

Quaderni di Noctua

1



LEV PLATONOVICĀ KARSAVIN

GIORDANO BRUNO

Traduzione, prefazione e note a cura

di Angela Dioletta Siclari

Introduzione di Julja Mehlich

E-THECA

On Line Open Access Edizioni



QUADERNI DI NOCTUA

1

Direttore della collana
Stefano Caroti

Editors della collana
Stefano Caroti
Andrea Strazzoni

La traduzione qui pubblicata è stata realizzata all'interno di un progetto dell'

Istituto di Filosofia dell'Accademia Russa delle Scienze

e dell'

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

QUADERNI DI NOCTUA

1

LEV PLATONOVICH KARSVIN

GIORDANO BRUNO

Traduzione, prefazione e note a cura

di

Angela Dioletta Siclari

Introduzione

di

Julja Mehlich

E-Theca On Line Open Access Edizioni

2014

PREFAZIONE

Angela Dioletta Siclari

Quest'opera di Karsavin, di cui si presenta qui la prima traduzione e che viene riedita per la prima volta a Mosca dopo la sua pubblicazione a Berlino nel 1923, è senza dubbio la meno fortunata tra quelle dell'autore, a giudicare dal lungo silenzio che l'ha accompagnata. Ciò naturalmente suscita qualche interrogativo, dal momento che la maggior parte degli scritti di questo autore, non soltanto quelli pubblicati all'estero, ma anche quelli già pubblicati in patria prima dell'espulsione, sono stati riediti negli anni '90 e alcuni di essi sono stati tradotti in italiano, in francese e in lituano¹. Il libro su Giordano Bruno non appartiene certo alle opere minori di Karsavin, e non soltanto per l'ampiezza, ma soprattutto per l'impostazione che lo colloca nel periodo della riflessione filosofica più matura dell'autore. Pure, rispetto alle opere *maggiori* sono evidenti anche alcuni limiti che all'autore erano noti e di cui egli si scusa con il lettore, attribuendoli «alle attuali condizioni di vita» oltre che alla «difficoltà e novità del compito»². Espulso, infatti, dalla Russia come indesiderato, assieme a un centinaio di altri intellettuali (studiosi e docenti soprattutto del settore filosofico), nel 1922, anno della pubblicazione a Petrograd (ex S. Pietroburgo e futura Leningrado) delle sue *Noctes Petropolitanae* e de *L'Oriente, l'Occidente e l'idea russa*³, l'anno successivo pubblicava a

¹ *Poèma o smerti*, da me tradotto in italiano nel 1998 (ANGELA DIOLETTA SICLARI, *L'estetico e il religioso in L. P. Karsavin*, Milano, Franco Angeli); e in francese da F. Lesourd (LEV KARSAVINE, *Le poème de la mort*, Lausanne, L'Age D'Homme 2003); i *Sonetti* e le *Terzine*, scritti nel lager sono stati tradotti in lituano da A. Bukontas (LEVAS KARSAVINAS, *Tai Tu mane vieti*, Vilnius, Dai gai 2002); i *Sonetti* sono stati tradotti anche in italiano (ANGELA DIOLETTA SICLARI, *I Sonetti di L. P. Karsavin. Storia e metastoria*, Milano, Franco Angeli 2004)

² LEV P. KARSAVIN, *Giordano Bruno*, Berlin, Obelisk 1923, p. [267].

³ *Vostok, Zapad i russkaja idea*, in cui è già presente quell'orientamento *eurasista* che caratterizzò il pensiero e l'attività politica di Karsavin del periodo parigino (1926-1928), e che trovava una chiara esposizione nello scritto di NIKOLAJ SERGEEVIČ TRUBECKOJ, *Evropa i Čelovečestvo* [L'Europa e l'Umanità] del 1920.

Berlino oltre al *Giordano Bruno* altri due scritti: *Filosofia della Storia* [*Filosofija istorii*] e *Dialoghi* [*Dialogi*], di cui almeno i primi due sono studi ampi e complessi, che presentano le basi della sua teoria e metafisica della storia. Questa intensa produttività in un periodo così breve dimostra che all'emigrazione coatta è stato accordato un tempo brevissimo di preparazione, precipitando lo studioso in una situazione precaria, con la privazione di uno *status* professionale consolidato, degli strumenti che questo gli garantiva, e della completezza e ordine dello stesso materiale elaborato in precedenza.

La 'novità' cui accenna l'autore sta invece tutta nell'impostazione dello scritto e ne costituisce anche l'originalità. Si fa qui riferimento al taglio teoretico e al criterio interpretativo con cui Karsavin fa emergere dalla ricostruzione degli eventi, della vita e del pensiero dei personaggi di cui tratta, il disegno di una *coscienza* storica che si va rivelando non secondo una linearità progressiva, ma nell'esistenza della persona, la quale illumina, con la sua intuizione, il momento storico di cui fa parte e ne scopre al tempo stesso la radice metafisica. Questa vena interpretativa non sempre esplicita nel *Giordano Bruno*, perché soverchiata spesso dalla gran quantità di notizie e riferimenti culturali, risulta invece esposta con chiarezza nella *Filosofia della storia*, a cui l'autore aveva lavorato nel periodo immediatamente precedente l'espulsione dalla Russia, e che diventa la sua chiave di lettura della vita e del pensiero di Giordano Bruno. Del resto, anche il libro su Bruno, vista la sua complessità e una palese disomogeneità dei capitoli, sembrerebbe frutto di un impianto precedente e lo è, senza dubbio, di studi precedenti⁴. Karsavin, infatti,

⁴ Il I capitolo, dedicato alla vita di Bruno, in realtà ne esplora anche il pensiero, soprattutto in relazione alla teologia e alla concezione della religione, sulla base degli interrogatori dell'Inquisizione veneta e romana, con riprese e ripetizioni nel capitolo III (*Il sistema filosofico di Bruno*) e nel IV (*Bruno e la tragedia del Rinascimento*) e non senza qualche contraddizione, come quella relativa allo *Spaccio de la bestia trionfante*, che nel III cap. identifica la 'bestia' nella Chiesa e nel papa (pp. [162]-[163]), mentre nel cap. I, in una chiosa alla lettera di Schoppe l'autore precisa: che la 'bestia' non ha nulla a che vedere col papa (nota 253). Il cap. II, in cui l'autore ricostruisce lo sviluppo della scolastica, è forse quello che manifesta più degli altri un certo squilibrio. Alla citazione di una molteplicità di pensatori del cui pensiero si fa soltanto accenno, si accosta un'ampia trattazione di Cusano e di Bruno. Inoltre, non è di scarso rilievo l'utilizzazione di nomi differenti per indicare uno stesso personaggio, cosa che avalla l'ipotesi di tempi di stesura diversi e di un'affrettata rielaborazione del materiale, forse destinato ad almeno tre saggi distinti. La riedizione del libro, che prevedeva anche una revisione del testo, potrà forse ovviare ad alcune di queste discrepanze. Purtroppo gli spostamenti di Karsavin da un Paese all'altro hanno impedito la formazione e la conservazione di un archivio completo, l'unico è quello di Vilnius (Archiv L. P. Karsavina – Vil'niusskij Universitet), di cui Pavel Ivinskij ha iniziato la pubblicazione, e che comprende opere inedite e corrispondenza relativa al periodo della permanenza dell'autore in Lituania, prima dell'arresto.

formatosi nell'ambito storico, prima dell'espulsione pubblicò in Russia i risultati delle sue ricerche su movimenti e pensatori medievali religiosi ed eretici.

Forse è proprio l'originalità dell'interpretazione il motivo del lungo silenzio che ha accompagnato quest'opera. Il lettore che volesse trovarvi elementi nuovi per la ricostruzione della vita e degli scritti di Bruno resterebbe infatti deluso, perché pur essendo l'analisi decisamente accurata e documentata, come si può desumere dalla quantità e dall'ampiezza delle citazioni relative alle opere del Nolano nonché ai documenti del processo a quel tempo accessibili, Karsavin non supporta la sua ricerca con materiale nuovo, ma si serve degli scritti, dei documenti e della letteratura critica all'epoca utilizzabili. Il Gentile, il Berti, lo Spampanato gli forniscono la maggior parte delle informazioni di natura storico-critica, come si arguisce anche dalla breve bibliografia da lui riportata alla fine del libro.

I criteri su cui poggia lo studio del pensiero di Bruno, di Cusano, e in generale dell'aristotelismo e dell'averroismo dei sec. XIII e XIV, si individuano facilmente nei commenti e nei giudizi dell'autore, ma i *principi* metodologici sono esposti con particolare chiarezza in *Filosofia della storia*, dove Karsavin non soltanto legittima, ma sostiene sia necessario per lo storico un approccio alla filosofia nell'elaborazione del proprio metodo, cosicché l'orientamento storiografico e quello filosofico risultano complementari e non alternativi⁵. Naturalmente, non occorre che lo storico sia di mestiere anche un filosofo. Sebbene professionalmente sia interessato soprattutto all'individuazione e alla correlazione di determinati *fatti*, 'in quanto uomo' lo storico possiede idealmente, in maniera «intuitivo-simbolica», la coscienza della *totalità*, e di conseguenza la coscienza dei limiti insuperabili del proprio sapere, nonostante sperimenti la possibilità di unsempre maggiore approfondimento delle proprie conoscenze⁶.

⁵ Non si può formulare una metodologia astratta e generale del metodo storico, dal momento che la storia è lo sviluppo di concrete individualità (personalità, movimenti, idee), un metodo, sostiene Karsavin, può soltanto essere «mostrato», e «per mostrare il metodo storico in tutta la sua efficacia occorre passare nell'ambito più concreto della storiografia o in quello della metafisica della storia» (LEV P. KARSAVIN, *Filosofija istorii*), Obelisk, Berlin 1923, p. 335.

⁶ «Qualsiasi teorico della storia, se soltanto non si chiude artificialmente nella cerchia di problemi, per così dire, di tecnica metodologica, deve inevitabilmente chiarire in che consiste la specificità dell'essere storico (*istoričeskogo bytija*) e, se esiste questa specificità, quali sono le categorie fondamentali della conoscenza storica, i concetti storici fondamentali» (*ibid.*, p.15). Mediante questa *filosofia della storia* è possibile individuare le idee metafisiche basilari nella loro applicazione alla realtà e alla conoscenza storica. La filosofia della storia muove dalla concreta realtà storica, e la metafisica della storia ne è «il completamento naturale» (*ibid.*, p. 16).

