

EDOARDO RIPARI

«NELLE DIVINI LIBRI AL SERVIZIO DEL NOSTRO
INTELLETTO»

La Bibbia nell'opera di Giordano Bruno

1. *La Bibbia nella rilettura di Bruno*

Nel suo articolo sulla *Bibbia nei Dialoghi Italiani* di Giordano Bruno, Hillary Gatti notava un uso dei testi biblici sorprendente, «per costanza e sapienza», in un filosofo noto, soprattutto, per le sue «posizioni critiche» nei confronti del paradigma giudaico-cristiano: un uso che solo raramente obbedisce a una funzione puramente retorica e ornamentale¹. Oltre a un'attitudine ironica o satirica, certo prevalente nel *Candelaio* – «commedia scellerata ed infame» nelle parole di Scipione Maffei² –, l'aspetto più evidente del riuso biblico in Bruno è la vera e propria «ri-lettura» della fonte, che in vario modo si distanzia dall'esegesi tradizionale per giungere a una sorta di «ri-scrittura» del canone: un fenomeno che, va detto, riguarda non solo i dialoghi londinesi, ma anche la più cospicua produzione in latino. Il saggio di Gatti, in cui si sottolinea altresì la possibilità che Bruno conoscesse qualche versione italiana del testo sacro, contiene in appendice una altrettanto utile tavola dei riferimenti biblici nei *Dialoghi filosofici italiani*, tavola poi ampliata all'intera produzione del Nolano in un sito web che offre una vera e propria biblioteca virtuale del frate di Nola, ed è diventato strumento indispensabile per chi voglia proseguire gli studi sulle fonti, bibliche e non, della sua opera³. È importante osservare inoltre, il

¹ Hillary Gatti, *La Bibbia nei Dialoghi italiani di Bruno*, in *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, Atti del convegno internazionale (Roma, 23-24 ottobre 1998), a cura di Eugenio Canone, Firenze, Olschki, 2003, pp. 199-213 (citazione a p. 199).

² Scipione Maffei, *Osservazioni letterarie che possono servir di continuazione al Giornale de' Letterati d'Italia*, Verona 1738, t. II, p. 171.

³ Si tratta del sito *La Biblioteca ideale di Giordano Bruno. L'opera e le fonti*, nato per iniziativa del Comitato Nazionale per le celebrazioni di Giordano Bruno nel quarto centenario della morte, che oltre all'Opera Omnia del filosofo offre gli indici e le fonti, nonché un utilissimo motore di ricerca. L'indirizzo è <http://giordanobruno.signum.sns.it/bibliotecaideale/index.php>. Parimenti indispensabile per qualsivoglia ricerca sulla Bibbia nel periodo che ci interessa, è il sito *La Bibbia nel Cinquecento. Edizioni Interpretazioni Censure*, curato dall'Istituto Nazionale di Studi sul

possibile, legame fra l'ermeneutica biblica di Bruno nelle opere del periodo inglese e quella degli intellettuali che operavano sotto il patronato dell'Earl of Leicester, Philip Sidney su tutti; l'amicizia di Bruno con quest'ultimo spiegherebbe, anzi, la preponderanza delle riprese dal libro dei *Salmi* (ben ventinove citazioni nelle sole opere italiane): i salmi, infatti, «stavano vivendo un momento di particolare diffusione e favore in Inghilterra, dove, insieme con il sonetto petrarchesco, venivano indicati come modello per un esercizio insieme spirituale e metrico che avrebbe portato alla creazione di un nuovo genere letterario in lingua volgare: la lirica elisabettiana»⁴. E proprio Philip Sidney (cui Bruno avrebbe dedicato lo *Spaccio de la bestia trionfante*) stava riscrivendo in versi inglesi i salmi biblici nel periodo che ci interessa, appunto tra il 1584 e il 1585.

Ma qualsiasi discorso preliminare sulla presenza della Bibbia nella «nova filosofia», deve considerare attentamente, innanzitutto, il ruolo fondamentale che per Bruno riveste il *Corpus Hermeticum*, che gli suggerisce, se non forse conferma, il primato dottrinale e cronologico della tradizione ermetica, per cui Ermete Trismegisto prende il posto di Mosè, e i testi ermetici quello della Sacra Scrittura, in una decisa negazione della tradizione rinascimentale che fa capo a Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e altri neoplatonici, i quali al contrario conferivano il primato proprio alla tradizione ebraica. Fu Ermete dunque, per il Nolano, a porre le basi di una conoscenza che il redattore biblico avrebbe solo recuperato: quanto c'è di «veritiero» nella Bibbia non è che un residuo della *prisca sapientia*⁵. In secondo luogo, Bruno si colloca sulla scia di Lorenzo Valla e di Erasmo da Rotterdam, le cui teorie alcuni riformatori protestanti, sebbene con risultati e fini diversi, avrebbero poi sviluppato. Bruno, in sostanza, storicizza i testi sacri e

Rinascimento, il cui indirizzo è <http://bibbia.signum.sns.it/>. Rimandiamo a riguardo all'articolo di Cinzia Tozzini, *La Bibbia nel Cinquecento. Un sito web dedicato alle edizioni e alle interpretazioni della Sacra Scrittura*, in «Rinascimento», XLIV (2005), pp. 399-411. Resta lettura imprescindibile, ad ogni modo, Edoardo Barbieri, *Le Bibbie italiane nel Quattrocento e nel Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, 2 voll., Milano, Bibliografica, 1992.

⁴ H. Gatti, *La Bibbia nei Dialoghi italiani di Bruno*, cit., pp. 200-201.

⁵ A riguardo, si veda innanzitutto il saggio ormai classico e sempre ricco di spunti e suggestioni *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* di Francis A. Yates, più volte ripubblicato in Italia da Laterza, Bari. Si veda inoltre Miguel Angel Granada, *Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica*, in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di Guido Canziani e Yves Charles Zarka, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 59-82, cui rimanda anche l'articolo citato di H. Gatti, p. 202.

riconduce la parola divina a una dimensione esclusivamente umana: operazione che il filosofo porta alle estreme conseguenze, fino ad alterare, in senso postcristiano, il percorso iniziato dai suoi predecessori. Questa storicizzazione insomma, che favorisce una «lettura del testo sacro come opera di filosofia naturale»⁶, conduce da un lato, come vedremo di qui a breve, a concepire le Sacre Scritture come opera essenzialmente “legislativa”, non attinente necessariamente al dominio della *veritas*, e dall’altro, di conseguenza, a sottrarre ai testi biblici ogni principio di autorità. Il declino del principio di autorità, del resto, era drammaticamente dimostrato dai sanguinosi eventi storici: le guerre di religione che sconvolgevano l’Europa, la violenza che aveva investito il Nuovo Mondo, la parallela fine dell’esegesi tradizionale, corrispondente al culmine della violenza, testimoniavano il fallimento e il volgere al termine di un intero paradigma storico-religioso, che iniziava dal Genesi per risalire alla predicazione paolina, e si chiudeva con Martin Lutero e Giovanni Calvino. Il Nuovo Testamento, in particolare, avverava e portava a necessario compimento un intero “eone” caratterizzato sin dall’avvento da degenerazione e decadenza, e il cui tramonto, giunto ormai alle soglie di una tenebrosa notte, lasciava intuire prossimo il ritorno alla luce della *prisca theologia* e della *prisca sapientia*⁷. L’*apokalypsis*, che Bruno annuncia a più riprese, rinnova la profezia che Ermete aveva reso all’allievo Asclepio:

Quanto agli stati del mondo [leggiamo negli *Eroici furori*], quando ne ritroviamo nelle tenebre e male, possiamo sicuramente profetizar la luce e prosperitate; quando siamo nella felicità e disciplina, senza dubio possiamo aspettar il successo de l’ignoranze e travagli: come avvenne a Mercurio Trimigisto che per veder l’Egitto in tanto splendor de scienze e divinazioni, per le quali egli

⁶ Così, giustamente, Fulvio Papi, nel suo prezioso *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, edito per la prima volta nel 1968, e ristampato, per iniziativa e con introduzione di Nuccio Ordine, nella collana da questi diretta «Umbris Idearum», Napoli, Liguori, 2006, edizione da cui cito. E si veda a p. 89.

