno frequentò a Napoli: Giovan Vincenzo Colle, detto il Sarnese, portavoce di idee prettamente antiumanistiche e antifilologiche. Costui "allevò"[23] il Nolano alla luce dei principi della filosofia peripatetica, della quale egli poté essere un accanito oppositore perché ne era, in primo luogo, un profondo conoscitore.

Oltre a questi due personaggi fondamentali che Bruno ebbe modo di frequentare e seguire di persona, ve ne sono molti altri a cui potè avvicinarsi solo attraverso lo studio delle opere, ma che furono allo stesso modo determinanti per la sua esperienza filosofica e umana. Fu, ad esempio, attraverso gli scritti di Pietro Ravennate che, sempre durante gli anni napoletani, Bruno entrò per la prima volta

---

[20] I temi discussi in quest'opera, riguardanti per lo più il rapporto fra il peccato e la grazia, e la polemica con tutti quei cattolici che mostravano di non avere le idee chiare a riguardo (come i pelagiani, gli zwingliani, i calvinisti e i donatisti), sono infatti temi a cui Bruno rimarrà sostanzialmente estraneo.

[21] Cfr. C. CARELLA, *Tra i maestri di Giordano Bruno. Nota sull'agostiniano Teofilo da Vairano*, in «Bruniana & Campanelliana», I, n.1-2, 1995, pp. 63-82.

[22] Teofilo stesso descrive questo metodo di insegnamento nella seconda parte del *De gratia*.

[23] Negli *Eroici furori* Bruno ricorda "gli Peripatetici, nella dottrina de quali siamo allievati e nodriti in gioventù", in G. BRUNO, *De gli eroici furori* in IDEM, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000, p. 767.

in contatto con l'arte della memoria, disciplina che diventerà ben presto parte integrante della sua riflessione, e della quale tratterà ampiamente in testi capitali come il *De umbris* e il *Cantus Circaeus*.

Bruno fu un uomo dalla vastissima cultura, e le sue letture furono più o meno sconfinate. Pertanto, gli autori che lo ispirarono sono molteplici, da Lucrezio, allo Pseudo-Dionigi Areopagita, da Tommaso d'Aquino a Dante, da Niccolò Cusano a Marsilio Ficino; e questi sono solo alcuni dei tanti nomi presenti nel suo "scrittoio". Destinati a lasciare indelebili tracce nella mente del loro lettore, essi ne influenzarono il pensiero, e permisero la formulazione di idee ravvisabili in innumerevoli luoghi delle sue opere. Ognuno di questi autori può essere pensato come un maestro, un punto di riferimento; da ognuno di loro Bruno ha tratto qualcosa, qualcosa che ha poi rielaborato e reinterpretato alla luce delle necessità della sua filosofia. È infatti opportuno ricordare, come scrive Guzzo, che un tratto caratteristico della filosofia bruniana è proprio quello per cui, in essa:

> Si produce la paradossale situazione di una nuova dottrina che non si fonda né s'intende se non sulla base di certe dottrine antiche, ma che, appena fondata, rinnova violentemente e muta, se non distrugge ed inverte, le stesse dottrine antiche su le quali sole poggia e s'intende.[24]

Tuttavia, c'è un autore che, in particolar modo, ha segnato la sensibilità e l'esperienza di Bruno fin dagli anni del convento (1565-1576), quegli anni che furono fondamentali per stabilire la direzione delle sue ricerche filosofiche e durante i quali vennero gettati i semi da cui, col tempo, sarebbe germogliata la "filosofia nolana"; un autore che in un certo senso ha segnato anche la vita di Bruno, a testimonianza del fatto che spesso biografia e filosofia sono, in lui, strette in un nodo indissolubile. Questo autore è Erasmo da Rotterdam.

Quando Bruno entrò come novizio nel convento di S. Domenico Maggiore, nel 1565, le opere di Erasmo erano già state condannate integralmente con l'*Indice* di Paolo IV del 1559, e nuovamente proibite nel 1564.[25] Nonostante i

---

[24] A. GUZZO, *I dialoghi del Bruno*, Torino, Dell'Erma, 1932, p. 32.
[25] Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *op. cit.*, soprattutto le pp. 338-356; J. M. DE BUJANDA, *Érasme dans les index des livres interdits*, in *Langage et vérité. Études offertes à Jean-Claude Margolin*, Genève, Céard, 1993, pp. 31-47.

divieti, comunque, l'umanista olandese era letto e studiato negli ambienti domenicani, e il convento napoletano non doveva far eccezione se, nel *Libro di cassa* del 1570, è registrata la spesa della "colla bianca per levare le cose di Erasmo e d'altri heretici dalli nostri libri de la libraria, per mano di fra Ambrosio".[26] Riguardo alla "libraria", ovvero la biblioteca del convento, sappiamo che lì erano presenti alcune opere di Erasmo, come le *Epistolae familiares* e il *De duplici copia verborum ac rerum*, oltre alle edizioni erasmiane del Nuovo Testamento, dei Padri della Chiesa e di molti autori classici.[27] Potrebbe pur darsi che in quella ricchissima biblioteca fosse presente anche una copia dell'*Enchiridion militis Christiani* (1503), opera giovanile di Erasmo, fondamentale per l'esposizione e la diffusione delle sue idee riguardo alla religione e alla morale, che era stata tradotta nel 1531 dal bresciano Emilio dei Migli.[28]

In ogni caso, che fosse nella biblioteca di S. Domenico o altrove, Bruno entrò ben presto a contatto con quest'opera, che si rivelerà ben presto essere una potente arma a doppio taglio. Certo è che proprio essa fu il "pugnale"[29] affilato di cui Bruno si munì una volta entrato in convento; e "più di Teofilo e più del Sarnese, fu questo l'incontro decisivo che Bruno fece a Napoli".[30]

Le tesi discusse nell'*Enchiridion*, infatti, ispirarono profondamente le sue idee sulla religione, sulla politica, sulla necessità di un cambiamento del sistema civile ed ecclesiastico, idee che proprio in quel periodo si andavano costruendo nell'animo di Bruno. Per quanto la condivisione delle proposte erasmiane di riforma fosse destinata ad affievolirsi nettamente man mano che Bruno elaborava la sua filosofia, e quindi la sua personale idea di riforma, certo è che gli anni napoletani ebbero un'importanza capitale nello stabilire i presupposti di tutta la sua successiva riflessione; e che questi anni determinanti furono illuminati

---

[26] V. SPAMPANATO, *op. cit.*, p. 231.
[27] Come è riportato in M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 27.
[28] Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *op. cit.*, p. 116, dove si sottolinea non solo che l'*Enchiridion* fu il primo testo di Erasmo ad essere tradotto in italiano, ma anche che fu quello di cui apparvero più edizioni: ne sono attestate ben cinque fra il 1531 e il 1543.
[29] M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 20.
[30] IDEM, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 10.

principalmente dalla luce di Erasmo. È proprio questo il motivo per cui possiamo dire, con Ciliberto, che "Erasmo fu, in tutti i sensi, il vero maestro di Bruno".[31]

I.2. Un "pugnale" nelle mani di Bruno: l'*Enchiridion militis Christiani*

È opportuno quindi soffermarsi sui temi principali trattati nell'*Enchiridion*, per capire cosa, nello specifico, colpì così tanto lo spirito del giovane Bruno.

L'opera, composta in Francia in occasione di un'epidemia di peste che aveva costretto Erasmo ad allontanarsi da Parigi, è una sorta di introduzione alla pratica della religione. Il titolo ha un significato ambivalente, in quanto la parola *enchiridion* deriva da due parole greche che significano "in mano", e potrebbe riferirsi tanto ad un manuale quanto ad un'arma, per l'esattezza ad un pugnale. I critici sono più propensi ad accettare la seconda ipotesi, in quanto ricollegano il titolo all'aneddoto che (si dice) porse occasione ad Erasmo di comporre l'opera. Sembra infatti che: "trovandosi Erasmo in Tournheim con l'amico Batt, una moglie trascurata lo pregò di tentare la riforma di un marito errante".[32] Il marito in questione, Johann Poppenruyter, lavorava appunto con le armi, e "mandava al diavolo tutti i teologi, meno Erasmo, che per questo motivo fu pregato di fare uno sforzo per richiamare il miscredente senza che si sapesse che dietro c'era la moglie".[33] Una volta composta l'opera, sempre secondo l'aneddoto, Johann ricambiò regalando all'autore il proprio pugnale.

A prescindere dalla veridicità dell'episodio,[34] ciò che conta è rilevare la centralità che nel testo occupa il tema dell'abbandono delle categorie religiose tradizionali, dei riti esteriori e delle forme del culto, cioè potremmo dire, in linea con l'aneddoto, l'abbandono delle imposizioni di quei teologi che Poppenruyter

[31] Ivi, p. 11.
[32] R. H. BAINTON, *op. cit.*, pp. 65-66.
[33] Ivi, p. 66.
[34] Si noti infatti che il dedicatario dell'*Enchiridion* non è Poppenruyter, bensì un cortigiano scontento della propria vita.

“mandava al diavolo”. A tutto ciò, nell’opera, si preferisce un percorso di interiorizzazione della fede che sia il più possibile soggettivo e personale.[35]

L’*Enchiridion* è quindi un’esortazione a vivere la religione in maniera profonda e autentica. Ma quello di “religione”, vale la pena ribadirlo fin da subito, è un concetto assai controverso in Erasmo e non ha un significato univoco: ne è un esempio il fatto che, nell’*Enchiridion*, questa parola venga quasi sempre sostituita da *pietas*, termine antico ma di lunga fortuna,[36] centrale in Erasmo, che ben descrive il carattere interiore e prettamente etico che secondo l’umanista deve avere la devozione a Dio. E proprio il nesso con la dimensione etica è il tratto fondamentale dell’opera: la regola di avere “Cristo come unico scopo di tutta la tua vita”,[37] ovvero la fedele imitazione della vita di Gesù cui Erasmo insiste così tanto in queste pagine, non va assolutamente intesa come una sorta di misticismo, di annullamento di se stessi nella contemplazione del Salvatore. Cristo, infatti, “non è una parola vuota, ma nient’altro che carità, semplicità, pazienza, purezza, in breve, è tutto quello che egli ha insegnato”.[38] Imitare Cristo significa seguirne gli esempi di virtù, ispirarsi alla sua vita per condurre al meglio la propria, agendo alla luce di quei valori di pace e amore del prossimo che egli stesso professava e praticava. Dunque, è la dimensione morale ad essere in primo piano: il “cristocentrismo” erasmiano ha un carattere eminentemente etico, universalizzabile, e si rivolge pertanto a uomini d’ogni tempo e cultura.[39]

Fu proprio per questo che, leggendo l’*Enchiridion*, Bruno percepì Erasmo come “l’apertura fiduciosa verso una diversa concezione del Cristianesimo”,[40] nella quale il vero scopo della vita del credente è quello di praticare la carità e la benevolenza allo stesso modo di Cristo, lasciando da parte i culti superstiziosi, le

---

[35] Cfr. A. PROSPERI, *Introduzione*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Scritti religiosi e morali*, progetto e introduzione di A. Prosperi, a cura di C. Asso, Torino, Einaudi, 2004, pp. VII-LI.
[36] Su quanto sia mutata l’accezione del termine nel corso dei secoli, cfr. J. GARRISON, *Pietas from Vergil to Dryden*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1992.
[37] ERASMO DA ROTTERDAM, *Il pugnale del soldato cristiano*, in *Scritti religiosi e morali*, cit., p. 50.
[38] *Ibidem*.
[39] Cfr. F. DE MICHELIS PINTACUDA, *La* philosophia Christi *di Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, in *Humanistica: per Cesare Vasoli*, a cura di F. Meroi ed E. Scapparone, Firenze, Olschki, 2004, pp. 99-119, dove si discute anche del legame tra la *philosophia Christi*, la cultura classica e il tema umanistico della *dignitas hominis*.
[40] M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 28.

imposizioni della Chiesa e i riti puramente esteriori, visti come inutili, se non addirittura dannosi, al vivere degli uomini. Bruno apprezzava principalmente il fatto che, per Erasmo, l'importanza della figura di Cristo risiedesse nella sua umanità, che fosse un modello di vita a cui tendere, allo stesso modo dei santi, sui quali l'umanista olandese scrive: "Tu veneri i santi, gioisci nel toccare le loro reliquie. Ma disprezzi ciò che essi hanno lasciato di meglio, cioè l'esempio di una vita pura".[41]

Bruno entrò in convento condividendo appieno le tesi centrali dell'*Enchiridion*; e proprio a causa della sua aderenza al pensiero erasmiano, incorse in alcuni "incidenti" che infine lo costrinsero a lasciare Napoli per fuggire a Roma. Il primo avvenne quando era ancora novizio, nel 1566, a testimonianza del fatto che fin dal suo ingresso in convento Bruno aveva posizioni distanti da quelle ortodosse. L'"incidente" consistette nell'"haver dato via certe figure et imagine de' santi et retenuto un crucifisso solo, essendo per questo imputato de sprezzar le imagine de' santi",[42] (in perfetta linea con il "cristocentrismo" professato da Erasmo), oltre che nell'"haver detto a un novitio che leggeva la *Historia delle sette allegrezze* in versi, che cosa voleva far de quel libro, che lo gettasse via, et leggesse più presto qualche altro libro, come è la *Vita de' Santi Padri*".[43]

Il procedimento disciplinare, che probabilmente aveva il solo scopo di spaventare il giovane, fu bloccato sul nascere e il processo non venne mai eseguito. Ma Bruno imparò la lezione: fino al 1576, anno di quel "secondo incidente" che lo costrinse a fuggire a Roma, non resta testimonianza di nessun'altra condotta eterodossa, per quanto, nel profondo, le sue idee fossero rimaste invariate. Ne è conferma il fatto che, una volta fuggito, furono scoperte nel "necessario" di Bruno le edizioni delle opere di S. Giovanni Crisostomo e S. Girolamo curate da Erasmo.[44]

---

[41] ERASMO DA ROTTERDAM, *Il pugnale del soldato cristiano*, cit., p. 61.
[42] L. FIRPO, *op. cit.*, p. 157.
[43] *Ibidem*.
[44] Cfr. ivi, p. 191: "[...] fuggí di Roma, perché ebbi lettere da Napoli et fui avisato che, doppo la partita mia da Napoli, erano stati trovati certi libri delle opere di San Grisostomo et di san Hieronimo con li scholii di Erasmo scancellati, delli quali mi servivo occultamente".

Proprio l'"incidente" del 1576 è emblematico per capire quanto, fin dagli anni della formazione, il rifiuto da parte di Bruno dei dogmi tradizionali del cattolicesimo fosse radicale. Quel che successe fu che, in occasione della visita del frate Mont'Alcino al convento di S. Domenico, durante una disputa sull'incapacità degli eretici di argomentare con termini scolastici, Bruno prese teatralmente posizione a favore del lessico utilizzato da Ario, il celebre teologo berbero che, subordinando il Figlio al Padre, negava il dogma della consustanzialità. Questo bastò per lasciare pietrificati tutti gli astanti e indurre Bruno a lasciare Napoli al più presto.

Ma la vicinanza tra Bruno e Ario[45] andava ben oltre questa momentanea presa di posizione: la tesi ariana rappresenta, infatti, sebbene rielaborata, un punto fermo dell'elaborazione teologica e filosofica di Bruno. Anche sotto questo punto di vista, Erasmo può essere considerato un modello al quale il giovane Nolano si ispirò: nel suo commento al *Nuovo Testamento*, infatti, l'umanista, aveva svalutato sul piano filologico il dogma trinitario, rimuovendo il versetto relativo al *comma Iohanneum*,[46] ovvero uno dei rarissimi luoghi delle Scritture in cui Padre, Verbo e Spirito Santo sono presenti tutti insieme. Così facendo, quindi, egli si era allontanto dalla *Vulgata* e dai canoni dell'ortodossia cristiana, suggerendo non solo che tale versetto fosse stato introdotto nel testo sacro forzatamente, ma anche che il problema della consustanzialità, fosse in ultima analisi, irrilevante:[47] assai più degno di nota era riflettere sul fatto che "il Figlio, che si è incarnato per

---

[45] Sul rapporto fra Bruno e Ario, cfr. M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., pp. 30-37; D. RAGAZZONI, *Bruno, Seripando e l'*Arrii error. *Considerazioni sulle origini dell'antitrinitarismo bruniano negli anni di San Domenico Maggiore*, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, introduzione di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 311-385.

[46] Cfr. *I Iohan.*, V, 7: "Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt". Questo versetto, presente nella maggior parte dei codici della *Vulgata*, non compare invece in quelli greci. Cfr., a questo proposito, C. ASSO, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze, Olschki, 1993, soprattutto le pp. 179-182; R. COOGAN, *Erasmus, Lee and the correction of the Vulgate: the shaking of the foundations*, Genève, Droz, 1992.

[47] Cfr. R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 36: "Alcuni dei problemi che impegnavano i teologi parigini apparivano oziosi ad Erasmo [...]: un esempio era per lui la distinzione fra *generazione* del Figlio dal Padre e *processione* dello Spirito Santo da Padre e Figlio, come sostengono i latini, o solo dal Padre, come sostengono i greci. Certamente Cristo non si preoccupava di cose del genere, diceva Erasmo".

redimere l'umanità, sembra coincidere soprattutto con la Parola di Dio, predicata da Gesù Cristo, piuttosto che con l'uomo Gesù Cristo".[48]

Nel caso di Bruno, tuttavia, il rifiuto dell'Incarnazione, e quindi anche del dogma della Trinità, è anche e soprattutto un'irrinunciabile una conseguenza delle sue convinzioni filosofiche, che si basano su un semplice, irremovibile, assunto: la sproporzione che sussiste tra finito e infinito è incolmabile. Questo è uno dei presupposti di tutta la filosofia bruniana: Dio non può essersi incarnato in Gesù perché un ente finito non può contenerne uno infinito, e ciò è impossibile anche appellandosi alla cosiddetta onnipotenza divina. Per questo la devozione verso Cristo, che pure, come abbiamo visto, Bruno in questo periodo non nega, anzi, sostiene con entusiasmo, deve essere rivolta esclusivamente alla sua essenza di uomo, nato sulla Terra per il bene degli uomini.

Alla luce di questo, non è difficile cogliere il senso di quella battuta che nel 1592 Bruno rivolse al compagno di cella Francesco Graziano, e che quest'ultimo riportò agli Inquisitori, dicendo che "da putto cominciò a essere nemico della fede catholica".[49] Il motivo principale per cui Bruno, fin dagli anni giovanili, fu "nemico" della fede e non si allineò con i canoni tradizionali della religione cattolica è che questa, così com'è, è incompatibile con le sue convinzioni filosofiche. Ed Erasmo, in quest'ottica, diviene tanto più importante perché proprio in lui Bruno vide la possibilità di un'alternativa, un punto di partenza dal quale avviare un processo che, forse, in principio poteva essere di riforma, ma che invece finirà per rivelarsi, per il filosofo di Nola, una via verso la dissoluzione del cristianesimo nella sua totalità.

La vicinanza che in questi primi anni contraddistingue il rapporto fra Bruno e Erasmo si farà molto più labile col passare del tempo; soprattutto in ambito teologico le differenze diverranno ben più rilevanti delle somiglianze. Tuttavia, molti rimarranno gli spunti e le immagini erasmiane cui Bruno ricorrerà sempre nella sua produzione, in particolare per quanto riguarda il tema del

---

[48] C. ASSO, *op. cit.*, pp. 203-204.
[49] L. FIRPO, *op. cit.*, p. 251.

rovesciamento e quello dei Sileni, che egli riprenderà proprio da Erasmo, e che, come lui, utilizzerà per descrivere la situazione di crisi che attanaglia il mondo.

Al di là dei motivi di contrasto, al di là del diverso modo di affrontare i problemi che di volta in volta i due autori si trovano a trattare, entrambi condividono lo stesso punto di partenza e lo stesso traguardo finale: diffondere attraverso la filosofia dei valori vantaggiosi per la vita dell'uomo, spargere semi che diano buoni frutti per la "civile conversazione", in una fase storica in cui i valori sono rovesciati, il vizio regna sulla virtù, la giustizia è accantonata e le guerre insanguinano l'Europa. In maniera diversa, ma con simile intensità, essi sono convinti che proprio la religione, intesa non certo come un assoggettamento a rigidi dogmi o come un'esecuzione fumosa di riti esteriori, ma bensì come un'edificante esperienza etica e civile, dovrebbe essere la principale fautrice della coesione fra gli uomini.

CAPITOLO II

Erasmo e Bruno critici del loro tempo: il Sileno come immagine della crisi

II.1. Un mondo rovesciato: Erasmo e i *Sileni Alcibiadis*

Al fine di analizzare la critica mossa da Bruno alla situazione di decadenza che attanaglia la società a lui contemporanea – situazione che, agli occhi del filosofo, assume le forme di un vero e proprio caos, un mondo disordinato in cui le buone leggi e i giusti valori sono andati perduti –, è per prima cosa necessario soffermarsi su una delle fonti che, a questo proposito, lo ha maggiormente ispirato: gli *Adagia* di Erasmo da Rotterdam. Questa raccolta è infatti imprescindibile per comprendere le opere in cui Bruno affronta il problema del rovesciamento: dal *Candelaio* al *Cantus Circaeus*, dalla *Cena de le Ceneri* allo *Spaccio de la bestia trionfante*, il testo erasmiano è, sotto vari aspetti e a diversi livelli, sempre presente in filigrana fra le pagine del Nolano.

Gli *Adagia* sono una gigantesca opera di paremiologia, uscita per la prima volta a Parigi come raccolta di ottocento proverbi, poi nuovamente pubblicata a Venezia, nel 1508, dopo essere stata enormemente accresciuta. Nella sua edizione definitiva del 1533 arrivò a contenere ben quattromilacentocinquantuno adagi, ovvero battute, espressioni e modi di dire tratti dall'antichità classica.[50] Lelli li ha definiti "l'ultima straordinaria enciclopedia della cultura antica greca e romana,

[50] È interessante ricordare a questo proposito il dipinto *Proverbi fiamminghi* di Pieter Bruegel (1559), dove moltissimi modi di dire, come "mordere la colonna", "dare rose ai porci", "mettere un bastone fra le ruote", vengono presi alla lettera e fedelmente rappresentati. Il risultato, come nota anche Curtius in *op. cit.*, p. 113, è un "mondo capovolto costituito da *impossibilia*", che mostra visivamente quanto il confine fra saggezza popolare e follia sia labile e ambiguo. Sulla fortuna che il concetto di "mondo capovolto" ha avuto nella storia dell'arte e nella letteratura, cfr. *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI siècle au milieu du XVII*, studi raccolti e presentati da J. Lafond e A. Redondo, Vrin, Paris, 1979.

sub specie proverbii".[51] E infatti gli *Adagia* rappresentano davvero un'"enciclopedia", un vero e proprio "bagaglio sapienziale" dell'uomo, dove il sapere popolare si fonde con quello dei filosofi e dei dotti, dando forma ad un ricchissimo quadro di situazioni, sentenze e motti che riporta a nuova vita un'epoca ormai tramontata, ma nella cui mentalità è in più occasioni ancora oggi possibile rispecchiarsi.[52] Fu proprio la straordinaria erudizione filologica necessaria per compiere una simile impresa che consacrò la fama di Erasmo nell'Europa rinascimentale e che fece di lui uno degli "umanisti" per eccellenza della nostra cultura.

Per quanto il genere non fosse nuovo, Erasmo introdusse una caratteristica assai innovativa nel suo trattato, che per questo può essere definito "paremiologico" piuttosto che "paremiografico":[53] in alcuni casi, infatti, scivolando dall'osservazione del passato a quella del presente, si concesse di aggiungere delle mordaci critiche al mondo a lui contemporaneo, non limitandosi cioè a fare il "compilatore", ma calandosi nei panni del "predicatore".[54] Gli spunti polemici sono indirizzati soprattutto ai potenti d'Europa, alle ricche corti dei sovrani viste come luoghi di adulazione e falsità, ai membri della Curia romana, dal clero corrotto, fino ai vescovi e al Papa. Le armi impiegate per sferzare i dardi sono quelle dell'ironia pungente e del sarcasmo amaro: Erasmo riprende quindi una strategia stilistica simile a quella usata dagli autori satirici dell'antichità, come

---

[51] E. LELLI, *Erasmo paremiologo*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, a cura di E. Lelli, Milano, Bompiani, 2013/2014, p. XII.

[52] Molteplici sono infatti i proverbi, presenti nella raccolta, che utilizziamo ancora oggi: cfr., a titolo d'esempio, ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *Chi ben comincia è a metà dell'opera* (139), p. 229; *Avere paura della propria ombra* (465), pp. 493-495; *Se frequenti uno zoppo impari a zoppicare* (973), pp. 889-891; *La cagna frettolosa fa i cuccioli ciechi* (1135), pp. 1041-1043; *La notte porta consiglio* (1143), p. 1049.

[53] La paremiologia va infatti distinta dalla paremiografia, che riguarda la semplice raccolta di proverbi, senza interpretazioni o commenti. Esempi del genere paremiografico si trovano nel testo biblico del *Libro dei Proverbi*, e nell'opera di Zenobio, sofista vissuto al tempo dell'imperatore Adriano (117-138 d.C.), che insieme ai *Proverbi alessandrini* attribuiti allo Pseudo-Plutarco costituì il *Corpus paroemiographorum*, base e fonte della tradizione medievale. Tuttavia, come riporta Lelli in *op. cit.*, p. XXIV, gli unici autori paremiografi antichi cui Erasmo poteva attingere erano Aristotele, con la sua *Retorica*, e Quintiliano, con l'*Institutio oratoria*.

[54] Come afferma lui stesso in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1763.

Seneca nell'*Apocolokyntosis*, o come l'amato Luciano, che Erasmo aveva tradotto e di cui aveva curato le edizioni delle opere.[55]

Tali incisivi riferimenti alla società contemporanea si presentano secondo varie tipologie: a volte con un rapido accenno che sembra "strizzare l'occhio" ad un lettore attento, a volte con saggi brevi ma pregnanti di significato, altre volte in vere e proprie trattazioni, strutturate e argomentate come fossero delle piccole opere a se stanti, i cosiddetti *proverbia longa*,[56] di contenuto politico-morale.

Proprio questo carattere pungente e satirico comportò la censura dell'opera a seguito del Concilio di Trento: ma, nonostante la mutilazione delle parti più compromettenti, essa continuò a circolare sotto falso nome e rappresentò uno dei canali più efficaci per la diffusione in Europa del pensiero erasmiano.[57]

L'adagio *Sileni Alcibiadis* è proprio uno dei *proverbia longa* incriminati: esso sarà una fonte fondamentale per Bruno, ma è altrettanto importante anche per Erasmo stesso, in quanto funge da paradigma di quella logica del rovesciamento che costituisce un aspetto essenziale della sua riflessione. Nel presentare l'*Elogio della follia*, infatti, Garin arriva a dire che: "tutto l'*Adagio* [*I sileni di Alcibiade*] dovrebbe essere letto come introduzione all'*Elogio*":[58] la "denuncia della falsa apparenza e dei falsi valori", la "ricerca del volto autentico dietro la maschera",[59] in pratica, l'intera dinamica del mondo rovesciato, così centrale nell'*Elogio*, ha proprio qui la sua origine.

Queste pagine meritano quindi un'attenzione particolare e conviene andarle ad analizzare nello specifico.

I Sileni erano delle raffigurazioni scultoree, assai diffuse nella Grecia classica, che, se aperte, rivelavano al loro interno l'immagine di una divinità. Ne parla Platone, per il quale il Sileno per eccellenza è Socrate: nel *Simposio* (215a,

---

[55] Cfr., a questo proposito, L. GERI, *A colloquio con Luciano di Samosata: Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*, Roma, Bulzoni, 2011, pp. 165-237.
[56] Cfr. E. LELLI, *op. cit.*, p. XVIII, dove con questo termine si fa riferimento agli adagi 201, 812, 1401, 2201, 2601 e 3001.
[57] Cfr. E. GARIN, *Introduzione*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di E. Garin, Milano, Mondadori, 1992, p. XX.
[58] Ivi, p. X.
[59] Ivi, p. XI.

221e), il personaggio di Alcibiade ne loda infatti le straordinarie qualità, nascoste sotto un aspetto ruvido e tutt'altro che piacevole.[60]

L'adagio erasmiano si apre con la spiegazione del perché l'espressione "Sileno" sia divenuta proverbiale per indicare un uomo "il cui abito e il cui volto divergano grandemente da ciò che racchiude nell'anima",[61] a cui segue quindi l'analisi della definizione platonica:

> Chi avesse stimato Socrate superficialmente, come si suol dire, non gl'avrebbe dato un soldo. Una faccia da contadino, un aspetto bovino, il naso schiacciato e pieno di moccoli. Lo avresti detto un buffone tardo e ottuso. [...] Eppure dispiegando questo ridicolo Sileno avresti scoperto qualcosa di divino più che d'umano: un'anima straordinaria, sublime e veramente filosofica, alla quale sembravano spregevoli tutte le cose per le quali gl'altri mortali corrono, navigano, s'affaticano, litigano, guerreggiano.[62]

Ma molti altri, continua Erasmo, sono gli esempi di personalità "sileniche" nella storia: furono dei Sileni Antistene, Epitteto, Diogene, "ch'il volgo reputava alla stregua d'un cane".[63] Riguardo a quest'ultimo, Erasmo riporta l'aneddoto[64] secondo cui si dice che, quando Alessandro Magno si rese conto che "in quel cane si celava qualcosa di divino", affermò che, se non fosse stato Alessandro, avrebbe voluto essere Diogene.

"Certamente" scrive Erasmo, "è proprio della natura della vera virtù che sia gelosamente nascosto nell'intimo ciò che di eccellente si possiede – che il tesoro, a prima vista, sia occultato sotto una corteccia disprezzabile, in modo da

---

[60] Cfr. PLATONE, *Simposio*, tr. di C. Diano, introduzione e commento di D. Susanetti, Venezia, Marsilio, 1992, p. 165: "Socrate, o Signori, io ho intenzione di lodarlo a questo modo: per immagini. [...] E difatti io dico questo, che egli è somigliantissimo a quei Sileni che si vedono nelle botteghe degli scultori, che gli artisti atteggiano con zampogne o flauti, e se tu l'apri, dentro vedi i simulacri degli dèi"; ivi, p. 179: "Ma un uomo della stranezza che ha costui, lui e i suoi discorsi, neppur che gli s'avvicini lo si troverebbe a cercarlo, né tra quelli d'ora né tra gli antichi, a meno che non lo si voglia paragonare a quelli che dico io, non ad uomini, ma ai Sileni e ai Satiri, lui e i suoi discorsi".

[61] ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1735.

[62] *Ibidem*.

[63] Ivi, p. 1737.

[64] Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite*, VI, 32. Si noti che Bruno fa riferimento a questo stesso episodio nella *Proemiale epistola* della *Cena*, dove la dedica a Michel de Castelnau si trasforma in un appello, rivolto tanto all'ambasciatore quanto ai lettori dell'opera, a scorgere il "*divinum quiddam*" che si cela dietro le apparenze, in primo luogo dietro la "silenicità" che caratterizza lo stesso Bruno. Cfr. G. BRUNO. *La cena de le Ceneri*, in *DFI*, cit., p. 16.

tenerlo lontano dagli sguardi profani".[65] Sembra quasi, quindi, che la dissimmetria fra essere e apparire che caratterizza i Sileni non sia casuale: la "corteccia disprezzabile" è come un'armatura che protegge un tesoro che, se esposto al pubblico ludibrio, perderebbe il suo valore, perché la maggioranza delle persone non sarebbe in grado di comprenderlo, né di apprezzarlo. È quindi naturale aspettarsi che i Sileni conducano il più delle volte una vita solitaria, per necessità più che per scelta, e che, incompresi da sguardi superficiali, vengano allontanati, addirittura detestati. Bruno doveva apprezzare l'immagine erasmiana anche per questo motivo: poteva scorgere nelle pagine dell'adagio il ritratto del suo stesso destino.

Nell'elenco dei Sileni della storia, Erasmo annovera anche Cristo. Costui, nato da genitori semplici, cresciuto povero e in una dimora umile, condusse una vita piena di fatiche e priva di piaceri. Tuttavia, se questo "stupendo" Sileno "si degnerà di mostrarsi", rivelerà un ineffabile tesoro:

> In tanta volgarità – quale perla!, nell'umiltà, quale nobiltà!, nella povertà, quale ricchezza!, nella debolezza, quale incredibile forza!, nell'ignominia, quale gloria!, in tanti travagli, quale pace assoluta!; e infine, in una morte così dolorosa, la fonte perenne dell'immortalità![66]

In particolare, ricollegandosi all'ideale della *imitatio Christi*, così centrale nel pensiero di Erasmo, l'autore ribadisce di non capire "perché chi si vanta del titolo di cristiano non faccia di tutto per adeguarsi al suo modello".[67] Cristo infatti (ed emerge qui un tratto di quell'antimilitarismo che tanto sta a cuore all'umanista olandese) avrebbe potuto senza sforzo conquistare il mondo intero "al modo d'un monarca", raggiungendo traguardi inimmaginabili per tutti gli altri potenti della Terra. Ma non lo fece, o almeno, lo fece seguendo una strada diversa: lo fece preservando la cosa più importante per gli uomini, il fine ultimo della loro vita, ciò che tutti cercano e che, optando per la guerra, si sarebbe necessariamente perso; lo fece preservando e garantendo la felicità.

---

[65] ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1737.
[66] *Ibidem*.
[67] *Ibidem*.

Oltre a Cristo, personalità sileniche furono anche i profeti, Giovanni Battista, gli Apostoli: "irrisi, invisi, esecrati ed esposti al publico odio".[68] Eppure, nessun tiranno potrebbe eguagliarli in potenza, nessun Aristotele in sapienza, poiché in confronto a "colui che attinse alla fonte celeste [...], ogni sapienza umana appare mera follia".[69] Furono dei Sileni anche i primi vescovi della cristianità, "sublimi nell'umiltà, arricchiti nella povertà, disinteressati alla gloria e proprio per questo gloriosi".[70] Niente di più distante dalla condizione attuale della Curia romana, avida di ricchezze e potere, corrotta, degenerata e soprattutto ostentatrice di un lusso sfrenato. Non per niente, scrive Erasmo, "coloro i quali per titolo, modo di vivere e cerimonie pretendono di rappresentare la perfezione religiosa sono in realtà i più lontani dalla vera religione".[71]

L'eccellenza si nasconde in ciò che è meno appariscente. E questo principio, prosegue Erasmo, vale anche nel mondo naturale, come testimonia il seme, che è piccolissimo e "non ostenta se stesso", pur contenendo tutta la forza della pianta. In ogni ordine di cose è la materia, cioè "la parte più spregevole",[72] ad essere visibile, appariscente, accessibile; invece la forma, ovvero ciò che di divino e immortale è contenuto nelle cose, si sottrae ai sensi.

Silenica è la natura, silenici sono i sacramenti, silenico è il testo sacro,[73] silenico deve essere il nostro modo di accingerci alla conoscenza in tutti i campi del sapere.

---

[68] Ivi, p. 1739.
[69] Su questa subordinazione dell'intelletto umano alla "fonte celeste" della sapienza non si troverà d'accordo Bruno.
[70] ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1739.
[71] Ivi, p. 1741.
[72] *Ibidem*. Anche su questo punto Bruno non si troverà d'accordo: per lui infatti la materia è tutt'altro che spregevole, anzi, essa è fondamentale tanto quanto la forma, ed è proprio l'unione dei due principi che permette la sussistenza e il divenire della natura. Questo tema sarà trattato, in particolare, nel *De la causa, principio et uno*.
[73] A proposito del carattere silenico del testo sacro, che sarà centrale anche in Bruno, si noti che Erasmo ne aveva fatto riferimento anche nell'*Enchiridion*: "La stessa cosa va applicata a tutti gli scritti letterari, che sono costituiti di un senso superficiale e di un significato profondo, come di un corpo e di un'anima, per cui, trascurando il significato letterale, devi guardare soprattutto a quello nascosto. Così sono fatti gli scritti di tutti i poeti [...]. Ma soprattutto è fatta così la Scrittura che, simile ai famosi Sileni di Alcibiade, racchiude in un involucro brutto e quasi ridicolo un purissimo Dio", in ERASMO DA ROTTERDAM, *Il pugnale del soldato cristiano*, cit., p. 57.

Tuttavia, introducendo una grande novità rispetto al modello platonico, Erasmo afferma che l'immagine del Sileno può essere letta e interpretata anche in senso contrario:

> Ancor oggi – scrive – si nasconde qualche Sileno, ma sono così pochi! Per lo più gli uomini rappresentano dei Sileni invertiti. Se qualcuno osserverà dappresso l'essenziale natura delle cose scoprirà che nessuno è più lontano dalla vera sapienza di coloro che, forti dei loro titoli altisonanti, dei pilei degli eruditi, delle cinture luccicanti, degli anelli ingemmati, professano un'assoluta sapienza.[74]

La figura del Sileno invertito è quindi estremamente efficace per descrivere non solo concettualmente, ma anche "visivamente", le conseguenze della crisi e della degenerazione dei costumi che la caratterizza: il morbo che infetta la società contemporanea si manifesta come un vero e proprio rovesciamento degli ordini del mondo, un capovolgimento dei valori e delle regole, uno stravolgimento radicale fra ciò che "è" e ciò che "dovrebbe essere". Erasmo, ancora a questo proposito, scrive:

> Vedi lo scettro, le insegne, la corte, ascolti titoli come «serenissimo», «clementissimo», «illustre» [...] Apri questo Sileno invertito e allora t'imbatterai in un tiranno, talora addirittura in un nemico della società, dispregiatore della pubblica concordia, seminatore di discordie, oppressore dei buoni, rovina della legge, distruttore di città, saccheggiatore della Chiesa, ladrone, sacrilego, incestuoso, giocatore d'azzardo.[75]

Saper smascherare il marcio dietro le illusioni dell'esteriorità è quindi essenziale per rendersi conto che, spesso, "quell'apparenza magnifica era soltanto una farsa".[76]

A questo punto della trattazione, si apre un nuovo scenario, ricco di spunti, che tornerà anche in Bruno: per denunciare la dissimmetria che attanaglia la società contemporanea, Erasmo ricorre all'immagine di Circe, la maga delle trasformazioni naturali. "Apri il Sileno", scrive, "e troverai un maiale, un leone,

---

[74] IDEM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1739.
[75] Ivi, p. 1743.
[76] *Ibidem*.

un orso o forse un asino".[77] Ma mentre la maga trasformava gli esseri umani in bestie, ovvero stravolgeva il loro aspetto creandone uno nuovo, nell'interpretazione di Erasmo le bestie sono già annidate e nascoste sotto le false sembianze degli esseri umani.

L'orizzonte della polemica si è ormai esteso a tal punto che Erasmo parla di un vero e proprio "mondo capovolto", dove non solo le persone nascondono un'interiorità difforme dal loro aspetto, ma dove ogni cosa è svincolata da quello che dovrebbe essere il suo posto. I costumi, le abitudini e la mentalità della moltitudine sono compromessi, come se il modello ideale e auspicabile di vita civile fosse stato ribaltato, e si vivesse secondo le regole di un suo riflesso deformante e corrotto, il preciso opposto, in pratica, dell'ideale da cui si era partiti:

> Ecco il mondo capovolto della moltitudine, per la quale ciò a cui si dovrebbe tributare l'onore maggiore, come fra i Megaresi, va a finire per ultimo mentre ciò a cui si dovrebbe sacrificare il maggiore impegno viene trattato con disprezzo. L'oro viene anteposto alle lettere, la discendenza viene preferita all'onestà, la prestanza fisica alla bontà dell'anima, la vera pietà viene trascurata a favore delle cerimonie, i precetti di Cristo per i decreti umani, la verità della persona per le ombre delle cose, ciò che è frutto di dissimulazione per ciò che è naturale, ciò che è cangiante per ciò che è stabile, l'effimero per l'eterno.[78]

Il rovesciamento è così radicale, quindi, che coinvolge non solo l'aspetto e le azioni degli uomini, ma anche i loro pensieri: "Le opinioni capovolte generano un rovesciamento dei vocaboli".[79] Questo significa che ormai la consapevolezza di vivere in una "farsa" non c'è più, o non c'è mai stata. "Ciò che è eccelso viene chiamato umile, ciò che è amaro dolce, vile ciò che è prezioso, vita la morte";[80] il linguaggio rovesciato è la massima espressione di una percezione rovesciata delle cose, e determina definitivamente il rovesciamento come nuova forma di "normalità", che assestandosi nella mente

---

[77] *Ibidem*.
[78] Ivi, p. 1745.
[79] *Ibidem*.
[80] *Ibidem*.

degli uomini, produce un modello tanto più dannoso quanto più viene accolto, condiviso e, infine, naturalizzato.

Le conseguenze sul piano civile sono infatti catastrofiche; lo testimonia, ad esempio, il fatto che: "traditore e nemico del principe è chiamato colui che – pensando che non sia lecito passare al di sopra della legge e della giustizia – chiede che si comporti veramente da principe e non da tiranno",[81] mentre "è detto consigliere, amico, fautore del principe colui che lo corrompe con una cattiva educazione inculcandogli opinioni insensate, si prende gioco di lui rendendolo impopolare, gli dà pessimi consigli, lo spinge a intraprendere guerre e a impelagarsi in cose malsane e torbide".[82] Nel mondo capovolto, chi sfida l'autorità del principe per cercare di correggerlo e migliorarlo verrà, infatti, insultato e punito, mentre chi per ottenere benefici ne asseconda i capricci verrà incoraggiato, con grande danno di tutta la comunità.[83]

La stessa logica del rovesciamento dei valori e delle loro gerarchie, attanaglia, ovviamente, anche la Chiesa, l'altro grande bersaglio della pungente critica erasmiana:

> Quando le proprietà o le rendite del clero vengono sia pur lievemente intaccate, subito si leva il grido contro colui che opprime la Chiesa cristiana. Ma quando si eccita il mondo intero alla guerra, quando l'immorale e manifesta vita dei sacerdoti conduce migliaia di anime alla perdizione, non vi è nessuno che denunci il pericolo a cui è esposta la Chiesa, mentre è proprio allora che essa sta andando in rovina.[84]

---

[81] *Ibidem*.

[82] *Ibidem*. In questa pagina degli *Adagia*, dove si sottolinea l'importanza che hanno gli educatori del principe, dai quali anche dipende la possibilità o meno che quest'ultimo si trasformi in un tiranno, vediamo l'anticipazione di alcune tematiche che saranno più ampiamente discusse nell'*Institutio principis christiani* (1516).

[83] Cfr. ivi, p. 1761: "E davvero abbiamo fra noi una classe così degenerata (quando invece già la sua stessa esistenza dovrebbe essere un miracolo) da suscitare il plauso dei peggiori, mentre i buoni piangono e sospirano; una classe il cui credito poggia sul favore degl'improbi, sulla disciplina dei più, sull'inesperienza dei semplici o sulla tolleranza dei buoni; o meglio: la cui incolumità si fonda sulle discordie del popolo, la cui grandezza proviene dai conflitti civili, la cui felicità provoca l'infelicità pubblica".

[84] Ivi, p. 1747.

Di nuovo, quindi, i vocaboli vengono ad assumere un nuovo significato, o meglio ad indicare il contrario esatto di quello che dovrebbero significare: è così per le parole "prestigio" e "onore" della Chiesa:

> Si parla del prestigio e dell'onore della Chiesa non quando nel popolo si rinsalda la pietà, i vizi diminuiscono, la moralità diventa feconda e la sana dottrina si rinforza, ma quando gli altari luccicano d'oro e di gemme.[85]

Ed è così anche per l'assai significativa parola "eresia", vera e propria spada nelle mani dei curiati, sul cui vero significato, però, nessuno riflette a fondo:

> Si parla d'eresia se qualcuno dice o scrive qualcosa che discordi in qualsiasi modo, magari anche solo dal punto di vista grammaticale, dalle proposizioncelle magistrali dei teologi. E non vi è eresia là dove si celebra come essenziale alla felicità umana ciò che lo stesso Cristo ha dappertutto insegnato a tralasciare? o si adotta uno stile di vita del tutto diverso dai precetti evangelici e dagl'ordinamenti degli apostoli?[86]

Proprio la questione dello "stile di vita" è ciò su cui Erasmo insiste ripetutamente. Afferma, ad esempio, che un vescovo è degno di esser considerato tale solo qualora "si conservi puro da ogni contagio mondano e sia il più possibile simile a Colui del quale occupa il posto e l'ufficio";[87] lo stesso vale per il principe, che per essere un buon sovrano dovrà essere "immune da tutte quelle sordide affezioni e dalle malattie dell'anima che «trascinano e travolgono»[88] il popolo basso e volgare".[89]

Proprio il tema delle "malattie dell'anima", ovvero delle passioni, è interessante e ricco di sviluppi in Erasmo. Egli non nega l'importanza del ruolo giocato da esse nella costituzione di un essere umano che sia il più possibile completo ed equilibrato, come sarà sostenuto soprattutto nell'*Elogio della follia*. Ma, anche in questo caso, al centro della riflessione erasmiana rimane la questione dello "stile di vita": vivere nell'incapacità di gestire le passioni accecanti, come

---

[85] *Ibidem.*
[86] *Ibidem*.
[87] Ivi, p. 1751.
[88] Cfr. ivi, *Àgusi kài phérusi* (2632), pp. 2003-2005.
[89] Ivi, *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1751.

accade alle menti poco illuminate, che non sono in grado di contenerle e indirizzarle verso i giusti oggetti, è una delle principali cause della degenerazione dei costumi.

I chierici sanguinari sono un altro grande bersaglio della critica di Erasmo: egli lamenta che siano stati congiunti "la mitra con l'elmo, il sacro pallio con la corazza di Marte, le benedizioni con i cannoni, il clementissimo pastore con i briganti armati, il sacerdozio con la guerra".[90] Sempre in linea con la dinamica del rovesciamento dei vocaboli, la Chiesa non è più "Chiesa", si è trasformata nel suo opposto: una macchina da guerra, dove l'originaria vocazione al potere spirituale è stata sostituita dall'esercizio prepotente e massiccio di quello temporale. Un Papa che possiede uno Stato, quindi possiede denaro, milizie armate, cavalli e trombe militari, non potrà mai essere un buon pontefice, perchè, anche in questo caso, ne rappresenta l'esatto opposto: un pontefice ricco, potente e sanguinario incarna il significato contrario di ciò che la stessa parola "pontefice" dovrebbe esprimere.[91]

Un altro problema che Erasmo prende in esame è l'avidità di cariche, che in quegli anni si presentava con particolare urgenza. Grazie ad esse, era infatti possibile sommare benefici temporali ed ecclesiatici, motivo per cui si aspirava ad acquisirle non per il loro valore, ma solo per le rendite o per il potere che da esse derivava: "l'abate non appare degno di stima se non è anche conte".[92] Cade ogni regola, cade ogni distinzione ("vescovo e guerriero, che dolce congiunzione di termini!"),[93] cade ogni limite che il buon senso vorrebbe porre per far rientrare cose e concetti nelle loro definizioni originarie: il ritratto della società che Erasmo

---

[90] Ivi, p. 1757.

[91] La critica è rivolta in particolare al bellicoso pontefice Giulio II, vero e proprio emblema, per Erasmo, della degenerazione del cristianesimo: a lui l'umanista dedicherà un libello satirico nel quale il Papa, dopo la morte, si presenta alle porte del paradiso, accompagnato dal suo esercito di soldati, ma San Pietro negherà loro l'accesso. Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 2014, p. 13: "PIETRO: Adesso che ti osservo da capo a piedi, vedo in te molti contrassegni di empietà, nessuno di santità. [...] Per cominciare, che è mai questa combinazione mostruosa, che di sopra porti le insegna del sacerdozio, e di sotto sei tutto irto e sferragliante di armi insanguinate?".

[92] ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1761.

[93] *Ibidem*.

ha qui delineato rappresenta la vittoria definitiva del potere sul merito, dell'esteriorità sull'interiorità, della forma sul contenuto.