Non sfugge in questa identificazione della storiografia col giudizio storico e della verità della conoscenza storica con la verità della conoscenza filosofica, l'impostazione idealistica del problema, se non fosse che la conoscenza filosofica è in Karsavin caratterizzata da una metafisica *concreta*, dove l'assoluto non è un concetto, l'Universale, ma Dio e si dà allo studioso-uomo attraverso l'esperienza reale della propria individuale umanità. Quell'individualità che Croce definì «priva di qualità e la cui immagine è un fluttuare quantitativo della comune indivisa umanità», negandole, come del resto è proprio dell'idealismo, ogni autentico significato storico⁷. Per Karsavin, al centro della storia sono proprio gli individui, e tutta la storia è un processo di individualizzazione, sia dal punto di vista dell'ermeneutica storica, che non può formarsi che nella coscienza individuale, sia dal punto di vista di una metafisica che apre alla *metastoria* e che rappresenta un'uscita dall'idealismo. L'incontro dell'Assoluto *persona* con la *persona* umana, la *personificazione* del principio della Dio-umanità nel Dio-uomo Cristo, investe il divenire storico di un carattere pro-fondamente religioso e dà alla metafisica una valenza teologica. L'allusione alla *metastoria* che la storia porta in sé è ciò che distingue la visione karsaviniana da quella idealistica, ed è anche il motivo per cui Karsavin non conosce quel rasserenamento che per l'idealismo l'individuo trova nella sua attività conoscitiva e interpretativa, il conoscere infatti ha sempre per lui una funzione strumentale e scopre il suo senso in un *fare* che è processo di adeguazione all'intendere, coinvolgendo la persona nella sua totalità.

Beninteso, a Karsavin interessa Bruno, uomo e pensatore, con le sue certezze e i suoi dubbi, i suoi punti fermi dottrinali e i molti problemi irrisolti, ma non dal punto di vista di una *psicologia*, bensì di una *metafisica* della persona, la quale da questo punto di vista diventa anche espressione e illustrazione di tutta l'epoca di transizione dal Medioevo al Rinascimento cui appartiene. Il valore indiscusso di Bruno sta, a suo giudizio, nel sentimento e nella chiara coscienza della sua unità di spirito con l'universo divino e con Dio, che si manifesta nell'unità di vita e di pensiero: «L'anima della *filosofia nolana* è l'*eroico furore* come fondamento teorico e pratico del pensiero»⁸. Il suo limite e il suo dramma, invece, consisterebbe nel non aver saputo (o *voluto?*) tener fede alla sua intuizione, secondo la quale l'Assoluto, in quanto tale, non si identifica mai con la totalità, sia pure infinita, del relativo, cosicché nessuna *naturale* filosofia può dire qualcosa dell'Assoluto in sé, conoscibile soltanto nel mondo e come mondo. Questo sarebbe il difetto di Bruno che, nell'en-

⁷ BENEDETTO CROCE, *Storiografia e idealità morale*, Bari, Laterza 1967, p. 28; la storia, sostiene Croce «è sempre delle opere e non degli individui».

⁸ P. Karsavin, *Giordano Bruno*, cit., p. [273].

tusiasmo della scoperta del divino nell'universo creato, vi si sarebbe *gettato a capofitto*, orgoglioso della *nuova* filosofia, perdendo di vista l'inaccessibilità dell'Assoluto, la cui infinità non sempre distingue dall'infinità dell'empirico. In questo errore di Bruno Karsavin individua l'errore di tutta l'epoca rinascimentale.

Nella dimensione empirica di Bruno, in particolare negli interrogatori subiti da parte dell'Inquisizione veneta e romana, Karsavin rileva quella intuizione del limite della ragione logica, definibile, a suo giudizio, come segno della propensione per la dottrina della *doppia verità*, che costituisce il tema centrale e il filo conduttore del suo libro. Messo alle strette dagli inquisitori sui dogmi fondamentali della Chiesa, il Nolano confessa la propria riluttanza a credere nell'incarnazione del Verbo, o in altri termini, nella divinità di Cristo, e nell'esporre le sue ragioni di dubbio si richiama anche alla dottrina di Ario, già condannata, ma che, a suo giudizio, non sarebbe stata ben compresa. Naturalmente, le motivazioni della condanna di Ario sono invece chiare e non rivelano l'incomprensione del suo pensiero. Bruno, in realtà, interpreta Ario in chiave neoplatonica, interpretazione respinta dalla dogmatica ecclesiastica. Il Verbo, sostiene riferendosi ad Ario, non è né creatore né creatura, ma «medio», «non dal quale, ma per il quale è stato creato ogni cosa», e per il quale «ritorna ogni cosa all'ultimo fine, che è il Padre». Riguardo poi alle due nature, divina e umana, unite nell'unica sostanza di Cristo, Bruno dichiara di intendere il «*Verbum caro factum est*» nel senso generale di una *assistenza* o presenza di Dio nell'uomo; e, dubbioso riguardo al trinitarismo, si rifà a Gioachino da Fiore, che pensava che l'unità della Trinità dovesse essere intesa nel senso collettivo e analogico⁹. Accanto a questi *errori* nell'ambito dogmatico ne emergono, attraverso gli interrogatori, altri di natura metafisico-teologica, come l'idea dell'infinità del mondo creato e dei mondi, o la tesi della trasmigrazione delle anime, d'impianto pitagorico, su cui non è necessario qui soffermarsi, perché il problema che sconcerta Karsavin non riguarda l'elemento ereticale nelle idee di Bruno, quanto piuttosto il carattere della sua difesa.

Egli si chiede come mai Bruno pensi di poter convincere i suoi interlocutori della propria innocenza esponendo con ampiezza di particolari il proprio pensiero chiaramente eterodosso rispetto alla dottrina cattolica, cosa di cui lui stesso è consapevole, se non ritenendo che lo avrebbe salvato l'ammettere che soltanto su base *filosofica* aveva espresso quelle idee, e non su base teologica, riguardo alla quale si sarebbe attenuto invece, per lo più (sebbene talvolta errando e peccando), alla fede negli insegnamenti della Chiesa. In questa fiducia, Karsavin individua il ricorso alla dottrina della *doppia verità* da

⁹ Si vedano le note 202, 203 e 205.

parte del Nolano, il quale, a suo giudizio, doveva presumere che gli stessi inquisitori ne consentissero una certa legittimazione, sebbene la Chiesa avesse condannato questo aspetto dell'averroismo¹⁰.

Non è però sull'aspetto *pratico* dell'utilizzazione della teoria della doppia verità che Karsavin richiama l'attenzione, bensì sulla peculiarità propria del pensiero nella sua universalità, che Bruno avrebbe intuito, sebbene non del tutto compreso, e che invece era stato colto con più chiarezza dal Cusano.

La teoria della *doppia verità*, difficilmente attribuibile alle convinzioni di Bruno, come in più luoghi dell'apparato critico si è sostenuto, ha in Karsavin un'accezione molto ampia e travalica i confini storici della sua formulazione. Essa starebbe a indicare il limite della ragione logica, incapace di cogliere la concretezza dell'essere, ossia quella presenza dell'Assoluto nel relativo, che nessuna teorizzazione può *realmente* giustificare. Nell'intuizione di questo limite della ragione Karsavin individua, tra l'altro, anche la «profondità» di Kant, che andando oltre il riconoscimento averroistico dell'equivalenza delle due verità, scientifica e metafisico-religiosa, avrebbe colto il duplice piano dell'essere, il razionale e l'*irrazionale*. Il filosofo russo estremizza così il divario tra il conoscere e l'essere, *irrazionale* quest'ultimo e perciò mai e in nessun modo attingibile come verità, ossia in forma razionale o *rappresentativa*.

L'irriducibilità della distanza tra i due piani è una sua convinzione profonda, e vi ritornerà in maniera sempre più esplicita negli scritti successivi, ponendola a fondamento della propria concezione filosofica. Non gli sfugge, tuttavia, come la radicalizzazione di questo divario verrebbe a svincolare il pensiero da qualsiasi criterio veritativo che non gli sia interno, quindi da qualsiasi *presa* sull'essere, cosa che lo renderebbe né vero né falso: la verità riguarderebbe soltanto la coerenza logica di un discorso che, sul piano vitale (cui l'uomo non può rinunciare), potrebbe essere assolutamente falso. A causa del limite radicale della ragione verrebbe a perdersi anche il fondamento metafisico del principio della coincidenza degli opposti, espressione della visione neoplatonica con cui Cusano indicava la coincidenza in Dio del *Massimo* e del *minimo*. Karsavin, perciò, riconquista sul piano dell'*intuizione* quel rapporto col Divino che ridona valore a tutto il percorso storico-culturale, dunque anche al pensiero logico. Al di sotto dell'errare umano nella ricerca del senso della vita e della verità egli coglie l'inquietudine della persona, espressione di quella tensione al divino che dettava a Bruno le parole ispirate della sua poesia: «E chi m'impenna, e chi mi scald' il core?/Chi non mi fa temer fortuna o morte?»¹¹.

¹⁰ In più di un luogo Bruno dichiarava di aver formulato le proprie idee «filosoficamente e sulla base del lume della ragion naturale». Si vedano le note 217 e 218.

¹¹ KARSAVIN, *Giordano Bruno*, cit., p. [239]

Non con la ragione Bruno, secondo Karsavin, coglie «la compiutezza dell'universo in cui tutto l'individuale arde del fuoco Divino», ma con l'amore ispirato, che gli permette di scorgere «nell'abisso Divino» «la complicazione dell'universo» e la sua stessa persona¹². Egli ritiene perciò che la 'filosofia naturale' che accompagna Bruno alla coscienza della presenza del Divino nel mondo e nell'uomo sia, suo malgrado, anche teologia, la verità è infatti una e soltanto il limite della ragione la fa intendere come duplice.