⁷ Sul *Nuovo Testamento* nei dialoghi londinesi, oltre ai libri che via via citeremo, si veda H. Gatti, che a p. 202 del citato articolo ha osservato che la «scelta decisiva» di Bruno ricade sul Vangelo di Matteo: ben sedici presenze, di contro alle otto di Luca, le tre di Marco e le sole due di Giovanni: quest’ultimo, in effetti, accentua «misticamente» la Trinità, mentre il Nolano, sin dagli anni di convento a Napoli, aveva trovato nell’eresia ariana i germi di un pensiero che l’avrebbe portato all’elaborazione della «nova filosofia». Gli atti dei processi veneziano e romano confermano appieno, d’altro canto, la centralità dell’arianesimo in Bruno. Quanto a Matteo, la preferenza che il filosofo gli accorda starebbe nel fatto che l’Evangelista offre egli stesso una «ri-scrittura» dell’Antico Testamento, che così viene portato a compimento, come la «nova filosofia», da par suo, «ri-scrive» la storia universale senza negare del tutto la dottrina degli *antiqui*.

stimava gli uomini consorti de gli demoni e dèi, e per conseguenza religiosissimi, fece quel profetico lamento ad Asclepio, dicendo che doveano succedere le tenebre de nove religioni e culti, e de cose presenti non dover rimaner altro che favole e materia di condannazione⁸.

Proprio l'ermetismo, vera conoscenza, vera sapienza, favoriva d'altro canto una visione irenistica e civile della religione, come aveva intuito il ferrarese Patrizi, come avrebbero compreso i rosacrociiani. Opposto era stato invece il ruolo della Bibbia nella storia:

La medesima scrittura [osserva il Nolano nel quarto dialogo della *Cena de le Ceneri*] è in mano di Giudei, Cristiani e Mahumetisti; sette tanto differenti e contrarie, che ne parturiscono altre innumerabili contrariissime e differentissime, le quali tutte vi san trovare quel proposito che gli piace e meglio li vien comodo: non solo il proposito diverso e differente, ma ancor tutto il contrario; facendo de un "sì", un "non", e di un "non", un "sì"⁹.

Parole dietro cui, evidentemente, si cela, o forse meglio si prelude alla radicale critica di un Vangelo per forza di cose «armato», fonte di scismi e divisioni, come rivelano proprio le parole di *Matteo* 10,34-36 («Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa»)¹⁰. Le tante sette «contrariissime», d'altra parte, non avevano saputo, o voluto comprendere il vero significato delle Sacre Scritture, il cui scopo non è certo quello di offrire «verità», bensì leggi, e una morale per il governo di popoli «rozzi et ignoranti».

⁸ Cito le opere inglesi di Giordano Bruno (*Cena de le Ceneri, De la causa, infinito et uno, De l'infinito, universo e mondi, Spaccio de la bestia trionfante, Cabala del cavallo pegaseo, Degli eroici furori*) dai *Dialoghi filosofici italiani* a cura di Michele Ciliberto, Note di Nicoletta Tirinnanzi, Milano, Mondadori, «Meridiani. Classici dello Spirito», 2000. Si veda alla p. 879. Sull'*Apocalisse* neotestamentaria, hanno scritto pagine illuminanti Nicoletta Tirinnanzi, *Temî apocalittici nel Sigillus Sigillorum di Giordano Bruno*, in «Rinascimento», XLVIII, 2008, pp. 335-349; e, prima ancora, lo stesso Ciliberto, *Bruno e l'Apocalisse. Per una storia interna dei Furori*, in *Destino e verità*, a cura di Daniele Goldoni e Luigi Ruggiu, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 23-52.

⁹ G. Bruno, *Cena de le Ceneri*, p. 95.

¹⁰ Cito dalla Sacra Bibbia CEI. Su questo punto ha insistito con efficacia Nuccio Ordine, *Contro il Vangelo armato. Bruno, Ronsard e la religione*, Milano, Raffaello Cortina, 2007.

2. «*Cinerem tamquam panem manducabam*». *La Cena tra veritas e lex*

Nella *Cena de le Ceneri*, sin dalla «proemiale epistola», Bruno affronta il problema dell'interpretazione delle Sacre Scritture, e alludendo all'ermeneutica di Origene – per cui il senso letterale e il senso storico dei testi sacri nascondevano un contenuto morale e spirituale più profondo –, offre un tacito ma evidente parallelo fra le sue opere e la stessa Bibbia, affermando la necessità che il lettore «convitato» sappia cogliere la stratificazione di significati che caratterizza ogni testo, quello biblico incluso. Nel «convito fatto dopo il tramontar del sole, nel primo giorno de la quarantana, detto da' nostri preti *dies cinerum*, e talvolta giorno del *memento*», egli propone dunque di

veder quantunque può natura in far due fantastiche befane, doi sogni, doi ombre e due febbri quartane; del che, mentre si va crivellando il senso istoriale, e poi si gusta e mastica, si tirano a proposito topografie, altre geografiche, altre raziocinali, altre morali; speculazioni ancora, altre metafisiche, altre matematiche, altre naturali¹¹.

Nel quarto dialogo, inoltre, nel presentare la sua versione della teoria copernicana, egli offre un «piccolo, ma denso saggio di esegesi biblica»¹², laddove gli interlocutori «riflettono esplicitamente sul senso generale delle Sacre Scritture per una società moderna ormai impegnata in un discorso cosmologico post-copernicano»¹³. Per quale motivo, dunque, Nundinio avrebbe avanzato obiezioni contro il moto della terra? si chiede Smitho: «perché la divina scrittura, (il senso della quale ne deve essere raccomandato come cosa che procede da intelligenze superiori che non errano) in molti luoghi accenna e suppone il contrario». «Se gli dèi si fossero degnati d'insegnarci la teorica delle cose della natura, come ne han fatto favore di proporci la pratica di cose morali», risponde Teofilo, portavoce di Bruno, egli si sarebbe accostato «più tosto alla fede de le loro rivelazioni» che muoversi «punto della certezza de [sue] ragioni e proprii sentimenti»:

Ma (come chiarissimamente ogn'uno può vedere) nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le

¹¹ G. Bruno, *Cena de le Ceneri*, p. 10.

¹² Simonetta Bassi, *Bruno e Giobbe. Filosofia e religione alla fine del Cinquecento*, in «Rinascimento», 48, 2008, pp. 315-334; la citazione è a p. 317.

¹³ H. Gatti, *La Bibbia nei Dialoghi italiani*, cit., p. 203.

cose naturali, come se fusse filosofia; ma in grazia de la nostra mente et affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azzione morali. Avendo dunque il divino legislatore questo scopo avanti gli occhii, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità per la quale non profitterebbero i volgari per ritrarse dal male et appigliarsi al bene: ma di questo il pensiero lascia a gli uomini contemplativi; e parla al volgo di maniera che secondo il suo modo di intendere e di parlare, venghi a capire quel ch'è principale¹⁴.

«Certo è cosa conveniente – concorda Smitho –, quando uno cerca di far istoria e donar leggi, parlar secondo la comone intelligenza, e non esser sollecito in cose indifferenti». «Pazzo», in effetti, «sarrebbe l'istorico che trattando la sua materia, volesse ordinar vocaboli stimati novi, e riformar i vecchi; e far di modo che il lettore sii più trattenu-to a osservarlo et interpretarlo come gramatico, che intenderlo come istorico»:

Tanto più uno che vuol dare a l'universo volgo la legge e forma di vivere, se usasse termini che le capisse lui solo et altri pochissimi, e venesse a far considerazione e caso de materie indifferenti dal fine a cui sono ordinate le leggi, certo parrebbe che lui non drizza la sua dottrina al generale et alla moltitudine per la quale sono ordinate quelle; ma a savii e generosi spirti, e quei che sono veramente uomini, li quali senza legge fanno quel che conviene¹⁵.

Confondere il linguaggio della *lex* e il linguaggio della *veritas* sarebbe dunque follia, perché comprometterebbe entrambe le sfere di competenza, assoggettando all'errore tanto la religione quanto la filosofia. Aveva dunque ragione Alhazel, «filosofo, sommo pontefice e teologo mahumetano», quando disse che «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 pratica per la comodità della umana conversazione, mantenimento di pace e aumento di repubbliche. Molte volte, dunque, ed a molti propositi, è una cosa da stolto ed ignorante più tosto riferir le cose secondo la verità, che secondo l'occasione e comodità». Quando il «sapiantissimo fra gli Ebrei Salomone», nel suo *Ecclesiaste* (1,5-6), disse «Nasce il sole e tramonta, gira per il mezo giorno, e s'inchina a l'Aquilone», non si rivolgeva certo ai filosofi, bensì al volgo rozzo e superstizioso, al quale non poteva rivelare la verità, ovvero che «la terra si raggira a l'oriente,

¹⁴ G. Bruno, *Cena de le Ceneri*, p. 91.