Il fine dell'utilizzo massiccio di questa prospettiva di rovesciamento è sicuramente anche quello di conferire ai bersagli criticati delle connotazioni assurde, irrazionali e grottesche. Leggendo queste pagine sembra infatti di assistere ad una rappresentazione teatrale (purtroppo assai più tragica che comica), dove è proprio l'assurdità, intesa non tanto come mancanza di senso e logica, quanto come ridefinizione di nuovi "sensi" e nuove "logiche" rovesciate, a dominare i movimenti delle comparse sul palco. Lo stesso, teatrale, rovesciamento, ancora più esasperato e ancora più assurdo sarà, come vedremo, al centro dell'*Elogio della follia*.

Per concludere, osserviamo come Erasmo giustifichi il fatto che, nei *Sileni Alcibiadis*, invece che guardare al passato come nella grande maggioranza degli altri adagi, il suo sguardo sia invece fissamente rivolto verso il presente, verso la società che lo circonda:

> Non mi pento dell'errore, se ciò che non serve a spiegare il proverbio vale a riformare la vita [...]; così quello che in rapporto al mio programma di lavoro appare accessorio e non pertinente, risulterà pertinente, così mi auguro, al nostro modo di vivere.[94]

L'erudizione fine a se stessa, per quanto affascinante, può infatti correre il rischio di risolversi in qualcosa di sterile, in un capriccio virtuosistico apprezzabile solo dagli specialisti. L'attenzione di Erasmo invece, anche nella sua opera "erudita" per eccellenza, trova spazio per rivolgersi ad una possibile e desiderabile utilità pratica, che serva a "riformare la vita", traguardo ben più valido del mero sollazzo dei filologi; a testimonianza del fatto che anche la cultura e la sapienza, lungi dall'essere qualcosa di arido e chiuso in se stesso, possono avere importanti effetti sulla società, o almeno possono provarci. Non per niente, la parola, parlata o scritta che sia, è l'unica arma[95] di cui Erasmo mai si servirà nella sua vita e di cui mai approverà l'uso.

---

[94] Ivi, p. 1763.
[95] Cfr. ivi, p. 1761.

II.2. “La verità [...] è sempre nascosta nel profondo”

La convinzione di vivere in un secolo attraversato da una profonda crisi dei valori e decadenza dei costumi è un punto fermo nella riflessione di Bruno, che ne prende tristemente coscienza fin dagli anni napoletani, e successivamente ne analizza le motivazioni e le conseguenze in molte opere. In particolare, però, fu soprattutto durante il soggiorno inglese che egli si rese conto dell’urgente necessità di intervenire sulle dinamiche di una società che, sotto molti punti di vista, sembrava andare inesorabilmente verso il declino. Le spiacevoli esperienze, in primo luogo quelle vissute all’università di Oxford,[96] lo portarono a sperimentare sulla propria pelle che la cultura del tempo era sterile, pedantesca, ancora morbosamente attaccata alla Scolastica medievale e quindi chiusa alle innovazioni che in quel periodo si stavano imponendo. Agli occhi di Bruno, nelle università, le discussioni consistevano in aridi dibattiti su questioni logiche e formali, del tutto irrilevanti ai fini della reale comprensione dei testi. La sapienza autentica era soffocata dalla smania di ottenere fama e prestigio, e l’ozio non era condannato come vizio, bensì legittimato e incoraggiato, sia a causa del consolidarsi delle teorie luterane,[97] sia perché, nel panorama culturale dell’epoca, svaniva l’idea che la verità fosse un fine prezioso da ricercare e perseguire con ogni mezzo.

Il primo dei dialoghi composti da Bruno in Inghilterra, *La cena de le Ceneri* (1584), prende le mosse proprio dallo stato di crisi in cui versava la cultura inglese, e vede agire sulla scena quei “dottori” – vera e propria incarnazione dell’asinità e della pedanteria – con cui egli stesso aveva discusso a Oxford. Pacchianamente vestiti e ingioiellati, dietro alla gestualità cerimoniosa e

---

[96] Sullo scontro fra Bruno e i teologi di Oxford, cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 91-101, e anche IDEM, *Il teatro della vita*, cit., pp. 155-190.

[97] Il concetto di *iustitia sola fide*, vero e proprio caposaldo della religione luterana, recideva infatti ogni nesso fra le opere e la salvezza. Proprio questo è uno dei motivi principali per cui Bruno si scaglierà contro Lutero, in quanto una religione che considera irrilevanti le azioni compiute dagli uomini è essenzialmente “oziosa”, e non rende onore né alla facoltà che l’uomo ha di decidere per se stesso, né all’idea che il fine ultimo della religione debba essere quello di apportare benefici alla vita civile.

all'ostentazione esagerata, costoro si rivelano vuoti di argomenti, "ignorantissimi di disputare"[98] e del tutto incapaci di vedere oltre ciò che si trova sotto al loro naso. Proprio l'incapacità di vedere da lontano, la "miopia" che, anzi, per Bruno è una vera è propria cecità, è uno dei più gravi sintomi di quella condizione di decadenza del sapere che il filosofo mira ad individuare e denunciare.

Attraverso un'analisi che sarà condotta più specificatamente nei dialoghi cosiddetti "morali", e in particolare nello *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), tale cecità consiste, in primo luogo, nel non riuscire a scorgere quel delicato equilibrio fra i piani dell'esistente, nella cui percezione e nel cui rispetto consiste la vera sapienza: e questo è un punto fondamentale, perché evidenzia quale sia la vera colpa della pedanteria nelle coordinate dell'orizzonte filosofico bruniano. La "cecità" che caratterizza l'approccio pedantesco al sapere è pertanto un ostacolo assai rilevante, per non dire insormontabile, alla comprensione e alla diffusione della "nova filosofia".

La matrice ontologica di quest'ultima, infatti, poggia le sue fondamenta su una duplicità di piani: il piano divino, ovvero il piano dell'unità originaria che contiene in potenza tutta l'infinità dell'universo; e poi l'universo vero e proprio, ovvero il piano della natura, esplicazione nel tempo e nello spazio di quel primo principio, dove i composti si susseguono ininterrottamente secondo il ritmo della vicissitudine.[99] Il piano della divinità è imperscrutabile, inattingibile e inconoscibile. Tuttavia, attraverso un'accurata indagine del piano naturale è possibile, non senza grande sforzo, impegno e fatica, scorgerne qualche "indizio", qualcosa che ci rimandi ad esso non certo in maniera diretta, ma almeno allo stesso modo in cui un'ombra o un vestigio ci rimandano all'ente che li emana. Ciò che conviene puntualizzare fin da subito è che la comunicazione fra i due piani è

---

[98] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 104.

[99] Sul tema della vicissitudine, fondamentale in Bruno, cfr. S. BASSI, *Memoria, vicissitudine ed entusiasmo negli* Eroici furori, in *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, Convegno Internazionale, Roma, 23-24 ottobre 1998, atti a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2003, pp. 283-303; F. RAIMONDI, *Il sigillo della vicissitudine*, Padova, Unipress, 1999; M. E. SEVERINI, *Vicissitudine, vicissitudinale*, in *Giordano Bruno, Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, coll. 2045-2051; EADEM, *Vicissitudine e tempo nel pensiero di Giordano Bruno*, in *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Meroi, saggio introduttivo di M. Ciliberto, Firenze, Olschki, 2004, pp. 225-258; N. TIRINNANZI, *Giordano Bruno: materia e vicissitudine*, in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», VII, 2008, pp. 395-418.

continua ed essenziale: tutto, nella natura, rimanda potenzialmente all'unità originaria, a Dio. Ma, e questa è la cosa importante, certi segni vanno saputi leggere: l'incapacità di intravedere tali rimandi nascosti[100] è proprio la cecità di cui Bruno accusa i suoi contemporanei, che distrugge alla radice ogni speranza di prendere coscienza e di rispettare il delicato equilibrio originario, posto alla base dell'intera struttura della sua filosofia.

Sovrapporre indifferentemente i due piani o separarli con nettezza è ugualmente sbagliato: in entrambi i casi si va a perdere la dinamicità fondamentale dell'universo, ciò che lo rende attivo e fecondo. Si perde, quindi, il senso ultimo della natura e del suo funzionamento: in una filosofia che, infatti, parte dal presupposto che esiste una Vita onnipresente e inesauribile, una Vita che anima ogni ente dell'universo inducendogli movimento, è necessario non solo che questo universo sia in se stesso infinito e collocato in un tempo infinito (perché la Vita, in quanto inesauribile, non deve estinguersi mai), ma anche che tutto, nell'universo, sia in perenne movimento, così che non si esaurisca mai la produzione di nuovi enti, ovvero il passaggio dall'implicato all'esplicato. Il piano divino, da cui quella Vita sgorga, e il piano naturale non possono quindi essere separati o sovrapposti, perché in ogni caso il flusso di ascensione e discensione verrebbe interrotto e la stasi provocherebbe la fine del processo di comunicazione, e quindi di attuazione della Vita.

Questo è il cuore pulsante della "filosofia nolana", la struttura su cui è poi costruito tutto il resto. Si comprende dunque quanto centrale sia in essa il ruolo dell'"occhio", un occhio in grado di vedere a fondo, in grado di andare al di là delle apparenze e di scorgere il piano divino celato oltre la finitezza degli enti naturali. Un aggettivo più che mai adatto per descriverne la caratteristica principale, ovvero la capacità di carpire l'essenza delle cose a prescindere dal loro aspetto superficiale, è "silenico". E l'idea del Sileno come simbolo dello scarto fra essere e apparire,[101] scarto che, per ricollegarsi al tema della crisi contemporanea,

---

[100] Emblematico è il commento che Teofilo muove allo stolido e "cieco" Torquato: "A questo goffo tutto era il medesmo", in G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 104.
[101] Cfr. F. DELL'OMODARME, *Sileno*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, coll. 1780-1782.

viene ad esserne uno dei tratti distintivi, è un'idea che arriva a Bruno proprio da Erasmo, che, come abbiamo visto, tratta ampiamente questo argomento nell'adagio intitolato *Sileni Alcibiadis*.[102]

Bruno conduce una critica per molti versi analoga a quella svolta dall'umanista olandese nell'adagio in questione, servendosi anch'egli dell'immagine del Sileno per dar forma alla sua disamina del mondo rovesciato: e questo, sicuramente, è uno dei punti in cui l'influenza di Erasmo sul Nolano si fa sentire maggiormente.

In particolare, come abbiamo visto, Erasmo declina il concetto di silenicità a vari livelli, che, sebbene rielaborati, torneranno anche in Bruno: uno di questi riguarda la presa di coscienza dello scarto fra l'aspetto di una persona e le sue qualità (o vizi) nascosti, un'altro quello fra le parole e i loro significati. Questo secondo aspetto è fondamentale, in Bruno, soprattutto per quanto riguarda il testo sacro, a proposito del quale, infatti, Erasmo aveva scritto:

> Silenica è la stessa Scrittura. Se ci si limitasse alla superficie sarebbe una cosa abbastanza ridicola; ma se scorgi il significato anagogico ti inchinerai davanti alla sapienza divina.[103]

La stratificazione dei significati nascosti dietro alle parole scritte è quindi a buon diritto riconducibile al tema dei Sileni. Non basta leggere una parola per comprenderla: i significati a cui essa può rimandare vanno saputi intuire, ricercare, penetrare.

E non finisce qui: la stessa attenzione da porre alla relazione fra le parole e il loro significato va posta riguardo alla relazione fra le parole e le cose a cui si riferiscono:

> Le opinioni capovolte generano un rovesciamento dei vocaboli. Ciò che è eccelso viene chiamato umile, ciò che è amaro dolce, vile ciò che è prezioso, vita la morte.[104]

---

[102] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), pp. 1734-1763.
[103] Ivi, p. 1741.
[104] Ivi, p. 1745.

L'abitudine ad accontentarsi del più superficiale dei significati porta quindi ad un vero e proprio "errore" del pensiero: porta a convincersi che le cose siano effettivamente ciò che sembrano, anche se l'apparenza è quanto di più distante vi sia dall'essenza. Il rovesciamento, per Erasmo, e su questo punto Bruno non può trovarsi più d'accordo, deriva quindi in primo luogo da un atteggiamento ozioso e superficiale, causato dalla mancanza della sensibilità necessaria per carpire l'essenza delle cose e nominarle di conseguenza; ciò che ne risulta è che, pensando in maniera sbagliata e dando quindi alle cose i nomi sbagliati, si finisce per rimanere incastrati in un mondo dove, senza accorgersene, niente viene più trattato per quello che è.

Possiamo individuare anche un ulteriore livello di interpretazione del tema della silenicità, più profondo, che in un certo senso riassume gli altri, e che riguarda la dinamica fondamentale che deve seguire chi voglia avvicinarsi alla conoscenza della verità. Scrive, infatti, Erasmo:

> Nella sfera della conoscenza accade qualcosa di simile, giacché la verità essenziale delle cose è sempre nascosta nel profondo, affinché questa non sia qualcosa di banale né di facilmente accessibile ai molti.[105]

È, questa, una sorta di "regola generale" che prescrive il giusto approccio da avere verso le cose, qualunque esse siano. Se è vero che, come Erasmo scrive poco dopo, "l'eccellenza risulta in ciò che è meno appariscente",[106] accontentarsi dello strato più accessibile e più in mostra è per principio insufficiente e limitante. La verità va inseguita, ricercata e, soprattutto, va saputa scorgere, perché si sottrae agli occhi della moltitudine: e tale ricerca richiede fatica, impegno e meticolosità.

L'immagine del Sileno, così densa di potenzialità concettuali, piacque quindi enormemente a Bruno, che la utilizzò agli stessi fini di analisi e critica della società contemporanea, declinandola a tutti i livelli che abbiamo appena visto: quello della discrepanza fra l'aspetto e l'interiorità, quello del rapporto fra i significati delle parole e le cose, e il livello, ultimo, ontologico, attinente alla stessa struttura del reale, la cui essenza è sfuggente e nascosta.

---

[105] Ivi, p. 1741.
[106] *Ibidem*.

L'adagio *Sileni Alcibiadis* è pertanto una fonte fondamentale per il filosofo di Nola, in particolare per la *Cena de le Ceneri*, che è una delle opere in cui il tema della silenicità è più pregnante e significativo: il riferimento ai Sileni è infatti esplicito nella *Proemiale epistola*, dove si dice, a prososito dei "censori" dell'opera, che costoro "saranno molto ciechi e pazzi, se non sapran scuoprir quel ch'è ascosto sotto questi Sileni".[107] Proprio nella *Cena*, inoltre, troviamo esempi di tutte e tre le declinazioni del concetto di silenicità che abbiamo visto descritte nell'adagio erasmiano, motivo per cui non stupisce il fatto che l'immagine dei Sileni sia esplicitamente richiamata nella *Proemiale epistola*: le figure dei dottori oxoniensi, infatti, carichi di titoli e saccenza, ma vuoti di contenuti, sono la perfetta incarnazione di quei Sileni invertiti, inerenti al "primo livello" di silenicità, ovvero allo scarto fra l'aspetto esteriore e le effettive caratteristiche. Riguardo al "secondo livello", cioè quello fra parole e significati, nella *Proemiale epistola* Bruno invita il lettore ad andare oltre il significato meramente letterale del testo, perché, anche in questo caso, la verità si nasconde dietro le apparenze. Il "terzo" e ultimo "livello" è quello, cui già abbiamo accennato, della comunicazione fra il piano naturale e quello divino: scorgere la divinità nella natura significa infatti riuscire a leggere i segni che in essa si nascondono, di nuovo andando contro la mera superficie; solo così è possibile avvicinarsi alla verità, sebbene raggiungerla sia comunque un'opzione non contemplabile nella prospettiva filosofica di Bruno. Quest'ultimo tema, nella *Cena*, non è trattato in termini precisi come sarà nel *De la causa principio et uno* (1584), tuttavia, è anche in essa vivo e presente, va solo saputo scorgere: l'unico modo per farlo è leggere queste pagine servendosi, appunto, di un adeguato "occhio silenico".

[107] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 14.

II.3. *La cena de le Ceneri*: un'opera "silenica"

Ai fini della nostra ricerca è opportuno adesso soffermarsi con più attenzione su quest'opera, approfondendone da vicino alcuni aspetti: in primo luogo, ciò servirà a capire quanto il concetto erasmiano di silenicità, sebbene rielaborato, sia centrale nella riflessione bruniana; in secondo luogo servirà a rendersi conto, che la comunicazione fra il piano divino e il piano naturale è la struttura fondante di tutta la filosofia di Bruno, tanto che, nonostante i tentativi da lui compiuti per tenere separato il campo della teologia da quello della filosofia, è assolutamente impossibile separare le due cose. Ciò significa che la "nova filosofia", ben lungi dal promuovere quell'ateismo di cui tanti la accusavano, non può invece fare a meno di Dio, e che anzi "la nuova cosmologia *è* la nuova religione bruniana".[108] Per ora ci basti prendere consapevolezza di questo: più avanti vedremo come Bruno presenterà nello specifico una proposta religiosa, che, in quanto coerente con i suoi assunti filosofici, risulterà essere l'esatto opposto di quanto predicato dal crisianesimo, tanto cattolico che riformato.

Come già accennato precedentemente, la *Cena de le Ceneri* fu composta da Bruno a Londra, quando il filosofo era ospite nella casa dell'ambasciatore francese Michel de Castelnau. In particolare, l'esperienza che segnò la genesi dell'opera fu la spiacevole avventura vissuta ad Oxford, dove il Nolano sperava di ottenere una "lettura" all'unversità. Accodandosi al pomposo seguito del voivoda polacco Laski, Bruno sperava di avere la visibilità giusta per farlo; per questo, in quell'occasione, discusse teatralmente con uno dei più prestigiosi rappresentanti della cultura accademica inglese, John Underhill, che di lì a poco sarebbe diventato cancelliere dell'*Athenae Oxoniensis*.[109] La "lettura" fu infine ottenuta,

---

[108] G. PICARDO, *Oltre il tempio: sul cristianesimo nella filosofia di Giordano Bruno*, prefazione di A. Montano, Firenze, Sassoscritto, 2002, p. 31.

[109] Cfr. M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., pp. 158-165. L'esperienza è riportata, forse in maniera non del tutto fedele, da Bruno stesso in G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 101: "E se non il credete, andate in Oxonia e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano, quando publicamente disputò con que' dottori in teologia in presenza del prencipe Alasco polacco, et altri della nobiltà inglesa; fatevi dire come si sapea rispondere a gli argomenti: come restò per quindeci sillogismi, quindeci volte qual pulcino entro la stoppa quel povero dottor, che come il corifeo dell'Academia ne puosero avanti in questa grave occasione; fatevi dire con quanta inciviltà e

ma l'impressione che Bruno aveva lasciato sui suoi ascoltatori era stata fin da subito segnata da pregiudizi, ostilità e diffidenza, probabilmente a causa di un ormai radicato atteggiamento polemico verso la cultura italiana.[110] Fu proprio in questo contesto che si creò l'immagine di Bruno come uomo "fantastico", "confusionario" e "bizzarro", capace di dire e fare qualunque stramberia, immagine destinata a rimanere scolpita nella memoria di molti, le cui conseguenze saranno assai significative nella vita del Nolano. L'esperienza di "lettore" all'Università di Oxford, quindi, non poté che concludersi presto e male: alla prima occasione, offerta da un'accusa di plagio, gli altri accademici liquidarono l'"omiciattolo"[111] strambo e ambizioso, che fu costretto a tornare a Londra.

Ma la ferita che questa esperienza gli aveva lasciato era così profonda da indurlo a comporre un'opera, la *Cena de le Ceneri* appunto, che denunciava aspramente la miseria degli ambienti accademici inglesi; un'opera che, una volta pubblicata, non fece altro che sollevare altra polvere intorno all'immagine di Bruno. Al centro della *Cena* si colloca infatti un "irriverente" banchetto, durante il quale avviene lo scontro fra le posizioni del filosofo e quelle dei pedanti dottori inglesi.

Proprio la "silenicità", per riallacciarci alla nostra ricerca, è la chiave di volta per comprenderne la struttura e il senso. Essa, tanto per cominciare, è viva e presente nei nomi degli interlocutori del dialogo: il nome di Teofilo, cioè del personaggio che sostiene le tesi della "filosofia nolana", è infatti una variante del nome *Philoteus*, che Bruno utilizzava spesso e che probabilmente riprese dal suo maestro Teofilo da Vairano; il nome di Frulla significa "cosa di poco valore", ma allude anche al verbo "frullare", che significa "colpire", in virtù delle battute

---

discortesia procedea quel porco, e con quanta pazienza et umanità quell'altro, che in fatto mostrava esser napolitano, nato et allevato sotto più benigno cielo".

[110] Ad esempio, una figura di spicco dell'Università di Oxford, John Rainolds, aveva condotto un'aspra polemica contro la cultura italiana del Rinascimento. Cfr. M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 160.

[111] L'epiteto (in lingua originale: *didapper*) viene dalla pittoresca testimonianza resa da George Abbot, che in particolare sottolinea l'incongruenza fra il corpo smilzo di Bruno e la grandiosità delle sue ambizioni. Cfr. *Immagini di Giordano Bruno (1600-1725)*, a cura e con un'introduzione di S. Bassi, prefazione di M. Ciliberto, Napoli, Procaccini, 1996, pp. 38-40.

pungenti lanciate da questo personaggio; Prudenzio porta il nome del pedante di una commedia cinquecentesca.[112] Anche i personaggi che rappresentano i due dottori di Oxford non fanno eccezione: il nome di Torquato rimanda alle sue collane lucenti e quello di Nundinio ai suoi anelli, oltre a significare "ciarlatore da mercato".[113]

È soprattutto attraverso queste ultime due figure che Bruno dà vita a dei veri e propri Sileni invertiti, in perfetta linea con il modello proposto da Erasmo:

> Uomini da scelta, di robba lunga, vestiti di velluto: un de quali avea due catene d'oro lucente al collo; e l'altro (per Dio) con quella preziosa mano (che contenea dodeci anella in due dita) sembrava uno ricchissimo gioielliero, che ti cavava gli occhi et il core, quando la vagheggiava.[114]

Dietro a un aspetto appariscente e pacchiano, dietro alla teatralità del loro gesticolare, dietro alle formule latine con cui infarciscono ogni intervento, i dottori si scopriranno essere del tutto incapaci di disputare, come dimostra la "risata" di Nundinio: non avendo armi per difendere le sue tesi, l'unico stratagemma a cui può ricorrere è mettere in ridicolo quelle dell'avversario:

> Ecco che comincia a mostrar i denti, allargar le mascelle, strenger gli occhi, rugar le ciglia, aprir le narici, e mandar un crocito di cappone per la canna del polmone; acciò che con questo riso gli circostanti stimassero che lui la intendeva bene, lui avea raggione: e quell'altro dicea cose ridicole.[115]

Il contrasto fra l'ostentazione esteriore e la povertà interiore ("costui" dice il Nolano di Torquato, "non è venuto tanto armato di raggioni quanto di paroli e

---

[112] Cfr. N. TIRINNANZI, *Note ai testi*, in *DFI*, cit., nota 1, p. 977.
[113] Cfr. ivi, nota 41, p. 981.
[114] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 19. Cfr. il passo erasmiano dei *Sileni Alcibiadis* visto in precedenza: "Nessuno è più lontano dalla vera sapienza di coloro che, forti dei loro titoli altisonanti, dei pilei degli eruditi, delle cinture luccicanti, degli anelli ingemmati, professano un'assoluta sapienza", in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1739. Cfr. anche l'adagio *Tragica simia*: "Proverbialmente, si usa come insulto per chi gode di onori e dispone di molti mezzi, pur non essendone degno. [...] Si adatta bene a quelli che si ritengono professori solo per la barba e il mantello, mentre per il resto non assomigliano affatto a uomini di cultura", in ivi, *Una scimmia tragica* (1795), p. 1495.
[115] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 80.

scommi, che si muoiono di freddo e fame")[116] è tanto più efficace se paragonato alla figura, del tutto opposta, del Nolano:

> [Torquato] con un emfatico aspetto, col quale il *divum pater* vien descritto nella *Metamorfose* seder in mezzo al concilio degli dèi [...], dopo aver remirata la sua aurea collana [...] et appresso remirato al petto del Nolano, dove più tosto arrebe possuto mancar qualche bottone [...][117]

Umile e dimesso nell'aspetto, nessuno a prima vista direbbe che è stato proprio lui, proprio il Nolano, ad aver "varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo";[118] lui è il portavoce della "ritrovata e riparata filosofia",[119] e non ha bisogno di anelli o catene d'oro per comprenderla e annunciarla. Così come Nundinio e Torquato rappresentano l'ideale dei Sileni invertiti, il Nolano è invece uno di quei "così pochi" Sileni[120] in perfetto stile socratico presenti "ancora oggi", di cui aveva parlato Erasmo nel suo adagio.

La *Cena*, dunque, è un intreccio di riferimenti, allusioni e registri in costante dialogo l'uno con l'altro, tanto che è impossibile privilegiarne od abbandonarne uno senza distruggere così facendo l'intero impianto dell'opera, e anche il suo scopo: dipingere il mondo per quello che è, ovvero un'infinita e ricchissima stratificazione di piani e significati comunicanti, che rimandano in ultima istanza a quella "comunicazione" originaria e fondamentale tra il piano della natura e il piano della divinità.

---

[116] Ivi, p. 97.
[117] Ivi, p. 96.
[118] Ivi, p. 28.
[119] Ivi, p. 11.
[120] Anche l'immagine bizzarra che ne ritrae George Abbot, cui già abbiamo accennato, ribadisce la natura "silenica" di Bruno, quell'"omiciattolo italiano, che [...] con un nome certamente più lungo del suo corpo [...] ebbe occupato il posto più alto della nostra migliore e più famosa scuola, rimboccandosi le maniche come un giocoliere [...]"; cfr. *Immagini di Giordano Bruno*, cit., pp. 38-40. Inoltre, una descrizione dell'aspetto umile, poco appariscente e "silenico" di Bruno ce la dà lui stesso in un bellissimo passo del *Candelaio*: "L'autore, si voi lo conosceste, dirreste ch'ave una fisionomia smarrita: par che sempre sii in contemplazione delle pene dell'inferno, par sii stato alla pressa come le barrette: un che ride sol per far comme fan gli altri: per il più, lo vedrete fastidito, restio e bizzarro, non si contenta di nulla, ritroso come un vecchio di ottant'anni, fantastico com'un cane che abbia ricevuto mille spellicciate, pasciuto di cipolla", in G. BRUNO, *Candelaio*, a cura di G. Bàrberi Squarotti, Torino, Einaudi, 1964, p. 31. A proposito del contrasto fra la presentazione disillusa che Bruno fa di se stesso nel *Candelaio* e l'immagine mercuriale ed eroica nella quale si identifica altrove, cfr. il saggio *Tra disincanto e furore*, in M. CILIBERTO, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002, pp. 1-62.

Solo alla luce di questo si può comprendere il paragone tra filosofia e pittura[121] che Bruno riporta nella *Proemiale epistola*: così come il pittore, per creare un buon quadro, deve soffermarsi su più dettagli possibile – che anche se marginali sono parte integrante della scena, cioè del "tutto" oggetto della rappresentazione –, allo stesso modo la filosofia deve occuparsi di tutti gli aspetti della vita, senza favorirne alcuni per tralasciarne altri. Ogni aspetto, infatti, anche il più infimo, possiede la stessa dignità degli altri, ed è parte di quel "tutto" che la filosofia ha il compito di indagare. Lo stesso discorso vale anche al livello del linguaggio: perché concentrarsi solo sul senso letterale di una parola o di un testo e ignorare tutti gli altri? Cogliere la profondità dei linguaggi stratificati è proprio come lavorare con la prospettiva in un quadro.

L'immagine della pittura, quindi, è particolarmente efficace proprio perché legata alla dimensione visiva, all'"occhio", strumento così importante nella filosofia di Bruno. L'occhio è la migliore metafora usata dal filosofo per indicare l'acquisizione della verità, il dispiegamento congiunto della facoltà sensibile e della facoltà intellettiva sul mondo circostante:[122] la filosofia infatti, per Bruno, riguarda il mondo, ed è legata all'osservazione e alla comprensione di esso; ogni cosa che l'uomo può cercare, fino a Dio, è presente nel mondo, nell'universo infinito. Niente è avulso da esso: l'occhio, inteso come unione tra vita e comprensione della vita, dunque come vera filosofia, ha il compito di penetrare tutti i molteplici e variegati aspetti del reale, di cui in effetti la vita si compone. Attraverso l'osservazione profonda sarà allora possibile, per un occhio particolarmente capace, scorgere segni di quello che è il fine ultimo della faticosa indagine sul reale: ovvero il piano nascosto e sfuggente della divinità.

Nella *Cena*, considerabile a buon diritto un'opera "silenica", il riferimento a questo piano profondo e inaccessibile, nascosto sotto le forme e le scorze dei composti naturali, è presente fin dal Dialogo I. Qui Bruno, infatti, presentando

---

[121] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 11.

[122] Questo tema sarà centrale soprattutto negli *Eroici furori*, dove si legge che la vista "è spiritualissimo de tutti gli sensi, per che subito monta sin alli appresi margini del mondo, e senza dilazion di tempo si porge a tutto l'orizzonte della visibilità", in G. BRUNO, *De gli eroici furori*, cit., p. 904. Per approfondimenti, cfr. il saggio *Il gioco degli occhi e del cuore negli* Eroici furori, in M. CILIBERTO, *L'occhio di Atteone*, cit., pp. 95-109.

l'universo infinito e i mondi infiniti che contiene, ammette che gli astri, i numi e le stelle sono "quelle tante centenaia de migliaia ch'assistono al ministerio e contemplazione del primo, universale, infinito ed eterno efficiente",[123] sono "que' ambasciatori, che annunziano l'eccellenza de la gloria e maestà de Dio",[124] e grazie ad essi "siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio dell'infinito vigore".[125]

Bruno ha quindi ammesso che l'universo infinito è esplicazione della divinità: pur non parlando direttamente di Dio, è attraverso il semplice discorso sulla natura e sui mondi che egli giunge ad esso. Per questo, come dicevamo, tenere separata la discussione teologica da quella filosofica è per lui impossibile.

Il concetto è ribadito in questo bel passo tratto dal Dialogo V, dove trattando ancora dei mondi infiniti si dice che:

> Anticamente si chiamavano *ethera*, ciò è corridori, corrieri, ambasciadori, nuncii della magnificenza de l'unico Altissimo, che con musicale armonia contemprano l'ordine della constituzion della natura, vivo specchio dell'infinita deità.[126]

Questo tema assume ancora più senso filosofico se messo in relazione con quella che forse è la caratteristica principale della *Cena*, ovvero l'essere un testo in cui proprio la pluralità di registri e di piani è centrale, non solo dal punto di vista contenutistico, ma anche da quello formale, sotto diversi punti di vista. Come dichiarato nella *Proemiale epistola*,[127] lo stile è estremamente vario; l'opera presenta una molteplicità di generi letterari, nonché una grande varietà di registri linguistici. Bruno predilige un lessico basso e quotidiano per descrivere ciò che riguarda la "cornice" dell'opera, ovvero la cena in quanto tale, ma ben diverso è il registro con cui si riferisce al contenuto della discussione che, durante la cena si svolge: dibattendo sull'infinito universo e i mondi innumerabili, il lessico si fa

---

[123] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 29.
[124] *Ibidem*.
[125] *Ibidem*.
[126] Ivi, p. 112.
[127] Cfr. ivi, p. 14: "Dove sa di dialogo, dove di comedia, dove di tragedia, dove di poesia, dove d'oratoria, dove lauda, dove vitupera, dove dimostra et insegna, dove ha or del fisico, or del matematico, or del morale, or del logico".

subito più elevato, elegante e forbito. In secondo luogo, possiamo osservare che la *Cena*, nella sua struttura portante, è da considerarsi proprio un'opera "doppia", nel senso che vi trovano spazio due piani diversi: quello del banchetto durante il quale si svolge il dibattito fra il Nolano e i dottori di Oxford, e quello della conversazione che al riguardo di esso hanno Teofilo, Smitho, Prudenzio e Frulla. Vale la pena sottolineare come quest'ultimo piano venga recuperato attraverso la memoria, cioè attraverso il ricordo di Teofilo, che a quella cena ha assisito. Per concludere l'elenco delle motivazioni per cui la *Cena* è definibile un'opera "silenica", cioè ricca di stratificazioni, intrecci e rimandi,[128] non possiamo tralasciare di riferirci alla molteplicità di argomenti che in essa vengono trattati: sicuramente, il punto focale della discussione è la presentazione della cosmologia bruniana, in rapporto alle vecchie concezioni aristoteliche e alle nuove scoperte copernicane; tuttavia, insieme ad essa, trovano spazio moltissime altre questioni, come il rapporto fra *res et verba* e l'importanza delle traduzioni,[129] la critica spietata alla società inglese, alla pedanteria e all'inciviltà dei contemporanei, il tema della vicissitudine della sapienza e quello del rapporto tra filosofia e matematica.

Alla luce di tutto questo, potremmo dire che, nella *Cena*, la forma con cui l'opera si presenta è funzionale al contenuto: l'intreccio di piani e significati dialoganti fra loro rimanda, infatti, a quell'originaria e fondante comunicazione fra natura e Dio. Questo è tanto più vero se pensiamo che il presupposto fondamentale per accingersi alla lettura dell'opera, che Bruno stesso ci fornisce nella *Proemiale epistola*, è che "nessuna parola è ociosa: per che in tutte parti è da mietere, e da disotterrar cose di non mediocre importanza, e forse più là dove meno appare".[130] Così come nelle pagine della *Cena* ogni parola rimanda ad altro

---

[128] Cfr. *ibidem*: "Considerate, signore, che il dialogo è istoriale; dove mentre si riferiscono l'occasioni, i moti, i passaggi, i rancontri, i gesti, gli affetti, i discorsi, le proposte, le risposte, i propositi et i spropositi, remettendo tutto sotto il rigore del giudizio di que' quattro, non è cosa che non vi possa venir a proposito con qualche raggione".

[129] Cfr., su questo tema, S. BASSI, *Giordano Bruno e le traduzioni*, in *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche*, Atti delle giornate di studio, Pisa, 15-16 ottobre 2009, a cura di S. Bassi, Firenze, Olschki, 2012, pp. 61-75.

[130] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 15. Cfr. a titolo d'esempio, ivi. p. 10: "Mentre fa il suo camino, oltre che contempla le gran machine, mi par che non sia minuzzaria, né petruccia né

e niente è solo ciò che sembra, allo stesso modo la natura rimanda in se stessa ad un'altra dimensione, quella divina, che solo chi è in grado di "profondare nei sentimenti", non fermandosi alle apparenze, sarà in grado di cogliere.

Eccoci tornati, quindi, alla necessità dell'"occhio silenico", indispensabile per leggere la *Cena* e, come Bruno ci dice proprio in queste pagine, per leggere la realtà. E tale necessità è adesso così stringente da coinvolgere quello che, analizzando l'adagio *Sileni Alcibiadis*, avevamo definito il più profondo livello di silenicità: Bruno riprende e varia il tema erasmiano, svolgendolo in chiave infinitistica, cioè riferendolo alla totalità di quanto esiste. Il risultato è una discrepanza ontologica fra essere e apparire, che coinvolge l'intera realtà, determinandone il fondamento, la sussistenza e la possibilità o meno di indagarla nella maniera corretta.

Questa è la base dell'ontologia bruniana che sarà poi sviluppata in maniera esplicita nel secondo dialogo italiano, il *De la causa*, dove abbandonando il metodo "silenico" dei rimandi metaforici fra parole e significati, si ametterà espressamente che non è possibile conoscere la prima causa se non come "vestigio" e "ombra", attraverso la contemplazione della natura.[131] L'inconoscibilità del primo principio è un punto fondamentale della riflessione bruniana: non c'è "occhio", per quanto "silenico", che sarà mai in grado di vedere l'unità originaria, la divinità: essa si situa al di fuori dell'orizzonte conoscitivo dell'uomo.

> Assai con minor raggione noi conosciamo il primo principio e causa per il suo effetto, che Apelle per le sue formate statue possa esser conosciuto: per che queste le possiamo veder tutte, et essaminar parte per parte; ma non già il grande et infinito effetto della divina potenza.[132]

---

sassetto che non vi vada ad intoppare". La "pietruccia" e il "sassetto" sono infatti dei riferimenti al letterato Pietruccio Ubaldini e all'uomo d'armi Tommaso di Vincenzo Sassetto, due italiani che soggiornarono per un periodo in Inghilterra. L'invito che Bruno fa al lettore è pertanto quello andare sempre oltre il senso letterale delle parole.

[131] Cfr. G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, in *DFI*, cit., p. 205: "DICSONO: Credete per questo che chi conosce le cose causate e principiate, conosca la causa e principio? TEOFILO: Non facilmente la causa prossima e principio prossimo; difficilissimamente (anco in vestigio) la causa e principio primo".

[132] Ivi, p. 207.

Nel *De la causa*, proprio l'incommensurabilità fra Dio infinito ed enti naturali finiti diverrà il motore che permette l'esplicarsi della vicissitudine, causa finale dell'universo stesso. I composti, nel tentativo di superare i limiti imposti dalla loro finitezza, tendono all'orizzonte infinito da cui derivano rigenerandosi continuamente in una molteplicità di nuove forme, che daranno nel tempo infinito realizzazione attuale a tutto ciò che in Dio è implicitamente contenuto: questo è il meccanismo del perenne fluire della Vita, cioè del divenire naturale, a cui il *De la causa*, in quanto accurata esposizione dei principi ontologici della filosofia bruniana, è dedicato.

Sebbene quindi l'impianto filosofico di Bruno si basi sulla comunicazione fra il piano naturale e quello divino, nel Dialogo IV della *Cena de le Ceneri*, egli separa effettivamente il campo della filosofia da quello della religione, nel senso che separa il piano speculativo, tipico della riflessione filosofica, da quello morale, tipico dell'esperienza religiosa. Utilizzando il paragone, come abbiamo visto a lui assai caro nella *Cena*, fra filosofia e pittura, si può dire che adesso, giocando con la prospettiva, Bruno porta avanti un tema che finora era stato sì presente, ma lasciato in secondo piano, dove arricchiva insieme ad altri la varietà della scena. Ai fini della nostra ricerca, queste pagine sono fondamentali per più motivi: innanzitutto per osservare da vicino come Bruno giustifica il suo tentativo di separare, apppunto, filosofia e teologia; in secondo luogo, per comprendere il ruolo che egli assegna alle Scritture, confrontandosi quindi con un elemento fondamentale della religione ebraica e cristiana; e in terzo luogo perché, ancora riferendoci al tema della silenicità, troviamo qui un calzante esempio della discrepanza fra parole e significati, con la conseguente esortazione ad andare sempre oltre il mero senso letterale dei testi, in particolare dei testi sacri. Non per niente, lo stesso Erasmo aveva scritto, nell'adagio che abbiamo analizzato, e a cui Bruno deve così tanto, che "silenica è la stessa Scrittura".[133]

Nel Dialogo IV, dunque, Bruno separa filosofia e religione, intendendo quest'ultima come il rapporto fra uomo e Dio, ovvero considerando in primo luogo le implicazioni morali che appunto il rapporto con Dio comporta nella vita

[133] ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1741.

degli uomini. Dobbiamo infatti sempre tener presente che, per Bruno, il criterio più importante per giudicare una religione riguarda proprio gli effetti che quest'ultima ha sulla società, i "frutti" che essa è in grado di far nascere. Egli, di fatto, abbandonò il cristianesimo non solo perché per troppi aspetti incompatibile con la sua filosofia, ma soprattutto perché si era rivelato essere una religione portatrice di guerre e discordie, contrariamente alle promesse e alle false speranze che in origine aveva instillato nei credenti.

Entrando nel merito del Dialogo IV, dunque, Bruno afferma che le Scritture si appellano proprio al significato civile della religione, cioè hanno un fine morale: quello di dare leggi agli uomini, grazie alle quali sia possibile vivere meglio:

> Il fine delle leggi non è tanto di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de costumi, profitto della civiltà, convitto di popoli; e prattica per la commodità della umana conversazione, mantenimento di pace et aumento di republiche.[134]

Da questo assunto segue logicamente che non ha nessun senso, sulla base di quanto scritto in un libro il cui fine è quello di istituire delle leggi, rifiutare una filosofia, quella bruniana ovviamente, il cui fine è invece quello di mostrare, insegnare e promuovere la verità. Se in alcune questioni, continua ad argomentare Bruno, sembra impossibile trovare una compatibilità fra quest'ultima e le Scritture, è perché il linguaggio (che necessita sempre di essere adeguato al suo ambito di applicazione), nel testo sacro deve essere semplice, comodo, immediato; esso è infatti diretto al popolo, che comprende anche gente rozza e non istruita. Se le "intelligenze che non errano", cioè coloro che scrivono per dare leggi agli uomini, di fatto gli "autori" delle Scritture, avessero scritto per gente di alta statura intellettuale, avrebbero potuto non scrivere affatto: perché "i savii e generosi spirti, e quei che sono veramente uomini, [...] senza legge fan quel che conviene",[135] non hanno bisogno di un testo scritto che insegni loro cosa è bene e cosa è male. Bruno ammette quindi, seguendo una linea che lo ricollega

[134] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 92.
[135] *Ibidem*.

direttamente a Pelagio,[136] che la ragione da sola è strumento sufficiente per fare il bene, a discapito della Rivelazione e della grazia.

Ciò che merita di essere sottolineato a questo punto è proprio il discorso sulla validità di ciascun linguaggio nel suo ambito: le "parole" hanno significati diversi a seconda del contesto in cui vengono usate. Se i legislatori (come i profeti che hanno composto le Scritture) devono dare leggi al popolo dovranno utilizzare un linguaggio per esso comprensibile, ed evitare ogni possibile forma di ambiguità, così come ad esempio deve fare uno storico, il cui ruolo è quello di spiegare la storia, non di inventare termini nuovi che distrarrebbero il lettore dalla comprensione delle vicende narrate.[137] Il fatto di dire, ad esempio, come in un passo dell'*Ecclesiaste*, che "nasce il sole e tramonta, gira per il mezzo giorno e si inchina",[138] ha senso perché adeguato allo scopo delle Scritture, cioè essere semplici, di facile comprensione: se al posto del Sole, infatti, si citasse la Terra (dato che in termini di verità è essa a muoversi) il passo sarebbe incredibilmente più lungo e complicato. E questo è interessante se si pensa che anche oggi, sebbene il moto della Terra intorno al Sole sia un fatto comprovato, nel linguaggio quotidiano continuiamo a dire che è il sole a "sorgere" e a "tramontare"; non si fa riferminento alla Terra perché è più semplice, comodo e intuitivo dire il contrario, anche se sappiamo non corrispondere alla realtà.

Ne consegue, comunque, che concentrarsi solo sul senso letterale delle Scritture è cosa da oziosi e da pedanti, e proprio di questo Bruno accuserà ferocemente i luterani, i quali hanno fatto del letteralismo uno dei capisaldi della loro religione.

---

[136] Il pelagianesimo, dottrina diffusa dal monaco irlandese Pelagio e condannata come eretica fin dal Concilio di Efeso nel 431, asserisce che il peccato originale non macchia l'anima dell'uomo e che la ragione umana non ha bisogno della grazia divina per riconoscere il bene e il male: Gesù non è venuto sulla Terra per "salvare" i peccatori, ma solo ad offrire un buon esempio di comportamento a cui ispirarsi.

[137] Cfr. G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., pp. 91-92. L'esempio è utile per ribadire uno dei punti fondamentali della critica svolta da Bruno contro la pedanteria: cioè che la forma non deve mai prevaricare sul conenuto, eclissandolo. Nella *Cena*, come abbiamo visto, succede addirittura, il contrario: il contenuto "trabocca", servendosi proprio della forma per venire in primo piano. La forma è funzionale al contenuto.

[138] Cfr. *Eccl*., 1, 5-6.

Ciò su cui, in ultima analisi, insiste Teofilo, e quindi con lui Bruno, è che il linguaggio della filosofia non va confuso con quello della legge, così come il linguaggio della verità, inaccessibile ai più, non va confuso con quello dell'insegnamento morale, rivolto a tutti. Pretendere che il volgo comprenda i termini della verità, laddove essi non sono necessari, è come pretendere "che la mano abbia l'ochio: la quale non è stata fatta dalla natura per vedere, ma per oprare e consentire la vista".[139] Tuttavia, – e qui entra di nuovo in scena il tema della silenicità –, Bruno vuole dimostrare che nelle Scritture, oltre al linguaggio della legge, è presente anche quello della verità, nascosto al di sotto dei livelli di lettura più superficiali. È infatti proprio oltre questa pluralità di piani e di significati, caratteristica del senso "istoriale"[140] del testo sacro, che bisogna scavare per giungere alla verità.

L'esempio al riguardo è tratto dal *Libro della Genesi*: là dove si dice che "Dio tra gli altri luminari ne ha fatti due grandi, che sono il sole e la luna",[141] dobbiamo credere che nessun astro sia più grande del sole e della luna? O forse questa è solo un'espressione del "volgare et ordinario modo di comprendere e parlare"?[142]

L'altro esempio è invece tratto dal *Libro di Giobbe*, uno dei più cari a Bruno.[143] Qui un personaggio, per mostrare la potenza di Dio, afferma che costui

---

[139] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 93.

[140] Con questa parola, centrale per il tema della "silenicità" delle Scritture, si allude al dibattito interpretativo sulla Bibbia, secondo una linea esegetica che fa capo a Origene. Costui, nel *De Principiis* (231), sostiene che i testi sacri nascondono, sotto al più immediato senso letterale, dei significati morali e spirituali profondi, celati alla maggior parte dei lettori. Cfr. ORIGENE, *I principi*, a cura di M. Simonetti, Torino, Unione Tipografico – Editrice Torinese, 1989, vol. I, p. 502: "Perciò tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle sacre scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della scrittura – indichiamo così il senso che è più alla mano -; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della scrittura; il perfetto [trova] edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombre dei beni futuri". Sull'influenza di Origene in Bruno, cfr. P. TERRACCIANO, *Origene*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, coll. 1385-1390; per approfondimenti sulla ricezione di Origene nel Rinascimento, cfr. IDEM, «Omnia in figura». *L'impronta di Origene fra '400 e '500*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012.

[141] Cfr. *Gn*., 1, 6.

[142] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 93.

[143] Cfr. ivi, p. 94: "Dico ad un *Libro di Giob*, quale è uno di singularissimi che si possan leggere, pieno d'ogni buona teologia, naturalità e moralità, colmo di sapientissimi discorsi".

“formò la pace nei suoi sublimi figli”,[144] che sono gli astri, alcuni “fuochi” e altri “acque”: i quali concordano, perché si danno nutrimento l’un l’altro, si muovono l’uno circa l’altro e sono pervasi dai due principi del caldo e del freddo. Ciò che Bruno vuole far notare è il fatto che in questo passo, così come anche altrove nel testo sacro, gli astri sono chiamati “acque”, “terre” e “fiamme ardenti”,[145] invece che “corpi immutabili” o “quintessenze”, come avrebbe voluto la tradizione cosmologica aristotelica.[146]

Ma solo i “veri religiosi” si renderanno conto che la filosofia di Bruno è in accordo con la religione assai più di altre, prima fra tutte, appunto, la aristotelica, che dichiara il mondo essere finito (limitando così la potenza divina), l’anima mortale e la sostanza corruttibile. Questi presupposti non solo “acciecano il lume dell’intelletto”, ma soprattutto “smorzano il fervore di buoni affetti”,[147] scoraggiando la ricerca delle cause prime. Si può notare da questo passo che, nonostante tutto, il piano speculativo e quello morale non sono poi così separati come Bruno ha cercato di dimostrare: la tensione alla *praxis* è infatti la struttura costitutiva della sua filosofia, e tutto ciò che riguarda la *praxis* presenta, inevitabilmente, anche un risvolto morale.