Il rilievo dell'implicazione ontologica della teoria della doppia verità è alla base della ricostruzione dell'ambiente culturale in cui maturò il pensiero di Bruno, che da un lato si riallacciava alla tradizione scolastica e dall'altro apriva vie nuove. L'utilizzazione di questo filo conduttore unitario nell'esplorazione del pensiero vasto e complesso della scolastica costringe Karsavin a una schematizzazione e semplificazione non sempre convincente, ma senza dubbio interessante. Egli distingue nel movimento un doppio filone, quello dei razionalisti e quello dei mistici (sebbene, a suo giudizio, non si debba contrapporre assolutamente la mistica alla scolastica, la quale mostra in molti suoi esponenti un'apertura al misticismo). Il rappresentante più insigne del primo filone, Raimondo Lullo, cercava, e pensava di aver trovato, un sistema rigoroso di sapere unitario che includeva accanto alle scienze umane anche le verità di fede, pertanto la sua *Magna Ars* rappresenterebbe il grado più alto del razionalismo: il *feticismo* della ragione, una ragione, pur tuttavia, che non rinuncia all'essere. All'estremo opposto sempre in questo filone razionalistico Karsavin colloca Occam, nel quale coglie l'*ipertrofia* della logica, dal momento che con il conferimento del carattere puramente nominale agli universali e l'asserzione dell'assoluta individualità dell'essere egli introduceva un limite invalicabile per il pensiero: l'essere assolutamente individuale e dunque irrazionale, e apriva così la strada al misticismo, come l'unica via di approccio al divino. Già Scoto aveva colto il volto irrazionale del reale, sia nel carattere individuale dell'empirico, sia nella volontà di Dio, svincolata dalla ragione, ma aveva recuperato la veridicità del pensare umano col ricondurre gli universali alla ragione divina da cui verrebbero partecipati a quella umana. Tuttavia, nell'esigenza di eliminare dalla volontà divina ogni possibile ombra di necessità, Scoto, affrancando la volontà dalla ragione, prefigurava, secondo Karsavin, accanto alla conoscenza razionale, una conoscenza superiore, appartenente alla volizione, con la separazione della filosofia dalla teologia, e dunque l'dea della doppia verità.

Anche nel movimento averroista dei secoli XIII e XIV Karsavin sottolinea il riconoscimento del valore universale del conoscere, il superamento della separazione di pensiero ed essere che, specialmente nell'ambiente pado-

¹² *Ibid.*, p. 240.

vano, sfociava ora nel panteismo ora nella teoria platonica della partecipazione, e l'importanza dell'intuizione intellettuale. Con l'ammissione del principio dell'intelletto attivo unico, infatti, la conoscenza diventava un atto non umano ma divino. Mentre il principio, desunto dal neoplatonismo, della necessità del mondo, sorto attraverso la mediazione di una gerarchia discendente, e pertanto non creato direttamente da Dio, indirizzava la riflessione alla dottrina della doppia verità, che presume la negazione della legge di non contraddizione e l'orientamento verso l'idea della coincidenza degli opposti.

La mistica, poi, in opposizione alla scolastica razionalistica, legittimava la visione intellettuale che eleva a Dio, fino all'unione con lui, al di sopra delle contraddizioni razionali. I mistici, secondo questa interpretazione, non volgevano la loro attenzione alla natura né manifestavano interesse per l'empiria, ma nell'intuizione di Dio comprendevano tutto il creato. Così, fondandosi sul principio dell'unitotalità, ossia dell'unione di pensiero ed essere, essi allontanavano il rischio di un conoscere *rappresentativo*.

Per Karsavin sia la corrente mistica che l'averroismo medievale sono la denuncia della crisi del razionalismo, e l'idea dell'unitotalità avanzata dai mistici nell'intuizione dell'unità di Creatore e creato preannuncia quella sintesi delle diverse correnti di pensiero che trova la sua espressione più compiuta e serena in Nicola Cusano, maestro di Bruno. E più che in Bruno, in Cusano, la cui gnoseologia è anche ontologia, essendo per lui ogni conoscenza rivelazione di Dio, che è principio e unità del tutto, Karsavin individua il pieno equilibrio tra la visione cristiana e l'orientamento neoplatonico. Per Cusano l'oggetto del conoscere è uno, appreso parzialmente sia dalla ragione sia dal senso e pienamente dall'intelletto, perciò le conoscenze razionali e sensibili non sono illusorie, ma solo parziali e la ragione nel suo procedere giunge fino a scoprire alla base della sua attività *la soglia* della coincidenza degli opposti, palese soltanto all'intelletto. L'attività conoscitiva, infatti, secondo lo schema neoplatonico, va oltre il processo razionale della definizione e separazione e muove con l'intelletto all'attingimento del principio primo, dell'assoluto, di Dio, in un avvicinamento infinito, essendo il movimento dell'intellezione anche un movimento di assimilazione e nel suo grado più alto di divinizzazione. Così intesa la conoscenza è vita, volontà, libertà, e coinvolge la totalità della persona. Tuttavia, la piena attuazione dell'intelletto sta nell'assoluta unità di pensiero ed essere (unitotalità) realizzata soltanto in Dio, che è principio ed unità di entrambi, di qui la somiglianza e insieme la differenza dell'intelletto umano rispetto al divino che, secondo Karsavin, Cusano non indicherebbe sempre con sufficiente chiarezza.

Sulla scia di Cusano, Karsavin pone Bruno, il cui sistema non si distinguerebbe da quello del maestro se non, come si è detto, per la passione con

cui rintraccia il divino nelle cose, rischiando di perdersi in esse. L'analisi del pensiero di Bruno è condotta da Karsavin in maniera molto dettagliata e con particolare attenzione alla metafisica del Nolano, di cui mette in luce una serie di contraddizioni: riguardo all'Uno e al suo modo di *essere* nel molteplice, che se nell'intenzione del Nolano dovrebbe evitare il panteismo, sul piano della coerenza dottrinale non riuscirebbe a giustificare la visione creazionistica; riguardo all'Anima del mondo e all'anima individuale di cui è accolta la trasmigrazione, in palese disaccordo con la dottrina cristiana; riguardo all'infinità dell'Uno, che non sarebbe distinta con sufficiente chiarezza e consapevolezza dall'infinità dell'Universo, per citare solo le più importanti. Difficoltà, comunque, già implicite nel sistema plotiniano e che diventano *contraddizioni* ove si voglia armonizzare questo sistema con la metafisica del cristianesimo. Indubbio è l'acume come pure la pertinenza delle osservazioni, legittimate dal fatto che Bruno costruisce il suo sistema all'interno di una visione cristiana, tuttavia, proprio per questo la critica appare scontata. Più attento ad evitare le dissonanze col pensiero cristiano sarebbe, secondo Karsavin, il neoplatonismo di Cusano, sebbene anche qui con qualche ombra. In ogni caso il pensiero di Bruno dipenderebbe essenzialmente da quello di Cusano e i suoi elementi di novità si troverebbero già manifestamente o almeno in nuce in quello.

Si può osservare, tuttavia, come sia il pensiero di Cusano che quello di Bruno maturino in un contesto classico e in una tradizione scolastica che giustifica molti accostamenti da non ricondurre necessariamente a una dipendenza di un filosofo rispetto all'altro. Inoltre, anche se Bruno cita in più di un luogo Cusano, definendolo *divino*, molti sono i motivi di riflessione e le influenze che gli derivano da un ambiente culturale a lui più vicino o contemporaneo con cui è venuto a contatto non soltanto in patria ma anche nel suo peregrinare in Paesi stranieri. La linea interpretativa con cui Karsavin ricostruisce tre secoli di storia del pensiero filosofico-teologico, fornisce unità di lettura di un mondo culturale vario e complesso, offrendo nello stesso tempo un orientamento per il presente. È anche vero, però, che nell'intento di far risaltare la *continuità* della problematica gnoseologico-metafisica egli finisce per far scivolare in secondo piano gli aspetti più personali, le peculiarità *storiche* dei diversi pensatori, importanti, ma che non rientrano nell'economia dello schema interpretativo di fondo.

La critica a noi contemporanea ha percorso anche altre vie, affrontando l'analisi del pensiero bruniano nel suo consapevole rapportarsi alla situazione socio-politica e religiosa della propria epoca. Ed è questa partecipazione concreta alla vita *nel presente* che conferisce ai temi universali quella colorazione individuale che distingue appunto i diversi pensatori. Le differenze

emergono nella maniera tutta propria di rilevare e *utilizzare* concetti e principi comuni in un contesto storico e personale preciso. Può valere come esempio il giudizio di Karsavin relativo allo *Spaccio de la bestia trionfante*: opera «non la migliore e neppure la più interessante»¹³, là dove altri, al contrario, la considerano fondamentale nel particolare percorso di Bruno¹⁴, sottolineando l'universalità del progetto di *renovatio mundi* che vi è proposto e da cui scaturisce la polemica non soltanto contro i puritani universitari, ma soprattutto contro Lutero e la stessa lezione cristiana paolina. Il rinnovamento etico, politico e sociale non poteva avvenire per Bruno senza la religione, o meglio, senza che la religione, abbandonando l'ozio coltivato da una fede cieca, riconquistasse il suo compito morale e civile, che non era solo quello di addolcire la rozzezza della folla, ma soprattutto quello di restaurare l'antica unità del conoscere e dell'operare umano, unità rotta dal trionfo della pedanteria, della superstizione, del dispregio del merito. Non c'è in questa discrepanza con la concezione metafisica; il ritorno all'uno, infatti, si compie per gradi nell'attingimento di una conoscenza del divino sempre più libera e spirituale, attraverso il perfezionamento civile e morale, ed era, questa, una visione condivisa da più parti nel Rinascimento.

D'altro canto, anche le difficoltà di Bruno in ambito teologico, riguardanti la Trinità e il Cristo, pur ricondotte dallo stesso Nolano alla tradizione ereticale più antica, avevano inciso profondamente nella cultura dell'epoca; basti pensare all'antitrinitarismo dei Sozzini o alla polemica Biandrata-Dávid sul Cristo per chiedersi quanto questi dubbi si presentassero a Bruno direttamente nei termini di Ario e Sabellio e quanto non fossero accompagnati dalla riflessione dei contemporanei *dissidenti* delle diverse confessioni cristiane.

Con questo non s'intende sminuire il valore di questo scritto di Karsavin che, per il lettore contemporaneo, che nel lungo percorso dalla modernità al postmoderno ha visto *sbiadire*, assieme alla presa sull'essere, qualsiasi criterio assoluto del conoscere, costituisce certamente un invito a ritornare con più attenzione sul concetto di verità con tutte le implicazioni che questo comporta, a cominciare dalla libertà della volontà che non si può negare sul piano teorico per ammetterla sul piano pratico, indotti dall'urgenza del

¹³ *Ibid.*, p. [274].