¹⁵ *Ivi*, pp. 91-92.



e si tralascia il sole che tramonta; s'inchina a doi tropici, del Cancro verso l'Austro, e Capricorno verso l'Aquilone», perché, se così avesse fatto, gli «auditori» si sarebbero fermati a considerare: «Come costui dice la terra muoversi? che novelle son queste?». L'avrebbero «alfine stimato un pazzo, e sarrebbe stato da dovero un pazzo»¹⁶. Lo stesso vale, prosegue Teofilo, per Mosè, grande legislatore e «mago astutissimo»¹⁷: quando infatti disse, in *Genesi* 1,6, che «Dio fra gli altri luminari ne ha fatti dui grandi, che sono il sole e la luna», non si deve intendere le sue parole «assolutamente per che tutti gli altri siino minori della luna», ma piuttosto «secondo il senso volgare et ordinario modo di comprendere e parlare», dal momento che «dovea farsi intendere secondo le paroli e sentimenti comoni: e non far come uno che qual pazzo e stolto usa della cognizione e sapienza»:

Parlare con i termini de la verità dove non bisogna, e voler che il volgo e la sciocca moltitudine dalla quale si richiede la pratica abbia il particular intendimento, sarrebbe come volere che la mano abbia l'occhio: la quale non è stata fatta dalla natura per vedere, ma per oprare e consentire a la vista¹⁸.

La polemica implicita nelle parole del Nolano investe innanzitutto l'interpretazione dei «pedanti», i quali, osserva Tirinnanzi, «si concentrano sul senso letterale del passo, senza interrogarsi sul valore complessivo delle Scritture»¹⁹. Al contrario, la distinzione posta da Bruno tra la Bibbia e le sue finalità pratiche da un lato, e l'indagine scientifica dall'altro, è rigorosa e sistematica. Tra «paroli» e «significati», infatti, esiste un rapporto complesso: comprenderlo, significa capire che il profeta, il legislatore e tutti gli «uomini divini» hanno operato sul piano della comunicazione civile, e hanno mascherato o nascosto dietro un linguaggio volutamente oscuro la verità delle «cose naturali», la cui accessibilità è riservata al filosofo. Dunque, conclude Teofilo-Bruno:

dove dunque gli uomini divini parlano presupponendo nelle cose naturali il senso comunmente ricevuto, non denno servire per autorità; ma più tosto dove parlano indifferentemente, e dove il volgo non ha risoluzione alcuna, in quello voglio che s'abbia riguardo alle paroli degli uomini divini, anco a gli entu-

¹⁶ *Ivi*, p. 92 *seguenti*.

¹⁷ Così l'avrebbe chiamato Bruno, secondo le parole del delatore Celestino; cfr. Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di Diego Quaglioni, Roma, Salerno, 1993², p. 273.

¹⁸ G. Bruno, *Cena de le Ceneri*, p. 93.

¹⁹ Nelle *Note alla Cena*, cit., p. 1011.



siasmi di poeti, che con lume superiore ne han parlato, e non prendere per metafora quel che non è stato detto per metafora, e per il contrario prendere per vero quel che è stato detto per similitudine²⁰.

3. *Genesi 1: «del metaforico e vero»*

Sottolineare la pluralità dei registri linguistici nelle Sacre Scritture è ciò che più conta, in questo momento della sua speculazione, per Giordano Bruno. Purtroppo, egli afferma nello stesso quarto dialogo della *Cena*, la «distinzione del metaforico e vero non tocca a tutti di volerla comprendere, come non è dato ad ogniuno di poterla capire»²¹, e lo dimostra proprio quella «costellazione di pedantesca ostinatissima ignoranza e presunzione, mista con una rustica inciviltà» da far prevalere «la pazienza di Giobbe», che «regna[va]» in Inghilterra in quegli anni²². Eppure, per chi sa «comprendere», è possibile scorgere tra verità naturale e legge un'antitesi non affatto radicale, e conciliare, dietro la metafora, filosofia e Scrittura. La verità, infatti, fa capolino nella Bibbia ogniqualvolta gli «uomini divini» mettono in secondo piano lo scopo di legiferare per li «popoli rozzi».

Tra i vari libri biblici, lo dimostra più di altri proprio il *Genesi*, che Bruno spesso utilizza, osserva Gatti, «per precisare il senso e la struttura del suo nuovo universo infinito»²³, in opposizione, soprattutto, all'idea di una creazione avvenuta in un determinato momento del tempo. In breve, osserviamo con Papi, i riferimenti al primo libro del *Pentateuco* – letti sincretisticamente assieme con i pitagorici e Lucrezio – consentono a Bruno di escludere il «disegno creazionista nell'ordine della natura e in quello umano che ne è parte omogenea», e di presentare la teoria della generazione spontanea e della autoproduttività della natura «come un evento che non è ristretto a qualche specifico campo biologico, ma che coinvolge la totalità dell'esistente»²⁴. Sin dalla *Cena*, dunque, il *Genesi*, una volta distinti i domini di *veritas*

²⁰ G. Bruno, *Cena de le Ceneri*, p. 94. Sull'equivalenza, posta da Bruno, fra parola biblica e furore dei poeti, ha osservato H. Gatti, *La Bibbia nei Dialoghi italiani*, cit., p. 203: «ciò che conta non è più l'interpretazione del testo alla luce di una serie di dogmi considerati oggettivamente veri, bensì la verità dell'impulso emotivo, della ricerca personale del sacro, che sottende il testo stesso».

²¹ G. Bruno, *Cena de le Ceneri*, p. 94.

²² *Ivi*, p. 101.

²³ H. Gatti, *La Bibbia nei Dialoghi italiani*, cit., p. 200.

²⁴ F. Papi, *Antropologia e civiltà*, cit., pp. 5 e 7.



e *lex*, viene letto come opera di filosofia naturale, attraverso la quale il copernicanesimo è direttamente correlato «alla fine» della concezione dell'«uomo come creatura»²⁵.

Nel quarto dialogo della *Cena*, Bruno riprende *Genesi* 1,7 («Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che son sopra il firmamento») per reinterpretare in senso naturalistico sia l'ermeneutica origeniana, che scorgeva nel versetto, erroneamente, una metafora, sia i commentatori del medioevo, che identificavano le «acque, che son sopra il firmamento» con le acque del diluvio. Per il Nolano le parole bibliche – scritte da Mosè «per vero» e non «per similitudine» – sono l'occasione per confermare la teoria eliostatica di Copernico e preludere, di conseguenza, alla teoria dell'«infinito universo»; le acque «che son sopra», in effetti, altre non sarebbero che quelle degli infiniti pianeti che popolano il vasto universo, resi visibili grazie alla luce che si riflette sulle loro «acqui»:

Que' corpi che spirano il caldo, son gli soli che per se stessi son lucenti e caldi; que' corpi che spirano il freddo, son le terre; le quali, essendo parimente corpi eterogenei, son chiamate più tosto acqui, atteso che tai corpi per quelle si fanno visibili, onde meritamente le nominiamo da quella ragione, che ne sono sensibili: sensibili dico, non per se stessi, ma per la luce de' soli sparsa ne la lor faccia. A questa dottrina è conforme Mosè, che chiama firmamento l'aria; nel quale tutti questi corpi hanno la persistenza e situazione, e per gli spaccii del quale vengono distinte e divise le acqui inferiori, che son queste che sono nel nostro globo, da l'acqui superiori, che son quelle de gli altri globi; dove pure se dice, esserme divise l'acqui da l'acqui²⁶.

E, con questa soluzione di Teofilo conviene Smitho, il quale, «per certo, molto [si] muov[e] da l'autorità di Giobbe e di Mosè»:

²⁵ *Ivi*, p. 81. Si vedano inoltre le pp. 120-127, dove viene affrontata la «questione» dei predamiti, che Bruno approfondisce nel *De immenso* e ricava, grazie ai «documenti degli Ebrei», dalla «tradizione profetica secondo cui, prima di Adamo, erano stati creati altri due progenitori della stirpe umana» (p. 121).

²⁶ G. Bruno, *Cena de le Ceneri*, p. 94. Negli *Eroici furori* (pp. 770-772), dove l'argomento passa dal piano della fisica e cosmologia a quello gnoseologico, lo stesso Bruno proporrà una lettura «metaforica», spirituale dello stesso passo biblico, distinguendo le «acque inferiori» della materia da quelle superiori dello spirito. Tra i due piani tuttavia – osserva a ragione Gatti, *La Bibbia nei Dialoghi italiani*, cit., p. 212 – non vi è per il Nolano effettiva separazione, giacché non esiste «mezzo e vacuo» tra l'uno e l'altro. «Per Bruno, dunque – spiega poco sopra (p. 204) la studiosa –, la parola biblica non può essere racchiusa all'interno di alcuna specifica linea interpretativa: essa si presenta invece radicata in molte diverse tradizioni, e perciò aperta a sempre possibili e nuove ri-scritture».



e facilmente [prosegue] posso fermarmi in sentimenti reali più tosto che in metaforici e astratti: se non che, alcuni papagalli d' Aristotele, Platone et Averroè, dalla filosofia de' quali son promossi poi ad esser teologi, dicono che questi sensi son metaforici; e cossi in virtù de lor metafore, le fanno significare tutto quel che gli piace, per gelosia della filosofia, nella quale son allevati²⁷.