Abbiamo quindi osservato da vicino che nella *Cena de le Ceneri* nulla è solo ciò che sembra, sotto ogni punto di vista. Proprio in questo impianto dialogico fra significati, piani e registri linguistici possiamo, metaforicamente, percepire un’eco che ci conduce fino alla duplicità di piani originaria, ovvero al più profondo livello di silenicità. L’universo intero è come un Sileno, che dietro alla finitezza e alla caducità degli enti naturali nasconde un primo principio divino ed eterno; l’uomo deve saper cogliere i segni, umbratili ed enigmatici, che la divinità ha lasciato nella natura, per ristabilire quel fondamentale equilibrio fra

---

[144] Cfr. *Iob*., 25, 1.
[145] Va tenuto presente che esiste una vasta tradizione di interpretazione simbolica di questi elementi, a proposito della quale uno dei capitoli più rilevanti è rappresentato dall’*Heptaplus* di Pico (1486), un trattato cabalistico sulla *Genesi*. È proprio da questo testo che Bruno deriva una dettagliata ermeneutica riguardo alla simbologia delle acque. Cfr. S. CARANNANTE, *Acqua*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit. vol. I, coll. 40-42; P. TERRACCIANO, *Pico della Mirandola Giovanni*, in ivi, vol. II, coll. 1486-1491.
[146] Cfr. G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 94.
[147] Ivi, p. 96.

Dio e universo che proprio la mancanza di un “occhio silenico” ha portato al tracollo, scaraventando l’umanità nella disastrosa e critica situazione di decadenza in cui adesso si trova a vivere.

II.4. Il sapiente e il volgo

Oltre alla critica degli ambienti accademici, di cui Nundinio e Torquato sono gli esponenti per eccellenza, nella *Cena* trova spazio anche un altro tema centrale in Bruno: la critica della “barbarie” del popolo, cieco, violento, mostruoso. L’antinomia fra la saggezza del vero sapiente e il volgo rozzo e ignorante, strutturalmente incapace di accedere alla conoscenza, è infatti anch’esso uno dei tanti fili che si intrecciano nell’opera, di cui il filosofo di Nola si serve per sottolineare, ancora una volta, la tragicità della condizione in cui versa la società contemporanea. Considerata infatti l’importanza dell’“occhio silenico”, quindi della finezza intellettuale richiesta per scorgere e ristabilire l’equilibrio dei piani, la “sciocca moltitudine”, la rustica plebaglia, massimo esempio di “presunzione et inciviltà”, viene ad essere un vero e proprio “mostro”, che adombra ogni speranza di poter uscire dallo stato di crisi.

I passi in cui nella *Cena* si fa riferimento a questo tema sono molteplici. Parlando del fine morale delle Scritture, ad esempio, si è visto come la necessità di ricorrere ad un lessico semplice e immediato, facilmente comprensibile da tutti, implica già l’accusa di una non trascurabile stolidità della maggioranza: questa infatti è innanzitutto bisognosa di un codice di leggi scritte che le chiarisca quali comportamenti sono giusti e quali sbagliati, e, in secondo luogo, non è abituata ad avere a che fare con parole diverse da quelle di uso comune, che pertanto potrebbero rimanere incomprese, o creare una rovinosa confusione.

Tuttavia, oltre a questo punto, affrontato nel Dialogo IV dell’opera, vi sono moltissimi altri luoghi dove la moltitudine è vituperata e spregiata, attraverso uno sfogo che raggiunge il culmine nelle feroci pagine di critica alla plebe

inglese,[148] della quale vengono prese di mira soprattutto la xenofobia e la violenza.

Ovviamente, per comprendere appieno il senso di questa critica spietata, dovremmo tenere presente la situazione biografica di Bruno, che, come abbiamo accennato, proprio in Inghilterra si trovò a vivere in uno stato di forte isolamento. Ne parla lui stesso nella *Proemiale epistola* del *De l'infinito, universo e mondi*, dove scrive che proprio in quanto "delineatore del campo della natura", ovvero in quanto filosofo e sapiente, era malvisto e disprezzato: "chi osservato m'assale, chi giunto mi morde, chi compreso mi vora; non è uno, non son pochi, son quasi tutti".[149] La stessa condizione è ravvisabile anche nelle pagine dello *Spaccio de la bestia trionfante*, dove, lamentando i continui insuccessi dei suoi tentativi di mostrare la verità al mondo, Bruno scrive:

> E perché il numero de stolti e perversi è incomparabilmente più grande che de sapienti e giusti, aviene che se voglio remirare alla gloria o altri frutti che partorisce la moltitudine de voci, tanto manca ch'io debba sperar lieto successo del mio studio e lavoro, che più tosto ho da aspettar materia de discontentezza, e da stimar molto meglior il silenzio ch'il parlare.[150]

Il giudizio di Bruno sulla moltitudine è sempre negativo: il tratto distintivo per eccellenza di quest'ultima è per lui una più o meno radicata incapacità di fuoriuscire dalla condizione di ignoranza, quindi di acquisire conoscenza.[151] Alla fine del Dialogo I della *Cena* si trova una riflessione su come l'ignoranza dilagante sia divenuta una vera e propria "consuetudine"; essere rozzi e "asini" è ormai la regola generale, che impedirebbe anche a chi fosse dotato di un ingegno "capace et abile" di distinguere la verità in mezzo a così tante assurde opinioni e false credenze. Si giunge addirittura al paradosso: "Quei che studiano non aranno

---

[148] Cfr. ivi. pp. 52-57: "[...] importunissimamente, a dispetto del mondo ne viene a proposito una plebe [la plebe inglese], la quale in esser plebe non è inferiore a plebe alcuna, che pasca nel suo seno la pur troppo prodiga terra: perché questa veramente dà saggio di plebe de tutte le plebe che io possa aver sin ora conosciute irriverente, irrispettevole, di nulla civiltà, male allevate [...]".
[149] G. BRUNO, *De l'infinito universo e mondi*, in *DFI*, cit., p. 301.
[150] IDEM, *Spaccio de la bestia trionfante*, in ivi, p. 460.
[151] Su quanto disperata fosse, secondo Bruno, la situazione a questo riguardo, cfr. la battuta di Frulla in G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 35, che alla domanda di Smitho su come si possano correggere le opinioni di "quei che son al tutto pazzi", risponde: "col toglierli via quel capo, e piantargline un altro".

al fine guadagnato altro, che esser promossi da non sapere (che è una privazione de la verità) a pensarsi e credersi di sapere, che è una pazzia et abito di falsità",[152] oltre che al vero e proprio rovesciamento: "Non mi maraviglio, per che (come è ordinario) quei che manco intendeno, credono saper più: e quei che sono al tutto pazzi, pensano saper tutto".[153]

Tale è la condizione in cui versa la cultura nella società contemporanea. Per questo, quando Smitho chiede dei consigli per avvicinarsi allo studio e alla comprensione della verità, Teofilo non può che metterlo in guardia, dicendo:

> TEOFILO: [...] Gli uomini savii e divini son assai pochi;[154] e la volontà di dèi è questa, atteso che non è stimato né prezioso quel tanto ch'è comone e generale.
> SMITHO: Credo bene che la verità è conosciuta da pochi, e le cose preggiate son possedute da pochissimi [...].
> TEOFILO: Bene, ma in fine è più sicuro cercar il vero e conveniente fuor de la moltitudine: perché questa mai apportò cosa preziosa e degna; e sempre tra pochi si trovano le cose di perfezzione e preggio [...].[155]

Ma gli esempi non finiscono qui: fra i meriti che, nel Dialogo I, Teofilo riconosce a Copernico figura quello di aver avuto "poco riguardo a la stolta moltitudine";[156] e riguardo a coloro che si avvicinano all'autentica "cognizione de la verità", ovvero gli iniziati alla "filosofia nolana", si dice che:

> Color ch'hanno la possessione di questa verità non denno ad ogni sorte di persona comunicarla, si non vogliono lavar (come si dice) il capo a l'asino,[157] se non vuolen vedere quel che san far i porci a le perle [...].[158]

Diretta conseguenza dell'ignoranza e della volgarità dei più, è quindi il fatto che la verità "è conosciuta da pochi": essa si nasconde agli occhi del volgo, è inaccessibile e segreta. Ci spostiamo quindi da una critica che potremmo

---

[152] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 36.
[153] Ivi, p. 35.
[154] Cfr. ivi, p. 30: "In fatto tutti gli orbi non vagliono per uno che vede, e tutti i stolti non possono servire per un savio".
[155] Ivi, p. 38.
[156] Ivi, p. 25.
[157] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *Non lavare la testa dell'asino col nitro* (2239), p. 1779.
[158] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 30. Sull'espressione "perle ai porci", che peraltro ritorna frequentemente in Bruno, cfr. *Mt*, 7, 6.

definire “morale”, in quanto riguarda i rozzi costumi della moltitudine, a quello che è il cuore dell’ontologia e della gnoseologia bruniana, ovvero il fatto che la verità sia qualcosa di sfuggente, che neanche i più saggi potranno mai “vedere”[159] nella sua totalità. Poter scorgere anche solo l’ombra della verità è un traguardo che richiede sforzo e fatica, oltre al possesso di una straordinaria facoltà d’intendere e di percepire.[160]

Nel Dialogo II della *Cena*, il travagliato percorso dei personaggi verso la casa di Greville vuole proprio rappresentare l’insidioso cammino che dovranno necessariamente intraprendere coloro che vogliono giungere alla verità: solo se motivati da un autentico desiderio di conoscerla sarà possibile superare gli ostacoli presenti lungo la strada che ad essa conduce. Per questo Bruno dice che:

> Le cose ordinarie e facili son per il volgo et ordinaria gente. Gli uomini rari, eroichi e divini passano per questo camino de la difficoltà, a fine che sii costretta la necessità a concedergli la palma de la immortalità.[161]

Si tratta di un tema fondamentale per l’intera filosofia bruniana, che ci consente un confronto con un passo dei *Sileni Alcibiadis*, nel quale si legge:

> La verità essenziale delle cose è sempre nascosta nel profondo, affinché questa non sia qualcosa di banale né di facilmente accessibile ai molti. Rovesciando il giudizio, il volgo rozzo si meraviglia e s’interessa solo di ciò che colpisce maggiormente i sensi, cosicché non fa che incespicare e cadere in errore [...].[162]

Nello stesso adagio, poco più avanti, Erasmo aggiunge inoltre che: “la maggioranza del popolo preferisce ciò che è visibile agli occhi rispetto a ciò che è vero ma ben poco visibile”.[163]

Notiamo quindi che, anche nel passo erasmiano, il giudizio espresso sul popolo è estremamente negativo: il volgo non è interessato alla verità in quanto

---

[159] Si noti di nuovo la metafora della vista, che per Bruno è davvero fondamentale per descrivere l’atto di acquisizione della conoscenza.
[160] Proprio questo tema sarà al centro degli *Eroici furori*.
[161] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 49.
[162] ERASMO DA ROTTERDAM *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade*, (2201), p. 1741.
[163] Ivi, p. 1749.

tale, soprattutto se il ricercarla significa intraprendere un percorso che richiede dedizione, tempo e fatica. Assai più facile e comodo è prendere per "vero" ciò che, a seguito di una primissima e superficiale considerazione, "sembra vero". E, sicuramente, la forma di conoscenza più immediata, quindi prediletta dal popolo, è il senso, che chiude le porte della ragione spalancando quelle della credulità e del pregiudizio: utilizzare il senso e l'apparenza per distinguere il vero dal falso è il motivo per cui, come sottolinea Erasmo portando ancora in primo piano la prospettiva del rovesciamento, il volgo confonde le due cose, e "non fa che incespicare e cadere in errore".

Una riflessione simile viene condotta anche in un altro adagio, intitolato *In foribus urceum*,[164] che però sembra aprire la strada ad una concezione del volgo opposta a quella che abbiamo descritto finora. Con l'espressione "orcio sulla porta", ci dice Erasmo, si usa indicare una cosa "vile e disprezzata", perché vili e disprezzate sono proprio "quelle cose che si incontrano da ogni parte, e che capitano facilmente a chiunque".[165] A ben vedere, infatti, continua l'autore, nessuno è interessato a prendere un orcio, per quanto pregiato, se questo si trova "sulla porta", cioè è accessibile e a portata di mano. Al contrario, "si cercano più le perle rare chiuse negli scrigni".[166]

Sembrerebbe quindi che, in questo caso, la moltitudine sia improvvisamente disposta a lottare per accaparrarsi i tesori nascosti, a discapito di quanto è più accessibile ed evidente. Tuttavia, riflettendo attentamente sul passo, ci rendiamo conto che, di nuovo, l'opinione popolare è da considerarsi più che mai superficiale: così come nell'adagio precedente, anche adesso non è la verità in se stessa ad esser ricercata, e neanche il valore effettivo delle cose, bensì è la smania di possedere qualcosa di raro, esclusivo e fuori dal comune a guidare l'interesse dei più. Ciò che caratterizza il volgo è, quindi, la totale mancanza di razionale discernimento dei valori, che porta a confondere l'esclusività con la qualità, il convenzionale con l'autentico, la consuetudine con la capacità di pensare criticamente.

---

[164] Cfr. ivi, *L'orcio sulla porta* (1065), p. 987.
[165] *Ibidem*.
[166] *Ibidem*.

Per Bruno, sapiente isolato, la consapevolezza di non esser parte del volgo ignorante è motivo di orgoglio, e questo, unito alla convinzione, che permane nonostante tutto, di non esser nato per altro scopo che quello di portare a termine la sua missione, lo induce a scrivere così:

> Ma se fo conto dell'occhio dell'eterna veritade, a cui le cose son tanto più preciose et illustri, quanto talvolta non solo son da più pochi conosciute, cercate e possedute, ma et oltre tenute a vile, biasimate, perseguitate: accade ch'io tanto più mi forze a fendere il corso dell'impetuoso torrente, quanto gli veggio maggior vigore aggionto dal turbido, profondo e clivoso varco.[167]

Le difficoltà sono quindi una triste, ma inevitabile, prerogativa della ricerca del sapere autentico o, più in generale, della verità.

[167] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 460.

CAPITOLO III

Uomini o animali?
Il rovesciamento nel *Cantus Circaeus*

III.1 Un incantesimo restauratore

Sulle implicazioni che, da un punto di vista ontologico, derivano dallo scarto fra essere e apparire ci si è soffermati a sufficienza; andiamo adesso ad affrontare l'argomento concentrandoci più specificatamente sull'aspetto morale, partendo dalla prima opera nella quale Bruno inizia a mettere a fuoco il problema: il *Cantus Circaeus* (1582).

L'immagine del Sileno, così come la presenta Erasmo nel suo adagio, ci ha aiutato a delineare metaforicamente uno dei tratti caratteristici del tragico scenario del mondo rovesciato, ovvero il fatto che il nesso fra l'interiorità e l'esteriorità delle cose è andato perduto. Ci troviamo quindi in un orizzonte in cui la discrepanza fra essere e apparire sembra essere incolmabile; ciò vale soprattutto per quanto riguarda quelle persone che, seguendo la terminologia erasmiana, possiamo definire Sileni invertiti, veri e propri emblemi della decadenza morale e intellettuale del "secolo infelice". A questo proposito, c'è un particolare passo dei *Sileni Alcibiadis* che dobbiamo tenere in considerazione:

> Insomma, in ogni genere di mortali vi sono persone che, a giudicarle dall'apparenza, si presentano non solo come uomini, ma come uomini riguardevoli. Apri il Sileno e troverai un maiale, un leone, un orso o forse un asino. Ne risulta uno spettacolo assai diverso da quello che i poeti attribuiscono agl'incantesimi di Circe. I suoi avevano un aspetto di bestie ma nella mente erano uomini; qui sotto l'aspetto umano si nascondono delle bestie.[168]

[168] ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1743.

È anche da questo passo che prende forma e ispirazione il *Cantus*, un'opera che risale al primo periodo parigino di Bruno, pubblicata presso l'editore Gilles Gilles e dedicata ad Enrico d'Angoulême, fratello naturale del re di Francia Enrico III di Valois. In questo trattato l'autore immagina quali sarebbero le conseguenze se, con un incantesimo, fosse davvero possibile "aprire il Sileno", e quindi ristabilire il giusto equilibrio fra l'interiorità e l'esteriorità delle persone, fra l'anima e il corpo. Proprio per i suoi riferimenti alla dimensione etica, il *Cantus* rappresenta per Bruno la prima occasione di confronto con il tema della "crisi" universale, che poi il filosofo, stringendo il nesso che lega la problematica della decadenza morale al tema della giustizia, della vicissitudine e della religione, affronterà in maniera più dettagliata in altre opere, soprattutto nello *Spaccio de la bestia trionfante*.

Nel condurre la sua critica alla società, nel *Cantus*, Bruno si serve di "un'impostazione tradizionalmente «erasmiana»":[169] il punto da cui parte, e su cui fa perno l'intera trattazione, è infatti proprio il modello proposto nell'adagio *Sileni Alcibiadis*, cioè quello del rovesciamento, della disarmonia e del disordine di cui è ormai preda il mondo naturale.

L'opera si compone di due dialoghi: il primo si svolge fra la maga Circe, personaggio che ricorre più volte nella produzione filosofica di Bruno,[170] e la sua ancella Meri, ed è quello nel quale avviene l'incantesimo, ovvero dove si compiono gli effetti della "barbara magia" che ristabilisce il giusto ordine fra essere e apparire; il secondo dialogo si svolge fra altri due personaggi, Alberico e

---

[169] M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., p. 79.

[170] Cfr. O. CATANORCHI, *Circe*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 344-346. Circe è centrale anche nell'ultimo dialogo degli *Eroici furori*: ma, mentre nel *Cantus* la maga è l'emblema delle forze positive che ristabiliscono l'ordine naturale infranto, nell'ultimo dialogo italiano incarnerà gli ostacoli e i travagli che separano i "nove ciechi" dal raggiungimento della desiderata luce. Cfr. G. BRUNO, *De gli eroici furori*, cit., pp. 951-960. Per ulteriori approfondimenti, cfr. P. SABBATINO, *Giordano Bruno e la "mutazione" del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 159-186; IDEM, *Nei luoghi di Circe. L'*"asino" *di Machiavelli e il* Cantus Circaeus *di Bruno*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Roma, Salerno, 1998, pp. 553-596.

Borista, e consiste in una discussione di mnemotecnica assai dettagliata,[171] che sarà poi ripubblicata in Inghilterra sotto il nome di *Ars reminiscendi* (1583).

Occorre tuttavia ricordare che sulla scelta del tema del *Cantus* dovette aver influito il fatto che, appena un anno prima della pubblicazione del trattato, alla corte del re di Francia si fossero tenute le celebrazioni per le nozze del duca di Joyeuse,[172] in occasione delle quali era stato rappresentato un balletto dove proprio il personaggio di Circe svolgeva un ruolo determinante. Nel *Ballet comique de la reine*, opera del compositore Baltasar de Beaujoyeulx, si assiste infatti alla sconfitta della "malefica" Circe e al ristabilimento della pace nel mondo attraverso il passaggio dei poteri dalle mani della maga a quelle della magnanima famiglia reale francese.

Nella tradizione mitologica, alla quale fa riferimento anche la rappresentazione del *Ballet comique*, Circe è infatti la "diva terribile, dal crespo crine e dal dolce canto"[173] che abita sull'isola di Eea, in un palazzo sfarzoso circondato da feroci animali: ammaliante e vendicativa, la maga compare in innumerevoli luoghi classici, e tutte le fonti[174] sono concordi nell'attribuirle il potere di trasformare in bestia chiunque le rechi offesa o danno.

Tuttavia Bruno, che sicuramente aveva assistito ai festeggiamenti per le nozze del duca, propone nel suo trattato un'immagine di Circe assai diversa, rendendola vera e propria "coscienza critica"[175] del suo tempo, in grado di attuare incantesimi benefici per la società; così facendo, egli può quindi dimostrare che non esiste solo la magia demoniaca criticata proprio in quegli anni da Jean

---

[171] Per approfondimenti riguardo al tema della mnemotecnica presentato nel *Cantus*, cfr. M. MATTEOLI-R. STURLESE, *Il* Canto di Circe *e la "magia" della nuova arte della memoria di Bruno*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 Ottobre 2003), a cura di F. Meroi, Firenze, Olschki, 2007, pp. 467-487.

[172] Yates offre una ricca descrizione dei pomposi festeggiamenti che si tennero per questo evento, concentrandosi soprattutto su come in essi vennero utilizzati i simboli della monarchia francese, in F. A. YATES, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 178-203.

[173] OMERO, *Odissea*, tr. di I. Pindemonte, a cura di V. Turri, nuova presentazione di E. Faccioli, Firenze, Sansoni, 1964, X, vv. 179-180, p. 78.

[174] Cfr. OMERO, *Odissea*, X, vv. 179-713; ESIODO, *Teogonia*, v. 957, v. 1011; APOLLONIO RODIO, *Argonautiche*, vv. 558-752; VIRGILIO, *Eneide*, VII, vv. 10-24; OVIDIO, *Metamorfosi*, XIV, vv. 1-396.

[175] S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno, 2000, p. 167.

Bodin,[176] ma che al contrario essa può avere anche degli effetti particolarmente positivi per il "convitto umano".[177] L'incantesimo della Circe bruniana, infatti, "non rappresenta affatto uno sconvolgimento dell'armonia del creato",[178] ma, al contrario è lo strumento necessario per restaurare un ordine che la natura, da sola, non è più in grado di garantire.

Inoltre, nel *Cantus*, ancora discostandosi dalla tradizione, la maga non lancerà maledizioni per vendetta, né sceglierà arbitrariamente in cosa trasformare le vittime dei suoi incantesimi: ella lascerà che l'essenza autentica e profonda degli uomini si manifesti, limitandosi quindi a rendere visibile ciò che, pur essendo nascosto, già esiste. Gli incantesimi riveleranno così che la maggior parte degli uomini, in realtà, nasconde nel suo intimo una natura animalesca.

Assai significativo è il fatto che, mentre la tradizione mitologica vede Circe come la maga in grado di occultare la natura umana sotto sembianze bestiali, adesso accade l'esatto contrario, e ciò trova un importante precedente proprio nel passo erasmiano degli *Adagia* citato: sono le sembianze umane ad essere, il più delle volte, il fittizio e ingannevole involucro di un'essenza ferina, che Circe porta ora allo scoperto. Bruno, e prima di lui Erasmo, "rovesciano" il ruolo di Circe, che dall'essere considerata la maga delle trasformazioni naturali, diventa piuttosto la maga dello "smascheramento" delle finzioni che nella natura si sono insediate.[179] Attraverso l'incantesimo, infatti, le maschere dei Sileni invertiti sono destinate a cadere, e lo spaventoso risultato è una moltitudine di belve *mirabile visu*, "mirabile a vedersi".[180]

---

[176] Cfr. J. BODIN, *De la démonomanie des sorciers*, Huildesheim, G. Olms, 1988.
[177] Cfr. S. RICCI, *op. cit.*, pp. 167-168. Ricci parla, a proposito della Circe bruniana, di "magia civile", che in quanto "rivoluzionaria e giustiziera", ha il preciso compito di ristabilire non solo l'ordine naturale, ma anche quello sociale, attraverso il reinserimento della giustizia nel caotico orizzonte del mondo rovesciato. Cfr. anche V. PERRONE COMPAGNI, «Minime occultum chaos». *La magia riordinatrice del* Cantus Circaeus, in «Bruniana & Campanelliana», VI, n. 2, 2000, pp. 281-297.
[178] V. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, p. 284.
[179] Cfr. S. RICCI, *op. cit.*, p. 167: "Il rovesciamento di ruolo di Circe rispecchia quel rovesciamento di valori che Circe denuncia: tutto è «inganno» e «ipocrisia», la stessa natura «matrigna» inganna l'uomo, poiché sotto i sembianti degli umani si nascondono, nella gran parte dell'umanità, animi bestiali [...]".
[180] G. BRUNO, *Il canto di Circe*, in IDEM, *Le ombre delle idee; Il Canto di Circe; Il Sigillo dei Sigilli*, a cura di N. Tirinnanzi, Milano, BUR, 1997, p. 254.

III.2. “Sotto una scorza umana sono celati animi ferini”

Andiamo ora ad analizzare l’opera più da vicino. Il primo dialogo si apre con l’invocazione al Sole[181] e agli dèi, cui Circe si rivolge per poter realizzare l’incantesimo; dettaglio importante da sottolineare in quanto nelle opere successive, in particolare nello *Spaccio*, l’ordine naturale dovrà essere ristabilito senza ricorrere a interventi esterni da quello che è il mero corso della vicissitudine naturale. Ciò che si rende fin da subito manifesto è il fatto che è scomparsa la legge che avrebbe dovuto garantire la naturale corrispondenza fra interiorità ed esteriorità, per cui la natura intera è in balìa del caos e della confusione: “Ecco che sotto una scorza umana sono celati animi ferini. Conviene forse che un’anima bestiale abiti un corpo di uomo come se questo fosse una dimora cieca ed ingannevole? Dove sono le leggi che per diritto governano le cose?”.[182] È quindi una sorta di “ipocrisia” della natura che porta Circe a domandare al Sole: “se pochissimi animi di uomini sono stati plasmati, per quale motivo, ti chiedo, tanti corpi sono stati modellati?”.[183]

Ma ecco che, dopo le “magiche cerimonie”,[184] si compie l’incantesimo vero e proprio, e viene rimosso “l’aspetto sofistico”[185] degli uomini, sotto lo sguardo incredulo dell’ancella Meri: “Mirabile a vedersi, Circe, mirabile a vedersi: di tanti uomini che prima potevamo vedere, solo tre o quattro sono rimasti tali”.[186] A seguito della restaurazione dell’equilibrio fra anima e corpo, sono solo i pochissimi “veri uomini” a mantenere inalterato il loro aspetto: tutti gli altri sono ormai bestie di vario genere. Assai significativo è il fatto che l’ancella si senta, improvvisamente, minacciata dalla moltitudine di belve che popola il

---

[181] È da notare che, secondo la tradizione mitologica, Circe era figlia del Sole e della ninfa Persèide.
[182] G. BRUNO, *Il canto di Circe*, cit., p. 241.
[183] Ivi, pp. 241-242.
[184] Ivi, p. 253.
[185] Ivi, p. 243. In latino, *sophisticus hominum vultus*. Il termine “sofistico” compare qui con il significato di “falso”, così come in molti altri luoghi dell’opera bruniana: cfr., ad esempio, G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 144: “Ah, ah, ah, non viddi più bel sofista di costui”; ivi, p. 149: “O Mercurio, più ch’ogni altro sofista, falso persuasore e ruffiano dell’Altitonante”; IDEM, *Cabala del cavallo pegaseo*, in *DFI*, cit., pp. 743-744: “Pensa pur, Micco, ch’io non sia sofistico: ma che son naturalissimo asino che parlo”.
[186] G. BRUNO, *Il canto di Circe*, cit., p. 254.

giardino del palazzo, mentre non lo era fin tanto che vedeva intorno a sé solo esseri umani; la maga la tranquillizza, assicurandole che gli animali che vede non sono affatto diversi da quelli che poco prima vedeva come uomini, se non per il fatto di aver finalmente scoperto "quelle unghie, quei denti, quegli aculei e quelle corna che prima celavano".[187]

L'improvviso spavento di Meri è un elemento interessante, in quanto emblematico della costante tentazione, in cui è così facile cadere, di giudicare in base alle apparenze: proprio questo, in ultima analisi, è il vero problema del mondo rovesciato, cioè l'errata, fuorviante, ma assai diffusa, propensione ad ignorare che possa non esservi corrispondenza fra l'aspetto di qualcosa e ciò che esso nasconde. Infatti, tornando al testo, "quelle unghie" e "quei denti", sebbene ben nascosti, erano sempre stati in agguato; ma fin tanto che non "apparivano" era come se non esistessero, e quindi non erano temuti.

Inoltre, fingersi ciò che non si è, dissimulando i propri scopi e i mezzi di cui si dispone per raggiungerli è un'ottima strategia per adescare i più ingenui. Per questo l'incantesimo di Circe ha una funzione importantissima dal punto di vista civile: vedendo gli "uomini" senza maschera, ovvero per quello che sono realmente, con tanto di "unghie" e "aculei", è possibile mettersi in guardia, prendere le distanze, difendersi. Anzi, c'è di più: la maga Circe dichiara che adesso i bruti sono assai meno nocivi e temibili di prima, in quanto sono stati privati di "quell'organo efficacissimo nel ferire",[188] cioè la lingua, e soprattutto della mano: "Forse non sai che chi ha per arma la mano ha armi più efficaci di tutte le altre?".[189]

Quello della mano è un motivo che tornerà più volte nella produzione bruniana, variamente interpretato e declinato.[190] In questo primo periodo della sua riflessione, la mano è intesa da Bruno come il più potente strumento di sopraffazione posseduto dall'essere umano, che lo distingue dagli animali rendendolo massimamente pericoloso. Anche per questo, dunque, Circe può

---

[187] *Ibidem.*
[188] Ivi, pp. 254-255.
[189] Ivi, p. 255.
[190] Cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., pp. 79-83.

rassicurare la sua ancella: privando gli uomini della mano, cioè rendendoli in tutto e per tutto "bestie", essi sono molto più innocui di prima. È nella mano che risiede l'origine della corruzione e della decadenza della civiltà, poiché attraverso la mano l'uomo è capace di sopraffare la natura, alterando così il delicato equilibrio originario sul quale si fonda l'ordine dell'intero universo.[191]

Ben diverso, tuttavia, sarà il ruolo attribuito alla mano in un secondo momento, quando essa, in quanto simbolo della facoltà creatrice e trasformatrice, assumerà tutto il valore "positivo" che le spetta all'interno di una filosofia massimamente rivolta alla *praxis*, come, appunto, quella bruniana. Nello *Spaccio* sarà sviluppato soprattutto il nesso fra mano e intelletto, che rendendo l'uomo in grado di aprire nuovi orizzonti nel ciclo della vicissitudine, e di costruire nuove civiltà, diverrà il presupposto fondamentale per la possibilità stessa di una *renovatio*. Nella *Cabala*, invece, la mano, svincolata ora dall'intelletto, arriverà ad essere "organo degli organi",[192] ovvero l'unico strumento in grado di permettere la realizzazione di tutte quelle cose che "significano la grandezza et eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie".[193]

A questo punto, tornando al *Cantus*, è interessante soffermarsi sull'analisi che Bruno conduce della "fauna" appena discoperta: ogni bestia ha dei tratti che rappresentano una particolare indole etica, cosa che avrebbe reso possibile ad un attento osservatore, dotato più che mai dell'"occhio silenico", indovinare quale animale fosse nascosto dietro una certa sembianza umana anche prima che l'incantesimo si realizzasse:[194] il risultato è una vera e propria "rassegna di

---

[191] Cfr. G. BRUNO, *Il canto di Circe*, cit., p. 255: "Forse non sai che alla mano mancano tutte le armi: così da poter essere potentissima valendosi di tutte le armi? Ignori che proprio la mano, giacché sa munirsi di aculei, veleni, corna e denti, non deve guardarsi da alcun assalto delle bestie e che con questo strumento di consueto è stato imposto il dominio su tutti gli animali che si vedono? Senza indugio e senza riflessione ti sei dunque fatta così pavida".

[192] G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 719.

[193] *Ibidem*. Come sottolinea Ciliberto, il fattore determinante che porta Bruno a sostenere tesi così estreme è l'inasprirsi della polemica antiluterana e antiriformata, vero e proprio punto focale della *Cabala*. In questo contesto, infatti, la mano rappresenta concretamente la messa in atto del libero arbitrio, opponendosi all'immagine, di derivazione paolina, dell'"orecchio", che associato agli "asini" cristiani, è invece l'emblema della passività e dell'ozio. Cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., pp. 82-83.

[194] Cfr. G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 468: "Come veggiamo che l'uomo mutando ingegno e cangiando affetto, da buono dovien rio, da temprato stemprato; e per il contrario: da quel che sembrava una bestia, viene a sembrare un'altra peggiore o megliore, in virtù

zoomorfia morale",[195] attraverso la quale Bruno ha occasione di criticare i comportamenti di una moltitudine di tipi umani, insistendo appunto sul parallelismo fra la fisionomia di questi e l'indole animalesca che li caratterizza. Uno dei presupposti fondamentali della fisiognomica,[196] disciplina che nel Rinascimento aveva incontrato grande favore, è infatti che "se ogni specie animale ha un carattere comune e un determinato aspetto, analogamente anche un uomo che assomigli a un determinato animale ne assume le inclinazioni".[197] Per quanto il modello per eccellenza della satira qui svolta siano proprio gli *Adagia* di Erasmo, questi, a loro volta, non sono che il punto di arrivo di una tradizione ben consolidata, che affonda le sue radici addirittura nella mitologia di Omero – per il quale già il cervo era "timido", la volpe "astuta" –[198] , e nelle opere di Aristotele, dove si inizia a trattare nello specifico delle qualità psicologiche degli animali.[199]

È significativo notare, inoltre, che ricorrere ad immagini ferine per denunciare i vizi umani è una tecnica che Bruno utilizzerà ampiamente anche altrove, basti pensare alla centralità che la figura dell' "asino"[200] occupa negli attacchi polemici di molte sue opere, soprattutto nella *Cabala del cavallo Pegaseo*, o alla figura delle "sanguisughe"[201] con cui più volte vengono indicati i luterani.

---

de certi delineamenti e figurazioni, che derivando da l'interno spirito, appaiono nel corpo; di sorte che non fallaran mai un prudente fisionomista". Tuttavia, Bruno cambierà opinione nella *Cabala*, là dove scrive: "Lascio che non si deve aver per universale che l'anime sieguano la complession del corpo: perché può esser che qualche più efficace spiritual principio possa vencere e superar l'oltraggio che dalla crassezza, o altra indisposizion di quello, gli vegna fatto. A qual proposito v'apporto l'essempio de Socrate, giudicato dal fisognomico Zopiro per uomo stemprato, stupido, bardo, effeminato, namoraticcio de putti et inconstante [...]", in G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 747.

[195] S. RICCI, *op. cit.*, p. 170.

[196] Cfr. O. CATANORCHI, *Fisiognomica*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 755-757. Per approfondimenti sulla storia della fisiognomica e sulla fortuna che essa riscosse fra Cinquecento e Seicento, cfr. P. CASTELLI, *Bestialità, allegoria, tassonomia nel tramonto del Rinascimento*, in «Bruniana & Campanelliana», VIII, n.1, 2002, pp. 47-83.

[197] P. CASTELLI, *op. cit.*, p. 52.

[198] Cfr. ivi, p. 51.

[199] Cfr. ad esempio, ARISTOTELE, *Analitici primi*, II, 70b sgg.; IDEM, *Historia animalium*, 8, 491b sgg.

[200] Sul motivo dell'asinità in Bruno, cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., pp. 44-56; F. MEROI, *Asinità*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 179-182.

[201] Cfr., ad esempio, G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 9; IDEM, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 462.

In primo luogo, seguendo i canoni tipici dell'*ars memoriae* di cui il *Cantus* è un assai scrupoloso trattato, la maga va ad esaminare il porco, presentando una "ruota" al cui interno ogni lettera dell'alfabeto è associata ad un aggettivo spregevole che contraddistingue questo animale.[202] La ricchezza delle connotazioni ascrivibili al porco è così dettagliata e vivida che la sua natura viene considerata la più facile da riconoscere sotto la "scorza umana".[203]

Il cane, su cui Circe pone successivamente la propria attenzione, è anch'esso un animale che compare più volte nella produzione bruniana, sempre legato all'atteggiamento pedantesco, tipico di chi "condanna e attacca tutto quanto non intende".[204] Il "barbaro perro" sarà infatti centrale anche nel sonetto che introduce la *Cena*, dove, per descrivere l'ostilità degli inglesi nei suoi confronti, Bruno ricorrerà proprio all'immagine del "cinico dente".[205]

Ma dell'animale più utilizzato da Bruno per esprimere la sua rabbia contro il tipo umano massimamente disprezzabile, ignorante e rozzo, ovvero l'asino, Meri ammette di non voler, per adesso, parlare; preferisce al contrario discutere dei muli, che "figli di una madre giumenta e di un padre asino, non sono né cavalli né asini";[206] muli sono coloro che proclamano di eccellere in due cose, quando in realtà non possiedono talento né per l'una né per l'altra.[207]

Interessanti, anche perché molto affini ad alcuni adagi erasmiani, sono poi le questioni dedicate alle scimmie, che Circe divide in ben tre generi: il primo è quello delle scimmie che fanno di tutto per imitare l'uomo, rendendosi così facendo ridicole e deformi. Questo passo ha come modello proprio un adagio, intitolato *Tragica simia*,[208] dove "scimmia" identifica un "omuncolo, appena

---

[202] A questo proposito, è interessante notare la testimonianza che Mocenigo riportò nel 1594 agli inquisitori veneti: "in certo suo libretto intitolato *Cantus Circaeus*, [...] haveva avuta intentione di parlare di tutte le dignità Ecclesiastiche, e che per la figura del porco haveva voluto intendere il Pontefice, e che per questo l'haveva in termine di honore rappresentata con un cerchio pieno di epitteti, come si può vedere in certa figura", in A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno con appendice di documenti sull'eresia e l'inquisizione a Modena nel XVI secolo*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1942, p. 104.
[203] Cfr. G. BRUNO, *Il canto di Circe*, cit., p. 256.
[204] Ivi, p. 258.
[205] Cfr. G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 7.
[206] IDEM, *Il Canto di Circe*, cit., p. 259.
[207] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I muli si grattano a vicenda* (696), pp. 687-689.
[208] Cfr. ivi, *Una scimmia tragica* (1795), p. 1495.

uomo, o piuttosto un'idea di uomo",[209] e "tragica" richiama la presenza di una sorta di maschera, per lo più costituita da ricchezze e onori, dietro cui l'"omuncolo" si nasconde per atteggiarsi a vero uomo.

Il secondo genere di scimmie riguarda i buffoni, ovvero quelle persone del tutto inutili nelle faccende importanti, il cui unico apporto benefico alla società è quello di divertire per qualche minuto con adulazioni o altre stupidaggini. Anche qui il parallelismo con Erasmo è forte: nell'adagio *Simia barbata seu caudata*, gli istrioni della corte vengono paragonati proprio a questo animale, che "è per natura ridicolo, né sembra nato ad altro uso, dal momento che non serve come cibo, né a fare le uova né a custodire la casa come i cani né a portare i carichi come i cavalli".[210]

L'ultimo genere di scimmie prende invece come modello la *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio[211] e si rivolge a quei genitori troppo accondiscendenti che, per un affetto esagerato, non riescono ad estirpare dai loro figli i costumi barbari e incivili, ma così facendo causano loro il più grave dei danni. Infatti, osserva Circe: "Adesso che hanno ripreso la loro vera forma, questi animali uccidono i propri cuccioli abbracciandoli troppo forte".[212]

Nei cammelli vediamo di nuovo tracce dell'atteggiamento pedantesco tanto biasimato da Bruno. Questi animali, infatti, non traggono piacere dalle cose se queste non sono state contaminate, guastate, calpestate: amano cioè sopra ogni altra cosa trastullarsi con i testi che i vecchi sapienti hanno stravolto con commenti o correzioni, piuttosto che accingersi allo studio di cose nuove.

Interessanti sono anche i "camaleopardali", ovvero le giraffe, che, spiega Circe, facilmente potevano essere riconosciute prima dell'incantesimo in quanto "solevano essere cultori degli dèi secondo i riti, spregiatori della carne a

---

[209] *Ibidem*.
[210] Ivi, *Una scimmia con la barba o con la coda* (2479), pp. 1891-1893. Cfr. anche ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XXXVI, p.55, dove si dice che i buffoni offrono ai principi "l'unica cosa che questi desiderano con tutta l'anima: li deliziano con passatempi, scherzi, risate, divertimenti", al contrario dei filosofi che invece, essendo persone serie e sincere, al solo aprir bocca riempiono di tristezza l'animo dei potenti.
[211] Cfr. PLINIO IL VECCHIO, *Naturalis historia*, VIII, 54, 80 e 11; 14, 100.
[212] G. BRUNO, *Il canto di Circe*, cit., p. 261.

parole",[213] ma viziosi e immondi nel modo di vivere; comportamento, questo, che è il bersaglio principale della critica di Erasmo fin dall'*Enchiridion*, in quanto rivela che all'ostentazione esteriore di pratiche e valori non si accompagna una vera dedizione dello spirito.

Per indicare le persone dall'atteggiamento scostante Bruno ricorre all'immagine dei ricci, anche qui richiamandosi ad un adagio erasmiano, *Totus echinus asper*;[214] testuggini sono invece i domestici oziosi, che la magnificenza della vita di corte ha condannato a non aver più una propria intimità lontano da essa.[215] Gli adulatori vengono rappresentati come iene, gli opportunisti come cervi. Ogni vizio umano tradisce la presenza di una certa anima ferina, che seppur nascosta comanda l'agire di chi la possiede: così, tenendo quasi sempre presenti uno o più adagi, viene rappresentata la violenza dell'orso,[216] l'ipocrisia del coccodrillo,[217] la vanità del pavone,[218] la mutevolezza del polipo.[219] Da notare, inoltre, è la descrizione dell'aquila, "uccello regio",[220] di cui molti esemplari vivono nascosti "sotto i volti di alcuni potenti":[221] ritroviamo infatti in queste righe un'eco di quello che è uno dei *proverbia longa* della raccolta erasmiana, cioè l'adagio *Scarabeus aquilam quaerit*,[222] dove si legge:

> Nonostante questo solo l'aquila, a giudizio di uomini tanto sapienti, è parsa degna di rappresentare il simbolo del re: lei che non è bella, non sa cantare e non è buona da mangiare, ma è carnivora, rapace, predatrice, amante delle devastazioni, bellicosa, solitaria, è invisa a tutti ed è una peste per tutti; lei che, benché possa nuocere moltissimo, tuttavia vorrebbe nuocere più di quanto non possa.[223]

---

[213] Ivi, p. 263. Nell'interpretazione di Ricci, il riferimento alle giraffe è un' "allusione assai risentita ai frati conosciuti da Bruno nella sua infelice esperienza domenicana", in S. RICCI, *op. cit.*, p. 169.
[214] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *Un riccio è pungente ovunque* (1859), p. 1529.
[215] Cfr. ivi, *Casa propria, la casa migliore* (2238), pp.1777-1779.
[216] Cfr. ivi, *Non cercare il naso fumante dell'orso* (2467), p. 1887.
[217] Cfr. ivi, *Una testa senza lingua* (979), pp. 896-897; *Lacrime di coccodrillo* (1360), pp. 1219-1220.
[218] Cfr. ivi, *Lodano il pavone come fanciulli* (3084), p. 2223.
[219] Cfr. ivi, *Testa di polipo* (999), p. 911.
[220] G. BRUNO, *Il canto di Circe*, cit., p. 273.
[221] *Ibidem*.
[222] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *Lo scarabeo dà la caccia all'aquila* (2601), pp. 1951-1987.
[223] Ivi, p. 1967.

Un'altra immagine da prendere in considerazione, che non sembra derivare da Erasmo, ma che è comunque molto suggestiva, è quella delle lucciole. Dopo aver visto sfilare tante bestie malevole, dannose e aggressive, ecco che finalmente le lucciole rappresentano "i dotti, i sapienti e gli uomini illustri",[224] cioè coloro che elargiscono un po' di luce "in mezzo agli incolti, agli asini e agli uomini oscuri",[225] cercando nel loro piccolo di rischiarare le tenebre dell'ignoranza e del vizio.

Il dialogo si chiude con la descrizione del gallo, simbolo della Francia, che pur essendo un animale assai nobile finisce spesso per morire in stupidi combattimenti contro i suoi simili, implicita allusione alle guerre civili francesi:[226] "Avresti potuto osservare che questo animale si celava sotto le spoglie di quanti furono soliti logorarsi in reciproci dissidi e che ridicolmente si vantavano di fronte agli altri dei misfatti commessi contro i loro simili".[227] La critica di Bruno si fa quindi, adesso, più diretta e concreta, rivolgendosi ad un problema attuale la cui urgenza era vivamente sentita dal filosofo; egli, infatti, proprio come il suo maestro Erasmo, non si stancò mai di battersi "per una universale legge di fraternità e di umana filantropia".[228] A questo proposito, c'è chi ha suggerito una piena identificazione fra la Circe bruniana ed Enrico III, nella cui politica di pacificazione religiosa è ravvisabile la riforma morale attuata dalla maga;[229] chi invece, al contrario, legge il *Cantus* come una risposta polemica al *Ballet comique*, ovvero una provocazione "all'esibito ottimismo dei Valois",[230] che malgrado la pomposa propaganda, non erano riusciti a realizzare quel ritorno all'età dell'oro che avevano promesso.[231]

---

[224] G. BRUNO, *Il canto di Circe*, cit., p. 275.
[225] *Ibidem*. L'immagine della lucciola, che richiama ancora una volta la dura condizione d'isolamento del sapiente, tornerà anche nel *De l'infinito*, dove si dice: "qual fragilissimo dorso di nitedole e mosche nottiluche", in G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, cit., p. 384.
[226] Cfr. S. RICCI, *op. cit.*, p. 170.
[227] G. BRUNO, *Il canto di Circe*, cit., p. 276.
[228] M. CILIBERTO, *Figure in chiaroscuro*, cit., p. 193.
[229] P. SABBATINO, *Nei luoghi di Circe*, cit., pp. 592-593.
[230] S. RICCI, *op. cit.*, p. 167.
[231] Cfr. ivi, pp. 166-168.

III.3. Uomini e animali. Il tema della *dignitas hominis* in relazione al *Cantus*

Ci resta adesso da riflettere su un'importante questione, che porta Bruno a confrontarsi con una delle idee principali della tradizione umanistica,[232] la quale, forte del sostegno di autori come Giannozzo Manetti e Pico della Mirandola, si era già da più di un secolo imposta nel panorama culturale dell'epoca, esercitando un'influenza tale da far ammettere a Cantimori che essa sostenne l'intera storia europea dal Trecento al Settecento.[233] La questione riguarda la *dignitas et excellentia hominis*: ovvero l'idea, propria appunto di una parte del mondo umanista, per cui l'uomo è ontologicamente superiore agli altri animali, poiché egli solo è in grado di alzarsi verso il cielo e di farsi quasi un Dio: "*magnum, o Asclepi, miraculum est homo*",[234] recita l'*incipit*, di chiara derivazione ermetica, dell'orazione pichiana.

Bruno, fin dalla giovinezza, matura delle idee assai distanti da queste, forse a causa dell'influenza del Sarnese, suo insegnante a Napoli, che sosteneva tesi antiumaniste; ma soprattutto, perché il concetto di *dignitas hominis* non si accorda con i presupposti della sua filosofia.[235]

Nell'universo infinito, dove non esiste né centro né periferia, infatti, è impossibile stabilire delle gerarchie: ogni ente è unico nel suo genere e come tale imprescindibile per il funzionamento del tutto. La *dignitas hominis* non ha quindi

---

[232] Per una panoramica generale sull'Umanesimo, cfr. J. C. MARGOLIN, *L'humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, Paris, Presses universitaires de France, 1981. Sul rapporto fra il *Cantus* e la corrente umanistica, cfr. M. CILIBERTO, *L'occhio di Atteone*, cit., pp. 111-140; IDEM, *Umbra Profunda. Studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1999, pp. 193-208.

[233] Cfr. D. CANTIMORI, *La periodizzazione dell'età del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa*, Firenze, Sansoni, 1955; E. GARIN, La *dignitas hominis* e la letteratura patristica, Firenze, Centro nazionale di Studi sul Rinascimento, 1938; G. GENTILE, *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento* (20 VII 1915), in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 1916, vol. 67 (199), pp.17-75.

[234] G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon, prefazione di E. Garin, Brescia, La Scuola, 1987, p. 2. Cfr. *Corpus hermeticum*, a cura di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2005, p. 523.

[235] Cfr. 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», 1993, I, pp. 35-89.

più valore della *dignitas* di ogni altro elemento naturale, per quanto piccolo o, a prima vista, insignificante.[236] Così come stelle e pianeti non ruotano intorno alla Terra, la quale non è nient'altro che uno degli innumerevoli mondi dell'universo, allo stesso modo l'uomo non vanta alcun primato sugli altri esseri viventi, anzi: non c'è assolutamente differenza, dal punto di vista della sostanza spirituale, fra uomini, animali e piante.[237] Anche i motivi ermetici, che Bruno pure riprende e utilizza,[238] saranno da lui reinterpretati alla luce di queste convinzioni, insistendo, più che sul privilegiato ruolo dell'uomo come mediatore fra Dio e natura, soprattutto sulla discrepanza incolmabile fra l'infinità di Dio e la finitezza dell'essere umano.