¹⁴ Si veda il giudizio di Michele Ciliberto che considera questo scritto «uno dei capolavori della filosofia e dell'etica moderna» e ne sottolinea l'importanza nell'evoluzione del pensiero di Bruno: «Lo Spaccio non è l'approdo naturale, spontaneo, della mente di Bruno. Eccezionale lavoro d' "occasione", esso rappresenta invece una fase di svolta e di ripensamento profondo dei "programmi" filosofici precedentemente elaborati e strenuamente difesi, prima d'essere, infine, abbandonati» (*Nascita dello «Spaccio»: Bruno e Lutero*, in GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, Milano, Rizzoli 2001 rist., p. 59 e p. 7).

vivere¹⁵. Karsavin non è certamente un pensatore sistematico; studioso dei sistemi, non ne ha costruito uno proprio, per il motivo che ogni sistema esprime una certa verità e nello stesso tempo la tradisce inesorabilmente, in questo fedele al «*per infinitum diminute*» con cui Cusano misurava l'avvicinamento a Dio e insieme la distanza da Dio dei nomi che l'uomo gli attribuisce, ma anche fedele ad Hegel, per il quale «ogni sistema è sì relativo, ma ciascuno a suo modo riflette l'assoluto»¹⁶.

Anche a questo proposito non è fuori luogo una precisazione: non si può fare di Karsavin un *cusariano* o un neoplatonico per il fatto che utilizza concetti e immagini desunti dalla dottrina del grande filosofo-teologo, il quale, d'altro canto, nelle sue espressioni più pregnanti, come quella di *docta ignorantia* o identità degli opposti, esprime un pensiero ben presente alla e nella tradizione cristiana. E perché non definirlo invece un hegeliano per la sottile dialettica con cui descrive il rapporto Dio-creatura: il perire dell'assoluto nel relativo e il nascere dell'assoluto nel perire del relativo?¹⁷

Karsavin non accoglie il *sistema* di Cusano, che resta confinato a un periodo lontano, costretto in una struttura e in un procedimento logico poco congeniale al mondo moderno, e non accoglie neppure il sistema idealistico-hegeliano per la *necessità* che ne è il fondamento, però di entrambi condivide l'ispirazione, la tensione all'unità del primo e l'esigenza della sintesi del secondo. Egli è, infatti, un uomo di cultura che non può rinunciare a esprimere nel linguaggio che la cultura gli offre la propria ricerca ed esperienza del divino, ma è anche consapevole del fatto che la verità del pensiero sta nel suo essere vita e tensione interiore da cui muove il processo esplicativo e comunicativo. Tuttavia questa verità non può bastargli, perché non lo libera dalla contingenza delle scelte e del sapere. L'uomo già nel suo bisogno di assoluto, proprio come volevano Cusano e Bruno, lo coglie in una certa misura e nel pensiero e nell'esistenza. Per questo egli può apprezzare Cusano per la coerenza della sua visione cristiana più che Bruno, ma può amare Bruno con tutte le sue eresie più di Cusano.

¹⁵ KARSAVIN, *Giordano Bruno*, cit., p. [77].

¹⁶ *Ibid.*, p.[280].

¹⁷ «Ecco Tu morirai, nel mio sbocciare/Tutto riposto in me, e tutto come soltanto me./Trasmuterà allora la vita mia in altra./Perisce già il mio io, e in esso,/Come api, tutto pullula sciamando,/Perché sorga in me la vita Tua./ » (ANGELA DIOLETTA SICLARI, *I sonetti di L. P. Karsavin. Storia e metastoria*, Milano, Franco Angeli 2004, I sonetto, pp. 92-93.

Introduzione

Julja Mehlich

Il libro *Giordano Bruno* può essere definito una delle opere principali di L. P. Karsavin per la comprensione del processo di elaborazione da parte sua di una metafisica personalistica e della teorizzazione della storia come storia del soggetto. Purtroppo la difficile reperibilità dell'edizione, uscita nel 1923 a Berlino, non ne ha permesso fino ad oggi la diffusione in un'ampia cerchia di lettori, ed è probabilmente per questo che è stata poco considerata dagli studiosi sia di Karsavin che di Bruno.

Il contenuto del libro è organizzato secondo un duplice piano di cui il primo costituisce l'esposizione della personalità, della filosofia e della vita di Bruno. Il secondo riguarda il percorso di sviluppo delle idee filosofico-religiose in Europa. Questi due piani trovano la loro unità nella concezione dell'essere storico come personale, il che significa uno sviluppo della storia come sviluppo della storia della persona, la narrazione del suo destino. Per l'interpretazione del primo piano Karsavin si serve della 'formazione storica dei concetti', o metodo dell'individualizzazione, elaborato da G. Rickert;¹ per quella del secondo piano della metodologia di V. Solov'ev. Rickert introduce la distinzione in «*comprensione generalizzante*» della realtà, la quale «articola per noi, in una forma determinata, la multiformità sterminata [...] del reale»², e ci dà la rappresentazione degli oggetti osservati come «*esemplari* del comune concetto di *genere*», e in «*comprensione individualizzante*», legata all'interesse per l'oggetto dal punto di vista della sua peculiarità, della sua distinzione dagli altri. Poiché in effetti esiste «soltanto l'individuale», «l'unico», e non esiste

* L'introduzione di Julja Mehlich, progettata per l'edizione bilingue del *Giordano Bruno* di Karsavin, è tradotta da Angela Dioletta Siclari e qui pubblicata con il consenso dell'autrice.

¹ RICKERT HEINRICH, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Dritte und vierte verbesserte und ergänzte Auflage. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1921.

² RICKERT H., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. Dritte umgearbeitete Auflage. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1924, p. 32.

nulla «che si ripeta nella realtà», e la cui conoscenza sia realizzabile, Rickert dichiara che occorre utilizzare il metodo individualizzante in senso 'stretto', dove «anche hanno luogo un determinato tipo di scelta e l'elaborazione» del materiale originario³. È necessario scegliere «l'individualità, ricca per noi di significato, che consiste di elementi assolutamente determinati»⁴.

L'interpretazione dell'epoca storica o dello sviluppo filosofico attraverso il prisma della visione della personalità individuale, che in sé incarna l'epoca, si sviluppa alla fine del XIX secolo in Europa e si diffonde agli inizi del XX secolo in Russia. L'editrice «Put'» pianifica una serie di monografie di pensatori russi di ispirazione religiosa, le quali «debbono dare immagini sintetiche e una valutazione globale dal punto di vista di una determinata concezione del mondo»⁵. Escono i libri di N. A. Berdjaev, *Aleksej Stepanovič Chomjakov* (1912), e di V. F. Èrn, *Grigorij Savvič Skovoroda. Vita e dottrina* [Žizn' i učenie] (1912). Nella prefazione Berdjaev espone le direttive metodologiche da lui utilizzate: «Quest'opera non è tanto storica, quanto sistematico-filosofica, psicologica e critica. Voglio dare un'immagine compiuta di Chomjakov, ciò che è centrale e fondamentale nella sua concezione e percezione del mondo [...] E poiché, a mio giudizio, Chomjakov è la figura centrale nello slavofilismo, il tema *Chomjakov* è insieme il tema dello slavofilismo in generale, e il tema *Chomjakov e noi* è il tema del destino dello slavofilismo»⁶. Si può presumere che anche in Karsavin non sia casuale il fatto che egli consideri Bruno la figura centrale dell'epoca rinascimentale.

Dopo l'uscita del libro di L. P. Karsavin su Bruno, compare ancora una monografia di Berdjaev, *Konstantin Leont'ev. Saggio di storia del pensiero religioso russo* [Očerk iz istorii ruskoj religioznoj mysli], scritta ormai secondo altre prospettive metodologiche. Leont'ev «non è né tipico, né caratteristico, come sono tipici e caratteristici gli slavofili [...] egli fa parte a sé [...] è impegnato per se stesso dinanzi al volto dell'eternità»⁷. Escono anche i libri *I.G. Fichte* di B. V. Jakovenko, e *Abelardo* di G. P. Fedotov, il quale faceva parte anche lui, come Karsavin, della pleiade dei discepoli del noto storico medievista I. M. Grevs. Ancor prima della sua emigrazione nel 1925, Fedotov pubblica in Unione Sovietica (1924) una piccola monografia su Abelardo, in cui scrive: «Abelardo incarnò nei suoi pensieri e nella sua vita un'unica idea del suo

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*

⁵ BERDJAEV NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ, *Aleksej Stepanovič Chomjakov* in: BERDJAEV N. A., *Konstantin Leont'ev. Očerk iz istorii ruskoj religioznoj mysli. Aleksej Stepanovič Chomjakov*, Moskva, Act: Act Moskva: Chranitel' 2007, pp. 227.

⁶ BERDJAEV N. A., *Aleksej Stepanovič Chomjakov*, cit., p. 226.

⁷ BERDJAEV N. A., *Konstantin Leont'ev. Očerk iz istorii ruskoj religioznoj mysli*, in BERDJAEV N. A., *Aleksej Stepanovič Chomjakov*, cit., p. 8.

ricco secolo, definita più spesso come razionalismo o 'illuminismo' [...] Abelardo lottò tutta la vita per la ragione [...] e, venendo meno alla sua idea, morì tuttavia per essa. Questo lo fece martire dell'*illuminismo*»⁸.

Gli scritti filosofico-biografici citati convengono in grande misura al primo piano del libro di Karsavin su Giordano Bruno; il secondo piano, ossia il corso della storia del pensiero, le indicazioni di Bruno per la filosofia della nuova epoca, è condotto da Karsavin sulla base della metodologia dell'unitotalità.

Qui è importante osservare che una più chiara individuazione dei due piani indicati è avvenuta grazie all'osservazione della traduttrice Angela Dioletta Siclari, la quale aveva avanzato l'ipotesi che il primo capitolo del libro fosse stato scritto dopo il secondo. Questo, a nostro giudizio, potrebbe spiegare la relativa autonomia del secondo capitolo. Lo schema astratto: unità-scissione-riunificazione è utilizzato da Karsavin nella sua metafisica e, evidentemente, doveva costituire la sfera problematica essenziale della sua ricerca, mentre la filosofia di Bruno doveva esserne l'esemplificazione. Karsavin individua il percorso generale dalla originaria unità del pensiero religioso-filosofico nell'epoca medioevale, con la sua insufficiente completezza di contenuto concreto-individuale, alla realizzazione nel periodo rinascimentale di questa completezza, ma con una concomitante deviazione dall'originaria unità a favore del razionalismo, di una ragione analitica che scompone. Il razionalismo unilaterale, secondo Karsavin, porta alla crisi della filosofia e dimostra la necessità del ripristino della pienezza e dell'unità del pensiero religioso-filosofico nell'unitotalità.