Una simile convergenza tra Scrittura – letta fuor di metafora – e «verità» della «nova filosofia», si trova in un brano del *De la causa, principio et uno* (il secondo dialogo londinese, e forse il più rivoluzionario del filosofo, dove viene annunciata l'ontologia della Vita-materia infinita ed animata), perfetto esempio del sincretismo del Nolano, che a tutti gli effetti «ri-scrive», in chiave di filosofia naturale, il primo capitolo del *Genesi*, citando nello stesso paragrafo i versetti 2 («La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque»), 6-7 («Dio disse: “Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque” ecc.»), 9 («Dio disse: “Le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto”. E così avvenne»), 20 («Dio disse: “Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo”») e 24 («Dio disse: “La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie”. E così avvenne»). Per l'importanza che assume nel nostro discorso, val la pena rileggere, dunque, l'intera riflessione che «Dicsono Arelio» conduce nel quarto dialogo:

Et io dico, che l'essere espresso, sensibile et esplicato, non è principal ragione de l'attualità, ma è una cosa conseguente et effetto di quella: sì come il principal essere del legno e ragione di sua attualità non consiste ne l'essere letto, ma ne l'essere di tal sustanza e consistenza, che può esser letto, scanno, trabe, idolo et ogni cosa di legno formata. Lascio che secondo più alta ragione della materia naturale si fanno tutte cose naturali, che della artificiale le artificiali; per che l'arte della materia suscita le forme, o per suttrazione, come quando de la pietra fa la statua, o per apposizione, come quando giungendo pietra a pietra e legno e terra, forma la casa: ma la natura de la sua materia fa tutto per modo di separazione, di parto, di efflusione, come intesero i Pitagorici, comprese Anassagora e Democrito, confermorno i Sapienti di Babilonia, a i quali sottoscrisse anco Mosè, che descrivendo la generazione delle cose, comandata dal efficiente universale, usa questo modo di dire: «Produca la terra li suoi animali; producano le acque le anime viventi», quasi dicesse:

²⁷ G. Bruno, *Cena de le Ceneri*, p. 95.

producale la materia; perché, secondo lui, il principio materiale de le cose è l'acqua: onde dice che l'intelletto efficiente (chiamato da lui spirito) «covava sopra l'acqui», cioè li dava virtù procreatrice e da quelle produceva le specie naturali, le quali tutte son dette da lui in sustanza acqui. Onde parlando della separazione de corpi inferiori e superiori, dice che «la mente separò le acqui da l'acqui», da mezzo de le quali induce esser comparuta l'arida. Tutti dunque per modo di separazione vogliono le cose essere da la materia, e non per modo di apposizione e receptione [...]»²⁸.

Troviamo, in questo «formidabile coagulo sincretistico»²⁹, i punti nodali dell'intera seconda opera londinese e della «nova filosofia» tutta: la teoria dell'acqua di Talete, l'atomismo democriteo assimilato attraverso Lucrezio, e la concezione, già lucreziana, della generazione spontanea; l'identificazione di spirito e *anima mundi*, di Dio e coefficiente universale; la piena naturalizzazione dell'uomo, non più creatura né essere vivente privilegiato, ma organismo tra organismi, che si differenzia non più per il «tipo» di anima, ma per la «modalità di essere della medesima anima nella struttura corporea», per cui l'unità del genere si fonda nella sua condizione di costruttore di oggetti artificiali³⁰. Il tutto confermato dalla tradizione mosaica, ridotta a fonte tra le fonti, spogliata altresì di ogni primato cronologico e dogmatico: Mosè, insomma, si limita a confermare quanto già i Pitagorici, gli atomisti, i Caldei e l'ermetismo avevano compreso.

Inoltre appare evidente, da questo stesso brano, la storicizzazione cui il filosofo sottopone il testo sacro, confermata dagli atti dei processi veneziano e romano nel corso dei quali il *De la causa* fu al centro dell'attenzione degli inquisitori e ricevette diverse censure, in particolare per quanto riguarda la teoria dell'*anima mundi* e la dottrina della generazione spontanea. Di queste censure, una in particolare – che pure non affiora dai compendi delle *responsiones* processuali, ma è menzionata nella nota lettera di Caspar Schoppe del 17 febbraio 1600³¹ – rivela l'approccio filologico di Bruno alla fonte biblica: interrogato sull'*anima mundi* e *circa rerum generationem*, già al centro del terzo costituito del processo veneziano (2 giugno 1592), il filosofo tornava infatti ad emendare, come già nel dialogo londinese, *Genesi* 1,2 nella versione della *Vulgata* («*ferebatur super aquas*»), ricorrendo alla

²⁸ G. Bruno, *De la causa*, p. 271.

²⁹ F. Papi, *Antropologia e civiltà*, cit., p. 90.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 157.

³¹ L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, cit., p. 350.

Bibbia ebraica: il *ferebatur* infatti avrebbe dovuto tradurre l'ebraico *mefereth*, che ha tuttavia il senso di «covare»: Mosè, dunque, scrisse in verità *fovere* («*fovisse aquas*») o *incubare*, traduzione che Bruno aveva già reso nel *De rerum principiis* («*Moises, qui spiritum Dei incubantem in aquis introduxit*»³²): è una critica testuale di evidente efficacia, di nuovo usata, «con dubbia opportunità» nota a ragione Luigi Firpo, ma comunque «ineccepibile», a sostegno della stessa dottrina dell'*anima mundi* che già san Girolamo (*Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, CC, 72, 3) aveva esposto «con espressa identificazione dello spirito vivificatore del *Genesi* con lo Spirito Santo anziché con lo *spiritus mundi*, «*ut nonnulli arbitrantur*»³³.

Nella *Cena*, dunque, Bruno dimostra che il suo copernicanesimo non aveva motivo alcuno di essere contrapposto alla filosofia naturale biblica, dal momento che la Bibbia tratta di legge, e non di verità della natura; nel *De la causa*, invece, chiarisce che il suo concetto di materia non ha niente a che vedere con quelli su cui si è accesa la polemica teologica, e propone un *modus vivendi* con i teologi. Evidentemente, ha osservato a ragione Fulvio Papi, «siamo del tutto fuori dalla pseudo-averroistica doppia verità tipica dell'aristotelismo»: esiste, infatti, una sola verità, quella della «nova filosofia»; e vi sono credenze religiose utili al governo dei «popoli rozzi et ignoranti». E dunque:

vi sono due distanze da verificare: l'una nei confronti dell'artificio della «doppia verità», l'altra nei confronti dell'autentico averroismo secondo cui, sul piano della verità, filosofia e testi sacri dicono la stessa cosa purché l'allegoria contenuta nel testo sacro venga esplicitata dai filosofi che garantiscono, per il loro livello intellettuale, l'autentica esegesi rispetto a quella «dialettica» dei teologi che compromette la pace religiosa³⁴.

Non c'è dubbio – e l'esito del processo romano ne è drammatica testimonianza – che la posizione di Bruno, «rispetto alla versione degenerata dell'averroismo religioso e quella autentica», tipica della cultura araba, «è quella che più direttamente è in grado di provocare un conflitto tra filosofia e teologia»³⁵.

³² In G. Bruno, *Opere magiche*, a cura di Simonetta Bassi, Elisabetta Scapparone, Nicoletta Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000, p. 590.

³³ L. Firpo, *Il processo*, cit. pp. 83-85 *seguenti*.

³⁴ F. Papi, *Antropologia e civiltà*, cit., pp. 15-16.

³⁵ *Ivi*, p. 16.

4. *Libri di verità: Giobbe e l'Ecclesiaste*

Quando compose la Sacra Scrittura, «Mosè» volle «congiungere» assieme agli altri, «come un sacramento», il libro di *Giobbe*, «uno dei singularissimi che si possono leggere, pieno d'ogni buona teologia, naturalità e moralità, colmo di sapientissimi discorsi»³⁶. In esso convergono, infatti, verità e legge, sapienza e morale; e anche se Bruno impone al libro di *Giobbe* una piegatura significativa, dal momento che «il ritmo universale privo di incrinature» del testo sacro, impostovi come «sigillo di suprema regalità», viene invece «presentato» dal filosofo «come un atto della benevola provvidenza divina» (la vicissitudine universale che «si fonda e si regge sul movimento da un contrario all'altro, senza mai esaurirli o distruggerli», è divenuta infatti «la cifra della bontà di Dio»³⁷), non v'è dubbio che esso rappresenta un'eccezione rispetto al carattere essenzialmente legislativo della Bibbia. *Giobbe*, insomma, affermando che «a Dio appartiene il dominio e il terrore: egli fa regnare la pace ne' luoghi altissimi» (25,2), conferma appieno l'armonia dell'universo che il filosofo di Nola individua nella vicissitudine degli enti naturali attraverso la *coincidentia oppositorum*³⁸. Sebbene limitata a solo sei occorrenze nelle opere italiane e a dieci in quelle latine, la ripresa di *Giobbe*, relativa soprattutto al nesso vicissitudine-giustizia-sapienza, assume notevole rilevanza, e si configura come «un'adesione profonda al pensiero del sapiente antico, di cui viene messa in luce soprattutto la continua e precisa ricerca di

³⁶ G. Bruno, *Cena de le Ceneri*, p. 94.