Ma egli non è certo l'unico a schierarsi contro l'antropocentrismo di stampo umanista: innanzitutto, fra i testi classici, che in quegli anni furono riscoperti con grande entusiasmo, possiamo ricordare l'*Asino d'oro* di Apuleio,[239] che porta in primo piano il lato animalesco nascosto nell'uomo, evidenziando quindi le affinità presenti fra uomini e animali; oppure, esempio assai calzante perché inerente al tema del *Cantus*, il *Bruta animalia ratione uti, sive Gryllus* di Plutarco, dove un compagno di Ulisse, trasformato in porco da Circe, vuole convincere della superiorità della condizione animale su quella umana. Fra i contemporanei, invece, è da citare Leon Battista Alberti, autore a cui Bruno deve moltissimo,[240] il quale sostiene posizioni ancora più radicali di quelle bruniane:

---

[236] Cfr., ad esempio, G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 530: "Tutto dumque quantumque minimo, è sotto infinitamente grande providenza; ogni quantosivoglia vilissima minuzzaria, in ordine del tutto et universo è importantissima: perché le cose grandi son composte de le picciole, e le picciole de le picciolissime, e queste de gl'individui e minimi".

[237] Questo tema sarà sviluppato soprattutto nella *Cabala del cavallo pegaseo*, dove il personaggio dell'asino Onorio racconta la storia delle proprie incarnazioni passate: la sua anima ha assunto indifferentemente forma animale e umana, a testimonianza del fatto che non esiste alcuno scarto ontologico fra le due specie. Cfr. G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 717: "Quella [l'anima] 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 perfezzioni d'ingegno et operazioni".

[238] Cfr. il classico di F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1992.

[239] Cfr. P. CASTELLI, *op. cit.*, pp. 53-54.

[240] Sul rapporto fra Bruno e Alberti, cfr. O. CATANORCHI, *Alberti Leon Battista*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 57-61; EADEM, *Lo* Spaccio *e il* Momus, in *Favole, metafore, storie*, cit., pp. 71-102.

per Alberti, infatti, non solo l'uomo non eccelle sugli altri animali, ma addirittura egli è assai più sventurato, più infelice e più svantaggiato di loro. Nel suo *Theogenius* (1440-41) non vi è alcuna traccia della *dignitas hominis* celebrata dagli umanisti, anzi, si arriva a ribaltarne completamente il paradigma:

> Nacque l'uomo fra tanto numero d'animanti, quanto vediamo, solo per effundere lacrime, poiché subito uscito in vita a nulla prima se adatta che a piangere,[241] sì come che instrutto dalla natura presentisca le miserie a quali venne in vita, o come gli dolga vedere che agli altri tutti animali sia dato alla natura vario ed utile vestire, lana, setole, spine, piuma, penne, squame, cuorio e lapidoso scorzo, e persino gli albori stieno sue veste duplicate l'una sopra all'altra contro el freddo e non disutile a difendersi dal caldo.[242]

Bruno non fu dunque il primo a opporsi alle illusioni antropocentriche e a porre, come fa nel *Cantus*, uomini e animali sullo stesso piano ontologico; a quelle posizioni che dominavano il pensiero di molti suoi predecessori e contemporanei, infatti, egli è, così come Alberti, estraneo. Come sostiene Perrone Compagni, "per Bruno [...] l'esistenza di uomini bestiali è un dato di fatto, sul quale non si può intervenire esortando all'autocoscienza e al recupero della scintilla di divinità che i platonici riconoscevano come prerogativa dell'umanità":[243] la magia di Circe, quindi, "non imbestia uomini, ma disumanizza animali".[244] Vittime dell'incantesimo sono i bruti, la cui indole bestiale ne incarna l'intera essenza.

L'omogeneità della sostanza spirituale fra uomini e animali ha anche un'altra conseguenza: essa spalanca le porte alla possibilità della metempsicosi, cioè alla trasmigrazione delle anime in composti diversi nel ciclo infinito della vicissitudine, dottrina che, soprattutto nella *Cabala*, Bruno arriverà a sostenere. Ma possiamo trovare delle interessanti allusioni ad essa già nello *Spaccio*, dove

---

[241] Cfr. LUCREZIO, *De rerum natura*, V, vv. 222-227. Sull'influenza di Lucrezio, altro autore fondamentale in Bruno, cfr. A. PERFETTI, *Motivi lucreziani in Bruno: la Terra come "madre delle cose"e la teoria dei* semina, in *Letture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002, pp. 189-209.
[242] L. B. ALBERTI, *Theogenius*, in IDEM, *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, II, Bari, Laterza, 1966, p. 89.
[243] V. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, p. 284.
[244] *Ibidem*.

ribadendo di nuovo il nesso che lega la fisionomia alla possibilità di "leggere" le inclinazioni dell'animo, si afferma:

> Però, come nell'umana specie veggiamo de molti in viso, volto, voci, gesti, affetti et inclinazioni: altri cavallini, altri porcini, asinini, aquilini, buovini; cossì è da credere che in essi sia un principio vitale, per cui in potenza di prossima passata o di prossima futura mutazion di corpo, sono stati o son per esser porci, cavalli, asini, aquile, o altro che mostrano; se per abito di continenza, de studii, di contemplazione et altre virtudi e vizii non si cangiano e non si disponeno altrimente.[245]

Rispetto al *Cantus*, nello *Spaccio* è proprio la dimensione della vicissitudine a fare la differenza: se a un'essenza ferina l'"ipocrita" natura ha dato un aspetto umano, creando una disarmonia percepibile agli occhi di un "prudente fisionomista",[246] molto probabilmente nelle incarnazioni future l'errore non si ripeterà e quell'anima avrà in sorte la complessione corporea a lei più congeniale.

Inoltre, per quanto il fatto che sia possibile ricollegare il *Cantus* ad una molteplicità di adagi è sicuramente utile per rendersi conto dell'influenza che Erasmo ebbe su Bruno – non per niente, anche nell'*Elogio della follia* era stata criticata (e celebrata allo stesso tempo) la parte più irrazionale, "animalesca", dell'essere umano – ciò che nell'umanista olandese manca totalmente è l'ipotesi di una concreta manifestazione di quest'indole ferina in future o precedenti reincarnazioni: l'orizzonte della metempsicosi è escluso dalla riflessione erasmiana. Come scrive Margolin, infatti: "è proprio Erasmo che, seguendo i Padri della Chiesa, Giannozzo Manetti, Pico della Mirandola e molti altri, proclama la dignità eminente dell'uomo e la sua specificità irriducibile";[247] e non può essere altrimenti se, a proposito della corrente umanistica, "non sembra esagerato pretendere che, in questa repubblica delle lettere, egli abbia occupato, a partire dal 1515, un posto eminente, e anzi il primo".[248]

---

[245] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 468.
[246] *Ibidem*.
[247] J. C. MARGOLIN, *Erasmo da Rotterdam e la* respublica litterarum *umanistica della prima metà del XVI secolo. Sapenza, "follia" e utopia nell'Europa delle grandi guerre e dei conflitti religiosi*, in C. VASOLI [ET AL.], *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Milano, Mondadori, 2002, p. 271.
[248] Ivi, p. 269.

Bruno, invece, pur lontano dal ritenere l'uomo "sovrano del mondo", e rivendicando l'assoluta parità ontologica fra uomini e animali, non nega che fra di essi le differenze vi siano: e riguardano, oltre ovviamente alla "complessione" esterna, tutto ciò che concerne l'ambito morale, prerogativa assoluta dell'uomo, che egli deve essere in grado di gestire prendendosi le responsabilità di ciò che le sue azioni causano nel ciclo della vicissitudine. Per questo quanto detto finora sul rifiuto della *dignitas hominis* non attenua assolutamente il valore della critica che Bruno, nel *Cantus*, vuole muovere alla società contemporanea: il fatto che l'uomo, ontologicamente, sia un animale come gli altri non significa che sia legittimo, per lui, restare insensibile a quei dettami morali che, proprio in quanto uomo, egli è in grado di percepire e, quindi, ha il compito di rispettare. La vera discrepanza fra essere e apparire, intorno a cui ruota l'impianto della vicenda, consiste proprio nell'asimmetria, innegabile ma allo stesso tempo ingiustificabile, fra la struttura corporea, quella umana, e i comportamenti barbari, rozzi e animaleschi.[249] La "dignità" dell'uomo, in quest'ottica, deve quindi manifestarsi nella dimensione civile, come realizzazione pratica di quelle potenzialità creative e conoscitive contenute nel concetto stesso di *humanitas*: termine che, in Bruno, è quindi inscindibilmente legato alla sfera politica.[250]

Così, dovendo infine mettere in relazione l'analisi "antropologica" condotta da Bruno nel *Cantus*, all'urgenza, sempre incalzante, di trovare una soluzione alla crisi, è interessante ricordare quanto suggerisce Perrone Compagni, ovvero che la riforma morale, attuata da Circe, "non si conclude affatto in un recupero di divinità o, perlomeno, di umanità da parte dei singoli, bensì in una definitiva estromissione dei viziosi dalla categoria umana".[251] Escludere i bruti dal "convitto umano" attraverso un incantesimo potrebbe essere, nell'interpretazione di Perrone Compagni, una soluzione certo "radicale" e "provocatoria",[252] eppure più che desiderabile: "la metamorfosi dell'uomo in animale non si configura come

---

[249] Cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., pp. 75-79.
[250] Cfr. M. MATTEOLI, *Umanità*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, coll. 1985-1987.
[251] V. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, p. 284.
[252] Ivi, p. 293.

punto di partenza e presa d'atto di una realtà data per la quale si debba proporre un rimedio, ma rappresenta proprio *il* rimedio, storicamente necessario e positivo, per affrontare e risolvere la crisi etica".[253]

Tuttavia, tale "magica" soluzione non sarà considerata accettabile più avanti, quando, soprattutto nello *Spaccio de la bestia trionfante*, la possibilità o meno di una *renovatio* ruoterà intorno all'operosità e alla sollecitudine, valori ai quali il singolo può arbitrariamente decidere di dedicarsi: la riforma lì delineata, che potrà infine attuarsi solo con grande impegno da parte di tutti, sarà questa volta una riforma inclusiva, costruita attivamente dalla società e, al contrario di quanto avviene nel *Cantus*, circoscritta al mero ciclo vicissitudinale della natura.

[253] Ivi, p. 285.

CAPITOLO IV

“Questa mi par essere una comedia vera”. Dissimulazione, maschere e metafore teatrali

IV.1. *Nescit vivere qui nescit dissimulare*

La metafora del “teatro del mondo” è un vero e proprio *topos* nella cultura del Rinascimento,[254] tanto che prima di affrontare nello specifico le riflessioni che Bruno conduce su questo tema – ispirandosi anche in questo caso alla lezione erasmiana –, è interessante soffermarsi brevemente sull’argomento da un punto di vista più generale, per contestualizzarlo e per capire come e perché sia possibile ricollegarlo al concetto di mondo rovesciato.

Ai fini della nostra ricerca, infatti, questa metafora è ricca di significato, perché si basa principalmente sull’idea che per vivere in società sia necessario, o conveniente, “recitare”, termine con cui è possibile declinare almeno due diversi tipi di comportamento. Il primo riguarda l’identificazione con il ruolo che, a causa delle convenzioni sociali, si è chiamati a svolgere, e nel rispetto del quale la libertà di agire arbitrariamente è (o dovrebbe essere) limitata. In quest’accezione viene a crearsi un vero e proprio “gioco delle parti”, che sta alla base del funzionamento della società allo stesso modo in cui, a teatro, quello stesso gioco è imprescindibile per la sussistenza dell’opera. In questo primo caso, quindi,

[254] Cfr. ad esempio, E. R. CURTIUS, *op. cit.*, pp. 158-164; J. JACQUOT, *op. cit.*, pp. 341-372. L’immagine del mondo come teatro è antichissima: nella terza delle *Enneadi* Plotino ne offre una delle più rilevanti trattazioni, nella quale si dice: “Alle uccisioni, alle morti di ogni genere, alle prese ed ai saccheggi di città dobbiamo assistere come se avvenissero sui palcoscenici dei teatri: sono tutti cambi di scena e di costume, finti pianti e finti lamenti. Perché anche qui, nei singoli eventi della vita, non è l’anima interiore, bensì quella esteriore, ombra dell’uomo, a gemere e a disperarsi, e a fare ogni cosa su un palcoscenico che è la terra intera, dove gli uomini hanno allestito ovunque le loro scene”. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, prefazione di F. Adorno, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1997, vol. I, pp. 391-392.

possiamo dire che le convenzioni sociali ci portano a "dover recitare" la parte che ci è stata assegnata, o che ci siamo scelti.

Vi è poi un altro tipo di comportamento, nel quale invece la teatralità si esprime con il "voler recitare" un determinato ruolo, fingendo o nascondendo, attraverso la dissimulazione, qualcosa che non vogliamo far intravedere. Proprio quest'ultima è un elemento fondamentale per quanto riguarda la discrepanza fra essere e apparire, poiché incarna la consapevole e volontaria scelta di apparire in maniera diversa da ciò che si è, oppure, più precisamente, di impedire che le nostre reali intenzioni, opinioni o sensazioni si facciano manifeste.[255] Questa particolare attitudine era ampiamente diffusa e discussa durante il Rinascimento[256] se, come scrive Zagorin:

> When we peer deeply into the intellectual and moral life of sixteenth- and seventeenth century Europe, we must be struck by how intensely aware its writers and thinkers were of the phenomenon of dissimulation. They showed a far stronger interest in it than did preceding generations and seemed at times to feel its presence as a pervasive or even overwhelming reality. Many of them viewed the world they lived in as filled with duplicity.[257]

In particolare, l'importanza dell'arte della dissimulazione emerge nella riflessione politica di Machiavelli, che ne parla come di un'arma potente, lecita e soprattutto imprescindibile per realizzare le ambizioni del "principe prudente".[258]

---

[255] Va tenuta presente la sottile, ma importante, differenza fra il concetto di dissimulazione e quello di simulazione: "For precision's sake, we can say that in a strict sense dissimulation is pretending not to be what one actually is, whereas simulation is pretending to be what one actually is not", in P. ZAGORIN, *Ways of lying. Dissimulation, persecution and conformity in early modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, p. 3. Da notare è anche l'accezione tendenzialmente positiva che viene data alla dissimulazione rispetto alla simulazione, poiché, come scrive Accetto nel celebre trattato seicentesco dedicato a questi temi, nel primo caso "non si forma il falso, ma si dà qualche riposo al vero, per dimostrarlo a tempo", in T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, a cura di S. S. Nigro, Torino, Einaudi, 1997, pp. 19-20.

[256] Per approfondimenti, cfr. J.-P. CAVAILLÉ, *Dis/simulations. Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002; J. R. SNYDER, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Berkeley, University of California Press, 2009.

[257] P. ZAGORIN, *op. cit.*, p. 255.

[258] Cfr. N. MACHIAVELLI, *Il principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995, p. 117: "Ma è necessario questa natura saperla bene colorire et essere gran simulatore e dissimulatore: e sono tanto semplici gli uomini, e tanto ubbidiscono alle necessità presenti, che colui che inganna troverrà sempre chi si lascerà ingannare".

Ma questa pratica, nel Cinquecento, è uno strumento fondamentale non solo per il sovrano, ma anche per chi vive alle sue dipendenze, come si evince dalle pagine del *Libro del Cortegiano* di Baldassarre Castiglione (1528). Qui, infatti, fra le caratteristiche del perfetto uomo di corte, che tutto deve essere disposto a fare pur di piacere al principe, spicca la "sprezzatura",[259] cioè il fingere che ogni azione sia compiuta senza sforzo alcuno, anche se in realtà richiede un impegno enorme. "Sprezzatura", scrive Castiglione, è infatti quell'atteggiamento che: "nasconda l'arte e dimostri ciò che si fa e dice venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi [...] Però si può dir quella esser vera arte che non pare esser arte; né piú in altro si ha da poner studio, che nel nasconderla: perché se è scoperta, leva in tutto il credito e fa l'omo poco estimato."[260] La dissimulazione è parte integrante della vita di corte: non è un caso se, ancora citando Zagorin, "it was no wonder that the maxim *nescit vivere qui nescit dissimulare* was frequently applied to courtiers by political observers".[261]

Emblematico, da questo punto di vista, è anche il trattato *Della dissimulazione onesta* di Torquato Accetto (1641), nel quale l'autore, prendendo le mosse proprio dal fatto che l'ipocrisia è un atteggiamento assai diffuso nella società del suo tempo, riflette sulla possibilità di utilizzarla a fin di bene, facendo della dissimulazione lo strumento necesssario per evitare equivoci indesiderati:

> Si concede talor il mutar manto, per vestir conforme alla stagion della fortuna, non con intenzion di fare, ma di non patir danno, ch'è quel solo interesse col quale si può tollerar chi si suol valere della dissimulazione, che però non è frode.[262]

Alla luce dell'antica massima terenziana *veritas odium parit*,[263] Accetto riconduce la dissimulazione alla prudenza: nascondere la verità è, in alcune circostanze, necessario per vivere meglio, quindi, in questo caso, è un'azione del

---

[259] Cfr. G. FERRONI, *Sprezzatura e simulazione*, in *La corte e il* Cortegiano, a cura di C. Ossola, Roma, Bulzoni, 1980, vol. I, pp. 119-147.
[260] B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano*, a cura di W. Barberis, Torino, Einaudi, 1998, p. 59.
[261] P. ZAGORIN, *op. cit.*, p. 8. Sulle futili occupazioni dei cortigiani e la loro esagerata fissazione su dettagli meramente esteriori, cfr. G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 606-607.
[262] T. ACCETTO, *op. cit.*, p. 21.
[263] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *L'ossequio genera amici, la verità l'odio* (1853), p. 1527.

tutto legittima e giustificabile. Da un punto di vista pratico, ci dice Accetto, apparire diversi da ciò che si è ha, spesso, delle conseguenze preferibili a quelle che si avrebbero facendo della sincerità un valore da perseguire ad ogni costo.

> Benché molti intendano meglio di me questa materia, penso non di meno di poterne significar il mio parere, e tanto più quanto mi ricordo il danno che avrebbe potuto farmi lo sfrenato amor di dir il vero, di che non mi son pentito; ma amando come sempre la verità, procurerò nel rimanente de' miei giorni di vagheggiarla con minor pericolo.[264]

La dissimulazione è centrale anche nell'opera di Leon Battista Alberti, autore che vale sempre la pena citare, in quanto fonte preziosa di Bruno. Nonostante Alberti preceda cronologicamente gli autori di cui abbiamo parlato finora, egli ci aiuta adesso a spostare l'asse del nostro ragionamento su un'altra importante questione. Nel *Momus* (1447) infatti, oltre a rendere la necessità di dissimulare il tratto caratterizzante della natura umana, Alberti porta in primo piano l'elemento della "maschera", sul quale è ora opportuno soffermarsi; in un mondo dove ognuno è chiamato a "recitare" una certa parte, o perché obbligato dalle convenzioni, o perché desideroso di fingersi diverso da quello che è, l'immagine metaforica della "maschera" diventa fondamentale.

In una pagina molto affascinante del *Momus*, infatti, il barcaiolo Caronte, dopo aver spiegato in che modo il "creatore dell'opera" plasmò gli uomini utilizzando del fango impastato con miele, racconta a Gelasto che alcuni di questi, trovandosi in difficoltà a causa del loro aspetto repellente, "scoperto del fango simile a quello di cui erano fatti, si fecero delle maschere somiglianti ai volti degli altri e le indossarono; questo espediente di mascherarsi ha preso piede in seguito, al punto che si fatica a distinguere le facce finte da quelle vere, se non ci si mette a guardare attentamente attraverso i buchi della maschera sovrapposta:

---

[264] T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, cit., p. 10. Un concetto analogo, a proposito del nesso fra prudenza e dissimulazione, è presente anche nello *Spaccio*, là dove si dice che, di quest'ultima, "talvolta sogliono servirsi anco gli dèi: perché talora per fuggir invidia, biasmo et oltraggio, con gli vestimenti di costei la Prudenza suole occultar la Veritade", in G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 581. La Dissimulazione, che "per accidente" può diventar "ricetto de virtudi" (cfr. ivi, p. 472), sarà addirittura fatta salire al cielo fra le costellazioni, come ancella e scudo della Verità. Cfr. O. CATANORCHI, *Dissimulazione*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 542-545.

solo così i diversi aspetti mostruosi sono visibili agli osservatori".[265] Per conoscersi davvero sarebbe quindi necessario scrutare al di là delle maschere di fango ormai solidificate sul nostro volto, ma ciò è praticamente impossibile. Infatti, continua Caronte, le maschere sono così resistenti da sopravvivere anche alla morte del corpo: le anime dei defunti giungono mascherate alle rive dell'Acheronte, dove però, a causa dell'alta temperatura del vapore acqueo, il fango di cui sono composte le loro maschere si scioglie rivelando, infine, il volto autentico, ammesso che ne sia rimasta a questo punto una qualche traccia.

Secondo Alberti, la maschera è a tal punto parte di noi che è impossibile farne a meno durante il corso della vita; solo con la morte si arriva a liberarsi delle costrizioni di cui, volenti o nolenti, si è stati prigionieri: vivere significa "esercitare l'abile arte di fingere".[266] Come scrive Ciliberto, "per essere liberi – e liberarsi dagli inganni, dalle pazzie e dalle servitù del mondo – occorre morire: è solo nella morte, dunque, che si attua per l'uomo l'unica possibile esperienza di verità e di libertà".[267]

Inoltre, nella prospettiva di Alberti, Dio è assente; ciò significa che egli non prevede nessun Giorno del Giudizio nel quale l'uomo verrà premiato o castigato per quello che è in realtà, a seconda dei suoi meriti e delle sue colpe. Tuttavia, altri autori hanno riflettuto sulla possibilità che, dopo la morte, l'uomo si trovi ad affrontare, finalmente a volto scoperto, il giudizio di Dio.[268]

Molto significativo a questo proposito è il sonetto di Campanella[269] *Gli uomini son giuoco di Dio e degli angeli*, nel quale si dice che "Nel teatro del

---

[265] L. B. ALBERTI, *Momo o del principe*, a cura di R. Consolo, Costa & Nolan, Genova, 1986, p. 259.
[266] M. CILIBERTO, *L'occhio di Atteone*, cit., p. 117.
[267] Ivi, p. 116.
[268] A questo riguardo, una fonte particolarmente rilevante - anche se il tema della maschera non è qui posto in primo piano -, è il libro XVIII della *Theologia platonica* di Ficino, nel quale si tratta proprio del destino ultraterreno delle anime. Cfr. il saggio *L'inferno del Ficino*, in R. KLEIN, *La forma e l'intelligibile: scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, prefazione di A. Chastel, tr. di R. Federici, Torino, Einaudi, 1975, pp. 75-118.
[269] Si tenga comunque presente che il concetto di maschera è inteso da Campanella in maniera diversa rispetto ad Alberti: mentre quest'ultimo fa della finzione un aspetto imprescindibile per la vita dell'individuo, che ha la possibilità di servirsene al fine di raggiungere i propri obiettivi, Campanella pensa all'uomo come un "giuoco" di Dio, cioè come una vera e propria "marionetta" nelle mani del Creatore. Rispetto alla prospettiva albertiana, dunque, in Campanella la maschera viene associata ad una condizione di passività, che assoggetta l'uomo alla volontà divina.

mondo ammascherate / l'alme da' corpi e dagli affetti loro / [...] di scena in scena van, di coro in coro", fino al momento in cui "rendendo, al fin di giuochi e risse / le maschere alla terra, al cielo, al mare / in Dio vedrem chi meglio fece e disse".[270] Una riflessione molto simile è contenuta anche nell'*Ateismo trionfato* (1606-7),[271] dove Campanella mette le maschere in relazione con la logica del mondo alla rovescia, nella quale purtoppo l'esteriorità finisce sempre con l'avere la meglio sull'interiorità:

> Dunque siamo vestiti altri di veste sacerdotale, altri regia, altri plebea, altri schiava, altri santa, altri empia; ma poi quando ci spoglieremo si vedrà tutto il roverso. Perché non è pittore chi ha penelli e colori, et imbratta le mura, ma chi saperia pingere, benché non habbia li strumenti; né habito fa monaco. Dunque non è re chi ha regno, ma chi sa regnare; né nobile chi è figlio di nobile, ma chi ha animo nobile. Così come in tragedia non è Agamennone chi rapresenta la sua persona, né Tersite chi di Tersite si veste, né Hecuba chi si veste di reina vecchia e sconsolata. Dunque la politica nostra ha forza mentre dura questa comedia, ma è forza che si finisca.[272]

La vita degli uomini, continua Campanella, non è altro che "ombra del vero" e "rapresentatione comica",[273] proprio come se si svolgesse su un palcoscenico teatrale, dove "giocamo tutti alla cieca",[274] lasciandoci ingannare dalle apparenze e preferendo quindi i beni effimeri e fasulli a quelli eterni.

Per concludere questa breve panoramica su alcune delle possibili declinazioni della metafora del "teatro del mondo" nel Rinascimento, e su come essa possa ricondursi alla dinamica del mondo rovesciato, non possiamo non citare il Carnevale, cioè la festa popolare per eccellenza, che appunto incarna una vera e propria realizzazione scenica collettiva del mondo capovolto. Come scrive Margolin, i riti carnevaleschi medievali e rinascimentali rappresentavano una sovversione, per quanto effimera, delle gerarchie sociali e dei valori religiosi, "come se questa intrusione fragorosa del disordine in un mondo ordinato e stabile

---

[270] T. CAMPANELLA, *Le poesie*, testo criticamente riveduto e commento a cura di F. Giancotti, Torino, Einaudi, 1998, pp. 66-67.
[271] Cfr. IDEM, *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004, pp. 89-90: "Un giorno, tutti spogliati de le mascare che portiamo che sono i corpi e gl'affetti loro, habbiamo a ricevere da Dio laude o castigo secondo chi meglio fece e disse il suo detto et atto".
[272] Ivi, p. 90.
[273] Ivi, p. 91.
[274] Ivi, p. 90.

fosse considerata una sorta di valvola di sfogo con cui sottrarsi all'eccesso delle costrizioni imposte da una società implacabilmente seria".[275] Proprio tale liberazione temporanea dalla verità dominante, dovuta all'abolizione dei privilegi e delle regole, aveva presto portato ad edificare, accanto al mondo ufficiale:

> un secondo mondo e una seconda vita, di cui erano partecipi, in misura più o meno grande, tutti gli uomini del Medioevo, e in cui essi vivevano in corrispondenza con alcune date particolari. Tutto ciò aveva creato un particolare dualismo del mondo, e non sarebbe possibile comprendere né la coscienza culturale del Medioevo, né la cultura del Rinascimento senza tenere in considerazione questo dualismo.[276]

Durante il Carnevale, tutti gli uomini erano uguali: classi sociali, lavoro, età non costituivano più delle barriere. "Era come se l'individuo fosse dotato di una seconda vita che gli permetteva di avere rapporti nuovi, puramente umani, con i suoi simili":[277] lo scherzo e la burla rompevano la rigidità dei ruoli impersonati nella vita di tutti i giorni. È interessante notare che, per quanto al giorno d'oggi il Carnevale sia considerato la "festa delle maschere", in origine era invece il solo giorno in cui le metaforiche maschere imposte dalla società venivano a cadere.

La prismatica e variegata immagine del "teatro del mondo", quindi, è di sicuro assai feconda nella mentalità rinascimentale, e con essa si confrontano anche Erasmo e Bruno.

IV.2. Il ruolo della maschera nell'*Elogio della follia*

Nelle primissime pagine dell'*Elogio della follia* (1508) Erasmo fa pronunciare a Morìa queste parole:

---

[275] J. C. MARGOLIN, *Erasmo da Rotterdam e la* respublica litterarum *umanistica*, cit., p. 287.
[276] M. M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, Carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979, p. 8. Cfr. P. CAMPORESI, *Il paese della fame*, Bologna, Il Mulino, 1985; IDEM, *La maschera di Bertoldo*, nuova edizione riveduta e ampliata, Milano, Garzanti, 1993. Particolarmente interessante, perché affine alla nostra ricerca, è anche l'articolo di D. J. WATSON, *Erasmus'* Praise of Folly *and the Spirit of Carnival*, «Renaissance Quarterly», 32, 1979, pp. 333-353.
[277] M. M. BACHTIN, *op. cit.*, p. 15.

> Sono come mi vedete, quell'autentica dispensatrice di beni che i Latini chiamano *Stulticia* e i Greci *Morìa*.
> Ma che bisogno c'era di dirvi tutto questo, come se il mio volto non bastasse, come dice la gente, a mostrare chi sono? Come se, pretendendo qualcuno ch'io sia Minerva o Sofia, non bastasse a smentirlo il mio sguardo, che, senza bisogno di parole, è lo specchio più schietto dell'animo. Da me è lontano ogni trucco; non simulo in volto una cosa, mentre ne ho un'altra nel cuore. Sotto ogni rispetto sono a tal punto inconfondibile, che non possono tenermi nascosta nemmeno quelli che si arrogano la maschera e il titolo della Saggezza, e se ne vanno in giro come scimmie ammantate di porpora o come asini vestiti della pelle del leone.[278]

Morìa, ovvero la Follia personificata, inizia quindi la sua *declamatio* presentandosi a volto scoperto, senza maschere e senza trucco: "sono come mi vedete", dichiara. Ciò è tanto più interessante se pensiamo che la cornice in cui, nell'opera, è inserita la disquisizione della Follia è un mondo dominato dalla dissimulazione e dalla falsità, un vero e proprio mondo rovesciato, del quale infatti l'*Elogio* rappresenta una pungente critica.

Dobbiamo infatti tenere presente che quando Erasmo, "tornando dall'Italia all'Inghilterra",[279] ebbe l'idea di scrivere un *encomium moriae*, egli aveva avuto modo di sperimentare in prima persona un esempio concreto di quel mondo rovesciato, che nell'opera si proporrà di denunciare. Come riporta il biografo Bainton, a Bologna nel 1506 Erasmo aveva assistito all'ingresso trionfale di papa Giulio II, che aveva conquistato la città scacciando i Bentivoglio e recuperando i beni ecclesiastici di cui Cesare Borgia si era impossessato. Lo spettacolo della presa della città aveva colpito profondamente la sensibilità dell'olandese: il corteo era esageratamente pomposo, con il papa che avanzava in lettiga sfoggiando una veste ricamata d'oro e una mitra ornata di perle, introdotto da una moltitudine di cavalieri, portabandiera e chierici con candele accese. Erasmo aveva osservato tutto questo *magno cum gemitu*, chiedendosi se papa Giulio fosse successore di

---

[278] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., V, p. 13. Cfr. IDEM, *Adagi*, cit., *Una scimmia vestita di porpora* (610) p. 615; *Mi vestite della spoglia del leone* (266), pp. 339-341.
[279] "Giorni fa, tornando dall'Italia all'Inghilterra [...] mi venne in mente di tessere un elogio scherzoso della follia", in ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., p. 3.

Gesù Cristo, come in teoria sarebbe dovuto essere, o di Giulio Cesare, come il nome e il temperamento suggerivano.[280]

Successivamente, viaggiando per le campagne intorno a Bologna, Erasmo aveva potuto anche osservare la gravità del fiscalismo papale sui territori appena conquistati, dove i contadini versavano in condizioni di estrema povertà, impossibilitati a mantenere le loro famiglie, ma costretti ugualmente a pagare imposte onerose.[281]

Ad ulteriore conferma del totale rovesciamento di valori che caratterizzava la figura di Giulio II, Bainton riporta che qualche anno dopo, a Roma, Erasmo fu invitato ad assistere ad un'orazione per il Venerdì Santo, alla quale era presente anche il papa; l'intero servizio fu un elogio di Giulio, salutato come "*Jupiter Optimus Maximus*, che brandisce nella destra il tridente e l'immancabile fulmine e che con un suo cenno realizza ogni suo volere".[282]

Questi avvenimenti, accaduti durante il soggiorno italiano di Erasmo, furono senz'altro una fonte di ispirazione, in quanto confermarono la consapevolezza di vivere in un momento storico di grande crisi; anche queste esperienze, quindi, contribuirono alla genesi dell'*Elogio della follia*, opera stesa quasi di getto da Erasmo dopo aver lasciato l'Italia ed esser giunto a casa dell'amico inglese Thomas More.

Su questo breve saggio, che fu destinato ad avere un'incredibile fortuna, è stato scritto moltissimo. C'è stato chi, come Johan Huizinga, lo ha definito la migliore delle opere erasmiane, l'unica veramente degna di divenire immortale,[283] perché più influente delle altre sulla mentalità dell'epoca; opinione sulla quale non si trova d'accordo Bainton, il quale sostiene che più influente dell'*Elogio* fu la traduzione erasmiana del Nuovo Testamento in greco.[284]

---

[280] Cfr. R. H. BAINTON, *op. cit.*, pp. 79-80. Cfr. anche ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, cit., p. 13: "Mi viene il sospetto che sia tornato su dall'inferno, sotto altro sembiante, il Giulio pagano, il funesto, per beffarsi di me. Tanto perfetta è la somiglianza tra voi due".
[281] Cfr. R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 80.
[282] Ivi, p. 86.
[283] Cfr. J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 97.
[284] Cfr. R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 97.

Un altro interprete, De Ruggiero, sottolinea il fatto che "l'elogio della pazzia è l'elogio della vita nella sua immediatezza spensierata o nella sua irrazionalità creatrice, che sfida e irride gli sforzi del pensiero per imprigionarla";[285] affermazione criticata da Cantimori, il quale ammonisce che a forza di cercare in quest'opera quello che non c'è, "magari una filosofia dell'irrazionale o del vitale", si finisce col perdere di vista quello che c'è, ovvero "un appello di carattere etico-religioso ben definito, e una critica al malcostume universitario ed ecclesiastico".[286]

Non si può certo negare l'intento moralistico dell'opera, che si presenta come una mordace critica contro le corti dei regnanti, gli ambienti religiosi e quelli accademici; non per niente una delle fonti più utilizzate è proprio il grande autore satirico Luciano, che Erasmo stesso aveva tradotto. Tuttavia, trovo che sia molto interessante la posizione di Garin, che all'innegabile rilevanza etica dell'*Elogio* ne aggiunge una che potremmo definire antropologica, identificando il senso più profondo dell'opera con "la presa di coscienza della follia come elemento essenziale dell'uomo":[287]

> Quell'uomo di cui la letteratura umanistico-rinascimentale contemporanea celebrava la *dignitas*, e che chiamava sempre *sapiens*, si rivelava, proprio in quanto *sapiens*, anche *insipiens*. La dialettica miseria-grandezza, saggezza-follia veniva interiorizzata. I pregi e i difetti, i vizi e i meriti, non si collocavano più, secondo i canoni di un'antica retorica, in due colonne affiancate e parallele. Venivano a intrecciarsi in un medesimo contesto, pur entro il continuo dibatttito interno – quel «dialogo dell'anima con se stessa» su cui insisteva il riscoperto Platone.[288]

Si tratta sicuramente un tassello fondamentale per la definizione di quella nuova immagine dell'uomo che si andava allora costruendo: Pico della Mirandola, nel *De hominis dignitate*, ne aveva celebrato la libertà, cioè il potere di compiere scelte in grado di migliorare o peggiorare la propria condizione di vita. Allo stesso modo, con Erasmo, si apre un orizzonte d'importanza altrettanto capitale: l'uomo

---

[285] G. DE RUGGIERO, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, in *Storia della filosofia*, vol. I, III, Bari, Laterza, 1930, pp. 201 e sgg.
[286] D. CANTIMORI, *Introduzione*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, a cura di T. Fiore, Torino, Einaudi, 1964.
[287] E. GARIN, *Introduzione*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., p. IX.
[288] *Ibidem*.

racchiude dentro di sé più di una faccia, non è solo "l'animale razionale" di cui parlava Aristotele. L'uomo, qualunque uomo,[289] è *anche* irrazionale, è *anche* passionale, ma questo – e qui si trova un altro punto importante della questione – non deve valere come giustificazione per i suoi comportamenti impulsivi e sventati, spesso dannosi per se stesso e per gli altri.[290] La compresenza di ragione e passioni è un elemento di ricchezza che rende l'uomo più complesso, ma anche più interessante.[291] Sapersi abbandonare alla follia "buona", quella della spensieratezza e delle dolci illusioni, quel tanto che basta per assaporare le gioie della vita, risvegliando poi la ragione non appena sia necessario farlo, potrebbe allora essere il modo insieme più saggio e più lieto di vivere. Ma riuscire a mantenere l'equilibrio fra ragione e passioni non è certo cosa facile: sarebbe necessario tracciare il giusto limite fra sapienza e follia e imparare ad orientare i propri comportamenti in base ad esso, facendo sì che i due estremi convergano in quello che è il fine ultimo della condotta di vita dell'uomo, ovvero la felicità. Come scrive Margolin, la novità della figura del "folle" introdotta da Erasmo, consiste nell'aver finalmente portato sulla scena di un mondo in piena crisi:

> Un folle profondamente umano e conviviale, così benefico nelle sue stravaganze di superficie e nelle sue irriverenze nei confronti delle convenienze tradizionali e di un ordine statico. È con le sue parole e con i suoi comportamenti che egli mostra la via verso una saggezza su scala umana, che non sia il calco di una saggezza trascendente e divina, inaccessibile agli umani per definizione.[292]

---

[289] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XXXIX, p. 59: "Non so se fra tutti gli uomini se ne possa trovare uno solo che sia costantemente saggio, e che sia del tutto immune da una qualche forma di pazzia"; ivi, XLVI, p. 72: "Né lascio alcun mortale privo del mio dono, mentre i doni degli altri dèi vanno ora a questo ora a quello [...] Io, la Follia, sono la sola a stringere tutti ugualmente in così generoso abbraccio".

[290] Cfr. ivi, XXXVIII, p. 58: "In verità vi sono due specie di follia. Scaturisce l'una dagl'Inferi tutte le volte che le crudeli dee della vendetta, scatenando i loro serpenti, suscitano nei cuori dei mortali ardore di guerra, o insaziabile sete di oro, o amore turpe e scellerato, parricidio, incesto, sacrilegio, e altri consimili orrori [...] L'altra non ha nulla in comune con questa: nasce da me e tutti la desiderano in sommo grado. Si manifesta ogni volta che una dolce illusione libera l'animo dall'ansia e lo colma, insieme, di mille sensazioni piacevoli".

[291] Margolin sottolinea come una delle "lezioni principali" dell'*Elogio della follia* di Erasmo sia proprio quella di dialettizzare le nozioni di saggezza e follia, invece di opporle, come avveniva nelle *Moralità* o nelle *Stoltizie* medievali. Cfr. J. C. MARGOLIN, *Erasmo da Rotterdam e la* respublica litterarum *umanistica*, cit., p. 283.

[292] Ivi, p. 288.

È quindi emblematico il fatto che l'*Elogio* sia dedicato a Thomas More, che secondo Erasmo incarna il modello di uomo completo ed equilibrato per eccellenza, capace di allegria e di serietà allo stesso tempo, che vive la vita allo stesso modo di Democrito,[293] "il filosofo che ride" in grado di percorrere, allo stesso tempo, "col solo intelletto tutto l'infinito".[294] More è in grado di apprezzare un libretto scherzoso come l'*Elogio*, pur non essendo quest'ultimo, Erasmo lo puntualizza subito, privo "di dottrina e di sale".[295] Proprio il tono fortemente ironico, a cui comunque si aggiunge un retrogusto assai amaro, è il tratto caratteristico dell'opera, tanto che non sempre è facile distinguere i momenti in cui la Follia diventa improvvisamente seria, commentando con lucidità, accuratezza e rassegnazione la situazione del mondo contemporaneo.

Ciò che rende originale l'opera erasmiana, rispetto ad alcune opere precedenti che avevano trattato argomenti simili, come quelle del moralista medievale Geiler di Keiserberg o la *Nave dei folli* di Sebastian Brandt è che, mentre queste ultime erano denunce esplicite contro le persone folli, che venivano messe alla berlina e considerate dei mostri bisognosi di essere esorcizzati, la Follia di Erasmo asseconda i suoi seguaci, è dalla loro parte, li loda e li esalta.[296] Ma quale ne è la finalità? Abbiamo visto che la Follia presenta se stessa come schietta e cristallina, cioè come qualcosa che non è possibile nascondere dietro ad una maschera. Eppure, sembra quasi che sia proprio lei la "maschera" in quanto tale, poiché è genitrice di illusioni: l'inganno, la dissimulazione, il capovolgimento dei principi morali e altri aspetti che costituiscono il fondamento del mondo rovesciato trovano nuova giustificazione proprio all'insegna dell'ordine "folle" del mondo. Ma, così come non è una facile impresa distinguere

---

[293] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., p. 4.
[294] Cfr. CICERONE, *Tuscolanae disputationes*, V, 39, 114. Per la caratterizzazione di More come "uomo di tutte le stagioni", cfr. anche ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *Un uomo di tutte le stagioni* (286) pp. 353-355.
[295] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., p. 4. Lo stesso invito a scorgere, in una maniera che potremmo a buon diritto definire "silenica", la serietà del conenuto in testi presentati in forma ironica, è presente anche in alcune opere di Bruno, come ad esempio nel motto *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis*, posto nel frontespizio del *Candelaio* (cfr. G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 17), oppure nell'*Epistola esplicatoria* dello *Spaccio*, dove si legge: "Se vedete seriosi e giocosi propositi, pensate che tutti sono equalmente degni d'essere con non ordinarii occhiali remirati", in G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 464.
[296] Cfr. R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 90.

il labile confine fra saggezza e follia dentro di noi, non lo è neanche coglierlo nello schema dell'opera, dove lo stile ironico sembra condannare *in toto* l'azione della follia sul mondo ma, ad una più attenta analisi, ci rendiamo conto che essa ne è parte integrante. L'uso che facciamo delle maschere, per impersonare i ruoli che siamo chiamati a svolgere nel teatro della vita è, infatti, parte di noi al punto che non è possibile farne a meno, se non vogliamo che crollino le fondamenta stesse della società; come scrive Bainton, "tutti gli uomini sono attori, presi in inganno dalle loro maschere, persuasi di *essere* i personaggi che *rappresentano*".[297]

Il paragrafo XXIX dell'*Elogio* è illuminante sotto molteplici aspetti: oltre a contenere un esplicito riferimento ai Sileni, ci fa capire quanto sia ambigua la dialettica sapienza-follia, insistendo sull'orizzonte del mondo rovesciato e sottolinenado allo stesso tempo l'importanza della maschera al fine del mantenimento della società. In questo paragrafo, infatti, la Follia lancia una sfida: vuole riuscire ad accaparrarsi il titolo di "saggia", per quanto sembri che questa qualità sia situata agli antipodi della sua essenza. Ma se la saggezza deriva dall'esperienza, spiega la Follia, il pazzo, che non ha pudore e non sa misurare il pericolo, avrà modo di fare molta più esperienza del sapiente che si rifugia nei libri e non esce mai dalla sua biblioteca. Come essa ci insegna, infatti: "Sono due i principali ostacoli alla conoscenza delle cose: la vergogna che offusca l'animo e la paura che, alla vista del pericolo, distoglie dalle imprese. La follia libera a meraviglia da entrambe. Non vergognarsi mai e osare tutto: pochissimi intendono quale messe di vantaggi ne derivi".[298]

Per descrivere il concetto di sapienza, Erasmo ricorre proprio all'imagine del Sileno: "Tutte le cose umane hanno due facce affatto diverse [...] In breve, se apri il Sileno, trovi di tutte le cose l'opposto".[299] Dunque, il saggio – in teoria – è colui che è in grado di andare oltre la superficie delle cose e di cogliere la realtà che si cela nel profondo. Ma andare contro le apparenze significa andare contro il

---

[297] Ivi, p. 91.
[298] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XXIX, p. 42.
[299] *Ibidem*.

senso comune, contro ciò che è accettato dalla maggioranza: e questo, in ultima analisi, è follia. Cosa succederebbe, infatti, se:

> Un sapiente caduto dal cielo si levasse d'improvviso a gridare che il personaggio a cui tutti gridano come a un dio e a un potente, non è neppure un uomo, perché come le bestie[300] si lascia dominare dalle passioni [...]; e se chiamasse plebeo e bastardo un terzo che mena vanto della sua nobile nascita, ma che è ben lontano dalla virtù, unica fonte di nobiltà [...], non agirebbe costui proprio in modo da sembrare a tutti pazzo da legare?[301]

La "commedia della vita" si basa sulla maschera: essa è alla base di tutti gli equilibri, di tutte le leggi, di tutte le istituzioni che si creano e che permettono alla società di sussistere:

> Se uno tentasse di strappare la maschera agli attori che sulla scena rappresentano un dramma, mostrando nuda agli spettatori la loro faccia autentica, forse che costui non rovinerebbe lo spettacolo meritando di esser preso da tutti a sassate e cacciato dal teatro come un forsennato? [...] Dissipare l'illusione significa togliere senso all'intero dramma [...] L'intera vita umana non è altro che uno spettacolo in cui, chi con una maschera, chi con un'altra, ognuno recita la propria parte finché, a un cenno del capocomico, abbandona la scena.[302]

Smascherando la realtà, la si ditrugge; si recidono i fili che tengono su le marionette, lo spettacolo finisce, si crea il caos.[303] Pertanto, in un mondo, o in un "teatro" siffatto, veramente saggio è colui che sa recitare la sua parte assecondando le parti degli altri, colui che "fa buon viso all'andazzo generale e partecipa di buon grado alle umane debolezze".[304] Ribellarsi significherebbe non sapersi adattare agli usi correnti, volere che la commedia "non fosse più una commedia";[305] dimostrando di essere, in ultima analisi, ben più folli di quanti invece si adattano passivamente.

---

[300] Da notare un'assonanza di temi fra questo passo e il *Cantus Circaeus* di Bruno.
[301] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XXIX, pp. 43-44.
[302] Ivi, p. 43.
[303] Cfr, ivi, XXVII, p. 41: "Questa follia genera le città; su di essa si poggiano i governi, le magistrature, la religione, le assemblee, i tribunali. E la vita umana non è altro che un giuoco della Follia".
[304] Ivi, XXIX, p. 44.
[305] *Ibidem*.

Come scrive Bainton, il problema risiede principalmente nel persuadersi di *essere* ciò che *rappresentiamo*, di ingannare se stessi a tal punto da confondere la verità con la finzione, il volto con la maschera. Non a caso, il termine "persona" deriva dal latino *persōna*, il quale a sua volta è derivato da una parola etrusca che indica i "personaggi mascherati". Anche il greco *πρόσοπον*, di cui la parola etrusca è considerata un adattamento, indica allo stesso tempo il volto dell'individuo e la maschera dell'attore, oltre al personaggio da esso rappresentato. La parola "persona", è quindi intrinsecamente legata al concetto di "maschera".[306]

"L'animo umano, infine", scrive infatti Erasmo, "è fatto in modo tale che la finzione lo domina molto più della verità".[307] L'inganno è spesso il prezzo da pagare per poter essere felici: la felicità, nel mondo dell'*Elogio della follia*, è un valore che merita di essere perseguito ad ogni costo, anche a discapito della verità,[308] della quale, anzi, molto spesso più se ne fa a meno e meglio è. Da questo punto di vista, la vita degli schiavi nella caverna di Platone ("senza desideri, paghi della propria condizione")[309] è preferibile a quella del sapiente che, uscito alla luce del sole, vede le cose vere e non ha più l'opportunità di ingannarsi a riguardo.

Sono nemici della verità soprattutto i governanti, che la evitano come fosse un temibile nemico: "le orecchie dei principi la verità la detestano, e proprio per questo rifuggono dai saggi, nel timore che qualcuno di lingua più sciolta osi dire cose vere piuttosto che gradevoli. Così è: i re non amano la verità".[310]

---

[306] Su questo rapporto, che è uno dei grandi temi della cultura occidentale, cfr. M. MAUSS, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, introduzione di C. Lévi Strauss, Torino, Einaudi, 1965, pp. 351-381; M. CARRITHERS [ET AL.], *The category of the person: anthropology, philosophy, history*, edited by M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; A. MILANO, *Persona in teologia: alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli, Dehoniane, 1996, (seconda edizione riveduta).
[307] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XLV, p. 70.
[308] Cfr. ivi, p. 71: "Se il Micillo di Luciano avesse potuto continuare a sognare in eterno il suo sogno di ricchezza, che motivo avrebbe avuto di desiderare un'altra felicità?".
[309] *Ibidem*.
[310] Ivi, XXXVI, p. 56.