Il contributo del metodo individualizzante allo studio dell'essere storico e all'analisi dell'epoca rinascimentale, potrebbe essere inoltre in Karsavin un tributo alla diffusione e all'influenza del neokantismo a Berlino, dove, oltre al *Giordano Bruno*, usciva nello stesso anno la sua opera fondamentale, *La filosofia della storia*. Nell'ultimo capitolo di questo libro, il quinto, *Presente e passato nella storia. Cause e persona. Storia e natura*, Karsavin, anche senza una particolare necessità, riconsidera ancora, e dal punto di vista del neokantismo, tutto ciò che aveva esposto nello scritto su Bruno. Tale integrazione, a nostro giudizio, potrebbe confermare l'ipotesi di Angela Dioletta Siclari che il secondo capitolo del *Giordano Bruno* sia stato scritto prima, e che il primo sia stato inserito nel testo più tardi, sebbene non abbiamo trovato alcuna conferma diretta di Karsavin relativa a questa integrazione e variazione.

⁸ FEDOTOV GEORGIJ PETROVIČ, *Abeljar*, in *Sobranie sočinenij v 12 t.*, t. 1 *Abeljar i stat'i 1911-1925gg.*, Moskva, Martis 1996, p. 187.

Egli unifica i due piani da noi individuati e mostra l'impossibilità di portare a compimento lo slancio eroico verso l'unità, cosa che costituisce la tragedia della singola persona di Bruno e di tutta l'epoca del Rinascimento e insieme stabilisce il posto di Bruno nella storia delle idee. Karsavin, infatti, mette in luce la contraddizione fondamentale della filosofia bruniana - la non realizzata attuazione dell'unitotalità. A suo giudizio Bruno giustamente si sforza di completare la metafisica di Cusano, introducendovi tutto «il mondo concreto-individuale», ma si distacca in parte dall'Assoluto e imbocca la via dello spirito che in sé si autoconcentra e si autoafferma, cosa che in seguito diventerà la base dell'autonomia della ragione, preannunciando la filosofia della nuova epoca.

Perché Karsavin sceglie il Nolano, benché quest'ultimo, secondo le sue osservazioni, sia più noto dal punto di vista del valore delle sue concezioni scientifiche, mentre il suo «peso specifico [...] nello sviluppo del pensiero filosofico»⁹ può essere ridotto alla mediazione tra la scolastica e la risorta filosofia tradizionale? Prima di tutto Karsavin s'interessa a Nicola Cusano, di cui condivide le idee. Soprattutto include nella propria metafisica, come centrali, alcuni dei suoi enunciati, quali «tutto si trova contratto nel tutto»¹⁰, il «posse-est» (possest), e anche «non altro e altro» (non aliud et aliud). In questo periodo della sua produzione è ancora per molti versi uno storico. Come Nietzsche, reinterpreta la storia egli cerca le ragioni per cui la cultura europea non si è sviluppata come avrebbe potuto. E se per Nietzsche l'orientamento dello sviluppo della cultura antica è dato da Socrate, per Karsavin è proprio Bruno a incarnare l'età del Rinascimento, egli ne è la personalità centrale. Karsavin indica dove Bruno è vicino al suo maestro Cusano, dove la sua intuizione è corretta e conforme alla metafisica di quest'ultimo, ma anche dove sbaglia, cadendo in contraddizioni insolubili. L'originalità della filosofia

⁹ KARSAVIN LEV PLATONVIČ, *Džordano Bruno*, Berlin, Obelisk 1923, p. 246.

¹⁰ Il Cusano, a sua volta, utilizza l'asserzione di Anassagora 'tutto in tutto' (quodlibet esse in quolibet), ed enuncia: «In ogni creatura l'universo è la creatura stessa, e così ogni cosa comprende tutte le cose, che in essa diventano in maniera concreta (contratta - Ju. M.) essa stessa» (CUSANO NICOLA, *De docta ignorantia*, in KUZANSKIJ NIKOLAJ, *Sočinenija v 2x t.*, t. 1, *Filosofskoe nasledie*, t. 80, Moskva, Mysl'1979, p. 110. - Il concetto *contractio*, tradotto da V.V. Bibichin con *konkretnoe*, deve essere letto come *stjažennoe*). - «In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte» (NIKOLAUS VON KUES, *Die wissende Unwissenheit*, in NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften*, Hrsg. und eingeführt von L. Gabriel. Übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Bd. I. Wien, 1964, S. 344). Più oltre il Cusano scrive: «Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum. Si igitur omnia sunt in omnibus, omnia videntur quodlibet praecedere».

di Bruno, l'integrazione del Cusano e la devianza da lui spiegano, per Karsavin, l'ulteriore percorso e la condizione della filosofia in Europa all'inizio del XX secolo.

Una importante impostazione metodologica, che trae il suo principio dalla filosofia di Solov'ev, guida l'interpretazione, da parte di Karsavin, del sistema di Bruno – si tratta della “critica dei principi astratti”, legata all'aspirazione all'unitotalità di scienza, filosofia e religione. Nella filosofia russa della fine del XIX secolo V. Solov'ev rinviene l'idea capace di palesare l'unità essenziale del mondo, dell'uomo e di Dio, l'idea dell'unitotalità. Nell'opera *Critica dei principi astratti* questi mette in luce l'unilateralità e l'assolutizzazione dei fondamenti della scienza, della filosofia e della religione, e la conseguente loro incapacità di fondare il principio unitario, indubitabile, di verità che, come egli sostiene, rappresenta l'unitotalità di tutti i principi: «le determinazioni empirico- astratte e razionali astratte rientrano nella costituzione della verità, come suoi caratteri materiali e formali, ma non ne costituiscono l'essenza propria. Quest'ultima [...] è *l'essere unitotale*»¹¹. La conoscenza dell'unitotalità non può essere realizzata autonomamente né dalla scienza, né dalla filosofia, né dalla religione, ma «come tale, è colta piuttosto che nell'esperienza sensibile e nella conoscenza razionale nel triplice atto di *fede, immaginazione e creazione* (il corsivo è mio – Ju. M.), che è il presupposto di qualsiasi conoscenza concreta. In questo modo, a fondamento della vera conoscenza c'è una percezione *mistica* (il corsivo è mio – Ju. M.) o religiosa, dalla quale soltanto il nostro pensiero logico trae la sua ragionevolezza *indubitabile*, e la nostra esperienza il significato di una realtà *indubitabile*»¹².

Nell'analisi della filosofia di Bruno più di una volta Karsavin utilizza il concetto di “unitotalità”, mettendo in evidenza l'incapacità di Bruno di trovare la sintesi del contenuto filosofico-religioso, poiché accentua il principio razionale scientifico-filosofico. Karsavin parla anche della forza in Bruno dell'aspirazione mistica, affine a quella religiosa, all'unione con l'Assoluto. Dal punto di vista dell'unitotalità dei principi astratti, Karsavin analizza anche la filosofia del geniale scolastico Nicola Cusano, il quale, «sereno ed equilibrato, sta al confine tra la filosofia medievale e neoeuropea»¹³. Il suo sistema rappresenta l'unità del contenuto filosofico-religioso, ma ha bisogno di completamento. Bruno aveva avvertito in che cosa questo consistesse: «comprendere filosoficamente tutto il mondo concreto-individuale»¹⁴. Tutta-

¹¹ SOLOV'EV VLADIMIR SERGEEVIČ, *Kritika otvoščennych načal*, in SOLOV'EV VL. S., *Sočinenija v 2ch t.*, t. 1, *Filosofskoe nasledie*, Moskva, Mysl'1988, p. 589.

¹² *Ibidem*.

¹³ KARSAVIN L. P., *Džiordano Bruno*, cit., p. 244.

¹⁴ *Ibid.*, p. 245.

via, secondo Karsavin, egli non supera l'unilateralità dell'attrazione verso il mondo, fondata in primo luogo sul riconoscimento da parte sua delle due verità, relative alla ragione divina e alla ragione umana, delle quali sceglie quest'ultima. Perciò il completamento del sistema di Cusano «è al di sopra delle forze del Nolano, e questi si limita a porre il problema della nuova filosofia, *predeterminandone la via* (il corsivo è mio – Ju. M.) nelle intense ricerche e nelle disarmonie del suo sistema»¹⁵.

Con la chiarificazione della metafisica e della personalità di Bruno, Karsavin spiega la propria concezione della storia che nega il progresso e la causalità, e che presenta la storia come lo sviluppo del soggetto unitotale, come il destino della persona. Egli vede la «novità del compito» nel «cogliere e mostrare l'intima, organica unità della metafisica, del carattere, dei procedimenti letterari e della vita di Bruno. [...] La metafisica di Bruno esprime la sua personalità e la sua vita. Così il Rinascimento, che si manifesta nella sua cultura, nel principio stesso dell'individualizzazione della vita e della molteplicità delle individualità rivela se stesso e in sé anche il Medioevo da lui vissuto»¹⁶. Leggendo il libro non è difficile osservare che Karsavin simpatizza per Bruno, senza per questo risparmiare critiche alla sua opera, nella quale mette in evidenza una serie di contraddizioni e che definisce nel complesso tragica, giudizio esteso da lui a tutta l'epoca. Come personalità Bruno è vicino a Karsavin, si può trovare un'affinità nel giudizio che Karsavin dà di Bruno, e in quello che S. S. Choruzij dà di Karsavin. Scrive infatti Karsavin: «Bruno sembra scivolare lungo il confine della negazione di qualsiasi fede. Se oltrepassasse questo confine la sua filosofia dovrebbe diventare realmente panteistica e riconoscere Dio totalmente immanente al mondo»¹⁷. E in Choruzij, specialista dell'opera di Karsavin, leggiamo: «L'autore coscientemente si tiene in equilibrio sul confine dell'eresia e dello gnosticismo, facendo quasi sfoggio della sua arte, non oltrepassa questo confine»¹⁸. Karsavin definisce il carattere di Bruno come «inquieto, scontroso, tumultuoso» e ne sottolinea l'acuto sentimento di libertà. Egli porta anche ad esempio la descrizione delle proprie peculiarità fatta da Bruno ai professori dell'università di Oxford nel 1583: «Io, Filoteo Giordano Bruno Nolano, dottore della più coltivata teologia, professore della più pura e innocua sapienza, [...] io, che in tutte le mie azioni manifestò una generale filantropia», «cittadino del mondo, figlio di Padre Sole e Madre Terra», «chiarezza d'idee

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 267.