³⁷ S. Bassi, *Bruno e Giobbe*, cit., pp. 318-319.

³⁸ Cfr. G. Bruno, *Cena de le Ceneri*, pp. 94-95: «In quello [il libro di *Giobbe*] un di personaggi, volendo descrivere la provida potenza de Dio, disse quello formar la pace negli eminenti suoi, cioè sublimi figli; che son gli astri, gli Dei, de' quali altri son fuochi, altri sono acqui (come noi diciamo: altri soli, altri terre); e questi concordano, perché, quantunque s'ino contrarii, tutta via l'uno vive, si nutre e vegeta per l'altro; mentre non si confondono insieme, ma con certe distanze gli uni si moveno circa gli altri. Cossi vien distinto l'universo in fuoco ed acqua, che sono soggetti di doi primi principii formali ed attivi, freddo e caldo». A ribadire l'importanza del passo biblico, è altresì questo brano dal terzo dialogo del *De l'infinito, universo e mondi*, p. 399, che rielabora la riflessione sviluppata nella *Cena*: «Avete più volte udito che quelli son per sé lucidi e caldi, nella composizione di quali predomina il fuoco; gli altri risplendono per altrui partecipazione, che son per sé freddi ed oscuri; nella composizione de quali l'acqua predomina. Dalla qual diversità e contrarietà dipende l'ordine, la simmetria, la complessione, la pace, la concordia, la composizione, la vita. Di sorte che gli mondi son composti di contrarii; e gli uni contrarii, come le terre, acqui, vivono e vegetano per gli altri contrarii, come gli soli e fuochi. Il che, credo, intese quel sapiente che disse Dio far pace ne gli contrarii sublimi, e quell'altro che intese il tutto essere consistente per lite di concordia ed amor di litiganti».

comprensione del mondo umano e naturale e di una via di accesso alla misericordia e grandezza divine»³⁹.

È significativo che la riflessione bruniana coincida con quella del contemporaneo spagnolo Diego de Zuñiga (1536-1598 ca.), frate agostiniano che attraverso *Giobbe* 9,6 («Scuote la terra dal suo posto e le sue colonne tremano»), interpretato alla luce della teoria copernicana («*iuxta hanc sententiam planetarum cursus declarat*»), osservava che il moto della terra non solo risolverebbe problemi di calcolo, ma «da un punto di vista fisico non viene mai confutato dai testi della Scrittura», tanto che *Ecclesiaste* 1,4 («*terra in aeternum stat*»), tradizionalmente usato in senso anticopernicano, indica che «solo in opposizione al fluire incessante delle generazioni umane la terra rimane sempre la stessa», mentre la corretta lettura del passo «deve fare riferimento al contesto in cui il versetto è inserito, il quale non sarebbe tanto coerente [...] se si interpretasse (come fanno alcuni filosofi) secondo l'immobilità assoluta della terra»⁴⁰.

La consonanza fra questa interpretazione e quella di Bruno è tanto più notevole in quanto, per il Nolano, assieme a *Giobbe* è proprio l'*Ecclesiaste* a costituire una delle più importanti eccezioni rispetto alla norma scritturale. Il libro di Salomone, insomma, può leggersi come opera di verità scientifica, al punto che la «nova filosofia» vi trova continue conferme alle sue più rivoluzionarie intuizioni nell'ambito fisico ed ontologico.

Così i versetti 9-10 del capitolo primo («Ciò che è stato sarà e ciò che si è fatto si rifarà; non c'è niente di nuovo sotto il sole. C'è forse qualcosa di cui si possa dire: “Guarda, questa è una novità?” Proprio questa è già stata nei secoli che ci hanno preceduto»), letti sincretisticamente, in una convergenza non gerarchica di fonti diverse nel tempo e nello spazio, assieme a Ovidio (*Metamorfosi* xv, 153-159 «*O genus attonitum gelidae formidine mortis, / quid Styga, quid tenebras et nomina vana timetis, / materiam vatam falsique pericula mundi? / Corpora sive rogus flamma seu tabe vetustas / abstulerit, mala posse*

³⁹ S. Bassi, *Bruno e Giobbe*, cit., p. 315. E vedi pp. 321-327. Osserva inoltre la studiosa a p. 329: «Questi riferimenti al libro sacro istituiscono [...] una consonanza profonda fra la visione di Giobbe e quella di Bruno, che va oltre la consistenza numerica delle occorrenze: come Giobbe, il Nolano non accetta la sottomissione passiva alla divinità che, pur non mostrando il suo volto, agisce tuttavia come una presenza instancabile; cerca varchi e vie per recuperare una possibilità di azione autonoma per l'uomo, seppure nella consapevolezza che la prospettiva non sarà mai di poter comprendere l'insondabile mistero della sapienza».

⁴⁰ *Ivi*, pp. 322-323 *sequenti*.



*pati non ulla putetis: / Morte carent animae domibus habitantque receptae. / Omnia mutantur, nihil interit») e Lucrezio (De rerum natura, I, 876-879 «id quod Anaxagoras sibi sumit, ut omnibus omnis / res putet inmixat rebus latitare, sed illud / apparere unum, cuius sint plurima mixta»), spiegano la dottrina dell'anima mundi; e assieme a Pitagora e Virgilio (Eneide VI, 724-727 «Principio caelum ac terras camposque lucentes, / lucentemque globum lunae Titaniaque astra / spiritus intus alit, totamque infusa per arctus / mens agitat molem, totoque se corpore miscet»), ponendosi come *veritas* essenzialmente epistemologica, consentono al filosofo di superare la «perversa» epistemologia peripatetica, impostasi come dogma, e di spiegare la vera natura della materia e il suo rapporto con la forma⁴¹:*

Ne l'uno infinito, immobile, che è la sostanza, che è lo ente [leggiamo ancora nel dialogo quinto del *De la causa*], se vi trova la moltitudine, il numero, che per essere modo e moltiformità de lo ente, la quale viene a denominar cosa per cosa, non fa per questo che lo ente sia più che uno: ma multimodo e moltiforme e multfigurato. Però profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando ai logici le lor fantasie, troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione; ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia è una alterazione; rimanendo la sostanza sempre medesima, perché non è che una, uno ente divino, immortale. Questo lo ha possuto intendere Pitagora, che non teme la morte ma aspetta la mutazione; l'hanno possuto intendere tutti filosofi chiamati volgarmente fisici, che niente dicono generarsi secondo sostanza né corrompersi: se non vogliamo nominar in questo modo la alterazione; questo lo ha inteso Salomone, che dice non esser cosa nova sotto il sole: ma quel che è, fu già prima. Avete dunque come tutte le cose sono ne l'universo e l'universo è in tutte le cose, noi in quello, quello in noi: e cossi tutto concorre in una perfetta unità. Ecco come non doviamo travagliarci il spirto: ecco come cosa non è per cui sgomentar ne doviamo: perché questa unità è sola e stabile, e sempre rimane: questo uno è eterno; ogni volto, ogni faccia, ogn'altra cosa, è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno. Quelli filosofi hanno ritrovata la sua amica Sofia, li quali hanno ritrovata questa unità. Hanno saputo tutti dire che vero, uno et ente son la medesima cosa; ma non tutti hanno inteso: per che altri seguitano il modo di parlare, ma non hanno compreso il modo d'intendere di veri sapienti⁴².

Il sincretismo di questa pagina, inoltre, ci riporta alla questione del primato dottrinale e cronologico e del principio di autorità: non esiste,

⁴¹ Si veda il dialogo secondo del *De la causa, principio et uno*, in particolare alle pp. 218-223.