Da quanto detto finora si evince quindi la complessità di un'opera dove le lucide considerazioni su alcune importanti questioni filosofiche[311] si intrecciano alla critica degli eccessi e delle stranezze della società, in un nodo che sembra indissolubile e da cui non è certo possibile estrarre semplicisticamente delle massime comportamentali prescrittive. Ma in ogni caso la maschera, che abbiamo visto essere un elemento fondamentale in quest'opera, invece che legarsi esclusivamente al concetto di "finzione", che pure è ampiamente presente, può qui essere considerata anche come il simbolo della compresenza di innumerevoli sfaccettature, innumerevoli "volti", tanto nell'uomo quanto nella Follia stessa.

IV.3. "Recitare la commedia della vita": principi, vescovi e sapienti

Ai fini della nostra ricerca, è adesso utile andare ad esaminare quei passi dell'*Elogio* in cui Erasmo traccia i lineamenti del mondo rovesciato che l'opera si propone di denunciare. I bersagli contro cui la critica si farà più aspra ed evidente sono la corruzione della Chiesa, l'incapacità di governare dei regnanti e l'atteggiamento pedantesco tipico di molti eruditi. Ciò su cui verrà posto l'accento sarà soprattutto la mancanza di corrispondenza fra i ruoli che certe figure occupano all'interno della società e i loro comportamenti, inadeguati, se non addirittura opposti, a quelli che sarebbe legittimo aspettarsi e pretendere da un re, oppure da un vescovo: questo squilibrio, che costituisce la vera e propria base del rovesciamento del mondo, è un aspetto su cui Erasmo, nell'*Elogio*, insisterà ripetutamente.

Per prima cosa soffermiamoci sui re e sui principi, che dovrebbero e potrebbero più di chiunque altro lottare per garantire il bene della società, la

[311] Ammesso infatti che il "gioco delle parti" sia strutturale al funzionamento della società, restano comunque molteplici domande aperte: sarebbe mai possibile distinguere il volto autentico dalla maschera? Esiste, in ultima analisi, un volto autentico? Il valore della verità meriterebbe davvero di essere perseguito a scapito della felicità?

concordia e la pace.[312] Invece, purtroppo, nel mondo rovesciato che Erasmo osserva attorno a sé, costoro "ritengono di aver compiuto in ogni suo aspetto il dovere di un principe, se vanno sempre a caccia, se allevano bei cavalli, se mettono in vendita per trarne un utile magistrature e prefetture, se ogni giorno escogitano nuovi stratagemmi per alleggerire i cittadini delle loro sostanze, facendole confluire nel loro tesoro privato".[313] Proprio la corruzione dei governanti è infatti la prima causa della decadenza dei governati.

A questo proposito, attraverso una riflessione ironica ma densa di significato e di profonda amarezza, la Follia si autocelebra come l'elemento indispensabile alla sopravvivenza dei principi: senza di lei, la lucida consapevolezza di avere sulle spalle tanta responsabilità sarebbe motivo di ansie e preoccupazioni intollerabili.[314] Avvertire il peso dei propri doveri significherebbe infatti, ad esempio, amministrare gli affari pubblici anteponendo il bene della comunità al proprio interesse, e prescrivere leggi il più possibile giuste e ponderate, a cui sottomettersi in prima persona. In breve, se non ci fosse la Follia ad alleggerire le coscienze, se i principi avessero davvero idea di quanto è difficile governare e di quanta responsabilità comporti, nessuno sarebbe più disposto a farlo.

La conclusione, allora, sembra essere che per governare è necessario essere folli: in queste pagine, l'ironia raggiunge il paradosso, a dimostrazione del fatto che il mondo non va come dovrebbe andare, che gli ordini sono completamente rovesciati.

Questo è infatti l'amaro ritratto del "principe" descritto da Erasmo:

> Dovete immaginare un uomo, come se ne vedono a volte, ignaro delle leggi, quasi nemico del pubblico bene, tutto preso dai suoi interessi privati, dedito ai piaceri, con un'autentica avversione per la cultura, la libertà e la verità, che non si cura minimamente della salvezza dello stato, che adotta come unità di misura la propria voglia e il proprio tornaconto. Mettetegli al collo una collana

[312] Cfr. ivi, LV, p. 102: "Lui solo [chi assume il potere supremo], agli occhi di tutti, può a guisa di astro benefico, giovare enormemente alle cose di quaggiù coi suoi costumi senza macchia, oppure, come letale cometa, trarle all'estrema rovina".
[313] Ivi, p. 103.
[314] Cfr. ivi, p. 102: "Se, infatti, avessero una sola briciola di senno [i re e i principi di corte], che vi sarebbe di più malinconico, o di meno desiderabile, della loro vita?".

> d'oro, simbolo della presenza in lui di tutte le virtù riunite; mettetegli in testa una corona ornata di gemme che lo richiami al suo dovere di superare gli altri in tutte le virtù eroiche. Dategli lo scettro che simboleggia la giustizia e la cristallina purezza dell'animo, e infine la porpora a significare il suo straordinario amore per lo stato. Se un principe paragonasse questi ornamenti simbolici col suo genere di vita, credo che finirebbe col provare solo vergogna della sua pompa, e col temere che qualche critico salace non si prendesse gioco di lui volgendo in beffa questo apparato scenico.[315]

Ancora una volta, la dinamica del rovesciamento è espressa anche attraverso il contrasto fra i simboli esteriori del potere (la collana d'oro, la corona, lo scettro) e la povertà interiore di chi li sfoggia.

La situazione non cambia quando, invece dei regnanti, si prende in esame il potere spirituale. Scrive Erasmo che la candida veste di lino indossata dai prelati dovrebbe simboleggiare una vita senza macchia, le mani coperte dai guanti l'astinenza da ogni passione umana:[316] ma anche in questo caso, sembra sufficiente un segno esteriore a sancire la legittimità di un incarico, piuttosto che la sincera conversione dello spirito. Di nuovo, la Follia si compiace di addolcire la vita di coloro che, se solo avessero coscienza dell'importanza del proprio ruolo,[317] vivrebbero angustiati dalle preoccupazioni:

> Bene fanno quelli che pensano solo ad ingozzarsi, e la cura del gregge, o la rimettono a Cristo medesimo, o la scaricano su coloro che chiamano fratelli o vicari. Del significato del loro nome di vescovi neppure si ricordano: vescovo vuol dire fatica, preoccupazione, sollecita premura. Vescovi sono sul serio nell'arraffare quattrini: in questo la loro vigilanza è tutta occhi.[318]

Ma lo sdegno di Erasmo si rivolge soprattutto contro i pontefici,[319] nei quali è massima la contraddizione fra ciò che dovrebbero essere e ciò che di fatto

---

[315] Ivi, pp. 103-104.
[316] Ivi, LVII, p. 105.
[317] Al problema della responsabilità, che è ovviamente l'imprescindibile conseguenza del potere ma che invece è qui vista solo come un peso da cui liberarsi, è dedicato il paragrafo LX. Cfr. ad esempio, ivi, LX, pp. 110-111: "Se poi c'è un peso da portare, [i sacerdoti e i laici] prudentemente lo scaricano sulle spalle altrui, e lo fanno passare di mano in mano, in una sorta di gioco a palla. [...] Altrettanto fanno i pontefici: diligentissimi nel rastrellare soldi, affidano ai vescovi i gravami più strettamente apostolici; i vescovi li affidano ai parroci; i parroci ai vicari; i vicari ai frati mendicanti, che, a loro volta, li rimandano a coloro che tosano la lana delle pecore".
[318] Ivi, LVII, pp. 105-106. Erasmo gioca sul significato del termine *episcopos*, che letteralmente indica colui che sta in vedetta, che controlla attentamente.
[319] Il riferimento implicito alla figura di Giulio II è innegabile.

sono: chiamati ad impersonare i successori di Cristo sulla Terra, si rivelano invece dei tiranni dissoluti e sanguinari.[320]

Egli scrive infatti che:

> Nessuno più di loro si troverebbe a soffrire se tentassero di imitarne la vita [di Cristo]: povertà, travagli, dottrina, croce, disprezzo del mondo; se pensassero al loro nome *papa*, cioè padre, e alla loro qualifica di *santissimo*! Chi mai spenderebbe tutto il suo per comprarsi[321] quel posto da difendere poi con la spada, col veleno, con tutte le forze? A quanti mai vantaggi non dovrebbero dire addio, se la saggezza riuscisse appena a farsi sentire! [...] Al loro posto veglie, digiuni, lacrime, preghiere, prediche, studio, sospiri e mille gravose occupazioni del genere.[322]

Oltre ai regnanti e agli ecclesiastici, vale la pena poi soffermarsi su un altro bersaglio della critica di Erasmo: si tratta di quegli studiosi, in particolare grammatici e teologi, che perdono tempo lambiccandosi la testa su questioni puramente formali, su delle vere e proprie inezie.[323] Ai fini della nostra ricerca, questo aspetto è importante soprattutto perché la critica alla pedanteria degli accademici è centrale anche in Bruno, che si ispirerà proprio ai grammatici descritti nell'*Elogio* per creare alcuni dei suoi straordinari personaggi caricaturali, come il Manfurio del *Candelaio*.[324]

Vediamo qualche esempio di quelle che Erasmo ironicamente chiama le "questioni degne dei teologi grandi e illuminati":[325]

> «Avrebbe potuto Dio assumere figura di donna, di demonio, di asino, di zucca, di pietra? In caso affermativo, come la zucca avrebbe potuto predicare, fare miracoli, essere messa in croce? [...] Infine, dopo la Resurrezione,

---

[320] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, cit., pp. 25-27: "In punto di morte, peraltro, ho scrupolosamente provveduto acché le guerre da me scatenate per tutto il globo non si sedassero e ho avuto cura che i danari accumulati fossero riservati a questo unico scopo. Questa è stata la mia ultima parola al momento di esalare l'anima. O vai! E a un pontefice così benemerito di Cristo, della Chiesa, tu rifiuti di aprire il portale di Cristo!".
[321] Era risaputo che Giulio II avesse comprato la sua elezione.
[322] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., LIX, p. 107.
[323] Cfr. ivi, LIII, p. 87: "Usciresti prima dai labirinti che non dalle oscure tortuosità di realisti, nominalisti, tomisti, albertisti, occamisti, scotisti; e non ho nominato tutte le scuole, ma solo le principali".
[324] Cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., pp. 28-30.
[325] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., LIII, pp. 86.

potremo mangiare e bere?». Della fame e della sete, infatti, costoro si preoccupano fin da ora.[326]

Erasmo si scaglia contro il logicismo esasperato delle scuole, contro l'incomprensibilità del discorso teologico contaminato dalle fonti aristoteliche, nel quale ogni contatto con il cristianesimo delle origini è andato perso: "In tutte [le scuole] c'è tanta erudizione, tanta astrusità, che, secondo me, persino gli Apostoli, se si trovassero a dover discutere con questi teologi di nuovo genere, avrebbero bisogno di un secondo Spirito Santo".[327] Innumerevoli, dice Erasmo, sono le sottigliezze "circa le nozioni, le relazioni, le formalità, le quiddità, le ecceità, che sfuggirebbero agli occhi di tutti, fatta eccezione di un novello Linceo capace di vedere nelle tenebre più profonde anche le cose che non sono in nessun luogo".[328]

Vale la pena notare come Erasmo, in questo passo, ricorra alla metafora della vista: lo stesso infatti farà Bruno, in forma diversa ma con la medesima finalità. Per Bruno il pedante sarà "miope", "cieco", incapace di leggere tra le righe, di vedere cosa si cela al di là della mera forma esteriore del testo; Erasmo scrive invece che solo un "novello Linceo" riuscirebbe ad estrarre tutte le sottigliezze che i pedanti scovano fra le pagine dei libri. Ma queste sottigliezze, in realtà "non sono in nessun luogo", sono inconsistenti e irrilevanti ai fini della vera sapienza, per cui il risultato non cambia: pedanteria, per entrambi gli autori, significa non saper scorgere il simulacro dentro al Sileno.

Tuttavia, nell'*Elogio*, oltre agli studiosi pedanti, neanche la più ampia categoria dei "sapienti" viene risparmiata dalla pungente critica dell'autore. Anzi, poiché il sapiente è colui che per eccellenza si contrappone al folle, ne viene sottolineato più volte il destino misero e infelice, in un mondo che invece premia e asseconda chi è avvolto dallo spensierato abbraccio della Follia. In un mondo del genere, i sapienti sono condannati ad una vita grama e colma di tristezza, isolata, fatta preda dello scherno e del disprezzo della moltitudine:

---

[326] Ivi, pp. 86-87. Le questioni citate erano veramente oggetto di dibattito fra i teologi. Sulla possibilità che Dio potesse o meno incarnarsi in una donna, cfr. P.LOMBARDO, *Sentenze*, III, dist. 12, 5; che potesse farlo in un asino, cfr. C. H. MILLER, *Some Medieval Elements and Structural Unity in Erasmus'* "The Praise of Folly", «Renaissance Quarterly», 27, 1974, pp. 499-511.
[327] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., LIII, p. 87.
[328] *Ibidem*.

> Invita a pranzo un sapiente: disturberà col suo cupo silenzio, o con le sue noiose questioncelle. Invitalo alla danza: diresti che balla come un cammello. Portalo a uno spettacolo: basterà la sua espressione a guastare il divertimento alla gente e, come il saggio Catone, sarà costretto a lasciare il teatro perché non può spianare il cipiglio. Se per caso capiterà durante una conversazione sarà come il lupo della favola. Se c'è da fare un acquisto, un contratto, insomma qualcuna delle cose indispensabili alla vita di ogni giorno, questo sapiente ti sembrerà un pezzo di legno, non un uomo.[329]

E ancora:

> Immagina [...] un uomo che abbia consumato tutta la fanciullezza e l'adolescenza a istruirsi in mille modi, perdendo la parte migliore della propria vita in veglie senza fine, in affanni e fatiche; che nemmeno in tutto il resto della propria vita abbia mai gustato un istante di piacere; sempre parco, povero, triste, austero, inflessibile con se stesso, fastidioso e inviso agli altri; pallido, macilento, cagionevole; invecchiato e incanutito prima del tempo, colto da morte prematura, anche se nulla importa, dopo tutto, quando muore un uomo che non ha mai vissuto. Ecco l'immagine perfetta del sapiente.[330]

Dopo aver letto questi passi è lecito chiedersi, con Bainton, "che maschera porta la Follia in questo momento":[331] Erasmo stesso, infatti, fu un instancabile studioso, dedito anche a veglie notturne: l'ambiguità, tipica della Follia nel suo disquisire, sembra qui essere all'apice. Forse, ancora citando Bainton, "Follia è qui spensieratezza che nella sua cecità chiede allo studioso qual bene verrà fuori da tutte le sue fatiche";[332] o forse, se pensiamo al delicato equilibrio che lega follia e sapienza, potremmo anche opinare che qui Erasmo ridicolizzi su coloro che, smaniosi di vivere solo in conformità alla retta ragione, fuggono ogni opportunità di allegria e divertimento. Chiuse in se stesse, incapaci di muoversi nel mondo della gente comune, ostili agli altri e, in ultima analisi, detestabili, le persone

[329] Ivi, XXV, pp. 38-39.
[330] Ivi, XXXVII, p. 57.
[331] R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 92.
[332] *Ibidem*.

siffatte, che avrebbero invece tanto da insegnare, risultano del tutto inutili per la società.[333]

L'*Elogio della follia* non è quindi solo una critica contro chi, come nel caso dei tiranni e dei chierici opportunisti e sanguinari, si abbandona smoderatamente alle passioni: anche imprigionarsi nella razionalità può essere ugualmente dannoso. Un giusto equilibrio sarebbe la migliore soluzione, tanto per il singolo quanto per la comunità.[334]

IV.4. Teatralità e rovesciamento: il *Candelaio*

Sebbene pubblicato a Parigi nel 1582, il *Candelaio* fu probabilmente composto da Bruno subito dopo la fuga da Napoli, nel 1576: proprio nel "Candelaio di carne ed ossa", contro cui egli inveisce nella dedica dell'opera e sul quale è convinto di potersi un giorno vendicare ("si non sott'un mantello, sotto un altro, si non in questa, in un'altra vita"),[335] è infatti ravvisabile quel confratello di San Domenico Maggiore che lo aveva denunciato e costretto a fuggire, rivelando al priore che egli possedeva i testi con gli scolii erasmiani, proibiti dall'Inquisizione.[336]

Ai fini della nostra ricerca, è interessante notare in primo luogo che il *Candelaio* sia scritto sotto forma di commedia teatrale: questa scelta stilistica deve farci riflettere sul fatto che la propensione verso il teatro era un tratto caratteristico della personalità del Nolano. Non a caso Ciliberto, nella sua biografia di Bruno intitolata proprio *Il teatro della vita*, scrive che:

---

[333] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XXV, p. 39: "A tal segno [il sapiente] è incapace di rendersi utile a se stesso, alla patria, ai suoi, perché inesperto delle faccende usuali e perché tanto lontano dal giudizio corrente e dalle consuetudini accettate".
[334] Cfr. ivi, XXX, p. 45, dove Erasmo tratta del sapiente stoico, cioè colui che aspira a seguire esclusivamente la razionalità in ogni occasione: "Ciò che distingue il savio dal pazzo è che questi si fa guidare dalle passioni, mentre il primo ha per guida la ragione. Perciò gli stoici spogliano il sapiente di tutte le passioni come fossero delle malattie. Tuttavia questi elementi emotivi, non solo assolvono la funzione di guide per chi si affretta verso il porto della sapienza, ma nell'esercizio della virtù vengono sempre in aiuto spronando e stimolando, come forze che esortano al bene".
[335] G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 22.
[336] Cfr. M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 66.

> Bruno era, egli per primo, un attore, capace di recitare sia toni comici che toni tragici; né questo dato dellla sua personalità va dimenticato, o offuscato, se si vogliono comprendere i suoi atteggiamenti che, a un'analisi superficiale, possono apparire non razionali, a cominciare dal suo comportamento in carcere che fu, in certo modo, una lunga rappresentazione teatrale, oscillante tra collera, burla, stizza.[337]

Per questo motivo si può dire che il *Candelaio* è "il vero archetipo dell'*opus* bruniano, il sottosuolo da cui esso germina in modo costante":[338] anche nella produzione successiva del Nolano, infatti, saranno presenti numerosi elementi riconducibili alla sfera del teatro.[339] Inoltre, in questo testo,[340] si esprime quella inscindibilità fra vita e teatro che caratterizza l'intera esperienza filosofica e autobiografica di Bruno. Se, ancora citando Ciliberto, "per Calderón de la Barca «la vida es sueño», e può avere un esito positivo [...], per Bruno la vita è teatro – comico o tragico, ma teatro –; ed essa è il crudele regno della pazzia".[341]

Ciò che viene messo in scena nell'opera, infatti, è proprio quel mondo "senza ordine, caotico, dominato dalla asimmetria radicale di essere e apparire, dal rovesciamento assoluto di ogni valore",[342] che Bruno ebbe modo di conoscere in prima persona durante gli anni napoletani. Si tratta, in tutto e per tutto, di un mondo rovesciato, dove non c'è relazione tra virtù e merito, dove la sete di denaro è il solo motore delle azioni umane, dove gli dèi si disinteressano completamente dei mortali. Si tratta, ancora, di un mondo dominato da inganni e falsità, dove si susseguono senza sosta truffe, trappole e raggiri, un mondo in cui non esistono princìpi morali. Ogni personaggio è mosso esclusivamente dal suo interesse privato, e la sola legge ammissibile è quella del più forte o del più furbo.

---

[337] Ivi, p. 62. Sulla "teatralità" del comportamento di Bruno in carcere, cfr. ivi, pp. 461-529.
[338] Ivi, pp. 62-63.
[339] Tali elementi sono stati indagati soprattutto in M. CILIBERTO-N. TIRINNANZI, *Il dialogo recitato. Per una nuova edizione del Bruno volgare*, Firenze, Olschki, 2002, dove si insiste sul fatto che, per esprimere al massimo il potenziale stilistico dell'opera bruniana, essa richiederebbe una lettura ad alta voce, soprattutto per quanto riguarda i testi in volgare.
[340] Sull'immagine del "teatro del mondo" nel *Candelaio*, cfr. A. L. PULIAFITO BLEUEL, *Comica pazzia. Vicisssitudine e destini umani nel* Candelaio *di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 2007, soprattutto le pp. 105-179.
[341] M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., pp. 64-65.
[342] Ivi, p. 85.

All'interno di questa cornice spietatamente disillusa, l'intento di Bruno è quello di compiere un atto di triplice smascheramento: il primo bersaglio è la poesia amorosa di ispirazione petrarchista, a proposito della quale l'autore dimostrerà che le parole raffinate e melodiose hanno il solo fine di edulcorare un impulso carnale, puramente animalesco; il secondo sono le fandonie riguardo la possibilità di arricchirsi attraverso il potere dell'alchimia; il terzo è la pedanteria dei latinisti, la cui erudizione ostentata nasconde la totale incapacità di muoversi nel mondo e di capirne le dinamiche. Tali bersagli saranno rappresentati, nella commedia, rispettivamente dalle figure di Bonifacio, Bartolomeo e Manfurio.

Lo strumento utilizzato da Bruno per smascherare l'ipocrisia annidata nelle tre situazioni è principalmente la demistificazione del linguaggio utilizzato dai personaggi:[343] proprio il linguaggio, infatti, è la maschera che rende fruibile, alterandola allo stesso tempo, l'essenza profonda delle cose. Nel *Candelaio*, attaccare un particolare punto di vista significherà quindi, per Bruno, attaccare in primo luogo il linguaggio mediante cui tale punto di vista viene espresso, a maggior ragione se lo scopo è quello di mostrare cosa si trova (o non si trova) sotto gli strati della corazza esteriore.[344]

La grande attenzione rivolta al tema del linguaggio conferisce al *Candelaio* un posto di estremo interesse anche dal punto di vista letterario. Come scrive Bàrberi Squarotti, infatti:

> All'origine dell'operazione di invenzione polemica di livelli estremamente vari di linguaggio sta, nel *Candelaio*, una posizione che, con termine moderno, si potrebbe chiamare di estrema avanguardia: la coscienza, cioè, della sostanziale incapacità conoscitiva del linguaggio scientifico, nell'ambito della filosofia della natura, come della vanità assurda, dell'insensatezza del

[343] Cfr. G. BÀRBERI SQUAROTTI, *Introduzione*, in G. BRUNO, *Candelaio*, cit., pp. 6-10.
[344] Questo principio vale anche al di fuori dei limiti della commedia: non dobbiamo infatti dimenticare che la possibilità di definire linguisticamente, e quindi di comunicare, la verità nascosta delle cose è un'opzione da escludere, nell'orizzonte filosofico bruniano, come se le parole, e tutte le lingue particolari in cui esse possono esprimersi, fossero "indumenti che ricoprono un corpo che non può mai essere visto nella sua nudità" (cfr. S. BASSI, *Giordano Bruno e le traduzioni*, cit., p. 75). Sul tema del linguaggio come strumento, e insieme ostacolo, per l'autentica comprensione delle cose, cfr. ivi, p. 74: "Come Bruno spiega in modo significativo nel *De magia naturali*, ragionando sulla molteplicità delle forme di scrittura e di linguaggio, la più efficace di esse è quella i cui caratteri rimandano direttamente alla realtà cui si riferiscono, mediante la forma [...]. Chi è in grado di usare questi caratteri, come gli Egizi, può sperimentare la cosa direttamente presente, portando al massimo livello l'energia del suo spirito".

> formulario della critica amorosa di tradizione petrarchista, e, parallelamente, dell'arida risoluzione in problemi di pura esattezza grammaticale, in acutezze di scuola, in giochi etimologici, in esclusivo formalismo, del linguaggio tradizionalmente usato come tramite della più alta speculazione filosofica, o in segno di aristocrazia separante non per un'autentica dottrina ma per la più inutile pedanteria.[345]

Andiamo ad analizzare l'opera più da vicino. Che il *Candelaio* sia un'opera finalizzata allo sgretolamento delle apparenze che impediscono la genuina comprensione delle cose, lo dimostra innanzitutto il sonetto introduttivo. Gli "abbeverati nel Fonte Caballino", sono infatti i poeti, nello specifico i petrarchisti, a cui la commedia stessa si rivolge, supplicandoli di comporre una degna ode di apertura, senza la quale essa si sentirebbe nuda e impresentabile: "Piango, chiedo, mendico un epigramma, / un sonetto, un encomio, un inno, un'oda / che mi sii posta in poppa over in proda".[346]

Le formalità retoriche, qui rapppresentate dall'usanza dei poeti di aprire sempre le loro opere con un forbito proemio, sono ritenute la necessaria "veste" grazie alla quale il contenuto può considerarsi fruibile e apprezzabile: il risultato è che i poeti tessono tele e tele di parole, incuranti della loro sensatezza, preoccupandosi esclusiavamente della forma e del suono. Il contenuto, se fosse privo di una presentazione formale siffatta, sarebbe, secondo la mentalità comune, analogo ad un corpo senza vestiti: "Eimè ch'in van d'andar vestito bramo, / Oimè ch'i men vo nudo com'un Bia".[347]

Assai rilevante, ai fini della nostra ricerca, è il fatto che i bersagli della critica bruniana sono messi in relazione, nel *Candelaio*, ad altrettanti esempi di follia: quella dell'innamorato Bonifacio, quella dell'avido Bartolomeo e quella del pedante Manfurio. In tutti e tre i casi la follia si manifesta come desiderio accecante e totalizzante, che preclude ai personaggi la possibilità di distogliere l'attenzione dall'oggetto delle loro brame. Come scrive Ciliberto a proposito di quest'opera, "sull'importanza di Erasmo c'è poco da aggiungere, tanto è visibile

---

[345] G. BÀRBERI SQUAROTTI, *Introduzione*, cit., p. 7.
[346] G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 19.
[347] *Ibidem*. Biante era uno dei sette sapienti dell'antica Grecia, che secondo la tradizione andava in giro nudo dicendo di portare con sé tutto se stesso.

in ogni riga del testo: senza gli *Adagia* e l'*Elogio della follia*, il *Candelaio*, che è una commedia sulle varie specie di pazzia [...], sarebbbe letteralmente incomprensibile".[348] È la follia a determinare quali siano le priorità dei personaggi e a giustificare la liceità dei loschi mezzi utilizzati per conseguirle.[349] Non esistono altri valori; la ragione, recuperata e utilizzata esclusivamente come mero strumento calcolatore, è del tutto inerme di fronte alla forza incalzante della follia. Un concetto simile è espresso, non a caso, anche in un passo dell'*Elogio* di Erasmo:

> Quanto valga la ragione contro queste due accanite avversarie [l'ira e la concupiscenza], ce lo dice a sufficienza la condotta abituale degli uomini: la ragione può solo protestare, e lo fa fino a perderci la voce, enunciando principi morali; ma quelle, rivoltandosi alla loro regina, la subissano di grida odiose, finché essa, prostrata, cede spontaneamente dichiarandosi vinta.[350]

Una differenza che possiamo riscontrare fra questo passo e il *Candelaio* è che, nell'opera di Bruno, la ragione non "protesta" neanche: essa si è, ormai, già dichiarata vinta.

Un altro dei, comunque, moltissimi punti di differenza rispetto all'*Elogio* è che mentre nell'opera erasmiana la follia è vista anche come uno strumento, in un certo senso, "vantaggioso" per chi lo possiede,[351] nel *Candelaio* i tre personaggi folli sono invece i più vulnerabili, in quanto posseduti dal "dio che toglie il cervello",[352] vittime perfette di chi vorrà approfittarsi di loro: "Voglio partirmi di qua, per trovar più comodo luoco, dove io possa prender la decima di questo presente: ché, in fine, bisogna ch'ancor io sia partecipe de' frutti della pazzia di costui",[353] sentenzia Lucia dopo aver letto la lettera d'amore scritta da Bonifacio a Vittoria. E Vittoria stessa, presa coscienza dell'opportunità che le si presenta,

---

[348] M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 80.
[349] Inoltre, come sottolinea D'Ascia, le trovate mariolesche del *Candelaio* sono vicine alle "«novelle» di furti geniali" raccontate in alcuni dei *Colloquia* erasmiani, come nell'*Exorcismus sive spectrum*, o nel *Convivium fabulosum*. Cfr. L. D'ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa*, cit., p. 263.
[350] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XVI, p. 28.
[351] Cfr., ad esempio, ivi, IV, p. 12: "Tutti mi fanno la corte e riconoscono di buon grado i miei benefizi"; ivi, V, p. 13: "Sono come mi vedete, quell'autentica dispensatrice di beni [...]".
[352] Cfr. G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 41.
[353] Ivi, p. 46.

commenta: “Benché costui abbia poco cervello e mala schena, ha però la buona borsa: del primo suo danno, del secondo mal non m’accade, del terzo se ne de’ far conto. I savii vivono per i pazzi ed i pazzi per i savii”.[354]

Il solo motore in grado di muovere i personaggi è l’opportunismo: “Or, che dunque sarà di Bonifacio, che, come non si trovassero uomini al mondo, pensa d’essere amato per gli belli occhi suoi? Vedete quanto può la pazzia! Questa sera intenderà che si possan far contanti; questa sera spero che vedrà l’effetto della sua incantazione”.[355]

E se la situazione in questo mondo è così cinica e disincantata, non si può sperare che essa migliori dopo la morte. La possibilità di una redenzione divina è esclusa, così come non vi è nessun tipo di morale religiosa, che possa salvare gli uomini dallo stato di totale abbandono in cui versano:[356] come afferma il pittore Gioan Bernardo gli dèi “non vogliono esser veduti più di quello che si fan vedere; non vogliono esser temuti più di quello che si fan temere; non vogliono esser conosciuti più di quel che si fan conoscere”.[357]

Sulla scena frenetica e disillusa del *Candelaio*, quindi, la logica del rovesciamento sembra raggiungere la sua manifestazione più tragica ed evidente. Questa si concretizza anche per quanto riguarda il rapporto fra virtù e merito, che anziché essere cieco e casuale, come ci si aspetterebbe in un mondo abbandonato da Dio e dalle leggi, è, invece, proprio capovolto. I personaggi ci mostrano ripetutamente che, quanto minore è la virtù, tanto migliori sono le riuscite delle

---

[354] Ivi, p. 64.
[355] Ivi, p. 93.
[356] Cfr. M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., pp. 37-50. Come sottolinea Ciliberto, il sentimento di abbandono da parte di Dio, che “può, ma non fa; potrebbe fare, ma resta interte”, era probabilmente per Bruno motivo di grande sofferenza, soprattutto dopo essersi avvicinato tanto entusiasticamente, negli anni giovanili, al “cristocentrismo” di matrice erasmiana. Cfr. ivi, p. 41: “Dio «tradisce», abbandonandolo a se stesso, il mondo che dovrebbe «governare»”.
[357] G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 130. Gli dèi stanno in disparte, disinteressandosi delle vicende umane; ritroviamo in questa battuta un’eco della riflessione di Alberti, che in una delle sue *Intercenales* scrive: “Siete proprio pazzi se credete che le vostre parole e le vostre suppliche possano indurli [gli dèi] ad agire diversamente da quanto prevede il corso degli eventi! Considera poi che sarebbe una forma di schiavitù del tutto indecorosa se gli dèi modificassero le loro decisioni in funzione delle vostre aspettative e dei vostri desideri. [...] Hanno insomma troppo da fare per aver tempo di prestare ascolto alle innumerevoli suppliche degli uomini, che sono frivole e decisamente sciocche”, in L. B. ALBERTI, *Religio*, in IDEM, *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli e L. D’Ascia, Bologna, Pendragon, 2003, pp. 29-31.

azioni intraprese, e viceversa: la fortuna terrena è traditrice[358] tanto quanto il Dio trascendente e, come spiega nell'Atto quinto Gioan Bernardo ad Ascanio, "fa onorato chi nol merita, dà buon campo a chi nol semina, buon orto a chi nol pianta, molti scudi a chi non li sa spendere, molti figli a chi non può allevarli, buon appetito a chi non ha che mangiare, biscotti a chi non ha denti".[359]

Altrettanto significativa, a questo proposito, è anche la battuta di Barra: "È gran cosa il mondo. Altri sempre fanno errori e mai fanno la penitenza, per quel che si vede; altri la hanno dopo molti errori; altri vi accappano nel primo; altri ancor non han peccato, che ne portano la pena; altri suffriscono senza peccato; altri la portano per gli peccati altrui".[360]

Ma oltre alla scissione fra avere e meritare, il caotico mondo rovesciato del *Candelaio* è dominato anche da quella fra essere e apparire: proprio il tema della maschera è, infatti, centrale nell'opera e ricorre assai spesso, implicitamente o esplicitamente. La maggior parte degli inganni che si verificano avvengono grazie ai camuffamenti dei personaggi, che "si mascherano" in senso letterale: i furfanti si travestono da poliziotti, Bonifacio si traveste da Gioan Bernardo, Carubina da Vittoria, dimostrando una capacità davvero camaleontica di trasformazione. La facilità con cui si realizza lo scambio di ruoli sottolinea ancora una volta la mancanza di autenticità dei personaggi, veri e propri burattini da teatro, fasulli esattamente come le maschere che indossano:

> GIO. BERNARDO: [...] Son mascherati di barba, anch'essi?
> SCARAMURÈ: Tutti: che in vero questa mi par essere una comedia vera. [...] Questi dui si conoscono tra loro, ma non sanno che gli altri ancora sono mascherati.
> ASCANIO: Manca sol che madonna Carubina porti la sua maschera.[361]

A questo tema si ricollega l'importanza che, nell'opera, è data all'opinione, alla stima, al giudizio. Quello che conta, di nuovo, è solo

---

[358] "Tutti gli errori che accadeno, son per questa fortuna traditora", in G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 150.
[359] *Ibidem*. Da notare è anche la risposta di Ascanio: "È forza che gli doni e grazie sien divisi, a fin che l'uno abbi bisogno dell'altro, e, per conseguenza, l'uno ami l'altro. A chi è concesso il meritare, sii negato l'avere; a chi è concesso l'avere, sii negato il meritare", in ivi, p. 151.
[360] Ivi, p. 157.
[361] Ivi, p. 154.

l'apparenza: ciò che è visibile è ritenuto vero, mentre ciò che non si vede è come se non esistesse. "Onore è la buona opinione che altri abbiano di noi: mentre persevera questa, persevera l'onore", spiega Gioan Bernardo, "e non è quel che noi siamo e quel che noi facciamo, che ne rendi onorati o disonorati, ma si ben quel che altri stimano, e pensano, di noi".[362]

A questo proposito, Puliafito Bleuel scrive che:

> Sulla superficie dell'alternante succedersi delle vicende umane apparenza e opinione vengono assunte a criterio di verificazione e la vicissitudine viene rappresentata sotto l'aspetto caricaturale di travestimento. Essa viene profilata *sub specie theatri* nella sua espressione più elementare, come rappresentazione effimera del quotidiano. Se quest'ultimo è fatto di aspetti ingannevoli e malfondati giudizi, la sua versione scenica è costruita sul loro impietoso intreccio: una sorta di apoteosi dell'apparenza che trova nel gioco dei travestimenti tipico del genere comico degna trasposizione sul piano del dilettevole. A ciascuno dei protagonisti è riservata una formula di travestimento distinta e caratteristica.[363]

IV.5. Al di là della finzione: lo smascheramento nel *Candelaio*

Dopo aver sottolineato quanto contino le apparenze nel mondo crudo e disilluso del *Candelaio*, dobbiamo ora concentrarci su un elemento fondamentale della disamina svolta da Bruno in queste pagine. Al di là delle maschere, delle parole, degli inganni e dei sotterfugi è infatti possibile individuare un criterio di verità, unico, ma affidabile: si tratta del corpo, nella sua più elementare fisicità.

Nel *Candelaio*, il corpo è la sola cosa che non mente. Esso rende manifeste non solo le primarie necessità, ma anche gli autentici desideri. Scaramurè, ad esempio, si accorge del sentimento provato da Bonifacio per Vittoria per il semplice fatto che glielo legge in volto: "Come io vedo", dice, "voi sete innamorato [...]. Come mi fa conoscere la vostra fisionomia".[364] E in un altro passo, è ancora ricorrendo alle dinamiche puramente fisiologiche del corpo che viene riconosciuto il sentimento amoroso:

---

[362] Ivi, p. 130.
[363] A. L. PULIAFITO BLEUEL, *Comica pazzia*, cit., pp. 131-132.
[364] G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 49.

> Molti sono de' giorni che ti ho visto andar pensoso ed astratto, attonito, smarrito, - come credo ch'altri mi veggano, - scoppiar profondi suspir dal petto, co gli occhi molli [...]; ed ecco che piange e plora, il cervello par che gli sii in *cimbalis male sonantibus*; dunque è innamorato, dunque qualche umore flemmatico o colerico o sanguigno o melancolico – non so qual sii questo umor cupidinesco, - gli è montato su la testa.[365]

Lo scopo di Bruno è proprio quello di evidenziare il contrasto fra la sublimità spirituale dell'amore celebrato dai petrarchisti e la natura tutta fisiologica dell'impeto animalesco provato da Bonifacio. È proprio così che si attua la prima forma di quell'azione di smascheramento intorno alla quale ruota l'intera opera:

> BONIFACIO: ...allora fui preso dall'amor di Carubina. Questa mi parve tra tutte l'altre belle bellissima; questa mi scaldò, questa m'accese in fiamma talmente, che mi bruggiò di sorte, che son dovenuto esca [...] Or, essendo nel mio cor cessata quella fiamma che l'ha temprato in esca, facilmente fui questo aprile da un'altra fiamma acceso.
> BARTOLOMEO: In questo tempo s'innamorò Petrarca, e gli asini, anch'essi, cominciano a rizzar la coda.
> BONIFACIO: [...] Allora, essendo io ito a spasso a Pusilipo, da gli sguardi della s[ignora] Vittoria fui sì profondamente saettato, e tanto arso da' suoi lumi, e talmente legato da sue catene, che, oimè...
> BARTOLOMEO: Questo animale che chiamiamo amore, per il più suole assalir colui ch'ha poco da pensare e manco da fare: non eravate voi andato a spasso?[366]

Un elemento da sottolineare a proprosito della centralità che la dimensione corporale occupa all'interno della commedia bruniana è il lessico: l'uso di termini ed espressioni oscene caratterizza l'opera dall'inizio alla fine, tanto da conferirle quel tratto "grottesco", di cui discuterà ampiamente Bachtin,[367] nel quale non solo possiamo possiamo ritrovare la tendenza a scandire e misurare il tempo secondo l'alternarsi dei cambiamenti fisiologici, ma che soprattutto mira a dissacrare e a ridurre ai minimi termini quelle cose maggiormente ritenute degne d'importanza e valore. "L'abbassamento", dichiara infatti Bachtin, "è il principio artistico fondamentale [...] del realismo grottesco:

---

[365] Ivi, p. 39.
[366] Ivi, pp. 40-41.
[367] Cfr. M. M. BACHTIN, *op. cit.*, pp. 332-404.

tutte le cose sacre e alte sono reinterpretate sul piano del «basso» materiale corporeo, o messe in correlazione e mescolate alle immagini di questo «basso»”.[368]

Ciliberto scrive a questo proposito che:

> Nel *Candelaio*, ristabilire un principio di giustizia in un mondo abbandonato dagli dèi per Bruno significa anzitutto riaffermare il “corpo” nella sua dimensione elementare e originaria, cancellando, finalmente, le finzioni degli amanti, le filastrocche dei poeti, le chiacchiere dei pedanti. Inganni, lazzi, sberleffi, truffe, raggiri, trappole, tranelli nella commedia hanno tutti lo stesso obiettivo: riaffermare il primato del corpo, quale principio di verità – il corpo della donna in carne e ossa contro le immagini senza vita degli «abbeverati nel Fonte Caballino»; il corpo delle parole contro le insulsaggini pedantesche di Manfurio; il corpo della realtà contro le fantasie alchemiche di Bartolomeo”.[369]

Infatti una riduzione completa, estrema e disillusa dell’amore a puro istinto animalesco non è ciò che Bruno ha in mente: certo, egli si scaglia contro la falsità della poesia troppo spirituale e altisonante, ma allo stesso tempo offre un esempio di come sia possibile scrivere versi autentici e sinceri, liberi dalle maschere della convenzione e dell’ipocrisia: lo fa nella dedica dell’opera *Alla Signora Morgana B.*, probabilmente una donna conosciuta a Napoli negli anni giovanili, con la quale l’autore dovette avere avuto un rapporto molto intenso: “Voi, coltivatrice del campo dell’animo mio, che, dopo aver attrite le glebe della sua durezza e assottigliatogli il stile, – acciò che la polverosa nebbia sullevata dal vento della leggerezza non offendesse gli occhi di questo e quello, – con acqua divina, che dal fonte del vostro spirto deriva, m’abbeveraste l’intelletto”.[370]

Proprio la possibilità di riunire in un’unità sfaccettata, ma autentica, corpo e spirito, toni bassi e toni alti, commedia e tragedia è lo scopo ultimo del *Candelaio*. Non a caso, quindi, le pagine della dedica sono arricchite da Bruno con una delle sue più belle definizioni della vicissitudine naturale, ovvero del principio stesso grazie al quale innumerevoli vicende e situazioni si susseguono eternamente nell’unica e infinita cornice dell’universo. La vicissitudine è infatti

---

[368] Ivi, p. 407.
[369] M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 87.
[370] G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 21.

ciò che sancisce la compresenza, in tempi e spazi diversi, di infiniti aspetti, volti e circostanze nel solo e onnicomprensivo "punto de l'unione":[371]

> Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla s'annichila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno e può perseverare eternamente uno, simile e medesmo. – Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisse, e me si magnifica l'intelletto. Però, qualunque sii il punto di questa sera ch'aspetto, si la mutazione è vera, io che son ne la notte, aspetto il giorno, e quei che son nel giorno, aspettano la notte: tutto quel ch'è, o è cqua o llà, o vicino o lungi, o adesso o poi, o presto o tardi.[372]

Il costante tentativo di scorgere l'unità dietro alle variegate sfaccettature della Vita è sicuramente uno dei punti fondamentali della filosofia bruniana, che nel *Candelaio* assume una concretezza che potremmo definire "pittorica"; ad esempio, nell'Atto terzo, raccontando di una rissa avvenuta in un'osteria, si dice che:

> Concorsero molti, de quali altri pigliandosi spasso altri attristandosi, altri piangendo altri ridendo, questi consigliando quelli sperando, altri facendo un viso altri un altro, altri questo linguaggio ed altri quello: era veder insieme comedia e tragedia, e chi sonava a gloria e chi a mortoro. Di sorte che, chi volesse vedere come sta fatto il mondo, derebbe desiderare d'esservi stato presente.[373]

Proprio la riflessione sulla vicissitudine può adesso offrirci l'occasione per esaminare la seconda operazione di smascheramento condotta da Bruno, quella contro l'alchimia.[374] Quest'ultima, infatti, è una pseudo-scienza che mira a far credere che sia possibile intervenire nel ciclo universale della natura in modo da

---

[371] IDEM, *De la causa, principio et uno*, cit., p. 295.
[372] IDEM, *Candelaio*, cit., p. 22.
[373] Ivi, p. 82.
[374] Cfr. F. DELL'OMODARME, *Alchimia*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 64-66. È interessante notare che Bruno condivide con Erasmo la distanza dalle passioni magico-alchemiche di derivazione neoplatonica. Nel colloquio erasmiano *Alcumistica*, ad esempio, si racconta la storia di un impostore che abbindola l'ingenuo e "dottissimo" Balbino, e che nell'infinita attesa dell'"aureo parto", fa "evaporare" tutto il denaro che l'altro investe fiduciosamente nell'impresa. Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Colloquia*, progetto editoriale e introduzione di A. Prosperi, a cura di C. Asso, Torino, Einaudi, 2002, pp. 643-647. Come sottolinea D'Ascia, nonostante i due personaggi erasmiani possano essere considerati gli antecedenti di Bartolomeo e Cencio, la satira dell'esoterismo alchemico è comunque molto più pronunciata in Bruno, poiché, al contrario dell'umanista, egli percepisce con più vigore l'importanza di distinguere fra vera magia e volgare impostura. Cfr. L. D'ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa*, cit., p. 263.

trasformare i metalli in oro. Bartolomeo, che sogna di diventare ricchissimo grazie alle pozioni vendute dal truffatore Cencio, celebra così l'importanza dei metalli nel mondo naturale: "Li metalli, come oro ed argento, sono il fonte de ogni cosa: questi, questi apportano parole, erbe, pietre, lino, lana, seta, frutti, frumento, vino, oglio; ed ogni cosa desiderabile della terra da questi si cava".[375]

Bruno dimostrerà invece che l'alchimia, del tutto irrelata ai principi della vicissitudine, sussiste esclusivamente a causa dell'avidità di denaro, tanto dei venditori quanto dei compratori.

Come Bartolomeo stesso dichiara, infatti:

> Di metalli dicono che il più grave è l'oro: e tuttavia nulla cosa fa andar l'uomo più sciolto, leggiero e isnello che questo. [...] L'uomo, senza l'argento ed oro, è come uccello senza piume, ché chi lo vuol prendere, sel prende, chi sel vuol mangiare, sel mangia: il qual però, s'ha quelle, vola, e se n'ha tante più, tanto più vola, e più s'appiglia ad alto.[376]

La fissazione di Bartolomeo per l'alchimia è totalizzante,[377] perché totalizzante è in primo luogo il suo desiderio di arricchirsi. Questo personaggio non ha cura di nient'altro, neanche di se stesso, come lamenta la moglie Marta in un monologo:

> Ecco costui, per essergli ficcato nel cervello la speranza di far la pietra filosofale, è dovenuto a tale che il suo fastidio è il mangiare, la sua inquietudine è il trovarsi a letto, la notte sempre gli par lunga come a putti che hanno qualche abito nuovo da vestirsi. Ogni cosa gli dà noia, ogni altro tempo gli è amaro, e solo il suo paradiso è la fornace. [...] Poco fa, per veder che cosa facess'egli, ho posto l'occhio ad una rima della porta, e l'ho veduto assiso sopra la sedia, a modo di catedrante, con una gamba distesa da cqua ed un'altra distesa da llà, guardando gli travi della intempiatura della

---

[375] G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 71.

[376] Ivi, p. 95. Nello *Spaccio*, tuttavia, è contenuta una riflessione sull'ambiguo ed effimero valore della ricchezza, che ne "smaschera" anche in questo caso, i punti deboli. A proposito di essa Momo, che appunto è fra tutti il dio più critico, osserva che: "in opinione sei buona, ma in verità sei più malvaggia; in apparenza sei cara, ma in esistenza sei vile; per fantasia sei utile, ma in effetto sei perniciosissima", in G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 550.

[377] Sulla follia di chi si dedica all'esercizio delle pratiche alchemiche, cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XXXIX, pp. 60-61: "Molto vicini a costoro, mi pare, sono quelli che con arti nuove e arcane tentanto di trasformare la natura degli elementi e cercano per terra e per mare la quinta essenza. Si nutrono di una speranza così dolce da non tirarsi mai indietro di fronte a spese o fatiche, e con mirabile spirito inventivo ne pensano sempre qualcuna per ingannarsi una volta di più [...]."

camera, a' quali, dopo aver cennato tre volte co' la testa, disse: "Voi vi impiastrarò di stelle fatte di oro massiccio".[378]

A tanta ingenua e sciocca credulità si oppone invece Gioan Bernardo, che trovandosi faccia a faccia con Cencio, l'alchimista impostore, ne distrugge le illusorie promesse apostrofandolo come segue: "Penso ben che, si tu sapessi far oro, non venderesti la ricetta da far oro, ma con essa lo faresti; e mentre fai oro per un altro, per fargli vedere la esperienza, lo faresti per te, a fin di non aver bisogno di vendere il segreto".[379] E infatti, ovviamente, Bartolomeo non vedrà mai arrivare il suo portentoso *pulvis Christi*, per il quale aveva versato a Cencio una grande quantità di scudi.