¹⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹⁸ CHORUŽIJ SERGEJ SERGEEVIČ, *Žizn' i učenje L'va Karsavina*, in KARSAVIN L. P., *Religiozno-filosofske sočinenija*, t. 1, Moskva, Renessans, 1992, p. XXIX.

luminose”¹⁹, e osserva che anche nello stile si manifesta l’originalità di Bruno, la sua «orgogliosa coscienza di sé», come pure di tutta la sua epoca che esalta l’uomo. Choruzij, dal canto suo, parla «delle indistruttibili peculiarità della natura di Karsavin», sottolinea «i segni di arroganza e le pose [...], la passione per le formule provocatorie, tendenziose», e conclude: «Egli era un uomo amante della libertà e indocile, pronto ad opporsi a qualsiasi intimazione, e che amava muoversi in controtendenza»²⁰. Lega entrambi non soltanto il carattere individuale, si può dire che la particolare arroganza della personalità che caratterizza l’epoca, costituisca la fisionomia del Rinascimento italiano e russo. L’affinità di Karsavin con l’uomo del Rinascimento è stata colta anche Aron Štejmberg, che aveva fatto amicizia con lui. Questi scrive: «Lev Platonovič era un uomo singolare. La sua definizione come uomo potrebbe essere ricondotta a quel concetto di uomo che era ancora vivo nell’Accademia Fiorentina all’epoca del Rinascimento»²¹. È possibile che proprio le affinità che si manifestano nel suo carattere, nella lingua, nello stile, permettano a Karsavin di dare di Bruno una descrizione tanto veridica.

Occorre precisare che gli studiosi non accolgono in maniera univoca gli appellativi che caratterizzano il XX secolo in Russia come il *Secolo d’argento*, o la *Rinascita religioso-filosofica*, sebbene Nina Kaucishvili, slavista nota in Italia e in Russia, abbia confrontato P. Florenskij con Leonardo da Vinci. Lo stesso Karsavin definisce questo periodo come vicino ai secoli XII e XIII in Europa²².

La non realizzata intuizione dell’unità.

Karsavin vede l’intuizione fondamentale di Bruno nel fatto che questi «muove da una percezione viva e piena della propria unità con l’Assoluto. Ma la piena unità con l’Assoluto presuppone una certa specifica coordinazione non empirica della persona con Lui, l’annullamento della separazione e della contrapposizione empirica a salvaguardia della persona vera»²³. Bruno, osserva Karsavin, conosce questa condizione – i momenti “dell’eroico furore”

¹⁹ BRUNO GIORDANO, *Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, Dedicatio n. 2, *Opera Latine conscripta*, vol. II, t. II, a cura di Francesco Fiorentino et alii, Napoli, Morano 1879 -1891, p. 76 [KARSAVIN L. P., *Džordano Bruno*, cit., p. 7].

²⁰ CHORUŽIJ S. S., *Žizn’ i učenie L’va Karsavina*, cit., pp. XXIX e XV.

²¹ ŠTEJMBERG ARON Z., *Druz’ja moich rannich let (1911-1928)*, Pariž, Sintaksis 1991, (Publ. di G. Nivat), in KARSAVIN L. P., *Malye sočinenija*, S.Peterburg, Aletejja 1994, p. 481.

²² Si vedano gli scritti di Karsavin: *Očerki religioznoj žizni v Italii XII-XIII vekov*, S. Peterburg, 1912; *Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII i XIII vekax* [Petrograd, 1915], IN KARSAVIN L. P., *Sočinenija*, t. 2, S.Peterburg, Aletejja 1997.

²³ KARSAVIN L. P., *Džordano Bruno*, cit., p. 262.

o “dell’estasi platonica”, che rivelano «l’originaria duounità di Assoluto e persona vera»²⁴. Ma talora Bruno scambia questo peculiare accordo con l’Assoluto con la propria identificazione con esso, sforzandosi di «introdurre nel proprio io empirico la pienezza dell’infinito»²⁵. Karsavin sottolinea: «Non si deve identificare l’Assoluto con l’io empirico: questo minaccia la sparizione dell’Assoluto dalla sfera della persona e la disgregazione e lo svuotamento della stessa persona»²⁶. Nell’esplicazione l’uomo «può affermare soltanto la propria persona limitata»²⁷. Ma non si deve neppure «rifiutare la persona e tutto il suo essere accidentale, poiché in esso si percepisce l’Assoluto»²⁸. Il retto cammino verso l’unità è indicato, secondo Karsavin, dal Cusano, con la sua distinzione di «complicazione e esplicazione». Ma per la concretizzazione di questa idea il Cusano distingue anche la complicazione “relativa” o “contratta”, e la complicazione “assoluta” o Divina, Bruno «non tiene ferma la differenza reale tra l’Assoluto, l’unitotalità creaturale e il proprio io, identificando inconsciamente l’Assoluto con la complicazione contratta dell’universo e con la vera essenza del proprio io»²⁹. Egli non capisce che l’Assoluto che esclude qualsiasi accidentalità è possibile non con la persona empirica, ma soltanto con «la vera essenza della persona» come unitotalità.

Bruno traccia con precisione il confine tra scienza e fede: «ogni cosa è uno; e il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando ne’sua termini la piú alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile e nulla. [...] Perché se vi monta per lume soprannaturale, non naturale [...] Questo non hanno quelli, che [...] non cercano la divinità fuor de l’infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo e in quelle»³⁰. Per Karsavin, che si attiene alla direttiva dell’unitotalità, l’unità del sistema può essere attinta dalla speculazione teologico-filosofica, cosa che fa appunto il Cusano. Ma Bruno, seguendo Telesio, Cardano e Paracelso, come scrive Karsavin, vuole essere soltanto un filosofo che «non deve rivolgersi alla deduzione del mondo da Dio», ma deve tenersi nei confini «della conoscenza di questo mondo». Karsavin puntualizza: «Se il Cusano, muovendo dalle profondità della visione di Dio, contempla Dio nel mondo, come Numero, Misura, Peso, Bruno contempla il

²⁴ *Ibid.*, p. 263.

²⁵ *Ibid.*, p. 262.

²⁶ *Ibid.*, p. 263.

²⁷ *Ibid.*, p. 262.

²⁸ *Ibid.*, p. 263.

²⁹ *Ibid.*, p. 264.

³⁰ BRUNO G., *De la causa principio et uno*, in BRUNO DŽIORDANO, *Izbrannoe*, Samara, Agni 2000, p. 293. [BRUNO GIORDANO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, Mondadori 2000, p. 269].

mondo, elevandosi da esso e mediante esso a Dio. Per lui il mondo è unitotalità. Grazie a ciò la filosofia di Cusano riceve *un accento nuovo: il mondo e la personalità* del filosofo che conosce il mondo *vengono avvertiti con maggior pienezza e tensione*. Soltanto, la forza di questo sentimento è tale che *l'unitotalità creaturale offusca il Divino*, talora quasi *staccandosene*. Un tale distacco conduce però alla disgregazione dell'unitotalità creaturale, all'inspiegabilità dell'individuale che si dissolve nell'attuale, nell'infinità attuale, conduce alla tragedia del pensiero filosofico»³¹. Accanto a questo, osserva Karsavin, «assolutamente valida e nuova è l'inclinazione verso il mondo creaturale come unità dell'infinità attuale e potenziale, tensione piena dell'energia dell'unità con l'Assoluto»³².

Per mostrare l'inclusione della filosofia di Bruno nella filosofia contemporanea a Karsavin, questi usa la terminologia "trascendente e immanente", come pure la formula "peculiare condizione di coscienza", proprie del neokantismo, la cui critica egli condusse nel suo libro *Filosofia della storia*. Nell'ambito del problema del trascendente e dell'immanente Karsavin analizza uno degli aspetti caratteristici del sistema bruniano, per il quale questo è considerato dagli studiosi ancor oggi panteistico. In Bruno, sottolinea continuamente Karsavin, è forte l'aspirazione all'unità con l'Assoluto, «l'esigenza mistica», e «il sistema di Cusano da lui accolto sviluppa inesorabilmente la sua dialettica interna che conduce al riconoscimento di un Dio al di sopra del mondo. L'idea della trascendenza, una volta venuta alla coscienza, si manifesta non soltanto come idea, ma anche come essere»³³. Karsavin osserva che nella distinzione di trascendenza e immanenza si nasconde una indubbia profondità filosofica: «Non si può pensare il concetto di trascendente senza il concetto di immanente: [...] il trascendente non può essere assolutamente trascendente, nel senso che esuli totalmente dai confini di qualsiasi esperienza, reale o possibile. [...] L'idea della trascendenza (*della cosa in sé*) non può sorgere sulla base della percezione di una certa limitatezza dell'immanente, come di un suo confine, poiché la stessa percezione di questa limitatezza, della sua idea, è possibile soltanto sulla base della percezione del trascendente. E se è reale la limitatezza di ciò che è "esperito", l'immanenza, non è possibile supporre che qualcosa di più grande che lo condiziona possa essere irreali. Di conseguenza il trascendente ci è dato come trascendente relativo, come ciò che – per usare un'espressione notoriamente inadeguata – "parzialmente" esula dai confini della nostra esperienza»³⁴.

³¹ KARSAVIN L. P., *Džiordano Bruno*, cit., p. 244.

³² *Ibid.*, p. 264.

³³ *Ibid.*, p. 163.

³⁴ *Ibid.*, p. 164.