⁴² G. Bruno, *De la causa principio et uno*, pp. 281-282.



sembra voler dire Bruno, anticipando una splendida pagina dell'*Oratio valedictoria* (dove pure è Giobbe il protagonista biblico)⁴³, un solo popolo o un solo libro in cui trovare la verità: essa va colta dal filosofo ovunque la Sapienza ha agito ed è stata accolta. Salomone e i suoi libri, in questo caso, testimoniano il permanere, in essi, di più antiche verità opportunamente conservate: le stesse che intuiscono Pitagora e i poeti latini, tutti assieme schierati per confutare quanto lo Stagirita e i suoi «pedanti» esprimono di confuso e contraddittorio nella loro ontologia, perdendo di vista il «fonte unico» da cui scaturisce la vita universale, dal momento che scorgono solo distinzione tra sostanze individuali diverse e circoscrivono la loro riflessione al mero ambito dell'accidentale e del transeunte. Di contro, l'*Ecclesiaste* e Pitagora, le *Metamorfosi*, l'*Eneide* e Lucrezio, intuendo una più antica sapienza o da essa attingendo, hanno compreso l'unità della sostanza individuale ed espresso l'idea della Vita-materia infinita e animata. L'«anima» infatti, per il Nolano, si ritrova «in tutte le cose», ed «empiendo», «secondo certi gradi», «tutta la materia», viene a costituire «il vero atto, e la vera forma di tutte le cose», rivelandosi «principio formale de l'universo, di ciò che in quello si contiene», giacché, «se la vita si trova in tutte le cose, l'anima viene ad esser forma di tutte le cose: quella per tutto è presidente alla materia, e signoreggia nelli composti, effettua la composizione e consistenza de le parti»⁴⁴.

Anche nel corso del processo veneziano del resto, Bruno, per spiegare la sua identificazione dello Spirito Santo con l'*anima mundi*, confessava che, «quanto al Spirito divino per una terza persona», non era riuscito a capire «secondo il modo che si deve credere»:

ma [proseguiva] secondo il modo pittagorico, conforme a quel modo che mostra Salomone, ho inteso come anima dell'universo, ovvero assistente all'universo, iuxta illud dictum Sap[ientiae] Salomonis: «*Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia*», che tutto conforme pare alla

⁴³ Cfr. G. Bruno, *Oratio valedictoria*, in Id., *Due orazioni*, a cura di Guido del Giudice, Roma, Di Renzo Editore, 2007, pp. 45-53; e in particolare p. 49, dove parlando della «casa» della «Sapienza» il filosofo scrive: «se guardiamo alla storia, primamente apparve presso gli Egizi, e presso gli Assiri tra i Caldei. In secondo luogo presso i Persiani, tra i Magi, sotto Zoroastro. In terzo luogo presso gli Indiani, tra i Gimnosofisti In quarto luogo presso i Traci e contemporaneamente presso i Libici, sotto Orfeo e Atlante. In quinto luogo presso i Greci sotto Talete e gli altri savi. In sesto luogo presso gli Itali sotto Archita, Gorgia, Archimede, Empedocle, Lucrezio. In settimo luogo presso i Germani ai tempi nostri [...]». Si veda inoltre S. Bassi, *Bruno e Giobbe*, cit., 331-334.

⁴⁴ G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, p. 220.

dottrina pitagorica esplicita da Vergilio nel sesto dell'Eneida [...]. Da questo spirito poi, che è detto vita dell'universo, intendo nella mia filosofia provenire la vita et l'anima a ciascuna cosa che have anima et vita, la qual però intendo essere immortale; come anco alli corpi. Quanto alla loro substantia, tutti sono immortali, non essendo altro morte che divisione et congregatione; la qual dottrina pare espressa nell'Ecclesiaste, dove dice: «*Nihil sub sole novum: quid est quod est? ipsum quod fuit*», et quel che seguita⁴⁵.

Infine, anche *Ecclesiaste* 3,1-8 («Per tutto c'è un momento e un tempo per ogni azione sotto il sole, ecc.»), che ricorre a spiegare la concezione bruniana della vicissitudine storica, assume una funzione di primaria importanza, e testimonia ulteriormente la centralità, nella «nova filosofia» tutta, della *sapientia Salomonis*⁴⁶. Nei distici latini di *Al tempo*, che il Nolano inserisce tra il «proemio» e il primo dialogo del *De la causa* («*Lente senex, idemque celer, claudensque relaxans: Anne bonum quis te dixerit, anne malum? ecc.*»⁴⁷), Bruno offre una rappresentazione icastica del primato del tempo nella vicenda ciclica della vita naturale, così come *Ecclesiaste* 1,9-19, di contro, veniva posto in connessione con l'eternità e la sussistenza del principio materiale e del principio spirituale: tema ripreso, altresì, nella *Lampas triginta statuarum* 12, 1-5⁴⁸. Sempre nelle opere latine, gli stessi motivi ricorrono laddove il filosofo mostra, attraverso la ripresa del passo biblico, il radicarsi del tempo storico nel movimento circolare che tutto governa. Così, nel *De rerum principiis* 99, 1-88, leggiamo:

⁴⁵ In L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, cit., p. 169.

⁴⁶ Ancora nel corso del processo, il Nolano ebbe ad affermare che i re magi avrebbero adorato Salomone, e non Cristo (cfr. *ivi*, p. 271 «Franciscus Gratianus in repetitione dicit: Dicea sopra quelli versetti: “Reges Tharsis et insulae munera offerent, reges Arabum et Saba dona adducent”, che non era vero che li re havessero adorato Christo, ma solamente pastori e gente plebea e che quelli re si riferivano a Salomone e non a Christo»). Si veda inoltre il cap. 11, *The profeth Salomon*, del libro di Karen Silvia Jones de Leon, *Giordano Bruno and the Kabbalah: profeths, magicians, and rabbis*, Yale University Press, New Heaven 1997, pp. 146-156, dove l'autrice, alludendo in particolare agli *Eroici furori*, osserva a ragione (p. 146): «Salomon, “the wisest of Jews”, is the biblical figure with whom Bruno most identifies. Indeed, is identification with Salomon is so great the Bruno even claims that is final mystical dialogue is a second Canticum». Relativamente al *Cantico dei Cantici*, pure attribuito a Salomone, e alla sua presenza nel *De umbris idearum* e negli *Eroici furori*, si vedano invece i saggi di Nicoletta Tirinnanzi *Il Cantico dei Cantici tra il De umbris idearum e gli Eroici furori*, introduzione a Giordano Bruno, *Gli eroici furori*, a cura della stessa, Milano, Rizzoli, 1999; e *Il Cantico dei Cantici nel De umbris idearum di Giordano Bruno*, in *Lecture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, a cura di Eugenio Canone, Pisa-Roma, 2002, pp. 287-306.

⁴⁷ G. Bruno, *De la causa principio et uno*, p. 177.

⁴⁸ Si veda in *Opere magiche*, cit., p. 950.

Oltre alla ragione del tempo, secondo il quale tutte le cose sono distribuite e dispensano i loro poteri e doni – cosa che Salomone ricondusse a sette principi, quando disse: «Tutte le cose hanno un tempo, e secondo i propri spazi tutto trascorre sotto il sole» –, egli aggiunse sette contraddizioni con quattordici membri: un tempo per gioire e un tempo per rattristarsi, un tempo per raccogliere e un tempo per seminare, e così di seguito⁴⁹.

Allo stesso modo, negli *Eroici furori*, il filosofo torna a identificare tempo e vicissitudine universale ciclica che tutto travolge e riassorbe, proponendo tuttavia una significativa variante. Alla fine del quinto dialogo della prima parte dell'opera, Tansillo, portavoce di Bruno, si rivolge all'interlocutore Cicada, che ha equivocato «il motto: *Amor instat ut instans*», e spiega: «Sì come il tempo è uno, ma è in diversi soggetti temporali, cossi l'istante è uno in diverse parti del tempo. Come io son medesimo che fui, sono e sarò». «L'istante», dunque, è «tutto il tempo», perché, «se non fusse l'istante, non sarrebbe il tempo: però il tempo in essenza e sustanza non è altro che istante. [...] Onde comprendi che voglia dire, che l'amore gli assista non meno che il tempo tutto; perché questo *instans* non significa punto del tempo». Cicada, tuttavia, che aveva inteso l'«*instans*» come participio presente di *instare* e non come «nome sostantivo preso per l'istante del tempo», ritiene necessario «che questa significazione sia specificata in qualche altra maniera, se non vogliamo far che sia il motto vicioso in equivocazione, onde possiamo liberamente intendere ch'egli voglia dire, che l'amore suo sia d'uno istante, idest, d'un atomo di tempo e d'uno niente: o che voglia dire che sia, come voi interpretate, sempre». «Se vi fussero implicati questi doi sensi contrarii», concede Tansillo (per cui lo scarto che sussiste tra l'infinità del tempo e gli infiniti soggetti temporali rimanda semplicemente «a due modi diversi di guardare alla vita universale»⁵⁰), «il motto sarrebbe baia. Ma non è così, se ben consideri; atteso che in uno istante, che è atomo o punto, che l'amore insta o insista, non può essere; ma bisogna necessariamente intendere l'istante in altra significazione». E, «per uscir di scuola», propone di leggere la seguente “salomonica” stanza:

Un tempo sparge, ed un tempo raccoglie;
Un edifica, un strugge; un piange, un ride:

⁴⁹ *Ivi*, p. 711.