Ma Cencio non è l'unico ciarlatano ad approfittarsi della credulità e della follia dei più ingenui: lo stesso fa il "mago" Scaramurè, che vende incantesimi e pozioni magiche promettendo esiti miracolosi. Superstizione magica e alchimia si pongono quindi sullo stesso piano: in entrambi i casi i compratori sperano di ottenere attraverso queste arti un enorme potere.[380] Invece, nella commedia, il potere scaturisce solo dalla più o meno grande capacità di ingannare il prossimo. Per comprendere meglio questo punto, è interessante esaminare i due seguenti passi:

BONIFACIO: Or, poi ch'a la mal'ora non posso far che questa traditora m'ame, o che al meno mi remiri con un simulato amorevole sguardo d'occhio, chi sa, forse quella che non han mossa le paroli di Bonifacio, l'amor di Bonifacio, il veder spasmare Bonifacio, potrà esser forzata con questa occolta filosofia.[381]

Bonifacio, pur consapevole del proprio aspetto sgradevole, spera di poter conquistare Vittoria grazie ad un incantesimo. Tuttavia, non è certo l'arte magica che convincerà la donna a stare al gioco:

VITTORIA: Quando mi credevo di guadagnar una dote co l'amor di costui, sento dir che cerca d'affatturarmi, con l'avermisi formata in cera. E potrebbe giamai l'unita forza, fatta del profondo inferno, gionta alla efficacia che si

[378] G. BRUNO, *Candelaio*, cit., pp. 55-56.
[379] Ivi, p. 52.
[380] Cfr. ivi, p. 38: "Si dice che l'arte magica è di tanta importanza che contra natura fa ritornar gli fiumi a dietro, fissar il mare, muggire i monti, intonar l'abisso".
[381] Ivi, pp. 37-38.

trova ne' spirti de l'aria e l'acqui, far ch'io possa amar un che non è soggetto amoroso? Si fusse il dio de l'amore istesso, bello quanto si voglia, si sarà egli povero o ver, - ché tutto viene ad uno, - avaro, ecco lui morto di freddo; e tutto il mondo agghiacciato per lui.[382]

Non più cortese è il trattamento riservato al pedante latinista Manfurio, con il quale andiamo adesso ad analizzare la terza, e ultima, operazione di smascheramento che Bruno porta avanti nel *Candelaio*. Non appena Manfurio comincia ad "altitonare", viene subito notato dagli scaltri marioli e riconosciuto come "pecora da pastura":[383] finirà derubato, picchiato, imprigionato e preso a staffilate. Egli è goffo e stolido, il bersaglio perfetto dei tiri mancini giocati dai furfanti nei vicoli della città:

CORCOVIZZO: Io, per me, porto i danari cqui, sotto l'ascella, vedete.
MANFURIO: Ed io la mia giornea non la porto a la schena né al fianco, ma sopra l'inguine, o ver sotto il pectine, poscia cossì si fa in terra di ladri.
CORCOVIZZO: *Domino Magister*, ben veggio che siete sapientissimo, e non senza gran profitto avete studiato.[384]

Il personaggio di Manfurio è considerato una delle più riuscite immagini costruite da Bruno, un vero e proprio monumento alla ridicola e sciocca solerzia dei pedanti, attraverso cui l'autore esprime tutto il suo disprezzo verso la categoria dei falsi sapienti:

GIO. BERNARDO: Quello che voglio dir è questo: vorrei sapere da voi che vuol dir: pedante.
MANFURIO: *Lubentissime* voglio dirvelo, insegnarvelo, declararvelo, exporvelo, propalarvelo, *palam* farvelo, insinuarvelo, *et – particula coniunctiva in ultima dictione apposita*, - enuclearvelo [...]. Pedante vuol dire quasi *pede ante*: *utpote quia* ave lo incesso prosequitivo, col quale fa andare avanti gli *erudiendi* puberi; *vel per strictiorem arctioremque aethymologiam*: Pe, *perfectos*, - Dan, *dans*, - Te, *thesauros*.[385]

Definizioni, queste ultime, alle quali Gioan Bernardo oppone una sua ironica interpretazione, volta a distruggere le velleità dell'erudito:

[382] Ivi, p. 92.
[383] Ivi, p. 29.
[384] Ivi, p. 86.
[385] Ivi, pp. 78-79.

GIO. BERNARDO: Eccovela: Pe pecorone, - Dan, da nulla, - Te, testa d'asino.[386]

Ai fini della nostra ricerca, è interessante confrontare il personaggio di Manfurio con i grammatici pedanti di cui si parla nell'*Elogio della follia*, che ne rappresentano sicuramente uno dei modelli ispiratori.[387] Nel paragrafo XLIX dell'*Elogio*, Erasmo descrive quei precettori che incarnano la "genìa più calamitosa, più lugubre, più invisa agli dèi",[388] soddisfatti e appagati di loro stessi "per non so quale convinzione di essere dei dotti".[389] Nello stesso paragrafo si parla di un tale che: "da oltre vent'anni si tormenta sulla grammatica, ritenendo di poter essere felice se vivrà abbastanza da stabilire con certezza come vadano distinte le otto parti del discorso; finora nessuno, né dei Greci né dei latini c'è riuscito pienamente. Di qui quasi un caso di guerra se uno considera congiunzione una locuzione avverbiale".[390]

E il Manfurio di Bruno, il "*Magister artium*, moderator di pueruli, di teneri unguicoli",[391] dimostra di rispecchiare perfettamente il modello descritto da Erasmo:

> MANFURIO: Ma properiamo verso il domicilio, poscia che voglio oltre exercitarvi in que' adverbii locali, *motu de loco, ad locum et per locum*: *Ad, apud, ante, adversum vel adversus, cis, citra, contra, erga, infra, in retro, ante, coram, a tergo, intus et extra*. [...] Questa lectione bisogna *saepius* reiterarla *et in memoriam* revocarla: *lectio repetita placebit*.[392]

Inoltre, lo stesso Manfurio cita espressamente un'opera di Erasmo, nello specifico gli *Adagia*, quando dice: "Ne gli adagiani Erasmi, dico ne gli Erasmi adagiani, – io sono allucinato! – voglio dire ne gli erasmiani Adagii, ve n'è uno, tra gli altri, il quale dice: «*A toga ad pallium*»".[393] D'Ascia motiva questo richiamo osservando che nel tardo Cinquecento gli studiosi si servivano frequentemente degli strumenti didattici e manualistici offerti da Erasmo,

---

[386] Ivi, p. 79.
[387] Cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., pp. 28-30.
[388] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XLIX, p. 77.
[389] Ivi, p. 78.
[390] Ivi, XLIX, p. 79.
[391] G. BRUNO, *Candelaio*, cit., p. 57.
[392] Ivi, p. 79.
[393] Ivi, p. 106

considerati una comoda alternativa per “abbreviare la via al sapere classico”;[394] il passo del *Candelaio* dimostra quindi che a quel tempo anche i letterati più stolidi, come Manfurio, solevano consultare l’umanista di Rotterdam.[395] Ma oltre a questa sicuramente valida spiegazione, è necessario sottolineare il fatto che, per Bruno, la battuta del pedante è anche e soprattutto un’arguzia per suggerire al lettore che proprio Erasmo è una palese fonte dell’opera.

Per concludere, la prospettiva offerta dal *Candelaio*, nonché dal suo modello ispiratore, l’*Elogio*, rivela la necessità e l’urgenza di imporre una riforma della cultura, ma anche dei costumi e, in generale, delle coscienze: una vera e propria *renovatio* che riporti in vita i valori distrutti e ristabilisca gli equilibri alterati. Un passo in avanti a tal proposito avverrà, come vedremo, nello *Spaccio de la bestia trionfante*, dove si chiamerà apertamente in causa la necessità di restaurare un nesso di giustizia, e dove al mondo tragicomico dei personaggi napoletani si sostituirà quello dell’Europa contemporanea, di cui Lutero e i Riformati saranno i principali e bersagliati protagonisti.

[394] L. D’ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa*, cit., p. 258.
[395] Cfr. ivi, pp. 258-259.

CAPITOLO V

Ristabilire l'equilibrio: dal mondo rovesciato alla *renovatio mundi*

V.1. Rovesciamento e vicissitudine nello *Spaccio de la bestia trionfante*

Ai fini della nostra ricerca è ora essenziale concentrarci sul primo dialogo morale di Bruno, pubblicato a Londra nel 1584, cioè lo *Spaccio de la bestia trionfante*. Se il *Cantus* rappresentava il tentativo di affrontare il problema della crisi scrutandolo attraverso la lente della "barbara magia" e il *Candelaio* quello di mettere in scena il caotico spettacolo del rovesciamento degli ordini del mondo, adesso, con lo *Spaccio*, Bruno arriva finalmente a presentare un suo programma di riforma universale, di *renovatio mundi*, nel quale la situazione contemporanea viene inserita in un contesto filosofico-storico basato sul ciclico e infinito ripetersi, nel tempo, di periodi di tenebra e di luce, di decadenza e di rinascita.

Rispetto alle opere precedenti, nelle quali l'attenzione dell'autore era dedicata soprattutto ai disastrosi effetti della crisi sulla civiltà, nello *Spaccio* si assiste ad un cambio di prospettiva: all'origine delle considerazioni svolte in quest'opera, infatti, si salda la convinzione che sia possibile risolvere i problemi del momento presente solo intervenendo su ciò che li ha generati, cioè sulla causa che per prima ha gettato il mondo nell'oscurità. Così come "dai cattivi *frutti* è necessario risalire all'*albero* da cui essi sono prodotti",[396] allo stesso modo, per intraprendere un percorso di riforma efficace, è indispensabile innanzitutto riconoscere quale sia il seme nocivo che ha dato avvio alla proliferazione del male, per poi estirparlo alla radice.

[396] M. CILIBERTO, *La nascita dello* «Spaccio»*: Bruno e Lutero*, in G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, Milano, BUR, 2015, p. 22.

Il germe originario della decadenza dei costumi e del sapere è da Bruno identificato con la religione ebraico-cristiana:[397] predicando una dottrina fondata sulla superstizione fantastica e sul primato dell'ignoranza, quest'ultima ha reso i popoli vittime di una vera e propria impostura, tanto ingannevole quanto dannosa per lo sviluppo della vita civile. In particolare, nell'ambito della complessa trama storico-teologica del cristianesimo, nello *Spaccio* Bruno si scaglia principalmente contro la Chiesa riformata, capeggiata da Lutero, colpevole soprattutto di aver accolto e diffuso la dottrina della *iustitia sola fide*,[398] la cui tragica conseguenza è l'approvazione dell'ozio, della pedanteria e della passività come atteggiamenti del tutto ammissibili e legittimi.

A ciò segue inevitabilmente un'altra grande novità rispetto alle opere precedenti: fino ad ora Bruno aveva infatti cercato, seppur con difficoltà, di mantenere separate filosofia e religione, di tracciare un confine fra il campo della verità e quello della legge. Adesso, invece, egli si rende conto che, se il cuore del problema è contenuto nel cristianesimo, affrontare la questione religiosa è così necessario, e così urgente, da non poter più tacere a riguardo: come scrive Ciliberto, "se c'era una lezione che Bruno stesso aveva tratto dall'esperienza dei primi tre dialoghi e dalle reazioni che avevano suscitato, era questa: la «nova filosofia» non avrebbe avuto un futuro se non avesse affrontato il problema della religione".[399] Nello *Spaccio*, quindi, egli non pone più barriere, andando oltre quella delicata e pericolosa linea che i suoi avversari gli avevano più volte intimato di attraversare.[400] C'è un'incalzante motivazione etica e filosofica a spingerlo a compiere questa scelta: "o si affronta, e si risolve, la questione della religione – della buona religione da promuovere, della cattiva religione da

---

[397] Cfr. E. SCAPPARONE, *Religione*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, coll. 1643-1648.

[398] Secondo questa teoria, di derivazione agostiniana, il peccato contamina l'uomo a tal punto che nessuna opera, per quanto buona e caritatevole, potrebbe mai renderlo degno della salvezza. È Dio che, con il suo giudizio imperscrutabile, ha già scelto in origine quali anime ascenderanno al regno dei cieli: tale scelta è quindi del tutto indifferente al merito individuale, e il singolo può solo sperare di far parte dei predestinati, affidandosi ad una fede sincera ed incondizionata.

[399] M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 246.

[400] Cfr. ivi, pp. 242-249. Dopo la pubblicazione dei dialoghi cosmologici, infatti, tanto nelle università inglesi quanto ai livelli più alti della corte, circolavano voci che ritraevano Bruno come un miscredente, un uomo senza Dio, "infedele", "empio" e "ateo".

abbattere – oppure non si esce dalla situazione di crisi in cui l'umanità è precipitata".[401] Portare alla luce quanto di fasullo e pericoloso vi è nelle promesse della religione cristiana è il punto di partenza del programma filosofico condotto da Bruno nello *Spaccio*; ed è, oltre a quelle realizzate nel *Candelaio*, un'altra grande opera di "smascheramento" che il filosofo si propone di compiere, al fine di riportare autenticità, giustizia ed equilibrio nel "convitto umano".

Che lo *Spaccio* sia un'opera finalizzata alla restaurazione degli ordini alterati del mondo, primo fra tutti quello fra uomo e Dio, dal quale dipendono tutti gli altri, lo dimostra il fatto che la cornice, scelta da Bruno per operare tale "riforma della terra", è la "riforma del cielo": il sommo Giove, prendendo amaramente coscienza del fatto che le costellazioni della volta celeste non sono altro che turpi modelli di comportamenti viziosi, decide di "spacciarle", cioè di estirparle dalle loro posizioni di rilievo sostituendole con le virtù, per le quali quei luoghi erano stati originariamente istituiti, affinché queste ultime possano tornare a rischiarare la notte facendo da guida agli uomini.[402] Così, per fare solo qualche esempio, all'Orsa Minore, col suo corteo di Falsità, Ipocrisia e Impostura, si sostituisce la Verità, a Cefeo, accompagnato dal Sofisma, dall'Ignoranza e dalla Stolta Fede, succede la Sofia: è attraverso queste immagini che Bruno, consapevole di vivere in un periodo caratterizzato dal radicale rovesciamento dei valori, rappresenta l'urgenza di intervenire su un cielo, ovvero su una terra, che ha perso completamente i suoi antichi punti di riferimento.

Il paradigma del mondo rovesciato è quindi lo sfondo da cui lo *Spaccio* prende le mosse: la centralità del ruolo che esso gioca all'interno dell'opera è testimoniata fin dall'*Epistola esplicatoria*, dove è contenuto un esplicito richiamo alla figura del Sileno, declinata nella prospettiva erasmiana della contrapposizione fra esteriorità e interiorità:

---

[401] M. CILIBERTO, *Sulla religione nello* Spaccio, in *Favole, metafore, storie*, cit., p. XX.
[402] Cfr. G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 464: "vedrete al presente introdutto un repentito Giove ch'avea colmo di tante bestie come di tanti vizii il cielo, secondo la forma di quarant'otto famose imagini; et ora consultar di bandir quelli dal cielo, da la gloria e luogo d'esaltazione: destinandogli per il più certe regioni in terra; et in quelle medesime stanze facendo succedere le già tanto tempo bandite e tanto indegnamente disperse virtudi".

> Cossì dumque lasciaremo la moltitudine ridersi, scherzare, burlare e vagheggiarsi su la superficie de mimici, comici et istrionici Sileni, sotto gli quali sta ricoperto, ascoso e sicuro il tesoro della bontade e veritade:[403] come per il contrario si trovano più che molti, che sotto il severo ciglio, volto sommesso, prolissa barba, e toga maestrale e grave, studiosamente a danno universale conchiudeno l'ignoranza non men vile che boriosa, e non manco perniciosa che celebrata ribaldaria.[404]

L'influenza di Erasmo sullo *Spaccio* è quindi evidente: i Sileni alla rovescia sono presenti anche qui, dove vengono posti direttamente in relazione con la crisi, poiché "a danno universale" promuovono l'ignoranza invece che la sapienza, l'ozio invece che la sollecitudine, la pedanteria[405] invece che lo studio attento e proficuo.

Inoltre, ancora in linea con Erasmo, che negli *Adagia* ricorda che "opinioni capovolte generano un rovesciamento dei vocaboli",[406] Bruno avverte in primo luogo la necessità di sanare la discrepanza fra *res et ver*ba, poiché ristabilire l'equilibrio fra le parole e le cose è il preludio del progetto di riforma universale che proporrà nelle pagine successive. Così, annunciando che "in miei pensieri, paroli e gesti non so, non ho, non pretendo altro che sincerità, simplicità, verità",[407] decide di rinunciare all'uso di metafore e di doppi sensi, ricercando per prima cosa la corrispondenza chiara fra ciò di cui si parla e i termini utilizzati:

> Qua Giordano[408] parla per volgare, nomina liberamente, dona il proprio nome a chi la natura dona il proprio essere; non dice vergognoso quel che fa degno la natura; non cuopre quel ch'ella mostra aperto; chiama il pane, pane; il vino,

---

[403] Si noti l'assonanza fra questo passo e una pagina del *De immenso*: "Vi prego di soffermarvi su queste cose, qualsiasi possa essere la prima impressione (se non volete essere incolpati di ingiusto giudizio): affinché colui che vi sembra farneticare, sappiate per lo meno per quali ragioni farnetichi: eccellenti castagne si nascondono sotto l'irtosità dei ricci, sostanze assai preziose sotto i sileni", in G. BRUNO, *L'immenso e gli innumerevoli*, in IDEM, *Opere latine*, a cura di C. Monti, Torino, UTET, 1980, I, II, p. 424.

[404] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 460-461.

[405] A differenza di quanto avveniva nelle opere precedenti, dove i pedanti erano personaggi essenzialmente grotteschi e caricaturali, nello *Spaccio* essi sono estremamente drammatici. A questo proposito, lo sdegno di Bruno si rivolge soprattutto contro Lutero, che incitando a prestare fede al senso letterale della Bibbia, invece che a interpretarla e a "profondar ne' sentimenti", rappresenta il pedante per eccellenza.

[406] ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1745.

[407] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 461.

[408] Anche il fatto di presentarsi con il suo vero nome, invece di nascondersi dietro la figura di Teofilo come era avvenuto nei dialoghi precedenti, si inserisce a pieno titolo nel programma di smascheramento degli inganni e delle falsità contenuto nello *Spaccio*.

> vino [...]. Ha gli miracoli per miracoli, le prodezze e maraviglie, per prodezze e maraviglie; la verità per verità, la dottrina per dottrina, la bontà e virtù per bontà e virtù, le imposture per imposture, gli inganni per inganni [...].[409]

Come sottolinea D'Ascia,[410] questa dichiarazione è pressocché speculare ad una pagina dell'*Elogio della follia*:

> In primo luogo, com'è noto, tutte le cose umane, a guisa dei Sileni di Alcibiade, hanno due facce affatto diverse. A tal segno che sulla faccia esteriore, come dicono, vedi la morte, mentre, se guardi dentro, scopri la vita; e viceversa, al posto della vita scopri la morte, al posto del bello il brutto, della ricchezza la miseria, dell'infamia la gloria, della dottrina l'ignoranza, del vigore la debolezza [...]: in breve, se apri il Sileno, trovi di tutte le cose l'opposto.[411]

Bruno, attraverso la tecnica del contrasto, basata sull'"ostinata reiterazione dell'identico", contro "la continua permutazione del primo termine"[412] che caratterizza invece il passo di Erasmo, vuole manifestare energicamente lo spirito di riforma e innovazione che anima lo *Spaccio*, il cui fine è proprio quello di ristabilire gli equilibri alterati e le corrispondenze perdute.

In questa prospettiva, per Bruno, il ruolo del filosofo consiste quindi nel porsi al di sopra del significato comune dei termini, quasi sempre corrotto dall'uso superficiale e strumentalizzato che ne fa la moltitudine, riuscendo a penetrare "entro la midolla del senso",[413] cioè a carpire cosa si trova al di là di essi, riadattandoli poi di conseguenza.[414]

Fin dall'*Epistola esplicatoria*, è chiaro quale sia il bersaglio contro cui si rivolge la critica del Nolano, ovvero la religione riformata. Dobbiamo infatti tenere presente che, a quell'equilibrio fra cose e parole, così come a quella desiderata "sincerità, simplicità, verità", sarà possibile giungere solamente là dove:

---

[409] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 461-462.
[410] L. D'ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa*, cit., p. 264.
[411] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XXIX, p. 42.
[412] L. D'ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa*, cit., p. 264.
[413] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 463.
[414] Cfr. ivi, p. 462: "Facendo intendere a gli terzi che a noi non conviene l'essere (quali essi sono) schiavi de certe e determinate voci e paroli: ma per grazie de dèi ne è lecito e siamo in libertà di far quelle servire a noi prendendole et accomodandole a nostro commodo e piacere".

> [...] l'opre et effetti eroici non saran creduti frutti de nessun valore e vani; dove non è giudicata somma sapienza il credere senza discrezzione [...]; dove la studiosa contemplazione non è pazzia; dove nell'avara possessione non consiste l'onore; in atti di gola la splendidezza, nella moltitudine de servi qualumque sieno, la riputazione; nel meglio vestire, la dignità; nel più avere, la grandezza [...].[415]

Ciò sarà possibile, quindi, solamente in un orizzonte libero dai Sileni alla rovescia, e soprattutto, libero dai principi e dagli influssi della cattiva religione dei riformati. Bruno, in quanto Mercurio inviato dagli dèi,[416] ha proprio il compito di annunciare l'imminente inveramento di tale orizzonte, cioè l'arrivo di una nuova epoca di luce che, nel ciclo della vicissitudine universale, seguirà necessariamente le tenebre del momento storico contemporaneo. Quest'ultimo, infatti, se relativizzato all'interno della cornice dell'universo infinito, altro non è che uno degli innumerevoli e analoghi periodi di decadenza che si susseguono nel tempo, ai quali si alternano altrettante fasi di rinascita e splendore.

Non a caso, dunque, le prime pagine dello *Spaccio* sono costellate da una serie di indicazioni astrologiche che segnalano il prossimo verificarsi di un evento straordinario, di un mutamento cosmico di rilevanza eccezionale. L'"anno del mondo"[417] si sta concludendo, "il termine de gli o più, o meno, o a punto trentasei mila anni (come è publicato) è prossimo":[418] inoltre, il sole sta entrando nel

---

[415] Ivi, p. 461.

[416] La convinzione di essere un individuo eccezionale, venuto sulla Terra con una precisa missione da svolgere, è un motivo abbastanza ricorrente nella cultura del Rinascimento. Nel caso di Bruno questa consapevolezza, fortemente radicata, è un vero e proprio elemento costitutivo di tutta la sua esperienza umana e intellettuale. Su questi temi, cfr. M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., pp. 5-12.

[417] La teoria dell'"anno grande del mondo" fu presentata da Platone, in *Timeo* 39d, come una dottrina di origine egizia, che prevedeva per ogni epoca una durata di 15.000 anni, divenuti poi 36.000 a seguito di successive rielaborazioni. Cfr. O. CATANORCHI, *Anno grande del mondo*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 117-118. Cfr. anche G. BRUNO, *De gli eroici furori*, cit., p. 877: "La revoluzion dunque, ed anno grande del mondo, è quel spacio di tempo in cui da abiti ed effetti diversissimi per gli oppositi mezzi e contrarii si ritorna al medesimo; come veggiamo ne gli anni particolari, qual è quello del sole, dove il principio d'una disposizione contraria è fine de l'altra, e il fine di questa è il principio di quella".

[418] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 485.

decimo grado della Libra,[419] avvenimento che preannuncia che la nuova epoca sarà illuminata dal segno della giustizia.

Tutto questo è indispensabile per rendersi conto della centralità che nello *Spaccio* occupa la vicissitudine, che, in un certo senso, può essere pensata come il filo conduttore di tutta l'opera. Non a caso, ad essa si fa riferimento fin dall'*incipit*, che recita: "Talché se ne li corpi, materia et ente non fusse la mutazione, varietade e vicissitudine, nulla sarrebe conveniente, nulla di buono, niente delettevole".[420] La vicissitudine è tanto il presupposto stesso della possibilità della *renovatio*, quanto la necessaria chiave di lettura per interpretare il senso del "secolo infelice", di quel mondo rovesciato, che trova una giustificazione solo se pensato come fase conclusiva di un processo ciclico e dinamico, costantemente *in fieri*.[421]

Tale contesto vicissitudinale comprende al suo interno ogni cosa esistente, senza eccezioni: anche l'artefice stesso della riforma del cielo, ovvero Giove, lungi dall'esser dotato dell'immutabilità tipica del dio cristiano, è inserito nella ruota del tempo al pari di qualunque altro ente o individuo, e così come questi ultimi, risente del peso dell'invecchiamento. Il tempo ha un'azione deformante tanto sugli uomini, quanto sugli dèi, quanto sulle età del mondo:

> Il tonante Giove, dopo che tanti anni ha tenuto del giovane, s'è portato da scapestrato, et è stato occupato ne l'armi e ne gli amori: ora come domo dal tempo, comincia a declinare da le lascivie e vizii, e quelle condizioni che la virilitade e gioventude apportan seco.[422]

---

[419] Cfr. ivi, p. 488. Sulla relazione fra il segno della Libra e la giustizia, cfr. A. INGEGNO, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Napoli, Bibliopolis, 1985, p. 34, che rimanda al commento di Cardano al *Quadripartito* di Tolomeo, in cui l'argomento era stato ampiamente sviluppato.
[420] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 481.
[421] È importantissimo specificare che, in tale ciclico ripetersi di ecpirosi e palingenesi, non si contempla assolutamente l'idea del ritorno dell'identico: nella filosofia di Bruno ogni composto, ogni individuo, ogni destino è unico e irripetibile. Cfr. ivi, p. 587: "Atteso che se pur aspettiamo altra vita o altro modo di esser noi, non sarà quella nostra, come de chi siamo al presente: percioché questa, senza sperar giamai ritorno, eternamente passa".
[422] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 483.

Giove, emblema del Fato e della giustizia assoluta, "rapresenta ciascun di noi",[423] non è diverso da un qualsiasi uomo che prende coscienza della necessità di riformare se stesso e la sua vita. Il parallelismo fra destino universale della civiltà e destino del singolo individuo è incredibilmente forte, nello *Spaccio*, non solo a causa del filo autobiografico che lega la vicenda personale di Bruno al programma etico-politico che egli propone, ma soprattutto perché è solo grazie all'intervento di ogni singolo individuo che si concretizza la possibilità di una riforma collettiva: come dichiara Giove, "doviamo interiore et esteriormente ripurgarci. Disponiamoci (dico) prima nel cielo che intellettualmente è dentro di noi, e poi in questo sensibile che corporalmente si presenta a gli occhi".[424] Il padre degli dèi, infatti, riforma le costellazioni del cielo perché, prima di tutto, ha deciso di riformare se stesso: "Convertiamoci alla giustizia, dalla quale essendo noi allontanati, siamo allontanati da noi stessi di sorte che non siamo più dèi, non siamo più noi. Ritorniamo dumque a quella, se vogliamo ritornare a noi".[425]

La capacità del singolo di agire e di inserirsi, così facendo, più o meno dignitosamente nel ciclo della vicissitudine, occupa un ruolo centrale nello *Spaccio*, poiché è proprio ristabilendo il corretto rapporto fra merito e premio, fra colpa e castigo, fra azione e destino, che la giustizia può tornare a splendere nel mondo, contrariamente a quanto recitano i principi della dottrina luterana, del tutto indifferenti alla condotta tenuta dal singolo nel corso della vita.[426]

Come scrive Ciliberto, nello *Spaccio*:

> Premio e castigo non sono dunque «accidenti» fortuiti; tanto meno sono «grazie» o «dannazioni» concesse prescindendo da ciò che gli uomini fanno; addirittura prima che essi nascano e operino. [...] La giustizia, quando è vera

[423] Ivi, p. 469.
[424] Ivi, p. 508.
[425] Ivi, p. 507.
[426] Sul valore del merito, contro la teoria luterana della predestinazione, aveva insistito Erasmo nel *De libero arbitrio* (1524), che infatti è una delle fonti principali dello *Spaccio*: "quando sento dire che il merito umano è talmente nullo che tutte le opere, anche quelle della gente per bene, non sono altro che peccato; che la nostra volontà non può nulla di più di quel che può l'argilla nelle mani del vasaio; che tutto ciò che facciamo o vogliamo discende da una necessità assoluta, il mio spirito prova numerose inquietudini", in ERASMO DA ROTTERDAM, *Il libero arbitrio*, a cura di R. Jouvenal, Torino, Claudiana, 1973, IV, 3, p. 139.

giustizia – e non fortuna o grazia «accidentale» – sa giudicare sulla base del merito di ciascuno.[427]

Inoltre, è necessario sottolineare che, rispetto alla religione tanto riformata quanto, più generalmente, cristiana, agli occhi di Bruno la giustizia non ha assolutamente bisogno di una dimensione ultraterrena per manifestarsi e distribuire i suoi doni: essa giudica e ricompensa gli uomini per i loro meriti o demeriti all'interno del ciclo, tutto naturale, della vicissitudine.[428]

Quindi, è proprio attraverso la *praxis*, la sollecitudine e l'operosità degli individui che si annulla la piatta uguaglianza dettata dal caso e dalla Fortuna cieca e traditrice; forze, queste ultime, di cui il mondo è irrimediabilmente vittima, finché rimane privo di una religione e di una legge in grado di salvaguardare l'equilibrio fra azioni e adeguate ricompense.

Vale la pena soffermarsi brevemente sulla Fortuna, perché, così come è presentata nello *Spaccio*, essa sembra proprio coincidere con la *iustitia sola fide* luterana: "io che getto tutti nella medesima urna della mutazione e moto", afferma la dea bendata, "sono equale a tutti, tutti equalmente remiro, o non remiro alcuno particulare più che l'altro, vegno ad esser giustissima ancor ch'a tutti voi il contrario appaia".[429] Ogni uomo è preda dei capricci della Fortuna, i cui esiti non sono in nessun modo prevedibili; tuttavia, grazie al consapevole e concreto desiderio di imporsi attivamente nel ciclo vicissitudinale, piuttosto che di subirlo, si può creare un nesso di causa-effetto fra il proprio comportamento e la propria sorte: "apprendi la Fortuna pe'capelli; affretta quando meglio ti pare il corso della sua ruota: e quando ti sembra bene, figigli il chiodo, acciò non scorra".[430]

---

[427] M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, cit., p. 131.
[428] La giustizia, infatti, trova attuazione nel ciclo della vicissitudine attraverso la metempsicosi. Cfr. ivi, p. 468: "Però, come nell'umana specie veggiamo de molti in viso, volto, voci, gesti, affetti et inclinazioni: altri cavallini, altri porcini, asinini, aquilini, buovini; cossì è da credere che in essi sia un principio vitale, per cui in potenza di prossima passata o di prossima futura mutazion di corpo, sono stati o son per esser porci, cavalli, asini, aquile, o altro che mostrano; se per abito di continenza, de studii, di contemplazione et altre virtudi e vizii non si cangiano e non si disponeno altrimente".
[429] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 568-569.
[430] Ivi, p. 585.

La *renovatio*, avviata da Bruno nello *Spaccio*, coincide quindi principalmente con la ricostituzione del concetto di giustizia: quest'ultima si manifesta attraverso una corretta corrispondenza fra merito e destino individuale, ma, per inverarsi, richiede a sua volta l'anteriore restaurazione di un equilibrio originario, fondante, indispensabile: quello fra Dio, natura e uomo, ovvero quel delicato processo comunicativo che è la fonte di ogni vera legge per il "convitto umano". Ecco perché la riforma della religione è così importante, per Bruno: è quest'ultima, infatti, che determina come debba declinarsi la relazione fra uomo e Dio, che stabilisce i termini del dialogo fra questi elementi e che, quindi, ha l'importantissimo compito di conservarne vivo e dinamico l'equilibrio.

La descrizione del contrasto fra i rovinosi effetti del cristianesimo e l'attesa di una luminosa e imminente restaurazione delle strutture comunicative perdute è, nello *Spaccio*, magistralmente affidata alle icastiche parole del *Lamento* ermetico:[431] è proprio attraverso la ripresa di questo testo,[432] centrale soprattutto nel terzo dialogo, che il paradigma del mondo rovesciato raggiunge una delle sue rappresentazioni più ricche di potenza espressiva all'interno della filosofia bruniana. Il *Lamento*, infatti, è per Bruno tanto un richiamo all'antica sapienza egizia quanto una profetica promessa di *renovatio*: attraverso di esso, egli sigilla l'inserimento del "secolo infelice" all'interno della dimensione vicissitudinale della storia della civiltà, motivo per cui, così come nei tempi antichi la luce d'Egitto era stata barbaramente oscurata, adesso, una volta concluso il dramma apocalittico del *mondus inversus*, "la giustizia donarà fine a cotal macchia richiamando il mondo all'antico volto",[433] e quella stessa luce tornerà a splendere.

---

[431] Cfr. F. DELL'OMODARME, *Ermete Trismegisto*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 636-641. Per approfondimenti, cfr. A. J. FESTUGIÉRE, *La révelation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les belles lettres, 2006.

[432] Un punto importante da tenere presente è che Bruno non riporta integralmente, né traduce alla lettera, il *Lamento*: egli se ne serve per i suoi scopi, omettendo ciò che con essi non ha attinenza o che potrebbe confondere l'attenzione del lettore. Per un'analisi delle differenze fra il testo originale e quello utilizzato da Bruno, cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., pp. 154-199.

[433] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 638.

Il fatto che Bruno, così come era convinzione diffusa nel Rinascimento,[434] ritenga che la sapienza ermetica derivi dall'Egitto è, nello *Spaccio*, un punto di importanza capitale. Egli, infatti, vede proprio nella religione "naturale" degli antichi egizi un modello ineguagliato di giusta e proficua comunicazione fra uomo e Dio. L'assenza di asimmetria fra società e divinità, fra civiltà e religione, permetteva che uomini e dèi fossero in costante dialogo, attraverso quegli strumenti fondamentali che sono le leggi e la magia. Ribadendo il carattere "religioso" della crisi, aver separato Dio e uomo, anzi, averli addirittura contrapposti, è stata la vera colpa degli impostori ebraico-cristiani, il seme malefico che ha progressivamente condotto alla "vecchiaia" del mondo e al tracollo della civiltà: i cristiani hanno sostituito la vera religione con superstizioni fantastiche e oziose. Così, infatti, recita un passo del *Lamento* riportato da Bruno:

> Tempo verrà che apparirà l'Egitto in vano essere stato religioso cultore della divinitade: perché la divinità remigrando al cielo, lasciarà l'Egitto deserto; e questa sedia de divinità rimarrà vedova di ogni religione, per essere abandonata dalla presenza de gli dèi, perché vi succederà gente straniera e barbara senza religione, pietà, legge e culto alcuno. O Egitto Egitto, delle religioni tue solamente rimarranno le favole [...]".[435]

Analogamente, ampliando la prospettiva dalla particolarità del mondo egizio ad un panorama più generale, anche Giove rimpiange, nella sua "orazione", ovvero nel suo personale "lamento", i tempi in cui la giustizia divina era il modello a cui si ispirava quella umana:

---

[434] Come sottolinea Yates, la riscoperta dei testi ermetici durante il Rinascimento, tradotti da Ficino intorno al 1460 e acclamati come depositari di un'antichissima sapienza, in grado di dare nuova luce all'età dell'oro della magia, si basava su un radicale errore cronologico. Si credeva infatti che Ermete Trismegisto, sacerdote egizio di sconfinata saggezza, la cui figura appariva sospesa fra l'umano e il divino, avesse composto personalmente tali testi in un'epoca antichissima, prima che nascesse la filosofia greca, forse nel periodo dei grandi patriarchi biblici. La figura di questo grande maestro era stata addirittura identificata con il dio Toth, lo scriba degli dèi egizi protettore della sapienza, e appunto con Hermes, il Mercurio greco. Tuttavia, studi filologici hanno poi dimostrato che i testi in questione non furono composti prima del II o III secolo d. C., per mano di una molteplicità di autori sconosciuti, probabilmente greci, che avevano unito platonismo e stoicismo con alcuni elementi ebraici e forse persiani. Cfr. F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., pp. 14-15. Cfr. anche E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and Its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, Gad, 1961; B. CURRAN, *The Egyptian Renaissance. The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.
[435] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 637.

> Là dove io avevo nobilissimi oracoli, fani et altari, ora, essendono quelli gitati per terra et indegnissimamente profanati, in loco loro han drizzate are e statue a certi ch'io mi vergogno nominare, perché son peggio che li nostri satiri e fauni et altri semebestie [...]. Le leggi, statuti, culti, sacrificii e ceremonie, ch'io già per li miei Mercurii ho donate, ordinati, comandati et instituiti, son cassi et annullati; et in vece loro si trovano le più sporche et indegnissime poltronarie che possa giamai questa cieca altrimenti fengere: a fine che come per noi gli omini doventavano eroi, adesso dovegnano peggio che bestie.[436]

Spezzando il filo che sostiene l'equilibrio fra uomo e Dio si crea il caos, la cui più evidente manifestazione è proprio il totale rovesciamento dei valori. La profezia ermetica descrive così, infatti, lo scenario del trionfo dell'oscurità sulla luce d'Egitto:

> Le tenebre si preponeranno alla luce, la morte sarà giudicata più utile che la vita, nessuno alzarà gli occhi al cielo, il religioso sarà stimato insano, l'empio sarà giudicato prudente, il furioso forte, il pessimo buono. [...] Soli angeli perniciosi rimarranno, li quali meschiati con gli uomini forzaranno gli miseri all'audacia di ogni male, come fosse giustizia, donando materia a guerre, rapine, frodi, e tutte altre cose contrarie alla anima e giustizia naturale: e questa sarà la vecchiaia et il disordine e la irreligione del mondo.[437]

È proprio nell'immagine degli "angeli perniciosi", degli *angeli nocentes*, che Bruno colloca Lutero e i riformati: rappresentando il punto più basso delle tenebre del cristianesimo, essi compiono e concludono il ciclo della decadenza,[438] preannunciando l'avvento dell'Apocalisse; a questa seguirà la *renovatio*, il ritorno all'antica religione e alla "giovinezza" del mondo, nel quadro dell'eterna vicissitudine universale.

Identificare i riformati con gli *angeli nocentes*, con "il morbo, la peste et la lepra"[439] del "secolo infelice", fa parte di quella necessaria azione di smascheramento degli inganni della religione cristiana che Bruno si pone il compito di svolgere nello *Spaccio*. Su questo punto dobbiamo adesso insistere: Bruno ribadisce infatti che dietro ai principi della dottrina riformata, così come li

---

[436] Ivi, pp. 492-493.
[437] Ivi, p. 638.
[438] Cfr. ivi, p. 519: "Questa pestilenza per essere cosa violenta e contra ogni legge e natura, certo non potrà molto durare: come possete accorgervi, ch'hanno coloro il lor destino o fato nemicissimo, perché mai crebbe il numero di questi, se non a far più numerosa ruina".
[439] Ivi, p. 512.

presenta Lutero nel *De servo arbitrio* (1525), si nascondono degli effetti rovinosissimi per la collettività, che devono essere al più presto rigettati e sostituiti con una religione in grado di favorire la "civile conversazione".

Innanzitutto, se nell'essere giudicati da Dio è indifferente aver agito bene o male, ciò significa che la morale perde ogni motivo di esistere, o comunque di essere rispettata. Nell'ottica della religione protestante, infatti, non ha alcun senso condurre una vita onesta, o obbedire a quella legge che lo stesso Dio ha proferito. Su questi temi, Bruno si trova pienamente in accordo con Erasmo, che nel *De libero arbitrio*, in aperta polemica con Lutero, aveva scritto:

> D'altra parte sostenere che Dio ha oberato l'uomo d'una massa di precetti che non gli servono che a maggiormente odiare Dio ed essere punito più pesantemente, non è forse concepire un Dio più crudele del famoso Dionigi, tiranno di Sicilia?[440]

Il Dio dei luterani sembra quindi imporre i suoi comandamenti "come per burla, cioè, per far conoscere a gli uomini che gli dèi sanno comandare quello che loro non possono mettere in esecuzione".[441]

Allo stesso modo di Erasmo, Bruno vuole porre l'attenzione sull'assurdità e la pericolosità di un principio religioso siffatto: la *praxis*, come abbiamo visto, è una delle colonne portanti di tutto il programma di riforma delineato nello *Spaccio*, perché è ciò che, concretamente, lo rende possibile. Per questo motivo, ogni principio, o legge, che invita all'inoperosità,[442] quale appunto la *iustitia sola fide*, deve essere fermamente respinto:

> Ben ha disposto et ordinatogli Giove, perché o che venga dal cielo o che esca da la terra, non deve esser approvata né accettata quella instituzione o legge che non apporta la utilità e commodità che ne amena ad ottimo fine: del qual maggiore non possiamo comprendere che quello che talmente indirizza gli animi e riforma gli ingegni, che da quelli si producano frutti utili e necessari alla conversazione umana.[443]

---

[440] ERASMO DA ROTTERDAM, *Il libero arbitrio*, cit., IV, 14, p. 153.
[441] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 544.
[442] Cfr. ivi, p. 611: "voglio che s'impiomba l'ira de' Dèi contra que'negociosi ozii, ch'hanno messo il mondo in maggior molestie e travagli che mai avesse potuto mettere negocio alcuno".
[443] Ivi, pp. 539-540.

Al contrario, per essere buona, una legge deve stimolare e promuovere la vita associata, non la passività e il lassismo. Una buona legge deve avere una finalità pratica ben precisa:

> Appresso gli ha ordinato et imposto che massimamente verse e vegna rigorosa circa le cose alle quali da principio e prima e principal causa è stata ordinata: cioè circa quel tanto ch'appartiene alla communione de gli uomini, alla civile conversazione; a fine che gli potenti siano sustenuti da gl'impotenti, gli deboli non sieno oppressi da gli più forti, sieno deposti gli tiranni, ordinati e confirmati gli giusti governatori e regi, sieno faurite le republiche, la violenza non inculche la raggione, l'ignoranza non dispreggie la dottrina, li poveri sieno agiutati da' ricchi, le virtudi e studii utili e necessarii al commune sieno promossi, avanzati e mantenuti: sieno esaltati e remunerati coloro che profittaranno in quelli; e gli desidiosi, avari e proprietarii sieno spreggiati e tenuti a vile.[444]

Questo deve essere lo scopo della legge, questo è ciò a cui "da prima e principal causa è stata ordinata". Si tratta, senza dubbio, di una pagina straordinaria, che conferma quanto lo *Spaccio*, in maniera più evidente rispetto ad altre opere, nasca "da un sentimento di amore verso il mondo e verso gli uomini":[445] il contrasto, chiaro ed esplicito, con la sterilità delle proposte luterane non potrebbe essere più forte, né più manifesto. In più, questo passo può servire da esempio per illustrare come, nella filosofia di Bruno, la *pars destruens* non è mai fine a se stessa, anche quando l'obiettivo è proprio quello di smascherare e demolire: dopo aver raso al suolo la legge più influente della dottrina luterana, infatti, Bruno sta già saggiando gli elementi costitutivi di un modello di religione alternativo, in grado di dare vita a leggi buone e produttive.

A questo proposito, un punto importante da sottolineare è proprio che, nel parlare di tematiche religiose, a Bruno non interessano tanto le questioni teologiche in quanto tali: così come è opportuno "non giudicar l'arbore da belle frondi, ma da buoni frutti",[446] allo stesso modo la qualità di una religione, così come di una legge, va misurata osservando come essa interferisce sulla società, e quali miglioramenti riesce ad apportare al "convitto umano"; partendo sempre dal

---

[444] Ivi, pp. 538-539.
[445] M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 255.
[446] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 541.

presupposto, fondamentale, che nessuno Stato può "sussistere senza legge e religione".[447]

Al fine di tracciare le linee caratteristiche di un nuovo modello religioso, l'esempio di magnifica virtù al quale Bruno guarda ora con nostalgia e ammirazione è rappresentato dal popolo Romano e dalla sua religione "civile": i romani, infatti, facevano del compimento di gesta eroiche il punto di forza per lo sviluppo della civiltà. Bruno sa bene che è proprio in tale eroica religione che risiede la grandezza di quel popolo, così come è proprio sulla base di essa che si può garantire la coesione fra gli uomini. In questo, egli segue la lezione del Machiavelli dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*:

> Pensando dunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della libertà che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti, la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata dalla diversità di religione nostra dalla antica.[448]

E ancora:

> La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria, come erano capitani di eserciti e principi di republiche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione e nel dispreggio delle cose umane; quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo e in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi.[449]

Sulla scia di Machiavelli, quindi, Bruno individua nella ricerca della gloria terrena[450] un elemento fondamentale al fine di realizzare opere grandiose e

---

[447] Ivi, p. 540. Si tratta di un punto chiave della filosofia bruniana e del programma etico che essa propone: la religione è un elemento imprescindibile per la società, tanto che nel riformare le costelllazioni, mentre "l'Iniqua Impietade ed insano Ateismo vanno in precipizio", Giove mantiene in cielo l'Altare, che rappresenta la "Religione" e la "Fede". Cfr. ivi, pp. 474-479. È da notare, comunque, il triste fatto che, nonostante la massiccia presenza nello *Spaccio* di affermazioni di questo tipo, Bruno sia stato ugualmente accusato di "ateismo", a seguito della pubblicazione dell'opera. Cfr., a questo proposito, M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., pp. 260-263.

[448] N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, note di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 2000, II, 2, p. 298.

[449] Ivi, p. 299.

[450] Anche a proposito dell'appetito di gloria, Bruno non potrebbe trovarsi più distante da quanto sostiene Lutero nel *De servo arbitrio*, il quale a proposito delle "buone opere" compiute dai gentili, afferma: "dirai forse che sarebbero morti per la patria, per le mogli e per i figli, per i genitori, oppure che avrebbero sopportato le peggiori torture pur di non mentire o tradire, come

importanti per lo sviluppo della civiltà. Al contrario, dietro a quell'ascetismo celebrato dai cristiani non si cela altro che il desiderio di oziare, così come dietro alla santità non c'è che l'intenzione di condurre una vita monotona, sterile e passiva.[451]

Si tratta, quindi, di pagine importantissime ai fini della nostra ricerca: nello *Spaccio*, Bruno demolisce i principi fondamentali del luteranesimo, mettendone a nudo le perniciose conseguenze sulla vita degli uomini, e contemporaneamente mostra anche quali devono essere le caratteristiche di una religione buona, costruttiva e utile per la collettività.

V.2. L'impostura del cristianesimo

Vi è un ulteriore livello da prendere in considerazione: finora ci siamo soffermati sulla critica mossa da Bruno alla dottrina luterana, ma, al fine di smascherare il cristianesimo come fautore di effetti disastrosi, è necessario risalire all'origine stessa di questa religione, per analizzare la genesi dell'impostura che ne costituisce l'essenza. Secondo Bruno, infatti, il cristianesimo è nato, si è diffuso e si è sviluppato sempre fomentando principi ingannevoli, fondati su false promesse e accattivanti superstizioni, con cui ha potuto sedurre e conquistare una gran moltitudine di fedeli.

Non a caso il termine "impostura", nella filosofia bruniana, è costantemente legato alla discrepanza che, in ambito religioso, "distingue l'esplicarsi di una verità divina dagli inganni imbastiti da falsi profeti, o

---

Quinto Scevola, Marco Regolo e altri ancora. Ma che altro potrai mostrare in tutti costoro se non l'aspetto esteriore delle loro opere? Hai forse guardato i loro cuori? Anzi, da quel che appare dalle loro opere, emerge che hanno compiuto tutto quanto in vista della loro gloria, tanto che non si vergognarono affatto di ammettere e di vantarsi che era proprio ciò che stavano cercando", in M. LUTERO, *Il servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, traduzione e note di M. Sbrozi, Torino, Claudiana, 1993, p. 743. Ribaltando il rapporto luterano fra interiorità ed esteriorità, Bruno sostiene che la moralità di un'azione dipende dai suoi effetti sul corpo sociale.