L'ammissione della relatività del trascendente dimostra di conseguenza che «Bruno è nel vero quando afferma che per il filosofo non esiste un Dio fuori del mondo e conoscibile in qualche modo fuori di esso. [...] E se la fede lo coglie, non lo coglie nel senso di qualcosa che non si trova nella nostra coscienza, bensì nel senso di qualcosa che non si trova nel nostro intelletto [*um*], ma si trova o appare in quella particolare condizione della coscienza che si chiama fede»³⁵. Per Bruno, ritiene Karsavin, «Dio esiste ed è conoscibile: Egli è dato al nostro intelletto [...] e, come principio della conoscenza, alla nostra fede». Ma più oltre Karsavin sottolinea: «Bruno [...] ritiene possibile dire: [...] Se poi Dio è contenuto totalmente nell'ambito del conoscibile, in un modo o nell'altro, ossia nella natura, allora può essere conosciuto soltanto nella natura: Dio è dunque la natura o il fondamento della natura. Ed Egli non può essere il fondamento di una natura a sé, da Lui separata, perché altrimenti non sarebbe conosciuto. Qui è la fonte della tendenza panteistica di Bruno»³⁶. Tuttavia, secondo Karsavin, Bruno, riconoscendo il trascendente, deve necessariamente pensare anche una «parziale» trascendenza di Dio e una sua «sovranaturalità». Questa intuizione, conclude Karsavin, non permette a Bruno di essere «un puro panteista» e di «racchiudere Dio nella natura».

Karsavin non riconduce il tema del trascendente, da lui toccato in relazione alla filosofia di Bruno, al neokantismo, come sarà utilizzato successivamente tramite il platonismo, sebbene menzioni il *Plato's Ideenlehre* di P. Natorp, ma la lettura di Bruno dal punto di vista della trattazione neokantiana del trascendente in lui è possibile trovarla. Nel neokantismo “l'eroico furore”, “l'estasi platonica” si convertono, da brevi momenti del *vissuto*, in un «vissuto irrazionale e anonimo», «puro atto del vissuto» (H. Rickert)³⁷ col significato di santità. Riguardo a Bruno Karsavin sottolinea che «l'autentico 'furore eroico', che mancava alla filosofia del Cusano, è una geniale intuizione, anzi, non un'intuizione ma la stessa vita e volontà. Però, questa intuizione è del tutto concreta sia per il suo orientamento verso tutto il concreto individuale, sia per la viva percezione di essa come propria-individuale»³⁸. Poiché in Bruno l'unitotalità *Assoluta* si *confonde* o è *sostituita* dall'unitotalità relativa contratta, anche il vissuto dell'“eroico furore” può essere un «puro atto del vissuto» *dell'io*, orientato verso l'*unità* concreto-individuale del soggetto con *la realtà*, come si presenta nel neokantismo.

³⁵ *Ibid.*, p. 165.

³⁶ *Ibid.*, pp. 165-166.

³⁷ RICKERT H., *Vom Begriff der Philosophie*, in «Logos», I, 1 (1910), p. 24.

³⁸ KARSAVIN L. P., *Džiardano Bruno*, cit., p. 261.

Il distacco dall'unitotalità, l'autonomia della ragione - principio della filosofia dell'epoca nuova.

Il sistema di Bruno mostra come nel XVI secolo il mondo appariva alla conoscenza nella sua sconfinata multiformità concreto-individuale. Una tale multiformità poteva rivelarsi soltanto perché nella conoscenza se ne realizzava l'attualizzazione da parte della "Mente Creatrice" che l'aveva creata, e «nella comunione con Essa la creava anche la *piccola mente* conoscente *umana* [il corsivo è mio - Ju. M.], superiore alla ragione o intelletto, ma a questo uguagliata erroneamente dai sistemi razionalistici dei secoli XIII-XIV e XVIII-XIX»³⁹. La possibilità di una tale identificazione è dimostrata appunto dal sistema di Bruno, che fa vedere da un lato che lo spirito *umano* è partecipe dello Spirito Assoluto nell'entusiasmo eroico, vissuto al livello superiore della conoscenza razionale dell'unitotalità del mondo, e dall'altro lato l'autonomia della ragione, identificata con la ragione individuale. Karsavin introduce il concetto di "spirito" e utilizza chiaramente lo schema hegeliano del suo sviluppo, mostrando con questo anche la direzione dello sviluppo della filosofia di Bruno. Lo sviluppo dello spirito che si esaurisce in se stesso, identificabile con la comprensione limitata-razionale della realtà, possibile soltanto nella contrapposizione del mondo alla ragione conoscitiva, conduce alla scissione e alla contrapposizione dell'intera creazione della vita. «Scendendo nella sfera della razionalità, lo spirito per ciò stesso si contrappone ormai all'Assoluto e se ne distacca. Esso si concentra o si autoafferma e nell'autoaffermazione si contrappone al mondo, anche questo da lui separato nella razionalità dall'Assoluto, e al mondo si rivolge come all'oggetto della propria conoscenza e attività»⁴⁰. Si realizza la scissione di filosofia e vita e il sistema di Bruno mostra che nello sviluppo dei due orientamenti inconciliabili, dell'aspirazione a Dio e al mondo, con tutta la forza del sentimento profondo dell'unità, in Bruno prevale l'aspirazione al mondo. L'impossibilità di portare a termine questo slancio, «il distacco da Dio», costituiscono la tragedia sia della persona singola che di tutta l'epoca rinascimentale. Karsavin spiega che «il parziale distacco» dall'Assoluto significa il prevalere della scissione sull'unità originaria. La capacità analitica del pensiero di dividere e frazionare nella conoscenza del mondo provoca nell'uomo la coscienza della propria ricchezza e potenza, della propria irripetibile individualità. Ma lo spirito «dimentica che tutto questo è soltanto la fragranza dell'Uno»⁴¹. Lo spirito

³⁹ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 269.

⁴¹ *Ibid.*, p. 270.

abbraccia la multiformità dell'individuale che si è svelata, precipitandolo nella cattiva infinità, nella condizione del caos primitivo, nella cui profondità già si nasconde la naturalità irrazionale. Karsavin scorge in ciò il principio dell'epoca dell'irrazionalismo, e la tragedia dell'individualismo, ma anche il principio della fine dello spirito, isolatosi nella sua autosufficienza. Più oltre egli definisce il Rinascimento epoca di "decadenza". Egli vede la grandezza di Bruno non nel fatto che questi condivide e incarna la tragedia della propria epoca, ma «nel *pathos* di chi si getta a capofitto nel mondo e vi confluisce nella coscienza della propria perenne unità di spirito con esso»⁴². La presa di coscienza della grandezza della ragione umana e della sua autonomia costituiscono l'essenza della tragedia della filosofia di Bruno. Ma nello stesso tempo il fatto che il nome di Bruno sia stato dimenticato, mentre le sue idee sono sopravvissute è così commentato da Karsavin: «Quasi che la storia volesse giustificare la dottrina della casualità dell'individuo, la cui essenza è l'universale»⁴³.

La comprensione dell'unità della totalità dell'esistente si conserva in filosofia anche nella separazione dalla teologia, e si manifesta in tutta la sua potenza nella dialettica dello sviluppo del concetto nel sistema hegeliano.

Il ritorno all'unità del contenuto religioso-filosofico.

Bruno, come anche Hegel, si mantiene nei confini della sola filosofia, ma se Hegel giunge al riconoscimento del carattere totalizzante del pensiero, Bruno, nonostante il suo tendere all'Assoluto, si distacca da questo e si «invischia» nell'infinità dell'essere accidentale parcellizzato, cosa che, come mostra Karsavin, è messa in luce anche dalla lingua del Nolano. Nelle sue opere filosofiche migliori - i dialoghi - salta agli occhi la mancanza di misura nell'uso di uno stile ampolloso, enfatico. Armesso, uno dei personaggi di questi dialoghi, fa questa dichiarazione: «Io non parlerò come santo profeta, come astratto divino, come assumpto apocalittico, né quale angelicata asina di Balaamo; non ragionarò come ispirato da Bacco, né gonfiato di vento da le puttane muse di Parnaso, o come una Sibilla impregnata da Febo, o come una fatidica Cassandra, né qual ingombrato da le unghie de' piedi sin alla cima di capegli de l'entusiasmo apollinesco, né qual vate illuminato nell'oraculo o delfico tripode, né come Edipo esquisito contra gli nodi della Sfin-ge, né come un Salomone inver gli enigmi della regina Sabba, né qual Calcan-te, interprete dell'olimpico senato; né come un ispirato Merlino, o come

⁴² *Ibid.*, p.273.

⁴³ *Ibid.*, p.247.

uscito dall'antro di Trofonio. Ma parlerò [...] come uomo, [...] che non ho altro cervello ch' il mio, che rifiutano nella loro benevolenza persino gli ultimi dei nell'Olimpo»⁴⁴. L'eccesso di esempi riportati dimostra, per Karsavin, l'aspirazione di Bruno ad abbracciare la più piena realtà, l'essere accidentale, che introduce una nuova sfumatura nella descrizione obiettiva della situazione. E nello stesso tempo queste «immagini artificiali», «la greve rozzezza delle descrizioni», «l'esagerazione» delle enumerazioni, la violazione dell'armonia stilistica attestano «la pienezza di una personalità complessa» e le «contraddizioni» di Bruno: «egli è originale, e lo è non nel senso grossolano, ma nel senso dell'espressività e del vigore della scrittura, della piena manifestazione del proprio io nella lingua»⁴⁵. Le lunghe serie di elencazioni – se Bruno parla ad esempio del mondo animato, ciò include 27 denominazioni di animali ed uccelli – dimostrano da un lato il suo sforzo di rappresentare questo mondo nella più completa multiformità e pienezza, di infondere l'idea che questa elencazione può essere continuata come si vuole, all'infinito, e dall'altro l'«inabissamento» nella realtà, ma con la dimostrazione della convinzione di essere capace di ricondurre questa multiformità all'unità. L'inclinazione a rispecchiare in maniera veritiera la realtà, il dar prova di una conoscenza di essa quanto più completa possibile introduce di nuovo un contrasto nel suo stile, unendo la magniloquenza con la prosaicità scientifico-naturale: «gli animanti nati per vedere il sole, gionti al termine dell'odiosa notte, ringraziando la benignità del cielo e disponendosi a ricevere nel centro del globoso cristallo degli occhi suoi gli tanto bramati e aspettati rai»⁴⁶. Dimostrando la convinzione che con un solo nome è possibile abbracciare la molteplicità concreta della realtà individuale, e tramite l'individuale, tramite le sembianze elevarsi all'unitotalità delle idee, Bruno non può tuttavia staccarsi dalla elencazione. Egli si affretta e si sforza di abbracciare tutto, ma indica persino l'idea generale con l'elencazione delle sue casuali manifestazioni. Così «egli diventa vittima dell'essere accidentale», « il grido eroico finisce in un borbottio impacciato e frettoloso»⁴⁷. Karsavin sottolinea la «ricchezza di particolari», «la sensibilità per l'individuale», ciò che permet-

⁴⁴ BRUNO G., *De la causa, principio et uno*, cit., pp. 200-201. La citazione non corrisponde a quella a cui fa riferimento Karsavin, tuttavia le sue conclusioni possono esser confermate anche da questa, che le rende ancor più convincenti. [«a cui manco gli dei dell'ultima cotta e da tinello nella corte celestiale [...] si degnano cacciarmene una pagliusca di più e di vantaggio dentro, quantunque sogliano far copia de' fatti lor sin ai cavalli», BRUNO G., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, cit., pp. 183-184]

⁴⁵ KARSAVIN L. P., *Džiordano Bruno*, p. 253.