⁵⁰ N. Tirinnanzi, nelle *Note a De gli eroici furori*, pp. 1428-1429.

Un tempo ha triste, un tempo ha liete voglie;
 Un s'affatica, un posa; un stassi, un side:
 Un tempo porge, un tempo si ritoglie;
 Un muove, un ferma; un fa vivo, un occide;
 In tutti gli anni, mesi, giorni ed ore
 M'attende, fere, accend'e lega amore.
 Continuo mi disperge,
 Sempre mi strugg'e mi ritien in pianto,
 È mio triste languir ogn'or pur tanto,
 In ogni tempo mi travaglia et erge,
 Tropp'in rubbarmi è forte,
 Mai non mi scuote, mai non mi dà morte⁵¹.

Esprimendo così la tensione tra lo svolgersi naturale del tempo e la stabilità della passione vissuta dal furioso, Bruno, che attraverso l'*Ecclésiaste* aveva posto il motivo della vicissitudine, giunge infine nei *Furori*, per il tramite e l'autorità dello stesso libro biblico, al riscatto dalla vicissitudine conquistato dal furore eroico.

5. L'«organo degli organi»: torsione della fonte e superamento del paradigma giudaico-cristiano

L'elogio della «mano», come è noto, è un vero e proprio topos rinascimentale, e da Aristotele e Galeno giunge sino a Ronsard e alla teologia protestante⁵². Lo stesso Bruno, definendola «organo degli organi», si inserisce in una tradizione consolidata, e nella valorizzazione di questo «meta-strumento» pensava a quanto lo Stagirita aveva scritto nel *De partibus animalium* (IV, 10, 687, a 24), osservando che, mentre tutti gli animali, per difendersi, hanno a disposizione solo un'arma naturale, l'uomo, al contrario, dotato della mano, «possiede numerosi mezzi di difesa, ed è sempre in condizione di poterli mutare e di avere l'arma che vuole nel momento che la vuole»⁵³. E tuttavia, osserva a ragione Fulvio Papi, la posizione del Nolano non è aristotelica: se Aristotele vedeva nella mano un attributo teleologico e la sua teoria,

⁵¹ G. Bruno, *De gli eroici furori*, pp. 870-872 seguenti.

⁵² Si veda a riguardo Paolo Rossi, *I filosofi e le macchine. 1400-1700*, Milano, Feltrinelli, 2007², pp. 88-100; e, dello stesso, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Bari, Laterza, 2007⁵, pp. 12-16. Su Bruno e Ronsard, nello specifico, si veda invece N. Ordine, *Contro il Vangelo armato*, cit., pp. 75-79.

⁵³ In F. Papi, *Antropologia e civiltà*, cit. p. 214.

grazie al suo finalismo, poteva essere riassunta facilmente in un provvidenzialismo cristiano, Bruno, al contrario, attraverso il materialismo di Lucrezio, «muta radicalmente il rapporto» tra uomo e mano: «la concrezione corporea umana», infatti, «diviene ciò che culturalmente chiamiamo uomo, perché essa è dotata di un tale organo». La mano, insomma, «è ciò che consente il passaggio dell'uomo dalla natura alla cultura, consentendogli di rompere la ciclicità naturale e spezzare il ritmo della vicissitudine universale»⁵⁴.

È significativo che, da questa posizione antiaristotelica, il filosofo giunga, prima di altri, a una polemica contro il nascente mito del buon selvaggio e il mito antico dell'età dell'oro. Ancor più significativo, per il nostro discorso, è la sua ripresa della Bibbia, e in particolare del terzo capitolo del *Genesi*, attraverso la cui riscrittura Bruno giunge a una critica del paradigma giudaico-cristiano sin dalle sue fondamenta. Nell'Europa di quegli anni, infatti, era «l'umiliazione calvinista» ad elogiare la mano come strumento per un possibile riscatto dell'uomo dalla sua caduta originaria⁵⁵, mentre il Nolano, in accezione diametralmente opposta, la elogia in quanto gloria naturale e specifica dell'uomo.

Se, dunque, è la struttura della corporeità a porre «le condizioni di ciò che può divenire la stessa anima universale unita in una qualsiasi fisica complessione», allora la differenza tra l'uomo e gli altri esseri viventi «avviene in ordine e qualità naturali», e di conseguenza, osserva Bruno nella *Cabala del cavallo pegaseo* (parte prima, dialogo secondo) in una prosa che sembra voler emulare il Dante di *Inferno* xxv, 79-151, «uomo e serpente sono interscambiabili»⁵⁶:

se fusse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, ed il busto crescesse in tanta quantità quanta può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampiassero le spalle, se gli ramificassero le braccia e mani, ed al luogo dove è terminata la coda, andassero ad ingeminarsi le gambe; intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlerebbe, oproberebbe e caminerebbe non altrimenti che l'uomo; perché non sarebbe altro che uomo. Come, per il contrario, l'uomo non sarebbe altro che serpente, se venisse a contraere, come dentro un ceppo, le braccia e gambe, e l'ossa tutte concorressero alla formazion d'una spina, s'incolubrasse e prendesse tutte quelle figure de membri ed abiti de complessioni. Allora arrebbe più o men vivace ingegno; in luogo di parlar, sibilarebbe;

⁵⁴ *Ivi*, pp. 214-215 *sequenti*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 221.

⁵⁶ *Ivi*, p. 212.

in luogo di camminare, serperebbe; in luogo d'edificarsi palaggio, si cavarebbe un pertuggio; e non gli converrebbe la stanza, ma la buca; e come già era sotto quelle, ora è sotto queste membra, instrumenti, potenze ed atti: come dal medesimo artefice diversamente inebriato dalla contrazion di materia e da diversi organi armato, appaiono exercizii de diverso ingegno e pendeno execuizioni diverse⁵⁷.

L'esempio del serpente, tutt'altro che casuale, prelude, al contrario, alla ripresa di *Genesis* 3,1 («il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio»):

Quindi possete capire [prosegue infatti Bruno] esser possibile che molti animali possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'uomo (come non è burla quel che proferì Mosè del serpe, che nominò sapientissimo tra tutte l'altre bestie de la terra); ma per penuria d'instrumenti gli viene ad essere inferiore, come quello per ricchezza e dono de medesimi gli è tanto superiore. E che ciò sia la verità, considera un poco al sottile, ed essamina entro a te stesso quel che sarrebbe, se, posto che l'uomo avesse al doppio d'ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser transformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero; dimmi, dove potrebbe impune esser la conversazion de gli uomini? Come potrebbero instituirsi e durar le fameglie ed unioni di costoro parimente, o più, che de cavalli, cervii, porci, senza esserno devorati da innumerabili specie de bestie, per essere in tal maniera soggetti a maggiore e più certa ruina? E per conseguenza dove sarrebbono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edificii ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi⁵⁸.

Già nello *Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo terzo, in un brano che riecheggia, fra l'altro, *Genesis* 2,19-20 («Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche»), So-

⁵⁷ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, pp. 717-718.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 718-719.

fia riferisce le parole di Giove, il quale «soggionse che gli dèi avevano donato a l'uomo l'intelletto e le man, e l'aveano fatto simile a loro donandogli facultà sopra gli altri animali; la quale consiste non solo in poter operar secondo natura et ordinario, ma et oltre fuor le leggi di quella: acciò (formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade senza la quale non arrebbe detta similitudine) venesse a serbarsi dio de la terra»⁵⁹. Subito sopra, invece, Bruno identifica l'età dell'oro con l'*Eden* biblico, facendo dire all'Ozio: «Al primo padre degli uomini quando era buono, et a la prima madre de le femine quando era buona femina, Giove gli concesse me per compagno; ma quando divenne questa trista e quello tristo, ordinò Giove che se gli aventasse [la Fatica] per compagna: a fin che facesse a costei sudar il ventre et a colui doler la fronte»⁶⁰. La ripresa di *Genesi* 3,17-19 («Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra») è funzionale, in una torsione e rovesciamento della fonte, all'elogio della fatica, parallelo a quello delle mani, e a un'ulteriore identificazione dell'*Eden*-età dell'oro con la condizione ferina dell'umanità: «Ne l'età dumque de l'oro – leggiamo nello *Spaccio* – per l'Ocio gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse erano più stupidi che molte di queste»⁶¹; e ancora nella *Cabala* la condizione edenica era quella in cui «gli uomini ereno asini, non sapean lavorar la terra, non sapean l'un dominar a l'altro, avean per tetto gli antri e le caverne, si donavano a dosso come fan le bestie»⁶². Di contro il lavoro, non più condanna divina, diventa il solo modo che ha l'uomo per porsi sulla strada della giustizia, civiltà e verità, elevandosi dalla *feritas* alla *divinitas*:

Or essendo tra essi l'emulazione d'atti divini, et adattamento di spiritosi affetti, nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno per mezzo de l'egestade, dalla profondità de l'intelletto umano si eccitano nove e meravigliose in-

⁵⁹ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, p. 601.