[451] È questo il motivo per cui, già negli anni del convento, Bruno intimava a un novizio di leggere la *Vita de' Santi Padri*, piuttosto che le *Sette allegrezze della Madonna*: mentre quest'ultima opera celebra la vita ascetica, infatti, l'altra racconta le vicende "eroiche" vissute dai "Padri del deserto". Cfr. L. FIRPO, *op. cit.*, p. 157.

addirittura demoni".[452] Pertanto, "esso viene impiegato in maniera pressocché esclusiva per definire la mistificazione su cui si fonda l'intera tradizione ebraico-cristiana, dalle sue origini «asinine» alla lunga e formidabile impostura espressa dalla stessa figura di Cristo".[453] Quindi, per restituire al mondo quel senso che l'inganno cristiano ha distrutto, Bruno non può fare a meno di impegnarsi nel rivelare cosa si cela dietro al messaggio predicato da Cristo, alle opere da lui compiute e alle conseguenze che esse hanno scatenato: conseguenze quanto mai nefaste, se, come affermerà in carcere, proprio in Cristo "furno tutti li accidenti dell'huomo".[454]

Ai fini della nostra ricerca si tratta di un punto chiave, non solo perché rivelare cosa si nasconde dietro all'impostura cristiana è parte integrante del tentativo bruniano di ristabilire il giusto equilibrio fra apparenza e verità, ma anche perché è proprio a causa di questa azione di smascheramento che si consuma la rottura fra Bruno e la *philosophia Christi* di Erasmo.

Entriamo dunque nel merito, osservando come nello specifico Bruno argomenta la sua posizione: innanzitutto, è importante sottolineare che echi di questa idea sono già presenti nella *Cena*, là dove il filosofo, discorrendo dei Mercuri, cioè dei messaggeri inviati dagli dèi per riportare sulla terra la luce della verità, afferma che talvolta compaiono anche dei Mercuri "invertiti", o "alla rovescia" – proprio come accade per i Sileni –, dei quali Cristo è sicuramente un rappresentante esemplare. Annunciandosi come depositari della sapienza divina, questi ultimi diffondono invece un sapere falso; e con la loro "moltiforme impostura han ripieno il mondo tutto d'infinite pazzie, bestialità e vizii".[455]

Tuttavia, è nello *Spaccio* che il problema di differenziare l'autenticità del messaggio divino dalle "illusioni pericolose e dalle teologie ingannevoli"[456] si fa più esplicito e urgente: "Qua", dichiara Bruno nell'*Epistola esplicatoria*, "si

---

[452] E. SCAPPARONE, *Impostura*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 944-945.
[453] *Ibidem*.
[454] L. FIRPO, *op. cit.*, p. 263.
[455] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., pp. 27-28.
[456] E. SCAPPARONE, *Impostura*, cit., col. 945.

distingueno le imposture de gli uomini da gli consegli divini".[457] Infatti, come scrive Ingegno, lo *Spaccio* si configura proprio "come una sorta di anti-Evangelo, come superamento di un insegnamento, quello del Cristo, che appare rifiutato in quanto sono state comprese le ragioni reali che lo hanno originato e che ne hanno storicamente determinato l'avvento e la diffusione tra gli uomini".[458]

Il rifiuto del messaggio di Cristo è quindi il risultato di un percorso, nel quale vengono smascherate le "pazzie" nascoste dietro alla vita e alle opere del Messia. Affinché ciò sia possibile, l'indagine di Bruno dovrà prendere in considerazione una molteplicità di aspetti, in particolare, citando ancora Ingegno:

> dovrà dunque passare non solo attraverso la negazione della sua divinità, del suo essere uomo e figlio di Dio insieme ma dovrà scalfire i momenti stessi del realizzarsi di questa impostura: la sua nascita, il suo presentarsi "mascherato" ed "incognito" agli uomini, l'origine demoniaca dei suoi prodigi, la possibilità potenzialmente sempre presente nel suo insegnamento di riuscire a ribaltare tutti quei valori in cui si compendiava per il Bruno la nozione corretta di perfezione umana [...].[459]

Nello *Spaccio*, tale operazione è svolta in particolare nelle pagine in cui Cristo viene concretizzato nell'icastica e paradossale figura del "divo e miracoloso Orione",[460] impostore per eccellenza, che "sa far de meraviglie", "può caminar sopra l'onde del mare senza infossarsi",[461] e soprattutto, se mandato a predicare fra gli uomini, può far credere che:

> il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove li par meglio vedere, è una cecità; e ciò che secondo la raggione pare eccellente, buono et ottimo: è vile, scelerato et estremamente malo [...]; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine, e che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma son cose contrarie, come le tenebre e la luce; che la divinità tutta è madre di Greci, et è come nemica matrigna de l'altre generazioni [...].[462]

---

[457] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 461.
[458] A. INGEGNO, *op. cit.*, p. 33.
[459] INGEGNO, *op. cit.*, p. 33.
[460] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 477. Per un'analisi della figura di Cristo-Orione, cfr. A. INGEGNO, *op. cit.*, pp. 95-105.
[461] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 651. Orione possedeva infatti la capacità di camminare sulle acque ed è da questa sua caratteristica che Bruno trae spunto per associarlo a Cristo.
[462] *Ibidem*.

Alla luce di questo, dunque, è possibile individuare in Cristo il vero responsabile del rovesciamento dei valori di cui è preda il mondo, in quanto è lui che maggiormente ha infuso quelle "opinioni capovolte" dalle quali sono derivati, come cattivi frutti da un malefico seme, credenze e comportamenti altrettanto rovesciati.

Egli, per prima cosa, si è fatto credere non solo figlio di Dio, ma di un Dio superiore a tutti gli altri dèi;[463] egli ha sovvertito gli equilibri della legge di natura, astraendola dalla sua dimensione terrena e rimettendola nelle mani di un dio trascendente. Inoltre, in queste pagine, Cristo è accusato anche di essere fonte, per gli uomini, di un inestinguibile timore della morte: "Che farrete, o dèi, del mio favorito, del mio bel mignone, di quell'Orione dico, che fa per spavento (come dicono gli etimologisti) orinare il cielo?".[464] Ciò è dovuto innanzitutto al fatto, inconcepibile agli occhi di Bruno, che Cristo stesso fu travolto dal terrore nel momento in cui si trovò a dover andare incontro al suo destino. Egli, quindi, "peccò mortalmente[465] quando fece l'oratione nell'orto recusando la volontà del Padre, mentre disse «Pater, si possibile est, transeat a me calix iste»",[466] rivelando così di essere un pessimo esempio per i suoi fedeli, che in lui avrebbero dovuto poter vedere un modello di coraggio e dignità.

Avendo diffuso la sciocca convinzione che "la filosofia, ogni contemplazione, et ogni magia che possa fargli simili a noi, non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria: e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo, perché s'acquista senza fatica, e non rende l'animo

---

[463] Cfr. ivi, cit., p. 652, dove si discute del riuscito tentativo di Cristo di far "credere che il gran Giove non è Giove, ma che Orione è Giove: e che li dèi tutti non sono altro che chimere e fantasie".
[464] Ivi, p. 650.
[465] Si tenga presente che, proprio all'episodio evangelico di Gesù nel campo dei Getsemani, Erasmo aveva dedicato un'operetta, la *Disputatiuncula de tedio, pavore, tristicia Iesu* (1503), dove il timore provato dal figlio di Dio era interpretato come chiara manifestazione della sua natura anche umana. Tuttavia, Erasmo nega che da questo assunto si possa concludere che Cristo abbia peccato, individuando anzi nel suo turbamento un sommo esempio di pietà. Cfr. I. RUSSO, *Erasmo*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., col. 632.
[466] L. FIRPO, *op. cit.*, p. 263. Per Bruno la disperazione di Cristo negli ultimi momenti della sua vita è del tutto ingiustificabile, come testimonia lo sdegno con cui, in carcere, sgridava i compagni di cella intenti a recitare i salmi, "in particulare [...] il salmo «Deus, Deus meus, quare derelequisti me»"; cfr. ivi, p. 261.

affetto da melancolia",[467] egli ha impedito che venisse sviluppato l'esercizio della riflessione razionale, spalancando le porte al tenebroso caos dell'immaginazione, incapace, da solo, di ammansire i mostri da esso stesso generati, dei quali il più feroce è sicuramente la paura della morte.[468] La *fides* del cristiano, quindi, del tutto spogliata della componente razionale, si rivela non essere altro che una forma di "fiducia bovina et asinina".[469]

L'immagine tradizionale di Cristo, che spirando sulla croce salva gli uomini dal peccato, sacrificando se stesso per poter donar loro una nuova vita di Resurrezione, viene da Bruno completamente ribaltata: avendo peccato egli per primo, Cristo, ben lungi dall'aver compiuto un'impresa di redenzione, non rappresenta altro che un pretesto per scusare i peccati degli uomini. Demolire il valore teologico ed escatologico della Crocifissione, vero e proprio simbolo fondativo del cristianesimo, è per Bruno così importante che, negli anni del carcere, egli negherà addirittura che tale crocifissione sia avvenuta, dissolvendo così completamente la seconda persona della Trinità, l'esperienza del Golgota e quella della Passione: morire sulla croce, sosterrà, sarebbe stato un onore troppo grande per Cristo, che invece, come tutti gli "huomini delinquenti", fu

---

[467] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 651. L'accusa di aver attribuito all'ignoranza un ruolo di primo piano all'interno della religione cristiana sarà ampiamente ribadita e discussa nella *Cabala del cavallo pegaseo*.

[468] Cfr. A. INGEGNO, *op. cit.*, p. 104. Gran parte del testo di Ingegno è vòlto a dimostrare come, nella prospettiva filosofica di Bruno, la paura della morte fondi le sue radici proprio negli inganni della religione cristiana. A questo proposito, facendo riferimento in particolare a Lucrezio quale fonte classica del Nolano, Ingegno propone delle idee interssanti, ad esempio quando scrive che: "L'ignoranza è dunque la vera causa della vana, atterrita credenza nell'esistenza di altri regni che hanno origine in realtà solo nella nostra mente e fanno sì che le pene dell'Ade e del Tartaro sussistano realmente ma solo quaggiù, tra di noi, vittime della nostra stessa immaginazione. [...] Già qui, dunque, il tema dell'ignoranza delle cause e della vana immaginazione si sono intrecciati strettamente e il loro nesso è destinato a ripresentarsi come essenziale sia per quanto riguarda l'origine della religione che per la formazione di simulacri inesistenti", in ivi, p. 124.

[469] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 547. Cfr. A. INGEGNO, *op. cit.*, pp. 57-58. Sulle connotazioni bestiali che caratterizzano chi aderisce in maniera cieca e acritica a una qualsivoglia dottrina, cfr. G. BRUNO, *Praefatio ad articuli adversus mathematicos*, tr. di N. Tirinnanzi, in *Giordano Bruno*, scelta e introduzione di M. Ciliberto, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1995, p. 795: "è infatti una cautela del tutto dissennata quell'abitudine introdotta dai padri dell'ignoranza, i quali hanno addirittura proibito per legge ogni dibattito, e predicano degno di lode l'essere saldi nel credere a quanto si è udito un tempo, attenendosi fermamente alle cognizioni acquisite in passato: un precetto fatto a misura di certi esseri bestiali, che non sono veramente uomini, ma sono stati plasmati a immagine e somiglianza di uomini perché sotto questo aspetto siano custoditi e governati come asini, pecore, cavalli, muli e buoi, degno peculio dei più saggi e sagaci".

semplicemente impiccato, “confitto sopra dui legni, sopra li quali si solevano sospendere i condannati”.[470] Come scrive Ciliberto, questo è un punto sul quale Bruno non sarà mai disposto a ritrattare: “con le sue «finzioni» e le sue «imposture», Cristo aveva tradito il mondo, e giustamente era stato messo a morte per le «cattive opere» compiute”.[471]

Agli occhi di Bruno, infatti, è stato proprio Cristo a scatenare tutte quelle guerre di religione che, dalla sua venuta fino all’età contemporanea, hanno insanguinato, e continuano ad insanguinare non solo il continente europeo, ma anche il Nuovo mondo, dove è proprio in nome dei valori della Chiesa cristiana che gli Indios vengono soggiogati e massacrati: “da «principio» di vita, Cristo si era trasformato in «principio» di morte; da predicatore di pace, di unione, era diventato causa di divisione, di guerra”.[472] All’astratto messaggio di fratellanza e carità da lui predicato si oppone una realtà fatta di violenza e ingiustizia: ed è proprio su questa tragica contraddizione, esempio di un palese rovesciamento fra ciò che Cristo ha promesso e ciò che ha invece causato, che a Bruno interessa far luce. A proposito dei fedeli cristiani, colpevoli di essere altrettanto ipocriti, infatti, scrive:

> Veda se mentre dicono che vogliono riformare le difformate leggi e religioni, vegnono per certo a guastar tutto quel tanto che ci è di buono [...] Veda se apportano altri frutti che di togliere le conversazioni, dissipar le concordie, dissolvere l’unioni, far ribellar gli figli da padri, gli servi da padroni, gli sudditi da superiori, mettere scisma tra popoli e popoli [...]: et in conclusione se mentre salutano con la pace, portano ovumque entrano il coltello della divisione et il fuoco della dispersione [...]; se per lor dottrina e magistero sono drizzate academie, univesitadi, tempii, ospitali, collegii, scuole e luoghi de discipline at arti: o pure dove queste cose si trovano son quelle medesime e fatte de medesime facultadi che erano prima che loro venissero e comparissero tra le genti.[473]

---

[470] L. FIRPO, *op. cit.*, p. 260.
[471] M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 49.
[472] Ivi, p. 43.
[473] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 545-546.

Avendo predicato un insegnamento tanto dannoso per gli equilibri del buon vivere civile, non c'è allora altra soluzione che estirpare Orione dal cielo,[474] sostituendo ad esso "la Industria, l'Esercizio bellico et Arte militare", cioè delle virtù politiche e civili considerate necessari strumenti per annullare le "leggi inumane, porcine, salvatiche e bestiali",[475] ormai disgraziatamente radicate nelle coscienze dei cristiani.

Ma c'è ancora un elemento da smascherare e abbattere all'interno della polemica condotta contro Cristo: si tratta della sua presunta natura divina. Negando valore ai "doni naturali", come la giustizia e la sapienza, il cristianesimo ha sgretolato quel nesso comunicativo fondamentale fra Dio e uomo, fra giustizia divina e giustizia umana, ma ha comunque tentato di ristabilirlo, in maniera grottesca, attraverso il mito dell'Incarnazione. Compiendo l'imperdonabile e grossolano errore di ammettere la compresenza di finito e infinito in un unico ente, i cristiani si sono inventati l'immagine di un Dio mezzo uomo e mezzo bestia, che nello *Spaccio* si manifesta nelle sembianze, umane e animalesche insieme, del centauro Chirone.[476] Oltre al problema ontologico legato all'incommensurabilità di finito e infinito, Bruno sottolinea l'assurdità di esaltare un ente ibrido che, in quanto tale, dimostra di essere doppiamente imperfetto, perché "mai potrò credere che dove non è un uomo intiero e perfetto, né una perfetta et intiera bestia, ma un pezzo di bestia et un pezzo d'uomo, possa esser meglio che come dove è un pezzo di braga con un pezzo di giubbone".[477]

---

[474] Cfr. ivi. p. 653: "voglio che vada via a basso; e comando che perda tutta la virtù di far de bagattelle, imposture, destrezze e gentilezze, et altre maraviglie che non serveno di nulla: perché con quello non voglio che possa venire a destruggere quel tanto di eccellenza e dignità che si trova e consiste nelle cose necessarie alla republica del mondo; il qual veggio quanto sia facile ad essere ingannato, e per conseguenza inclinato alle pazzie e prono ad ogni corrozzione et indignità".

[475] *Ibidem*.

[476] Cfr. ivi, pp. 664-666. Si noti, a questo proposito, il riferimento ai *semihomentes* contenuto nel *De immenso*: "Credono di essere ben svegli quegli infelici che seguono false immagini e volgono nell'animo false apparenze, finzioni di uno sciocco furore; invano, continuano a rivolgersi a divini fauni, a satiri, a centauri, metà fiere e metà uomini, che niente possono e niente sono", in G. BRUNO, *L'immenso e gli innumerevoli*, cit., VIII, I, p. 789. Per quanto riguarda il mito di Chirone, colpito mortalmente da Ercole durante una battaglia, si tenga presente ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *Una ferita di Chirone* (1721), pp. 1455-1457.

[477] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 665. È da notare che, al contrario di quanto è avvenuto con Orione, Giove rifiuta di scacciare il centauro dal cielo: "E perché l'altare, il fano, l'oratorio è necessarissimo, e questo sarrebe vano senza l'administrante, però qua viva, qua

Si tratta di battute molto forti, che non lasciano dubbi sul perché, nella fase finale del lungo processo che Bruno dovette sostenere negli ultimi anni della sua vita, fu proprio la notizia del rinvenimento dello *Spaccio*[478] a renderlo consapevole che, di fronte alla Congregazione, non aveva ormai più via di scampo.

Nella spietata manovra di scoperta e abbattimento delle imposture cristiane condotta da Bruno in quest'opera, trova spazio anche quella rivolta al sacramento dell'Eucaristia: esso viene paragonato al fiume Eridano, che per la sua ubiquità si trova sia in cielo che in terra, proprio come il corpo di Cristo nell'ostia consacrata.[479] A questo proposito, un altro riferimento, altrettanto irriverente, è contenuto anche nel passo in cui, discutendo della costellazione della Lepre, Momo[480] sentenzia che: "chiumque mangiarà di questo animal celeste, o maschio o femina ch'egli sia, da brutto dovegna formoso, da disgraziato grazioso, da cosa

---

rimagna, e qua persevere eterno, se non dispone altrimente il fato", in ivi, p. 666. Sui motivi di questa scelta da parte di Giove, cfr. L. D'ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa*, cit., pp. 270-271, che pone l'accento sul fatto che la critica al cattolicesimo, nello *Spaccio*, è molto più dissimulata e nascosta rispetto a quella al protestantesimo; cfr. anche F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, introduzione di N. Ordine, Napoli, Liguori, 2006, pp. 278-280, che invece vede nel Cristo rappresentato da Chirone il modello di cattolicesimo politico francese, ritenuto accettabile poiché sollecito nel promuovere le arti e la libertà di pensiero. Resta comunque certo il fatto che "l'altare" è "necessarissimo", ovvero che il cielo ha in ogni caso bisogno che sia mantenuta in esso una qualche forma di religione.

[478] Cfr. L. FIRPO, *op. cit.*, p. 341: "Et essendosi [anco] avuto notitia che nel Santo Offitio di Vercelli eri stato denunziato, che mentre tu eri in Inghilterra eri tenuto per ateista et che avevi composto un libro di *Trionfante bestia*, ti fu alli diece del mese di settembre MDXCIX prefisso il termine di XL[ta] giorni a pentirti, doppo il quale si saria proceduto contra di te come ordinano e commandono li sacri Canoni". Cfr., a questo proposito, L. BOSCHETTI, *Lo* Spaccio *nel processo a Bruno*, in *Favole, metafore, storie*, cit., pp. 281-308; M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., pp. 522-525.

[479] Cfr. ivi, pp. 654-655. Sul nesso tra il fiume Eridano e l'Eucaristia, cfr. A. INGEGNO, *op. cit.*, pp. 117-121.

[480] Per la figura di Momo, mediante la quale è rappresentata la "sinderesi", ovvero la coscienza morale insita nello spirito umano, cfr. O CATANORCHI, *Momo*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, coll. 1259-1260. Si tenga inoltre presente l'adagio erasmiano *Momo satisfacere*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *Accontentare Momo* (474), pp. 499-501, in cui si dice che: "Questo dio aveva il costume di non produrre lui stesso opera veruna, ma di contemplare con occhi indagatori l'opera degli altri dèi e, se v'era qualcosa di manchevole o di fatto male, di riprenderlo con la più grande libertà. «Momo» suona infatti in greco come «critica»"; cfr. anche IDEM, *Elogio della follia*, cit., XV, p. 26: "Preferirei però che gli dèi se le sentissero cantare da Momo come una volta accadeva piuttosto spesso. Ma or non è molto lo hanno scaraventato sulla terra con Ate perché le sue sagge critiche disturbavano la loro felicità".

feda e dispiacevole, piacevole e gentile; e fia beato il ventre e stomaco che ne cape, e digerisce, e si converte in essa".[481]

Nello *Spaccio*, per concludere, va incontro alla stessa sorte di sgretolamento anche la nozione cristiana di miracolo, che viene rielaborata in termini completamente nuovi e diversi rispetto a quelli della tradizione evangelica. I presunti miracoli di Cristo,[482] meramente esteriori, non hanno alcun tipo di notevole rilevanza quando si tratta di dover incidere realmente e costruttivamente sulle dinamiche degli ordini del mondo: "Non faccia tanto trionfo", scrive Bruno, "d'uno per che abbia sanato un vile e disutil zoppo, che poco o nulla vale più sano che infermo, quanto d'un altro ch'ha liberata la patria e riformato un animo perturbato".[483] Operare per il bene del "convitto umano", sapersi dominare, promuovere l'armonia fra gli enti dell'universo: questi sono i veri miracoli, i miracoli "interiori", nella prospettiva filosofica bruniana.[484]

Dopo l'analisi del sistematico smascheramento di Cristo come impostore, non c'è più alcun dubbio sul fatto che Bruno si trovi adesso ad anni luce di distanza da quella giovanile adesione al "cristocentrismo" sostenuto da Erasmo, che tanto lo aveva entusiasmato nel periodo di San Domenico Maggiore. È infatti proprio a questo punto, a causa della divergenza di opinioni su Cristo e sulle sue opere, che si scorgono le prime tracce di quell'inevitabile allontanamento fra i due autori che esploderà, assai violentemente, nella *Cabala del cavallo pegaseo*.

Per rendersi conto di quanto grande sia la loro differenza di pensiero su questo tema, basti prendere di nuovo in considerazione l'adagio *Sileni Alcibiadis*:

---

[481] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 655. Per la figura della lepre, cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *Una vita da lepre* (3278), p. 2299.

[482] Cfr. L. FIRPO, *op. cit.*, p. 259: "Ho sentito dire a Giordano [...] che Christo facea miracoli apparenti e ch'era un mago". Sul fatto che Bruno ritenesse che i miracoli compiuti da Cristo non fossero altro che il risultato di una mediocre magia, cfr. anche il passo del *De magia naturali* in cui si dice: "Ed anche i teologi credono e concedono e parlano di colui che può fare ogni cosa per suo potere, ma che non poteva poi curare coloro che non gli prestavano fede: e il motivo di tale incapacità va ricondotto interamente all'immaginazione, che egli non era in grado di vincolare", in G. BRUNO, *La magia naturale*, in IDEM, *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano, 2000, p. 282. Per approfondimenti, cfr. S. BASSI, *Immagini di Bruno mago*, in EADEM, *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 91-103.

[483] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 543.

[484] Cfr. E. SCAPPARONE, *Cristo*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 433-437.

in queste pagine, Erasmo annovera fra i Sileni "positivi" anche Cristo, il quale, dietro un'indole semplice e umile, nascondeva una grandissima nobiltà di spirito, e dietro la povertà esteriore, un'inestimabile ricchezza interiore. Egli, scrive l'umanista olandese, fu, in tutto e per tutto, un "meraviglioso Sileno".[485]

Bruno, dal canto suo, accetta le premesse poste da Erasmo, trovandosi d'accordo sul fatto che Cristo sia stato un Sileno, ma ne capovolge radicalmente le conclusioni: per lui, infatti, il presunto figlio di Dio è piuttosto l'esempio più lampante e drammatico di Sileno invertito, di Sileno alla rovescia, venuto al mondo in "incognito" e "mascherato", come un "forfante [...] che serve per scimia e beffa di ciechi mortali".[486]

V.3. "Queste pazzie, asinitadi e bestialitadi son sapienze [...] appresso il nostro Dio". Bruno "contro" Erasmo nella *Cabala del cavallo pegaseo*

Per quanto la critica al cristianesimo sia al centro della riflessione svolta da Bruno nello *Spaccio*, è con la *Cabala del cavallo pegaseo* (1585) che essa si fa ancora più spietata, attaccando, ridicolizzando e demolendo questa religione nella sua totalità, tanto nelle forme originarie quanto in quelle contemporanee, tanto negli aspetti teologici quanto in quelli liturgici: se nello *Spaccio*, infatti, il disprezzo di Bruno era rivolto soprattutto ai riformati, nella *Cabala* il cristianesimo è presentato "come un'unica, ininterrotta sequenza di manifestazioni di segno negativo e sicuramente deleterie per l'umanità".[487]

Innanzitutto, in questo testo, le origini ebraiche della religione cristiana, già condannate in un feroce passo dello *Spaccio*,[488] vengono additate come una

---

[485] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1737.
[486] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 653.
[487] F. MEROI, *Introduzione*, in G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, a cura di F. Meroi, Milano, BUR, 2004, pp. 22-23.
[488] Cfr. G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 648: "gli Ebrei son convitti per escremento de l'Egitto". Sulla polemica antiebraica, tema che accomuna Erasmo, Lutero e Bruno, cfr. A. PROSPERI, *Introduzione*, in M. LUTERO, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, introduzione di

deplorevole macchia primigenia che ne ha condizionato irrimediabilmente lo sviluppo. Bruno è sempre molto violento nei confronti degli ebrei: in particolare, li accusa di rinunciare volontariamene ad ogni forma di convivenza civile con gli altri popoli. Scrive, infatti, di costoro che sono "gente sempre vile, servile, mercenaria, solitaria, incomunicabile et inconversabile con l'altre generazioni, le quali bestialmente spregiano, e da le quali per ogni raggione son degnamente dispreggiate".[489]

Ma soprattutto, la *Cabala* è l'opera in cui si assite all'"universale riduzione del cristianesimo a ignoranza, pazzia, asinità".[490] Qui, infatti, non solo la critica della pedanteria e dell'insipienza trova la sua più completa e specifica trattazione, ma è proprio nella religione cristiana che viene individuata la matrice di quella che Bruno definisce "asinità",[491] vero e proprio archetipo del suo pensiero, ovvero la più o meno consapevole rinuncia, da parte dell'individuo, all'utilizzo delle proprie facoltà intellettuali in nome della fede. Bruno esprime magistralmente questa idea nei versi del sonetto *In lode dell'asino*:

> O sant'asinità, sant'ignoranza,
> santa stolticia e pia divozione,
> qual sola puoi far l'anime sì buone,

A. Prosperi, a cura di A. Malena, Torino, Einaudi, 2000, pp. VII-LXX. Per quanto riguarda Erasmo, è curioso il fatto che, nonostante egli sia il portavoce della tolleranza e del confronto pacifico fra popoli e religioni, l'ostilità contro gli ebrei sia comunque molto radicata in lui, che definisce quella comunità come "empia e blasfema, da tollerare solo in attesa della profetizzata loro conversione finale", come è riportato in ivi. p. XXXII; per approfondimenti, cfr. G. KISCH, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, Tübingen, Siebeck, 1969.

[489] G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, in *DFI*, cit., pp. 703-704. Lo stesso riferimento, nel titolo dell'opera, alla tradizione mistica ebraica, ovvero alla Cabala, richiama ironicamente il fatto che la materia trattata, che sarà schernita e irrisa, viene presentata come una dottrina esoterica.

[490] M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., p. 197.

[491] Cfr. F. MEROI, *Asinità*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, coll. 179-182. Come suggerisce D'Ascia, Bruno potrebbe aver derivato proprio da Erasmo alcuni spunti di riflessione a proposito di questa categoria. Negli *Antibarbari* (1520), infatti, partendo dal significato religioso dell'immagine dell'asino, Erasmo aveva operato una distinzione fra l'asinità dei barbari, che possiedono "la pigrizia e la stupidità di quell'animale", "fannulloni, venuti al mondo solo per far numero", e gli asini cristiani, fedeli al modello contenuto nel Vangelo: "Asino fu San Girolamo, che si batté tanto per la causa della fede. Asino fu Agostino, che mise tutte le sue energie al servizio del cristianesimo". Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Antibarbari*, a cura di L. D'Ascia, Torino, Aragno, 2002, pp. 164-165. Diversamente da Erasmo, Bruno attribuisce le implicazioni negative dell'immagine religiosa dell'asino all'intera tradizione cristiana, senza distinzioni. Cfr. L. D'ASCIA, *Bruno "antibarbaro". Su una possibile fonte della* Cabala del cavallo pegaseo, in *Il Volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 403-425; IDEM, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa*, cit., pp. 267-269.

ch'uman ingegno e studio non l'avanza:
[...] Che vi val, curiosi, il studiare,
voler saper quel che fa la natura,
se gli astri son pur terra, fuoco e mare?
L'asinità di ciò non cura;
ma con man gionte e 'n ginocchion vuol stare
aspettando da Dio la sua ventura. [...]

Ne segue che il risultato dell'unione fra impostura cristiana e rovesciamento dei valori, ormai stretti in un indissolubile nodo organico di causa-effetto, non potrebbe essere sancito da espressioni più efficaci di quelle rappresentate dalle antifrastiche "sant'asinità, sant'ignoranza", o anche, come scrive Bruno nella *Declamazione*, "dotta pecoragine e divina asinitade".[492]

Entrando nel merito della questione, per Bruno "asino" è in primo luogo Paolo di Tarso. Costui, infatti, non solo si situa in una posizione intermedia fra il cristianesimo delle origini, del quale è uno dei principali rappresentanti, e la religione riformata, che guarda a lui come ad un punto di riferimento;[493] egli, soprattutto, è il divulgatore di quella follia della Croce,[494] contro la quale ruota gran parte dell'impianto critico della *Cabala*. Tale dottrina, infatti, ammette che "la pazzia, ignoranza et asinità di questo mondo è sapienza, dottrina e divinità in quell'altro",[495] e che "l'ignoranza è una perfettissima scienza".[496] Secondo questo principio, vero e proprio pilastro del cristianesimo e della sua connotazione "asinina", quindi, tutta la sapienza terrena non è altro che vana *stulticia* agli occhi di Dio, così come ogni uomo, anche se saggio, è folle e insensato di fronte alla divinità; il perfetto credente, allora, è colui che si abbandona cicecamente alla fede, mettendo la sua vita nelle mani del volere divino, rinunciando allo studio e

[492] G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 685.
[493] In particolare, è proprio da Paolo che Lutero ha derivato il pernicioso principio *ex auditu fides*, che prediligendo l'orecchio rispetto ad altri organi quali l'occhio e la mano, inneggia alla passività dell'ascolto piuttosto che all'intraprendenza del comunicare e dell'agire.
[494] Cfr. *1 Cor*., 1, 18 sgg.
[495] G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 701.
[496] Ivi, p. 712. Un'anticipazione di questo tema era già presente nello *Spaccio*, là dove a proposito di Cristo-Orione si diceva che costui era in grado di far credere che "la ignoranza è la più bella scienza del mondo", in G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 651.

alla conoscenza, rendendo "ispianata al basso ogni altezza che ardisce di levar il capo verso il cielo".[497]

Così, proprio sullo sfondo del feroce giudizio espresso a proposito della teologia paolina, ecco che si consuma definitivamente il rapporto fra Bruno e il suo maestro Erasmo,[498] che nelle pagine finali dell'*Elogio* aveva invece accolto, con ironia ed entusiasmo insieme, quanto "San Paolo, il gran dottore delle genti",[499] che "condanna la scienza apertamente come fonte di presunzione e di rovina",[500] aveva scritto a proposito della follia della Croce.

Si tratta di un punto d'importanza capitale, sul quale dobbiamo soffermarci: nell'*Elogio*, Erasmo individua un nesso tra la religione cristiana e la follia, l'ignoranza e l'insipienza, che culmina con la descrizione dell'estasi mistica dell'uomo pio, il quale, attraverso la totale perdita di senno, raggiunge il colmo della beatitudine, assaggia un "effluvio di quel premio"[501] di felicità celeste che lo attende dopo la morte. Mediante l'analisi di vari passi delle Scritture, tratti soprattutto dalle *Lettere ai Corinzi*,[502] Erasmo mira a dimostrare che, nell'ambito del cristianesimo, "la Follia è superiore alla Sapienza"[503] e che Dio stesso la predilige, raccomandando proprio "la stoltezza quale fonte per eccellenza necessaria in vista della salvezza".[504]

Ciò è testimoniato, scrive Erasmo, anche dal fatto che, venendo sulla terra, Cristo "si è fatto in qualche modo stolto",[505] per farsi comprendere e accettare dagli uomini:

> Né volle porvi altro rimedio se non la follia della Croce, valendosi di apostoli rozzi e ignoranti, cui ebbe cura di predicare come ottima condizione la stoltezza distogliendoli dalla sapienza quando li esorta a seguire l'esempio dei bambini, dei gigli, del grano di senape, dei passerotti, esseri del tutto privi

---

[497] G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 690.
[498] Cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., pp. 196-199.
[499] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., LXIII, p. 117.
[500] Ivi, LXV, p. 126.
[501] Ivi, LXVII, p. 132.
[502] Cfr. ad esempio ivi, LXV e sgg., p. 123 e sgg.: "«La follia di Dio è più saggia del senno degli uomini» [*1 Cor.*, 1, 25]"; "«Dio sceglie ciò che il mondo considera stolto» [*1 Cor.*, 1, 20]"; "«Manderò in fumo la sapienza dei sapienti e condannerò la saggezza dei saggi» [*1 Cor.*, 1, 19]".
[503] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., LXIII, p. 116.
[504] Ivi, LXV, p. 123.
[505] Ivi, p. 125.

> d'intelligenza, che vivono solo affidandosi alla natura, senza artifici, senza affanni [...].[506]

Quando poi Erasmo arriva a descrivere l'esperienza dell'estasi mistica, duante la quale gli "uomini pii" perdono totalmente il contatto con la realtà, fanno discorsi senza senso e cambiano ripetutamente l'espressione del volto, conclude affermando che costoro:

> Una cosa sola sanno: di essere stati al colmo della beatitudine quando erano in quello stato. Perciò piangono per essere tornati in senno, e soprattutto desiderano di essere in eterno in preda a quel genere di follia.[507]

Nella *Declamazione al studioso, divoto e pio lettore*, Bruno riscrive in chiave anticristiana le ultime pagine dell'*Elogio*, rovesciando diametralmente, anche grazie alla ripresa puntuale di analoghe espressioni e citazioni, le posizioni erasmiane, trasformando di fatto l'"elogio della follia" in un "elogio dell'ignoranza", dell'"asinità".

Il punto fondamentale della questione è, essenzialmente, che Bruno non può accettare che le facoltà che caratterizzano positivamente l'uomo, come il linguaggio, l'intelletto e la riflessione filosofica, siano avvilite in nome di un cieco abbandono alla fede cristiana. Per questo, nella *Declamazione*, rivolgendosi provocatoriamente ai lettori, li esorta con un sarcasmo tanto pungente quanto amaro a diventare poveri di spirito, ad essere umili di mente, a rinunciare alla ragione, ad estinguere la luce dell'intelletto: "fatevi cattivi alla santa fede, siate quella benedetta asina, riducetevi a quel glorioso pulledro".[508]

Ecco che, prendendo come esempio Erasmo, che nell'*Elogio* aveva osservato che proprio la *stulticia* era la fonte necessaria per ottenere la salvezza,

---

[506] *Ibidem*. Negli *Antibarbari*, tuttavia, Erasmo si scaglierà contro l'ideale della *sancta rusticitas*, ovvero contro l'ignoranza ispirata tipica degli apostoli, vista come nient'altro che una forma di ozio misticheggiante. Questo è emblematico di quella tendenza, che D'Ascia riconosce spesso in Bruno, di "correggere Erasmo con Erasmo". Cfr. L. D'ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa*, cit., p. 267.

[507] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., LXVII, p. 133. Cfr. anche ivi, LXVI, p. 128: "quella beatitudine che i cristiani cercano di conquistare così a caro prezzo, altro non è se non una forma di follia e di stoltezza".

[508] G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 691.

Bruno giunge alla paradossale conclusione che, quanto più il credente è "asino", tanto più è degno di entrare nel Regno dei cieli:

> Qua vedete chi son gli redimuti, chi son gli chiamati, chi son gli predestinati, chi son gli salvi: l'asina, l'asinello, gli semplici, gli poveri d'argumento, gli pargoletti, quelli ch'han discorso de fanciulli: quelli, quelli entrano nel regno de'cieli [...]. Pregate, pregate Dio, o carissimi, se non siete ancora asini, che vi faccia dovenir asini.[509]

Anche la predilezione di Dio per i semplici, gli umili, gli ignoranti,[510] sottolineata energicamente da Erasmo, viene ridicolizzata; lo stesso accade all'esperienza mistica descritta nell'*Elogio*, che viene adesso ripresa e deformata alla luce della connotazione asinina delle false promesse cristiane di vita eterna. Vale la pena riportare integralmente il passo, anche se ampio, perché in esso è chiaro ed evidente il rovesciamento della "divina pazzia", celebrata da Erasmo, nella "soprumana asinità", schernita da Bruno:

> Quando si vuole impetrar da lui maggior favore, et acquistar tra gli uomini maggior fede, grazia et autorità, si dice in un loco, che li apostoli eran stimati imbreachi;[511] in un altro loco, che non sapean quel che dicevano, perché non erano essi che parlavano: et un de più eccellenti per mostrar quanto avesse del semplice disse che era stato rapito al terzo cielo, uditi arcani ineffabili, e che non sapea s'era morto o vivo, s'era in corpo o fuor di quello.[512] Un altro disse che vedea gli cieli aperti; e tanti e tanti altri propositi che tegnono gli diletti de Dio, alli quali è revelato quello che è occolto a la sapienza umana, et è asinità esquisita a gli occhi del discorso razionale: perché queste pazzie, asinitadi e bestialitadi son sapienze, atti eroici et intelligenze appresso il nostro Dio: il qual chiama li suoi pulcini, il suo grege, le sue pecore,[513] li suoi parvuli, li suoi

---

[509] Ivi, p. 690.

[510] A questo proposito, per ricollegarsi anche alla violenta critica di Bruno contro gli ebrei, si noti quanto scritto in ivi, p. 693: "Sovvegnavi ancor ch'amò Dio il popolo ebraico quando era afflitto, servo, vile, oppresso, ignorante, onerario, portator de còfini, somarro, che non gli potea mancar altro che la coda ad esser asino naturale sotto il domìno de l'Egitto: allora fu detto da Dio suo popolo, sua gente, sua scelta generazione".

[511] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., LXVI, pp. 127-128: "Non dobbiamo dunque meravigliarci se gli Apostoli sembrarono ubriachi di vino dolce, se Paolo sembrò pazzo al giudice Festo".

[512] Cfr. ivi, LXVII, p. 133: "Appena poi rientrano in se stessi dicono di non sapere dove sono stati, se nel corpo o fuori del corpo; di ignorare se erano svegli o addormentati; di non sapere che cosa hanno udito, che cosa hanno detto, che cosa hanno fatto".

[513] Cfr. ivi, LXV, p. 125: "Inoltre, nelle Sacre Scritture, si ricordano un po' dappertutto cervi, capretti, agnelli. Aggiungasi che Gesù chiama pecore i suoi discepoli destinati a vivere in eterno. Né c'è animale più stupido di questo, stando anche al detto aristotelico «indole di pecora» [...]. Tuttavia Cristo si professa pastore di questo gregge; anzi egli stesso si

> stolti, il suo pulledro, la sua asina que' tali che li credono, l'amano, il siegueno.[514]

La *Declamazione* si conclude poi con un'ulteriore esortazione a diventare asini, che stavolta include anche la dottrina luterana della *iustitia sola fide* nel contesto dell'asinità:

> Forzatevi, forzatevi dumque ad esser asini, o voi che siete uomini: e voi che siete già asini, studiate, procurate, adattatevi a proceder sempre da bene in meglio, a fin che perveniate a quel termine, a quella dignità, la quale non per scienze et opre, quantumque grandi, ma per fede s'acquista; non per ignoranza e misfatti quantumque enormi, ma per la incredulità (come dicono secondo l'Apostolo) si perde.[515]

Può essere inclusa nella stessa operazione di rigetto della mistica paolina anche la critica all'età dell'oro,[516] ovvero quel tempo in cui "gli uomini erano asini, non sapean lavorar la terra, non sapean l'un dominar a l'altro, intender più de l'altro",[517] vòlta a ridicolizzare nuovamente alcune pagine di Erasmo, che nell'*Elogio* aveva dedicato vari paragrafi a questo tema. In particolare, l'umanista olandese aveva sottolineato il fatto che, se "nessuno è infelice quand'è in armonia con la propria natura",[518] allora:

> I più lontani dalla felicità sono tra i mortali quelli che aspirano alla sapienza, dopppiamente stolti perché, dimentichi della loro condizione di uomini, si atteggiano a dèi immortali e, a somiglianza dei giganti, dichiarano guerra alla natura valendosi di ordigni costruiti dalla loro perizia.[519]

---

compiacque di chiamarsi agnello e Giovanni Battista lo indicò con questo nome: «Ecco l'agnello di Dio»".

[514] G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 694.

[515] Ivi, p. 695.

[516] Già nello *Spaccio* Bruno aveva affrontato questo argomento, là dove l'Ozio, prendendo la parola di fronte al consiglio degli dèi, chiedeva: "Chi è quello, o Dei, che ha serbata la tanto lodata età de l'oro, chi l'ha instituita, chi l'ha mantenuta, altro che la legge de l'Ocio, la legge della natura? Chi l'ha tolta via? chi l'ha spinta quasi irrevocabilmente dal mondo, altro che l'ambiziosa Sollecitudine, la curiosa Fatica?", in G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 596.

[517] G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 693.

[518] ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., XXXII, p. 49.

[519] Ivi, XXXV, p. 53.

Ne segue che il rifiuto dell'asinità paolina, e di ciò che essa comporta, è talmente massiccio, in Bruno, che esso non può che determinare un inevitabile distaziamento fra lui e il suo maestro.

In particolare, il problema consiste nel fatto che, nei dialoghi morali, Bruno matura una convinzione per cui, nel quadro di un mondo dominato nella sua interezza dalla decadenza, la corruzione dei costumi della Chiesa non è più considerata un accidente, come sosteneva Erasmo, bensì è vista come la sostanza, la causa scatenante della crisi dei valori. Se nello *Spaccio* Bruno è ancora vicino alle pagine del *De libero arbitrio* erasmiano, egli è comunque consapevole che qualunque speranza di rinnovamento della Chiesa non è che un'utopia, perché è la Chiesa stessa a contenere nella sua essenza il seme malefico da cui, senza che sia possibile evitarlo, hanno origine l'immoralità e la corruzione. Come scrive Ciliberto, "nel 1585, ozio, pedanteria, asinità, non sono *forme* di pazzia. Sono *la* pazzia cristiana che ha dissolto gli «ordini» del mondo. Nella *Cabala* l'asinità cristiana, la pessima religione, si disvela come l'utlima radice di *tutti* i frutti corrotti che rovinano le opere, le scienze, i costumi".[520] Per questo la *renovatio* auspicata da Bruno si colloca necessariamente in un orizzonte post-cristiano, nel quale sia possibile costruire una religione del tutto libera dall'influenza di qualunque Chiesa, lontana dalla fonte inquinata del cristianesimo.

Nè si può sperare, a questo proposito, che Bruno sia mai disposto a cambiare idea. L'amara e profonda delusione provata verso Cristo e, con lui, verso il Dio cristiano, "che era un traditore, perché non governava bene il mondo",[521] non lo abbandonerà mai, lo tormenterà per l'intero corso della vita, fino al tragico momento della fine. Come attestano i documenti processuali, a nulla valsero le lunghe conversazioni con teologi e frati, che "con ogni affetto et con molta dottrina"[522] lo invitavano a "lasciar la sua ostinatione";[523] e a testimonianza di quanto tali convinzioni fossero radicate nell'animo di Bruno, Kaspar Schoppe, che assistette in prima persona al rogo in Campo dei Fiori, racconta che "egli volse il

---

[520] M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., pp. 198-199.
[521] L. FIRPO, *op. cit.*, p. 283.
[522] Ivi, p. 348.
[523] *Ibidem*.

viso pieno di disprezzo quando, oramai morente, gli venne posta innanzi l'immagine di Cristo crocifisso".[524]

V.4. Un principe ideale per un mondo ideale

Nell'ambito di un rapporto tanto costruttivo quanto poliedrico e denso di chiaroscuri, quale quello fra Bruno ed Erasmo, non sarebbe giusto, né aderente al vero, concludere che l'aspra rottura esplosa nella *Cabala*, per quanto innegabile, rappresenti un punto di non ritorno sotto ogni possibile apsetto. In Bruno, infatti, c'è un particolare filo rosso che lo unisce all'umanista di Rotterdam, fin da quel giovanile incontro con l'*Enchiridion*: si tratta del tragurado finale del suo programma etico-politico, cioè l'aspirazione alla pacifica convivenza fra uomini e popoli. Questo filo si mantiene nello *Spaccio*, quando già le distanze fra i due autori stanno prendendo forma, e rimane comunque ben saldo anche dopo la *Cabala*, quando ormai fra i due corre un abisso. Ne è un esempio il fatto che nell'*Oratio consolatoria*, composta da Bruno al momento di lasciare l'università di Wittenberg nel 1589, egli traccerà uno *speculum principis* avendo come fonte principale proprio l'*Institutio principis christiani* (1516) di Erasmo.[525]

Tale affinità è comunque ben evidente fin dalle pagine conclusive dello *Spaccio*, nell'elogio tessuto da Bruno ad Enrico III di Valois,[526] re "cristianissimo, santo, religioso e puro".[527] In questo sovrano, infatti, Bruno vede una possibile ed

---

[524] *Immagini di Giordano Bruno*, cit., p. 35.
[525] Cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., pp. 189-194.
[526] Durante il soggiorno parigino, Bruno aveva avuto modo di conoscere personalmente questo sovrano, che si era mostrato incuriosito dalla singolare capacità mnemonica del Nolano. Come racconta agli Inquisitori veneti: "me partì et andai a Paris, dove me messi a leggere una lettion straordinaria per farmi conoscer et far saggio di me […] et leggendo quella estraordinaria, acquistai nome tale che il re Henrico terzo mi fece chiamare un giorno, ricercandomi se la memoria che avevo et che professava era naturale o pur per arte magica: al qual diedi sodisfattione; et con quello che li dissi et feci provare a lui medesimo, conobbe che non era per arte magica ma per scientia", in L. FIRPO, *op.cit.*, pp. 161-162.
[527] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 667.

efficace interpretazione del cristianesimo in chiave civile, basata su due principi fondamentali: l'amore per la pace e il primato della legge.[528]

Sull'impegno rivolto da costui alla creazione di una convivenza pacifica fra i suoi sudditi, così scrive Bruno:

> Ama la pace, conserva quanto si può in tranquillitade e devozione il suo popolo diletto; non gli piaceno gli rumori, strepiti e fragori d'instrumenti marziali, che administrano al cieco acquisto d'instabili tirannie e prencipati de la terra: ma tutte le giustizie e santitadi che mostrano il diritto camino al regno eterno.[529]

E ancora:

> In vano contra sua voglia andranno le rubelle Franche a sollecitar gli fini e lidi altrui; perché non sarà proposta d'instabili consegli, non sarà speranza de volubili fortune, comodità di esterne administrazioni e suffragii, che vagliano con specie d'investirlo de manti et ornarlo di corone, toglierli (altrimente che per forza di necessità) la benedetta cura della tranquillità di spirito: più tosto leberal del proprio, che avido de l'altrui.[530]

È emblematico il fatto che il richiamo ad Enrico III sia collocato alla fine dell'opera,[531] in quanto, dopo aver dettagliatamente tracciato il suo programma di riforma, Bruno avverte la necessità di far sentire la sua voce a qualcuno in grado di poter influire davvero e concretamente nella politica internazionale, qualcuno che possa accogliere e realizzare dal punto di vista politico quella *renovatio* di cui la società ha così bisogno. "Rimagna dumque la Corona, aspettando colui che sarà degno del suo magnifico possesso",[532] scrive, come volendo lasciare un'eco della quale Enrico III, o un altro sovrano parimenti degno, possa sentire il richiamo.