⁶⁰ *Ivi*, p. 600.

⁶¹ *Ivi*, p. 601.

⁶² G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, p. 693.

venzioni. Onde sempre più e più per le sollecite et urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino⁶³.

Del tutto conseguente a questa riscrittura è la ripresa e rovesciamento di *Genesi* 2,9 («Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male»), 2,16-17 («Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti"») e 3,4-5 («il serpente disse alla donna: "Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiate, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male"»), laddove il filosofo, in una violenta polemica, "elogia" l'asinità e l'ignoranza, la sottomissione ai dogmi e il disprezzo della scienza, identificando racconto biblico e mito di Prometeo. Così nella *Cabala*, dialogo primo, "elogia" tutti coloro che «hanno inceppate le cinque dita in un'unghia, perché non potessero come l'Adamo stender le mani ad apprendere il frutto vietato dell'arbore della scienza, per cui venessero ad esser privi de frutti dell'arbore della vita, o come Prometeo (che è metafora di medesimo proposito) «stender le mani a suffurar il fuoco di Giove per accendere il lume nella potenza razionale»⁶⁴. In questo modo il tema dell'asinità, che attraversa l'intero penultimo dialogo londinese, viene ricondotto al testo che fonda il paradigma giudaico:

Ricordatevi, o fideli [scrive Bruno nella *Declamazione della Cabala*], che gli nostri primi parenti a quel tempo piacquero a Dio, ed erano in sua grazia, in sua salvaguardia, contenti nel terrestre paradiso, nel quale erano asini, cioè semplici ed ignoranti del bene e male; quando posseano esser titillati dal desiderio di sapere bene e male, e per conseguenza non ne posseano aver notizia alcuna; quando possean credere una buggia che gli venesse detta dal serpente; quando se gli possea donar ad intendere sin a questo: che, benché Dio avesse detto che morrebbono, ne potesse essere il contrario: in cotal disposizione erano grati, erano accetti, fuor d'ogni dolor, cura e molestia⁶⁵;

⁶³ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, pp. 601-602.

⁶⁴ Il mito di Prometeo ricorre, in simili termini, anche nello *Spaccio*, *ivi*, pp. 660-662. Per l'importanza dello stesso nella scienza moderna, si veda invece Paolo Rossi, *I filosofi e le macchine*, cit., Appendice terza, *La nuova scienza e il simbolo di Prometeo*, pp. 177-188.

⁶⁵ G. Bruno, *Cabala*, pp. 692-693.

e più oltre, con maggior durezza:

Sovvegnavi ancora ch'amò Dio il popolo ebreo quando era afflitto, servo, vile, oppresso, ignorante, onerario, portator di còfini, somarro, che non gli possea mancar altro che la coda ad esser asino naturale sotto il dominio de l'Egitto: allora fu detto da Dio suo popolo, sua gente, sua scelta generazione. Perverso, scelerato, reprobato, adultero fu detto quando fu sotto le discipline, le dignitadi, le grandezze e similitudine de gli altri popoli e regni onorati secondo il mondo⁶⁶.

Attraverso il tema dell'asinità, inoltre, nella *Declamazione* l'intera Sacra Scrittura, con la sua secolare esegesi, viene ripercorsa, riscritta e rovesciata, dall'*Esodo* (13,13 e 20,17) ai *Giudici* (5,1,3 e 10), dal *Deuteronomio* (22,1-4) ai *Numeri* (31,32-5), fino al Nuovo Testamento con *Luca* (14,5) e *Matteo* (21,1-2), alla predicazione paolina (*Corinzi II* 1,27-28) e alla sua interpretazione con Origene (*Contra Celsum I*, 13):

Però quando nell'Exodo si fa menzione della redenzione e mutazion dell'uomo, in compagnia di quello vien fatta la menzion de l'asino: «Il primogenito dell'asino», dice, “cangiarai con la pecora; il primogenito dell'uomo redimerai col prezzo». Quando nel medesimo libro è donata legge al desiderio dell'uomo che non si stenda alla moglie, alla servente, vedi nel medesimo numero messo il bue e l'asino: come che non meno importe proporsi materia di peccato l'uno che l'altro appetibile. Però quando nel libro de Giudici cantò Debora a Barac figlio d'Abinoen dicendo: «Udite, o regi, porgete l'orecchie, o principi li quali montate su gli asini nitenti e sedete in giudicio», interpretano gli santi rabini: «O governatori de la terra li quali siete superiori a gli generosi popoli, e con la sacra sferza le governate castigando gli rei, premiando gli buoni e dispensando giustamente le cose. Quando ordina il Pentateuco che devi ridur e addrizzar al suo camino l'asino e bue errante del prossimo tuo, intendeno moralmente gli dottori che l'uomo del nostro prossimo Idio, il quale è dentro di noi et in noi, s'aviene che prevarichi dalla via della giustizia, debba essere da noi corretto e avvertito. Quando l'archisinagogo riprese il Signor che curava nel sabbato, et egli rispose che “non è uomo da bene che in qualunque giorno non vegna a cavar l'asino o bue dal pozzo dove è cascato”, intendeno gli divini scrittori che l'asino è l'uomo semplice, il bue è l'uomo che sta sul naturale, il pozzo è il peccato mortale, quel che cava l'asino dal pozzo è la divina grazia e ministero che redime gli suoi diletti da quell'abisso. [...] Origene Adamanzio, accettato tra gli ortodoxi e sacri dottori, vuole che il frutto de la predicazione de' settanta e due discepoli è significato per li settanta doi milia

⁶⁶ *Ivi*, p. 693.

asini che il popolo israelita guadagnò contra gli Moabiti [...]. Giongasi a questo che gli uomini più divoti e santi amatori et exequitori dell'antiqua e nova legge, assolutamente e per particolare privilegio son stati chiamati asini. E se non mel credete, andate a studiar quel ch'è scritto sopra quell'Evangelico: «L'asina et il pulledro sciogliete e menateli a me». [...] Dio hav'elte le cose infermi per confondere le forze del mondo. Le cose stolte have messe in riputazione: atteso che quello che per la sapienza non posseva essere restituito, per la santa stoltizia è stato riparato⁶⁷.

Sin dagli albori, ci dice così Bruno, il paradigma giudaico-cristiano non è che la storia di un inevitabile, inarrestabile declino, che giunge al culmine delle tenebre con l'ultimo esegeta, Lutero, la «bestia trionfante» dello *Spaccio*. Alle Sacre Scritture e alla loro esegesi vengono contrapposte la *prisca theologia* e la *prisca sapientia*; e, attraverso di esse, il Nolano contrappone la civiltà egizia e romana al paradigma giudaico-cristiano, il lavoro e le opere alla *iustitia sola fide*, «la mano» dell'uomo alle «orecchie» asinine, il Sole copernicano, che è anche e soprattutto il sole di una nuova umanità, alla cieca notte dell'orizzonte cristiano⁶⁸.

E al Dio del Vecchio e Nuovo Testamento contrappone Prometeo, «eroe anti-agostiniano e anticarvinista», «oppositore dello scetticismo che si allea ad un neo-fideismo cattolico per dar luogo ad un'apologia antiprottestante»⁶⁹, ma anche eroe intellettuale dei «furori eroici», figura di quel «senso de la contrarietà» in cui tutti gli opposti si annullano.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 688-690 *seguenti*. Sul tema dell'asinità, si veda Nuccio Ordine, *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, Liguori, 1996.

⁶⁸ Su questo aspetto ha insistito, con particolare efficacia, Michele Ciliberto, di cui si veda almeno *Nascita dello «Spaccio»: Bruno e Lutero*, Introduzione a Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, Milano, Rizzoli, 2000⁴, pp. 7-64, con relativa nota bibliografica; e *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Mondadori, Milano 2007, pp. 242-298. Mi permetto di rimandare, infine, al mio *Giordano Bruno. Pensare un orizzonte postcristiano*, Napoli, Liguori, 2009.

⁶⁹ F. Papi, *Antropologia e civiltà*, cit. p. 142.