---

[528] Cfr. a questo proposito, F. PAPI, *op. cit.*, pp. 265-322. Per quanto riguarda il tema della pace in Bruno, cfr. S. BASSI, *Immagini della pace nei dialoghi italiani*, in *Favole, metafore, storie*, cit., pp. 473-488.

[529] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 667.

[530] *Ibidem*. Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, a cura di A. Morisi Guerra, Roma, Signorelli, 1992, p. 121: "Platone vuole che chi è preposto alla tutela della legge sia assolutamente incorruttibile".

[531] Quasi sicuramente, nella stesura dell'elogio ad Enrico III, influirono anche motivazioni riguardanti la possibilità o meno di pubblicare il primo dialogo morale. Nel leggerlo, infatti, Ciliberto sottolinea come "si ha il senso di un cambiamento di marcia, quasi che Bruno avesse aggiunto, all'ultimo momento, l'elogio a un testo che suonava un'altra musica". Cfr. M. CILIBERTO, *Il teatro della vita*, cit., p. 261.

[532] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 668.

Allo stesso modo, il principe erasmiano descritto nell'*Institutio*, "fornito dei principi cristiani e dei presidi della saggezza",[533] sa bene che proprio dalla guerra "ha origine il naufragio di ogni cosa buona e straripa il pelago di tutte le sciagure";[534] è per questo motivo che "tutti i suoi pensieri, i suoi sforzi, e i suoi impegni"[535] devono essere rivolti a mantenere la pace nel regno che governa.[536] L'aspirazione alla pace è davvero un tema capitale nella riflessione dell'umanista di Rotterdam,[537] tanto che, come scrive Garin:

> In Erasmo, [...] la lotta per la pace, la pace, è, davvero, il pensiero dominante, il punto di raccordo e la radice di tutto il suo umanesimo cristiano, del suo cristianesimo evangelico, della sua "filosofia di Cristo". La fiducia nei valori umani perenni della cultura antica (le *bonae litterae*) si incontra col ritorno all'Evangelo di Cristo, come fede nell'unità fondamentale degli uomini.

È nella pace, per Erasmo, che risiede il senso e il valore del cristianesimo: costruire una società ispirata all'ideale della concordia fra uomini e popoli è ciò che lui intende come ritorno alla purezza del Vangelo, ed è il fulcro e il fine del suo programma di rinnovamento del mondo cristiano. A questo tema, pertanto, egli dedica numerose opere, fra le quali spicca la *Querela pacis* (1517), nella quale la pace stessa, "scacciata e respinta da ogni dove",[538] si appella ai sovrani, ai dotti e agli ecclesiastici affinché possa essere finalmente e con gran profitto accolta, così da mostrare "quanto valga la concordia della maggioranza contro la tirannia dei potenti".[539] La ricerca della pace è anche al centro dell'adagio *Dulce bellum inexpertis*,[540] definito da Garin come "probabilmente il più maturo e il più

---

[533] ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 130.
[534] Ivi, p. 136.
[535] Ivi, p. 130.
[536] Cfr. ivi p. 136: "Il buon principe non intraprenderà mai, per nessuna ragione, una guerra se non quando, dopo aver tentato di tutto, vedrà che non si può evitare in nessun modo. [...] Alla fine, se una cosa così pestifera non potrà essere evitata, la prima cura del principe sarà che venga condotta con il minor danno per i suoi, con il minor costo di sangue cristiano, e che venga conclusa quanto prima".
[537] Sul tema della pace in Erasmo, cfr. E. GARIN, *Erasmo*, Firenze, Cultura della Pace, 1988; J. C. MARGOLIN, *Guerre et paix dans la penséè d'Érasme*, Paris, Aubier Montaigne, 1973.
[538] ERASMO DA ROTTERDAM, *Il lamento della pace*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1990, p. 7.
[539] Ivi, p. 83.
[540] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *La guerra è dolce per coloro che non la conoscono* (3001), pp. 2143-2185.

solido scritto pacifista di Erasmo",[541] perché, a differenza degli altri, anche della *Querela*,[542] non è uno scritto d'occasione: in esso, l'autore indaga con occhi da filosofo quali sono state le ragioni profonde che hanno condotto l'uomo, creatura mite, nata per convivere pacificamente con i suoi simili, a trasformarsi nella più selvaggia fra tutte le bestie.

Oltre a quello riguardante la pace, tuttavia, c'è anche un altro punto di contatto rilevante fra lo *Spaccio* e l'*Institutio*, costituito dalla centralità che in entrambe le opere occupa la legge.[543] Sulla scia di Platone,[544] Erasmo aveva infatti delineato l'immagine di un principe che fosse non tanto il fondatore delle leggi, quanto il loro sommo custode,[545] i cui sudditi fossero tenuti ad obbedirvi solo se lui per primo vi si fosse sottomesso. La parola "legge", infatti, non deve assolutamente intendersi come l'obbligo di esaudire qualunque cosa il principe voglia comandare:[546] sono vere leggi solamente quei precetti che rispecchiano un modello di giustizia e di onestà rivolto al bene comune:

> Leggi ottime sotto un ottimo principe sono la vera fortuna di una città o di un regno, la cui condizione è felicissima quando tutti obbediscono al principe e il principe obbedisce alle leggi. Queste, a loro volta, corrispondono al modello archetipico del giusto e dell'onesto, e non hanno altro fine che di rendere migliore la comunità.
> Il principe buono, saggio, incorrotto, altro non è che una legge vivente.[547]

---

[541] E. GARIN, *Erasmo*, cit., p. 33. Fra i *proverbia longa* contenuti nella raccolta degli *Adagia*, merita di essere ricordato, a questo proposito, anche *Scarabeus aquilam quaerit*, nel quale, utilizzando metaforicamente le immagini degli animali, Erasmo discute delle ingiustizie inflitte dai potenti sugli uomini comuni, ponendo però l'accento sulla possibilità di rovesciare tali dinamiche grazie alla forza interiore di chi è apparentemente più debole. Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *Lo scarabeo dà la caccia all'aquila* (2601), p. 1971, là dove, discutendo dello scarabeo, Erasmo scrive: "se qualcuno aprisse questo Sileno ed osservasse questo animaletto più da vicino e come dall'interno, allora scoprirebbe in esso così tante doti non comuni che, considerata ogni cosa attentamente, preferirebbe quasi essere uno scarabeo piuttosto che un'aquila".
[542] Quest'ultima fu infatti commissionata ad Erasmo dal Gran Cancelliere Jean le Sauvage per moderare l'incontro, che ebbe luogo a Cambrai, fra i sovrani delle maggiori potenze europee.
[543] Cfr. D. PIRILLO, *Tirannide e tirannicidio nello* Spaccio*: Bruno tra George Buchanan e Alberico Gentili*, in *Favole, metafore, storie*, cit., pp. 263-265.
[544] Cfr. PLATONE, *Repubblica*, IV, 421b; VI, 484d-485a.
[545] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 121.
[546] Cfr. ivi, p. 122: "Platone dice che non può esserci nemico più pestifero per la patria di chi sottomette le leggi all'arbitrio umano, mentre esse hanno il massimo valore sotto un buon principe".
[547] Ivi, pp. 106-107.

Un pensiero molto simile è condiviso da Bruno: uno stato non può "sussistere senza legge e religione", pertanto la legge, che deve avere come scopo "la bontà de costumi, profitto della civiltà, [...] mantenimento di pace et aumento di repubbliche",[548] è tale solo se aderisce a quel principio originario e naturale, indipendente dalla volontà dei singoli, in cui consiste la "absoluta giustizia che regna sopra li governatori, et è presidente sopra tutti li dèi".[549] Il suo contenuto e la sua finalità devono essere rivolti alla difesa e al profitto della "civile conversazione": in particolare, la legge deve per prima cosa stringere in un nesso organico merito e premio, colpa e castigo.[550]

Non dimentichiamo, inoltre, che la legge, insieme alla magia, è uno dei modi in cui la divinità si comunica agli uomini. Ciò significa non solo che la sua origine è divina, ma che il legame fra legge e religione costituisce il vincolo etico-politico fondamentale da cui dipende lo sviluppo della società: tale legame "è la *radice* primaria dell'equilibrio della repubblica degli uomini, a tutti i suoi livelli".[551]

Anche nella prospettiva erasmiana, nel momento in cui vengono istituite le leggi, è necessario che "tutto tenda al bene pubblico, e la loro utilità venga misurata non secondo un'opinione volgare ma secondo le regole della saggezza che deve in ogni occasione essere presente nelle decisioni del principe".[552]

Ed ecco un altro elemento fondamentale del programma politico elaborato da Bruno: la sapienza del principe. Il sapere è uno strumento imprescindibile per il progresso della vita associata, ed è importante rendersene conto per promuoverlo con ogni mezzo possibile. Una società può realizzarsi appieno solo se illuminata

---

[548] G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, cit., p. 92.
[549] IDEM, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 532.
[550] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 110: "Chi è d'animo generoso è attratto dall'onore, chi è di natura meno nobile si fa guidare anche dal lucro. La legge allora solleciterà con tutti questi mezzi, con l'onore e con l'ignominia, con il profitto e con il danno. [...] A questo senso dell'onore e del disonore vengano abituati i cittadini fin dalla fanciullezza, perché capiscano che il premio non va ai beni di fortuna o alle glorie di famiglia, ma alle azioni buone".
[551] M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, cit., p. 192.
[552] ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 107. Cfr. G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 539-540: "O che vegna dal cielo, o che esca da la terra, non deve esser approvata né accettata quella instituzione o legge che non apporta la utilità e commodità che ne amena ad ottimo fine".

dalla luce della sapienza: non per niente, come scrive nello *Spaccio*, "alla Sofia succede la legge sua figlia: e per essa quella vuole oprare, e per questa lei vuole essere adoperata; per questa gli prencipi regnano, e li regni e republiche si mantegnono".[553]

Un principe attento alla tutela del sapere, sollecito nella promozione e nella difesa delle arti, è riconosciuto da Bruno nel duca Giulio II di Braunschweig: costui ha saputo impiegare le proprie risorse adoperandosi per la realizzazione di opere edificanti per lo spirito umano, fra le quali spicca la fondazione dell'Accademia Giulia; è proprio in occasione della scomparsa del duca che Bruno compone l'*Oratio consolatoria* (1589).

A proposito di quest'opera, dobbiamo notare innanzitutto che la cornice che le fa da sfondo suggerisce un contesto teorico completamente opposto a quello dello *Spaccio*: essa si compone infatti di un cielo finalmente libero dai "mostri" che lo infestavano nel primo dialogo morale,[554] un cielo in cui rifulgono tutte le virtù proprie del buon principe. Ma fra le qualità di quest'ultimo, quella che Bruno loda con più enfasi è appunto la dedizione verso la salvaguardia delle arti, "che si crede possano conferire massimo incremento alla cultura dell'ingengo e portare a perfezione la conversazione fra gli uomini".[555]

Proprio nella figura del duca di Braunschweig, tanto ammirata da Bruno, si rispecchiano molte delle caratteristiche proprie del "principe ideale" erasmiano, in particolare l'amore per la pace:

> Con accortezza massima hai invece considerato che la pace, la prudenza, la longanimità, la benignità e la giustizia sono le forze che soprattutto consentono di reggere i popoli e custodirli in perpetuo sotto il medesimo governo. [...] Hai compreso che la sapienza e la conoscenza delle cose sono superiori a ogni difesa e ogni arma. E così, vedendo che nell'unico ossequio alle Muse venivano a convergere sia l'esigenza di custodire i popoli, sia la necessità di accrescere la potenza e la grandezza dei principi, sia tutti gli altri

[553] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 538.
[554] Cfr. ivi, p. 504: "Se vi par questa cosa inconveniente, e ne tocca il rimorso de la conscienza per il bene che non abbiam fatto, quanto più dovete meco considerare che doviamo esser punti e trafitti per le gravissime sceleraggini e delitti, che comessi avendono, non solamente non ne siamo ripentiti et emendati, ma oltre ne abbiamo celebrati triomfi e drizzati come trofei, non in un fano labile e ruinoso, non in tempio terrestre: ma nel cielo e ne le stelle eterne".
[555] G. BRUNO, *Oratio consolatoria*, tr. di N. Tirinnanzi, in *Giordano Bruno*, cit., p. 814.

> beni, tu consacrasti alle Muse il tuo affetto, il tuo nome e questa tua Accademia Giulia.[556]

C'è ancora un punto che merita di essere preso in considerazione, a testimonianza di quanto, anche a proposito dell'operosità e della sollecitudine, Bruno possa trovare nelle pagine di Erasmo un modello a cui ispirarsi; quest'ultimo, infatti, combatté una sua battaglia contro l'ozio, motivo che ricorre in molti suoi scritti, anche nell'*Institutio*:

> Più in generale: la feccia di tutti gli Stati nasce per lo più dall'ozio che, per diversi motivi, tutti desiderano e, appena vi si sono abituati, se vien meno la possibilità di alimentarlo, ricorrono a male arti. Ma il principe vigilerà e cercherà di avere tra i suoi il minor numero di oziosi, e li metterà al lavoro o li espellerà dalla città. [...] Bisogna dunque onorare le attività utili e, sia detto per inciso, non si deve dare titolo di nobiltà all'ozio inerte.[557]

È quindi interessante prendere in considerazione la polemica condotta da Erasmo contro gli ordini monastici e i conventi,[558] da lui visti come culle dell'ozio e dell'infingardaggine, oltre che come i più emblematici inveramenti di una concezione puramente esteriore del cristianesimo; nel delineare i tratti del principe ideale, egli non può infatti tacere su questo punto:

> I Marsigliesi non accoglievano nella loro città certi sacerdoti, che portavano in giro da un luogo all'altro alcuni oggetti sacri a scopo di lucro, perché ritenevano che con il pretesto della religione ricercassero l'ozio e il lusso. E forse sarebbe bene per lo stato porre un limite al numero dei monasteri; anche questo infatti è un genere di vita oziosa, soprattutto quando è poco lodevole la condotta di quelli che trascorrono il loro tempo nella poltroneria e nell'ignavia.[559]

A questo passo si può ben accostare quanto scrive Bruno nello *Spaccio*, a proposito di monaci e asceti:

> Non faccia che colui che doma vanamente il corpo sieda vicino a colui ch'affrena l'ingegno. Non pona in comparazione questo solitario disutile con quello di profittevole conversazione. Non distingua gli costumi e religioni

---

[556] Ivi, p. 822.
[557] ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, cit., pp. 112-113.
[558] Cfr., ad esempio, il colloquio *Franciscani*, in IDEM, *Colloquia*, cit., pp. 569-599.
[559] IDEM, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 112.

> tanto per la distinzione di toghe e differenze de vesti, quanto per buoni e megliori abiti di virtudi e discipline.[560]

Torniamo, in un modo o nell'altro, ancora alla contrapposizione fra esteriorità e interiorità, ovvero, secondo una prospettiva più ampia, al tema del Sileno. Il vero religioso non è colui che veste la toga e vive appartato in un monastero, ma colui che dona tutto se stesso per il miglioramento della conversazione fra gli uomini. Il buon principe non è colui che ha titoli, onori e ricchezze, bensì colui che è più capace, che sa premiare i meritevoli, sostenerli e incoraggiarli, promuovendo l'educazione, impegnandosi per mantenere un regno fiorente e pacifico.[561] Questo è il punto di unione che ancora accomuna Bruno a Erasmo, tanto nella stesura del primo dialogo morale, quanto in quella dell'*Oratio consolatoria*: il sogno che il mondo rovesciato ritrovi finalmente il suo equilibrio, ristabilendo gli ordini smarriti, tornando ad attribuire più valore alla sostanza che alla forma, all'interiorità più che all'esteriorità, all'essenza più che all'apparenza. Ma affinché ciò sia possibile, è necessario in primo luogo che l'agire concreto prevalga sull'astratto vagheggiare: perché riuscire a cogliere il simulacro dentro al Sileno, a qualunque livello si voglia declinare tale ricerca, è un'azione che richiede impegno, tempo, fatica. Soprattutto, dipende da una scelta: il singolo può decidere se aderire passivamente e superficialmente a un'idea, a un comportamento, a una fede, oppure se frantumarne con notevole sforzo la corazza esteriore, per scoprire quanto, in quella idea, in quel comportamento, in quella fede, è finto e ingannevole. La verità, infatti, è sfuggente: essa si mostra solo a chi la ama incondizionatamente, perché solo quest'ultimo è diposto a ricercarla con tutte le sue forze, anche a costo di mettere a rischio la propria vita.

Avviandoci quindi verso la conclusione di questo elaborato, possiamo riflettere sul fatto che, forse, è proprio amando la verità che si può, in primo luogo, colmare quello scarto fra essere e apparire che caratterizza il mondo rovesciato: il

---

[560] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 543.

[561] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 28: "Il bimbo destinato al regno non si abitui ad ammirare la ricchezza come il bene più pregevole, da bramare con mezzi leciti e illeciti, impari che non sono veri onori quelli che vengono ritenuti tali. Il vero onore è la dignità che segue naturalmente la virtù e le azioni giuste, e che è tanto più splendida quanto meno ostentata".

vero problema, infatti, non sta tanto nella contrapposizione fra esteriorità e interiorità, quanto nell'essere pronti e disposti a sfidarla, ad analizzarla, a penetrarla e a superarla, per scoprire dove, in essa, si nasconda la verità.

Se anche il legame fra Bruno ed Erasmo è, sotto moltissimi aspetti, ormai spezzato, echi di queste suggestioni sono presenti ancora nel *De immenso* (1590), dal quale riportiamo questo ampio, e bellissimo, passo:

> Il giudice del sommo cielo ritiene indegni ricercatori della luce della verità coloro che la desiderano solo come ministra della vile fortuna e procacciatrice di ricchezze, per limitarla con il senso degli uomini e con essa approvarla.
> In sua vece sopraggiunge la follia, dal volto suadente, con le tempie incoronate, adornate di tiara e di mitra e cinge di gemme l'asinino dito; ricopre il rozzo busto con una tunica talare a cui stanno intorno la lodata fede dei padri, le bolle ed i sigilli.
> Pur barcollando da ogni parte, tanto da poter appena reggersi in piedi, quell'insigne figura avanza adorna di vesti e magnificata dalle lodi, per cui, inginocchiati, la pregano di guidare il senso con le proprie redini, di aprire il cammino di una vita migliore, di innalzare la poppa dell'anima, di farsi guida delle menti, in modo che sia sbaragliato il suo nemico e si allontani così come il tenue vapore del fumo si disperde nelle lievi aure.
> A me non occorre andare fino ai confini della Terra; a me è sufficiente seguire la mente, poiché io desidero, prima di ogni altra cosa, la luce divina, a cui aspiro con tutte le forze del mio ingegno per coglierla nella sua grandezza, nel desiderio e nella speranza di bearmi del suo volto. È meraviglioso quanto si avvicina, è meraviglioso quanto da vicino assista.[562]

[562] G. BRUNO, *L'immenso e gli innumerevoli*, cit., VIII, I, p. 788.

CONCLUSIONI

Una filosofia pratica

Giunti al termine di questa trattazione, possiamo concludere che, nonostante le molteplici disarmonie e divergenze, Erasmo ha senza dubbio fornito al suo allievo, Bruno, un "notevole impulso di metodo".[563] Il rapporto del Nolano con l'umanista olandese, infatti, non si basa su una ripresa programmatica di qualche particolare concetto: esso è bensì possibile e fecondo grazie alla consapevolezza storica che accomuna i due autori, e al legame diretto che entrambi instaurano fra lo stile delle opere e il loro contenuto. Come scrive D'Ascia, è possibile individuare a questo proposito almeno tre principali sottoinsiemi dell'influenza esercitata da Erasmo su Bruno: l'importanza dell'umorismo e del sarcasmo al fine di criticare i pregiudizi, la necessità di leggere e interpretare sempre a diversi livelli, e l'impegno nel produrre opere filosofiche e letterarie il cui fine sia l'utilità concreta per uomini e popoli, piuttosto che l'astratta bellezza.[564]

Per quanto riguarda il primo aspetto, abbiamo visto come, in Bruno, la critica contro le ingiustizie e le mostruosità del "secolo ferreo e turbolento",[565] sicuramente condotta avvalendosi di uno stile assai mordace e provocatorio, prende forma, si sostiene e si sviluppa attraverso l'utilizzo del paradigma del mondo rovesciato, anch'esso ampiamente presente in Erasmo. È proprio da questo stesso paradigma che deriva anche l'immagine del Sileno, vera e propria "cifra del mondo in rovina",[566] la quale, rappresentando concretamente il rovesciamento fra interiorità ed esteriorità, fra essere e apparire, riunisce in se stessa anche il secondo punto di contatto individuato da D'Ascia, ovvero la necessità di indagare

---

[563] L. D'ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa*, cit., p. 256.
[564] Cfr. ivi, pp. 256-272.
[565] G. BRUNO, *Oratio consolatoria*, cit., p. 824. Anche Erasmo aveva definito il suo secolo come "il peggiore dal tempo di Gesù Cristo"; cfr. R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 166.
[566] F. DELL'OMODARME, *Sileno*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, col. 1782.

sempre oltre il primo superficiale livello, al fine di scoprire significati nuovi e nascosti.

Abbiamo visto che Erasmo matura questa consapevolezza fin dai tempi dell'*Enchiridion*, quando si rende conto che la maggior parte dei cristiani non sono veri cristiani, così come le loro virtù non sono vere virtù:[567] manca totalmente un principio di analogia fra l'interno e l'esterno, così come nell'esegesi biblica manca una corrispondenza diretta fra il senso letterale delle Scritture e il vero messaggio divino nascosto in esse.[568]

Bruno riprende questi temi, ampliandoli e, soprattutto, laicizzandoli, ovvero astraendoli dalla circoscritta prospettiva del cristianesimo evangelico erasmiano; ma, in particolare, Bruno li arricchisce individuando un ulteriore livello di lettura che non riguarda più solo l'aspetto e il comportamento degli uomini, o l'interpretazione di un testo, così come non riguarda più il drammatico, ma contingente, orizzonte del mondo rovesciato. Egli penetra la trama della realtà ancora più a fondo, scorgendo quel principio di silenicità nelle fondamenta stesse della natura: come scrive Ciliberto, per Bruno, "vero sileno è chi, situandosi nel punto di confine dei contrari, capisce – rappresenta –, l'infinito gioco degli specchi che struttura, in un eterno rifrangersi di immagini, l'uno, l'universo".[569] La silenicità, quindi, in Bruno, riguarda anche e soprattutto l'equilibrio originario fra Dio e universo, dove quest'ultimo altro non è che ombra e vestigio della verità divina, nascosta e inaccessibile, la quale può solo essere intravista attraverso la lettura dei segni con cui si comunica. La stessa dialettica fra interiorità ed esteriorità, nella filosofia bruniana, si sviluppa e si consuma pienamente solo nel momento in cui l'individuo decide di cimentarsi nell'arduo ed "eroico" compito di

---

[567] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Il pugnale del soldato cristiano*, cit., p. 23: "Sono cristiani solo di nome: per il resto, deridono o combattono la dottrina di Cristo".

[568] Cfr. ivi, p. 15: "Il che si adatta perfettamente anche alla Sacra Scrittura, che non contiene niente di ozioso: neanche una virgola che non sia degna di analisi, che non sia degna della domanda «cos'è questo?»". Si noti inoltre il riferimento, già presente in quest'opera, ai Sileni: "La stessa cosa va applicata a tutti gli scritti letterari, che sono costituiti di un senso superficiale e di un significato profondo, come di un corpo e di un'anima, per cui, trascurando il significato letterale, devi guardare soprattutto a quello nascosto. Così sono fatti gli scritti di tutti i poeti e, fra i filosofi, quelli dei platonici. Ma soprattutto è fatta così la Scrittura che, simile ai famosi Sileni di Alcibiade, racchiude in un involucro brutto e quasi ridicolo un purissimo Dio", in ivi, p. 57.

[569] M. CILIBERTO, *Umbra profunda*, cit., p. 81.

scorgere la divinità nello specchio della natura, incarnando, attraverso il suo sforzo, quella grandiosa volontà di "squarciare il velo dell'apparenza, di porsi oltre lo scorrere del tempo e dei volti della natura, e cogliere, per un attimo, il vero che si rifrange in infinite sembianze".[570]

Questa apertura di prospettiva è il crinale su cui si salda la profonda differenza di impostazione fra Bruno e il suo maestro, in quanto indice di un presupposto filosofico iniziale completamente diverso. Come scrive Montano in una bella pagina del suo libro *La fiamma e la farfalla*:

> L'universo infinito sostituisce nel Nolano i dogmi trinitari e cristologici. È la *Natura* la vera rivelazione di Dio, il *Verbo* attraverso cui Dio comunica con gli uomini, il tramite tra Dio e l'uomo. Per Bruno, l'uomo non ha altre vie per arrivare a Dio che la natura, la viva voce di Dio.[571]

Le riflessioni svolte finora andranno dunque soppesate alla luce di questo. Prendendo le mosse da un comune punto di partenza, ovvero l'urgente problema di donare nuovi equilibri al mondo rovesciato, Bruno si trova del tutto d'accordo con Erasmo quando si tratta di muovere una "critica a una cultura divenuta formalistica e sterile", e anche riguardo alla "speranza di rinnovamento attraverso il ritorno alle origini".[572] Tuttavia, "ciò che in Erasmo è il cristianesimo apostolico e patristico, non ancora irrigidito in dogma e cerimoniale, in Bruno è la filosofia della natura anteriore ad Aristotele".[573] Tornare alle origini, per il Nolano, significa recuperare le strutture comunicative antiche fra Dio e natura, perché per essere accettabile una religione deve tener conto di questo equilibrio, senza farsi contaminare da false promesse, dogmi o fantasie. Per lui, quindi, è in primo luogo a questo livello che bisogna intervenire per restaurare gli ordini alterati del mondo, perché proprio questo è l'ordine originario, dal quale dipendono tutti gli altri.

Una notevole difficoltà, però, risiede nel prendere consapevolezza di quanto un intervento in tal senso sia necessario. Inganni e maschere dominano le

---

[570] F. DELL'OMODARME, *Sileno*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, col. 1782.
[571] A. MONTANO, *op. cit.*, p. 61.
[572] L. D'ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa*, cit., p. 264.
[573] *Ibidem*.

coscienze a tal punto da esser ormai diventati il metro attraverso cui viene misurata la realtà, come se l'esistenza di possibili alternative fosse stata dimenticata; agli occhi dei più, il mondo rovesciato è la norma, e non una mostruosità contro la quale combattere. Su questo punto, Bruno si trova d'accordo con Erasmo, che nell'*Enchiridion* invita il lettore a "vigilare", ammonendolo così:

> E di gran lunga si sbaglia la gente comune, che questo mondo ingannatore tiene occupata con frodi allettanti, e che si rilassa stoltamente, come se la guerra fosse finita. [...] Guarda: diavoli sciagurati sono all'erta per cogliere il momento di attaccarti dall'alto. Furbi, maliziosi, ostili e armati, tengono sotto tiro le nostre menti con frecce incendiarie e avvelenate, dal colpo più preciso di quelli di Ercole o di Cefeo, cui si può opporre solo il robusto scudo della fede.[574]

Per Bruno, invece, a quelle "frecce incendiarie e avvelenate" è necessario opporre qualcosa di completamente diverso rispetto allo "scudo della fede": per lui, coloro che amano la verità, e che non vogliono "parlar et operar come vasi et instrumenti", bensì come "principali artefici ed efficienti",[575] sono quelli che "acuiscono gli sensi, e nel solfro della cogitativa facultade accendono il lume razionale con cui veggono più che ordinariamente".[576] Contrariamente a quanto sostiene Erasmo, quindi, per Bruno Cristo non è, né può essere in alcun modo, la risposta ai problemi della società contemporanea, così come non può soddisfare l'ansia conoscitiva e operativa dell'uomo:[577] perché al fine di trovare la verità non ha senso divinizzare un uomo, chiunque esso sia, quando è nella natura stessa che risplende la luce dell'essere divino. Tale convinzione emerge chiaramente da questo passo del *De immenso*:

> Pertanto partecipiamo ad una contemplazione non superficiale e vana, ma assai profonda e degna di uomo perfetto, quando ricerchiamo lo splendore, l'effondersi e la partecipazione della divinità e della natura e immaginiamo e sognamo di averli trovati non nell'Egizio, nel Siro, nel Greco o nel Romano, non nel pane azimo 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 che di tutto è

---

[574] ERASMO DA ROTTERDAM, *Il pugnale del soldato cristiano*, cit., p. 6.
[575] G. BRUNO, *De gli eroici furori*, cit., p. 805.
[576] *Ibidem*.
[577] Cfr. A. MONTANO, *op. cit.*, p. 53.

> artefice, donde contempliamo un così grande numero di astri, mondi, dico, e grandi esseri animati e divinità che celebrano l'uno altissimo in una danza senza tempo e senza fine, secondo la propria disposizione ed ordine, ovunque.[578]

Quindi, è solo volgendo lo sguardo "all'onniforme immagine dell'onniforme Dio", che l'uomo sarà definito un "grande miracolo", quell'uomo "che si trasforma in dio, quasi che fosse egli stesso dio, che tenta di divenire tutto, come dio è tutto".[579]

L'arbitrio del singolo è quindi di importanza capitale al fine di avviare una *renovatio* efficace: è proprio l'individuo che, attraverso le sue facoltà creatrici e inventive, può scegliere di "serbarsi dio de la terra",[580] rifiutando di subire passivamente il ciclo della vicissitudine, e dare origine egli stesso a nuovi cicli, a nuove situazioni, a nuovi ordini. La *praxis* è quindi il fulcro del programma di rinnovamento proposto da Bruno: se scorgere la verità sotto gli spessi veli dell'apparenza è un'azione che richiede grande fatica e grande sforzo,[581] altrettanto difficoltoso è riuscire ad imporsi sugli eventi, dominandoli e modificandoli, nel tentativo di restaurare, infine, gli alterati equilibri originari.

Ma ecco che, a questo proposito, possiamo ricollegarci al terzo dei punti individuati da D'Ascia riguardo alle principali affinità fra il Nolano e il suo maestro, ovvero l'utilità pratica delle loro opere e delle loro rifilessioni: si può infatti ben dire che, se anche quella di Erasmo, in ultima analisi, non è stata che "una voce che grida nel deserto",[582] egli ha profusamente divulgato in innumerevoli occasioni i suoi ideali di pace e di concordia, nella speranza di veder

---

[578] G. BRUNO, *L'immenso e gli innumerevoli*, cit., I, I, pp. 421-422.
[579] Ivi, p. 422.
[580] G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 601. Cfr. *ibidem*: "E soggionse che gli dèi 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 arrebe detta similitudine) venesse ad serbarsi dio de la terra".
[581] Di questo è ben consapevole anche Erasmo, quando, nell'*Enchiridion*, scrive: "Intraprendi la strada dellla salvezza senza dubbi, senza paure, ma con fermezza, di tutto cuore, con animo fiducioso e, per dir così, gladiatorio, pronto a sacrificare per Cristo ciò che possiedi, e anche la vita. Il pigro vuole e non vuole. Il regno dei cieli non si accosta a chi sbadiglia; al contrario, ama essere preso con la forza, e sono gli impetuosi che lo conquistano", in ERASMO DA ROTTERDAM, *Il pugnale del soldato cristiano*, cit., p. 45.
[582] R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 243; cfr. *Mc*. I, 3.

finalmente realizzata una serena convivenza fra uomini e popoli, alla luce di un continuo confronto fra diverse linee di pensiero e diverse religioni.

Allo stesso modo, se una buona filosofia va giudicata in base agli effetti che essa è potenzialmente in grado di determinare sul "convitto umano", si deve notare che quella di Bruno è, sotto molteplici punti di vista, rivolta a promuovere la "civile conversazione". Basti pensare non solo alle riflessioni prettamente etiche contenute nello *Spaccio*, la cui finalità dichiarata è proprio il miglioramento della condizione in cui versano gli uomini, ma anche ai presupposti più metafisici della "Musa nolana": l'infinità dell'universo, infatti, comporta lo sgretolamento di ogni gerarchia, anche di quelle che influenzano rigidamente le dinamiche del corpo sociale; la teoria dell'animazione universale, ancora, ha come conseguenza la pari dignità fra mondi e "minuzzarie", per cui qualsiasi uomo può decidere di far risplendere in lui il frammento di quella divinità della quale, anch'egli, è specchio. E proprio il fatto che la divinità sia "nascosta" dietro al variopinto velo della natura, per fare ancora un ultimo esempio, è un chiaro invito ad andare sempre oltre la superficie di ciò che è manifesto, ad ogni livello e in ogni circostanza.

Ci troviamo quindi di fronte a degli autori per i quali la speculazione filosofica, o più propriamente, nel caso di Erasmo, teologica, non è assolutamente fine a se stessa. Non si tratta, per loro, di portare avanti degli "oziosi" esercizi linguistici e grammaticali, o di studiare le caratteristiche di "dizioni e nomi": Bruno impara dal suo maestro che bisogna esser "solleciti ne le cose", sostituire i *sentimenti* alle *parole*, per far infine succedere alla "caliginosa notte di temerari sofisti" il "giorno de gli antichi sapienti".[583]

Tutt'altro che sterili, infatti, le loro riflessioni, seppur molto varie e diverse l'una dall'altra, hanno in comune uno scopo concreto: quello di "riformare la vita"[584] di chi le legge, o almeno di suggerire idee e strumenti adeguati per farlo. Questo aspetto è illuminante, soprattutto al fine di restituire alla letteratura e alla filosofia, oltre che alla cultura in generale, quella valenza pratica che spesso le

[583] G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, cit., p. 376. Cfr. M. CILIBERTO, *Nascita dello* «Spaccio»: *Bruno e Lutero*, cit., pp. 18-21.
[584] ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., *I Sileni di Alcibiade* (2201), p. 1763.

viene negata, e che invece ne costituisce un tratto fondamentale. Le parole, da sole, non possono cambiare il mondo, questo è certo: ma possono convincere della necessità di farlo, sensibilizzando il lettore sui problemi che lo circondano, offrendo nuovi punti di vista, individuando possibili strade, ancora inesplorate, da percorrere. Questo, almeno, è ciò che hanno proposto, in maniera diversa, i due grandi pensatori che abbiamo preso in considerazione; se poi il loro appello non ha sortito sul corpo sociale gli effetti che essi speravano, probabilmente la colpa non sta nella presunta "inutilità" della riflessione filosofica, quanto nell'incapacità, da parte di quel "corpo sociale", di ascoltarla, comprenderla e darle vita.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, a cura di S. S. Nigro, Torino, Einaudi, 1997.

L. B. ALBERTI, *Theogenius*, in IDEM, *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, Bari, Laterza, 1966.

L. B. ALBERTI, *Momo o del principe*, a cura di R. Consolo, Costa & Nolan, Genova, 1986.

L. B. ALBERTI, *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli e L. D'Ascia, Bologna, Pendragon, 2003.

J. BODIN, *De la démonomanie des sorciers*, Huildesheim, G. Olms, 1988.

G. BRUNO, *Candelaio*, a cura di G. Bàrberi Squarotti, Torino, Einaudi, 1964.

G. BRUNO, *L'immenso e gli innumerevoli*, in IDEM, *Opere latine*, a cura di C. Monti, Torino, UTET, 1980.

G. BRUNO, *Oratio consolatoria*, tr. di N. Tirinnanzi, in *Giordano Bruno*, scelta e introduzione di M. Ciliberto, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1995.

G. BRUNO, *Praefatio ad articuli adversus mathematicos*, tr. di N. Tirinnanzi, in *Giordano Bruno*, scelta e introduzione di M. Ciliberto, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1995.

G. BRUNO, *Il Canto di Circe*, in IDEM, *Le ombre delle idee; Il Canto di Circe; Il Sigillo dei Sigilli*, a cura di N. Tirinnanzi, Milano, BUR, 1997.

G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000.

G. BRUNO, *La magia naturale*, in IDEM, Opere *magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano, 2000.

G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, a cura di F. Meroi, Milano, BUR, 2004.

T. CAMPANELLA, *Le poesie*, testo criticamente riveduto e commento a cura di F. Giancotti, Torino, Einaudi, 1998.

T. CAMPANELLA, *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004.

B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano*, a cura di W. Barberis, Torino, Einaudi, 1998.

Corpus hermeticum, a cura di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2005.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, a cura di T. Fiore, introduzione di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1964.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Il libero arbitrio*, a cura di R. Jouvenal, Torino, Claudiana, 1973.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Il lamento della pace*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1990.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di E. Garin, Milano, Mondadori, 1992.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Antibarbari*, a cura di L. D'Ascia, Torino, Aragno, 2002.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Colloquia*, progetto editoriale e introduzione di A. Prosperi, a cura di C. Asso, Torino, Einaudi, 2002.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Il pugnale del soldato cristiano*, in IDEM, *Scritti religiosi e morali*, progetto e introduzione di A. Prosperi, a cura di C. Asso, Torino, Einaudi, 2004.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, a cura di E. Lelli, Milano, Bompiani, 2013/2014.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 2014.

M. LUTERO, *Il servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, traduzione e note di M. Sbrozi, Torino, Claudiana, 1993.

M. LUTERO, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, introduzione di A. Prosperi, a cura di A. Malena, Torino, Einaudi, 2000.

N. MACHIAVELLI, *Il principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995.

N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, note di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 2000.

OMERO, *Odissea*, tr. di I. Pindemonte, a cura di V. Turri, nuova presentazione di E. Faccioli, Firenze, Sansoni, 1964.

ORIGENE, *I principi*, a cura di M. Simonetti, Torino, Unione Tipografico – Editrice Torinese, 1989.

G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon, prefazione di E. Garin, Brescia, La Scuola, 1987.

PLATONE, *Simposio*, tr. di C. Diano, introduzione e commento di D. Susanetti, Venezia, Marsilio, 1992.

PLOTINO, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, prefazione di F. Adorno, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1997.

Letteratura secondaria

C. ASSO, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze, Olschki, 1993.

M. M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, Carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979 [ed. or. *Tvor estvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Moskva 1965].

R. H. BAINTON, *Erasmo della Cristianità*, Firenze, Sansoni, 1970 [ed. or. *Erasmus of Christendom*, New York 1969].

S. BASSI, *Memoria, vicissitudine ed entusiasmo negli* Eroici furori, in *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, Convegno Internazionale (Roma, 23-24 ottobre 1998), atti a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2003, pp. 283-303.

S. BASSI, *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Firenze, Olschki, 2004.

S. BASSI, *Immagini della pace nei dialoghi italiani*, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, introduzione di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 473-488.

S. BASSI, *Giordano Bruno e le traduzioni*, in *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche*, Atti delle giornate di studio (Pisa, 15-16 ottobre 2009), a cura di S. Bassi, Firenze, Olschki, 2012, pp. 61-75.

L. BOSCHETTI, *Lo* Spaccio *nel processo a Bruno*, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, introduzione di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 281-308.

P. CAMPORESI, *Il paese della fame*, Bologna, Il Mulino, 1985.

P. CAMPORESI, *La maschera di Bertoldo*, nuova edizione riveduta e ampliata, Milano, Garzanti, 1993.

E. CANONE, *Bruno e l'umanesimo*, in «Bruniana & Campanelliana», XV, n. 1, 2009, pp. 11-27.

D. CANTIMORI, *La periodizzazione dell'età del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa*, Firenze, Sansoni, 1955.

C. CARELLA, *Tra i maestri di Giordano Bruno. Nota sull'agostiniano Teofilo da Vairano*, in «Bruniana & Campanelliana», I, n. 1-2, 1995, pp. 63-82.

M. CARRITHERS [ET AL.], *The category of the person: anthropology, philosophy, history*, ed. by M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

P. CASTELLI, *Bestialità, allegoria, tassonomia nel tramonto del Rinascimento*, in «Bruniana & Campanelliana», VIII, n.1, 2002, pp. 47-83.

O. CATANORCHI, *Lo* Spaccio *e il* Momus, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, introduzione di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2007 pp. 71-102.

J.-P. CAVAILLÉ, *Dis/simulations. Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002.

M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

M. CILIBERTO, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

M. CILIBERTO, *Introduzione a Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

M. CILIBERTO, *Umbra Profunda. Studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1999.

M. CILIBERTO, *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2001.

M. CILIBERTO-N. TIRINNANZI, *Il dialogo recitato. Per una nuova edizione del Bruno volgare*, Firenze, Olschki, 2002.

M. CILIBERTO, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002.

M. CILIBERTO, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milano, Mondadori, 2007.

M. CILIBERTO, *Sulla religione nello* Spaccio, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, introduzione di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. XVII-XXX.

M. CILIBERTO, *Nascita dello* «Spaccio»: *Bruno e Lutero*, in G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, Milano, BUR, 2015.

G. COCCHIARA, *Il mondo alla rovescia*, presentazione di P. Camporesi, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

R. COOGAN, *Erasmus, Lee and the correction of the Vulgate: the shaking of the foundations*, Genève, Droz, 1992.

B. CURRAN, *The Egyptian Renaissance. The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Scandicci, La Nuova Italia, 1995 [ed. or. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948].

L. D'ASCIA, *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa: Erasmo e Bruno*, in «Bruniana & Campanelliana», IV, n. 2, 1998, pp. 255-272.

L. D'ASCIA, *Bruno "antibarbaro". Su una possibile fonte della* Cabala del cavallo pegaseo, in *Il Volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 403-425.

L. D'ASCIA, *Frontiere: Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna, Pendragon, 2003.

J. M. DE BUJANDA, *Érasme dans les index des livres interdits*, in *Langage et vérité. Études offertes à Jean-Claude Margolin*, Genève, Céard, 1993, pp. 31-47.

F. DE MICHELIS PINTACUDA, *La* philosophia Christi *di Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, in *Humanistica: per Cesare Vasoli*, a cura di F. Meroi ed E. Scapparone, Firenze, Olschki, 2004, pp. 99-119.

G. DE RUGGIERO, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, in *Storia della filosofia*, vol. I, III, Bari, Laterza, 1930.

G. FERRONI, *Sprezzatura e simulazione*, in *La corte e il* Cortegiano, a cura di C. Ossola, Roma, Bulzoni, 1980, vol. I, pp. 119-147.

A. J. FESTUGIÉRE, *La révelation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les belles lettres, 2006.

L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, Roma, Salerno, 1993.

E. GARIN, La *dignitas hominis* e la letteratura patristica, Firenze, Centro nazionale di Studi sul Rinascimento, 1938.

E. GARIN, *Erasmo*, Firenze, Cultura della Pace, 1988.

J. GARRISON, *Pietas from Vergil to Dryden*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1992.

G. GENTILE, *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento* (20 VII 1915), in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 1916, vol. 67 (199), pp.17-75.

L. GERI, *A colloquio con Luciano di Samosata: Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*, Roma, Bulzoni, 2011.

Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini, direzione scientifica di M. Ciliberto, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2014.

M. A. GRANADA, *De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamórfosis en la divinidad*, en «La balsa de la Medusa», 23, 1992, pp. 95-114.

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», 1993, I, pp. 35-89.

A. GUZZO, *I dialoghi del Bruno*, Torino, Dell'Erma, 1932.

J. HUIZINGA, *Erasmo*, Milano, Mondadori, 1958 [ed. or. *Erasmus*, Haarlem 1924].

Immagini di Giordano Bruno (1600-1725), a cura e con un'introduzione di S. Bassi, prefazione di M. Ciliberto, Napoli, Procaccini, 1996.

A. INGEGNO, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Napoli, Bibliopolis, 1985.

E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and Its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, Gad, 1961.

J. JACQUOT, *Le «théatre du monde» de Shakespeare à Calderòn*, «Revue de littérature comparée», 31, 1957, pp. 341-372.

G. KISCH, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, Tübingen, Siebeck, 1969.

R. KLEIN, *La forma e l'intelligibile: scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, prefazione di A. Chastel, tr. di R. Federici, Torino, Einaudi, 1975 [ed. or. *La forme et l'intelligible*, Paris 1970].

L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI siècle au milieu du XVII, studi raccolti e presentati da J. Lafond e A. Redondo, Paris, Vrin, 1979.

E. LELLI, *Erasmo paremiologo*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, a cura di E. Lelli, Milano, Bompiani, 2013/2014.

J. C. MARGOLIN, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, Paris, Aubier Montaigne, 1973.

J. C. MARGOLIN, *L'humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, Paris, Presses universitaires de France, 1981.

J. C. MARGOLIN, *Erasmo da Rotterdam e la* respublica litterarum *umanistica della prima metà del XVI secolo. Sapenza, "follia" e utopia nell'Europa delle grandi guerre e dei conflitti religiosi*, in C. VASOLI [ET AL.], *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Milano, Mondadori, 2002, pp. 269-292.

M. MATTEOLI-R. STURLESE, *Il* Canto di Circe *e la "magia" della nuova arte della memoria di Bruno*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e*

filosofia naturale, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 Ottobre 2003), a cura di F. Meroi, Firenze, Olschki, 2007, pp. 467-487.

M. MAUSS, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, intoduzione di C. Lévi Strauss, Torino, Einaudi, 1965, pp. 351-381.

A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno con appendice di documenti sull'eresia e l'inquisizione a Modena nel XVI secolo*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1942.

A. MILANO, *Persona in teologia: alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli, Dehoniane, 1996, (seconda edizione riveduta).

C. H. MILLER, *Some Medieval Elements and Structural Unity in Erasmus'* "The Praise of Folly", in «Renaissance Quarterly», 27, n.4, 1974, pp. 499-511.

A. MONTANO, *La fiamma e la farfalla. Saggi su Giordano Bruno*, prefazione di B. De Giovanni, Salerno, Marte, 2003.

F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, introduzione di N. Ordine, Napoli, Liguori, 2006.

A. PERFETTI, *Motivi lucreziani in Bruno: la Terra come "madre delle cose"e la teoria dei* semina, in *Letture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002, pp. 189-209.

V. PERRONE COMPAGNI, «Minime occultum chaos». *La magia riordinatrice del* Cantus Circaeus, in «Bruniana & Campanelliana», VI, n. 2, 2000, pp. 281-297.

G. PICARDO, *Oltre il tempio: sul cristianesimo nella filosofia di Giordano Bruno*, prefazione di A. Montano, Firenze, Sassoscritto, 2002.

D. PIRILLO, *Tirannide e tirannicidio nello* Spaccio*: Bruno tra George Buchanan e Alberico Gentili*, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, introduzione di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 249-279.

A. L. PULIAFITO BLEUEL, *Comica pazzia. Vicisssitudine e destini umani nel* Candelaio *di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 2007.

D. RAGAZZONI, *Bruno, Seripando e l'*Arrii error. *Considerazioni sulle origini dell'antitrinitarismo bruniano negli anni di San Domenico Maggiore*, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, introduzione di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 311-385.

F. RAIMONDI, *Il sigillo della vicissitudine*, Padova, Unipress, 1999.

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

P. SABBATINO, *Giordano Bruno e la "mutazione" del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 1993.

P. SABBATINO, *Nei luoghi di Circe. L'*"asino" *di Machiavelli e il* Cantus Circaeus *di Bruno*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Roma, Salerno, 1998, pp. 553-596.

S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

M. E. SEVERINI, *Vicissitudine e tempo nel pensiero di Giordano Bruno*, in *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Meroi, saggio introduttivo di M. Ciliberto, Firenze, Olschki, 2004, pp. 225-258.

J. R. SNYDER, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Berkeley, University of California Press, 2009.

V. SPAMPANATO, *Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi e inediti*, Messina, Principato, 1921.

P. TERRACCIANO, «Omnia in figura». *L'impronta di Origene fra '400 e '500*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012.

N. TIRINNANZI, *Giordano Bruno: materia e vicissitudine*, in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», VII, 2008, pp. 395-418.

D. J. WATSON, *Erasmus' Praise of Folly and the Spirit of Carnival*, «Renaissance Quarterly», 32, 1979, pp. 333-353.

F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1992 [ed. or. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964].

F. A. YATES, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1990 [ed. or. *Astrea. The Imperial Theme of the Sixteenth Century*, London 1975].

P. ZAGORIN, *Ways of lying. Dissimulation, persecution and conformity in early modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.