⁴⁶ BRUNO G., *De la causa, principio et uno*, cit., p. 199. [BRUNO G., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, cit., p.182]

⁴⁷ KARSAVIN L. P., *Džiordano Bruno*, pp. 258-259.

teva a Bruno «di trasformare l'alta speculazione nella divinazione del concreto»⁴⁸, ma nello stesso tempo gli impediva di «superare la cattiva infinità dell'empiria». La lingua del Nolano non è soltanto la manifestazione del suo io, ma anche la manifestazione dell'unilateralità della metafisica di Bruno, «della tragedia» del Rinascimento e della sua vita, conclude Karsavin.

Oltre ai temi qui toccati, relativi alla metafisica del Nolano e diventati determinanti per lo sviluppo della filosofia della fine del XIX secolo e inizio del XX, quali l'unità di filosofia, religione e scienza, la trascendenza e l'immanenza, il razionalismo, Karsavin indica anche il prestito in Cartesio del metodo del dubbio e della teoria dei vortici di Bruno, così come in Leibniz, riguardo alla monadologia, l'accordo di necessità e libertà e l'ottimismo che ne discende. Karsavin, ci sembra evidente, è riuscito a realizzare il compito che si era prefisso all'inizio del saggio, ossia presentare «l'intima unità organica» della metafisica, del carattere, dei procedimenti letterari e della vita di Bruno.

Bibliografia

HEINRICH RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Dritte und vierte verbesserte und ergänzte Auflage. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1921.

H. RICKERT, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. Dritte umgearbeitete Auflage. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandl. 1924

NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ BERDJAEV, *Aleksej Stepanovič Chomjakov* in NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ BERDJAEV, *Konstantin Leont'ev. Očerki iz istorii russkoj religioznoj mysli. Aleksej Stepanovič Chomjakov*, Moskva, Act Chranitel' 2007

GEORGIJ PETROVIČ FEDOTOV, *Abeljar*, in *Sobranie sočinenij v 12 t.*, t. 1 *Abeljar i stat'i 1911-1925gg.*, Moskva, Martis 1996.

LEV PLATONOVICH KARSAVIN, *Džiordano Bruno*, Berlin, Obelisk 1923.

NICOLA CUSANO, *De docta ignorantia*, in N. KUZANSKIJ, *Sočinenija v 2x t.*, t. 1, *Filosofskoe nasledie*, t. 80, Moskva, Mysl' 1979. NIKOLAUS VON KUES. *Die wissende Unwissenheit*, in Nikolaus von Kues. *Philosophisch-theologische Schriften*. Hrsg. und eingeführt von L. Gabriel. Übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré. Studien-und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Bd. I. Wien, 1964.

VLADIMIR SERGEEVIČ SOLOV'EV, *Kritika otolečennych načal*, in VLADIMIR SERGEEVIČ SOLOV'EV, *Sočinenija v 2ch t.*, t. 1, *Filosofskoe nasledie*, Moskva, Mysl' 1988.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 260.

- SERGEJ SERGEEVIČ CHORUŽIJ, *Žizn' i učenje L'va Karsavina*, in LEV PLATONVIČ KARSAVIN, *Religiozno-filosofskie sočinenija*, t.1, Moskva, Renessans 1992.
- GIORDANO BRUNO, *Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, Dedicatio n. 2, *Opera Latine conscripta*, vol. II, t. II, a cura di Francesco Fiorentino et alii, Napoli, Morano 1879 -1891.
- ARON Z. ŠTEJMBERG, *Druz'ja moich rannich let (1911-1928)*, Pariž, Sintaksis 1991, (Publ. di G. Nivat), in LEV PLATONVIČ KARSAVIN, *Malye sočinenija*, S. Peterburg, Aletejja 1994.
- LEV PLATONVIČ KARSAVIN, *Očerki religioznoj žizni v Italii XII-XIII vekov*, S. Peterburg, 1912.
- LEV PLATONVIČ KARSAVIN, *Osnovy srednevekovej religioznosti v XII i XIII vekax* [Petrograd 1915], in LEV PLATONVIČ KARSAVIN, *Sočinenija*, t. 2, S. Peterburg, Aletejja 1997.
- GIORDANO BRUNO, *De la causa principio et uno*, in BRUNO DŽ., *Izbrannoe*, Samara, Agni 2000.
- G. RIKKERT (RIKERT H.) *O ponjatii filosofii*, in G. RIKKERT, *Filosofija žizni*, Kiev, Nika-Centr 1998.
- GUSTAV ANDREAS WETTER, *L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit*, « *Orientalia Christiana Periodica*», IX, 3-4, (1943).

Nota bio-bibliografica

Lev Platonovič Karsavin nacque nel 1882 a S. Pietroburgo da Platon Konstantinovič Karsavin, ballerino del teatro Marijnskij e in seguito insegnante (maestro) di danza e recitazione, e da Anna Iosifovna, nipote di secondo grado dello slavofilo Aleksej Stepanovič Chomjakov. Qualche notizia della sua infanzia e adolescenza si può trarre dall'auto-biografia della sorella Tamara (*Theatre Street, the reminiscences of Tamara Karsavina*, London, W. Heinemann 1930), la celebre ballerina, che, lasciata la Russia dopo il '17 per lavorare con Djačilev a Parigi, sposò il diplomatico inglese Henry James Bruce, trasferendosi a Londra. Lev Platonovič si laureò presso la facoltà storico-filologica di Pietroburgo e si specializzò in medievistica con il prof. Ivan Michajlovič Grevs, ottenendo una borsa di studio per l'estero. Trascorse gli anni 1910-1912 in Francia e in Italia, con la moglie e le due figlie, lavorando presso biblioteche e archivi per portare a termine la sua ricerca sui movimenti religiosi, ortodossi ed ereticali, che sfociò nelle pubblicazioni del 1912, *Očerki religioznoj žizni v Italij XII-XIII vekov* [Saggi sulla vita religiosa in Italia nei sec. XII-XIII], del 1913, *Mistika i ee značenie v religioznosti srednevekov'ja* [La mistica e il suo significato nella religiosità medievale], e del 1915, *Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII-XIII vekach, preimuščestvenno v Italii* [I fondamenti della religiosità medievale nei sec. XII-XIII, in particolare in Italia], che costituì la sua tesi di dottorato. Nel 1915 ebbe la nomina a professore ordinario presso l'Istituto storico-filologico dell'Università pietroburghese.

Nei pochi anni che precedettero la sua espulsione dalla Russia, oltre alle 39 voci con cui collaborò al *Novyj enciklopedičeskij slovar'*, pubblicò una serie di scritti che attestano come il suo interesse storico fosse sorretto da un ben più forte interesse filosofico. Sulla rivista «Mysl'» apparve nel 1921 *O svobode* [Sulla libertà], e nel 1922 *O dobre i zle* [Sul bene e sul male]; nell'almanacco «Feniks» nel 1922 uscì *Glubiny sataninskie* [Profondità sataniche] e nello stesso anno nell'almanacco «Strelec» *Sofija zemnaja i gornjaja* [La Sofia terrena e celeste], mentre in edizione separata erano usciti i brevi scritti *Katoličestvo* [Il cattolicesimo], nel 1918 per l'editrice Ogni, e *Saligia, ili kratkoe i dušepoleznoe razmyšlenie o Boge, mire, čeloveke, zle i semi smertnych grechach* [Saligia, o brevissima e giovevole riflessione su Dio, sul mondo, sull'uomo, sul male e i sette peccati mortali] nel 1919 per Nauka i Škola. A Petrograd nel 1920 fu edito *Vvedenie v istorii* [Introduzione alla storia], e nel 1922 *Noctes Petropolitanae*, che costituisce la prima formulazione della sua originale concezione filosofica. Tutti questi scritti, ad esclusione di *Vvedenie v istorii*, sono stati ripubblicati a cura di Sergej Sergeevič Choružij nella raccolta intitolata *Malje Sočinenija* [Opere minori] (S. Peterburg, «Aletejja» 1994), che comprende anche *Put' pravoslavija* [La via dell'ortodossia], uscito a Berlino nel 1923 nella raccolta *Sofija (Problemy duševnoj kul'tury i religioznoj filosofii)* [Sofia (Problemi di cultura ecclesiale e di filosofia religiosa)], *Predislovie k pereizdaniju sočinenija A. S. Chomjakova O Cerkvi* [Introduzione alla riedizione dell'opera di A. S. Chomjakov *Sulla Chiesa*] (Berlino, Evrazijskoe Knigoizdatel'stvo 1926), *Apologetičeskij Ètud* [Studio apologetico] (Parigi, «Put'» 1926, n. 3), *Ob opasnostjach i preodolenii otolečennogo Christianstva* [Sui pericoli e il superamento del Cristianesimo astratto] (Parigi, «Put'» 1927, n. 6), *Cerkov', Ličnost' i Gosudarstvo* [Chiesa, Persona e Stato] (Parigi, Evrazijskoe Knigoizdatel'stvo 1927), *Rossija i Evrei* [La Russia e gli ebrei] (Parigi, «Versty» 1928, n. 3), *Molitva* [Preghiera] (riportato come di Karsavin, forse scritto nel lager, dal sac. Dmitrij Dudko, Parigi 1975). A queste opere Choružij aggiunge nel suo libro le memorie su Karsavin di Anton Vladimirovič Kartašev e di Aaron Zacharovič Stejnberg.

Tra le opere minori si debbono ricordare anche *F. P. Karamzov kak ideolog ljubvi* [F. P. Karamazov come ideologo dell'amore], («Načala», 1921, n.1; riedito, con qualche riduzione, nel 1991 nel vol. collettaneo *Russkij Èros ili filosofija ljubvi v Rossii* [L'Eros russo o la filosofia dell'amore in Russia], a cura di Viačeslav Pavlovič Šestakov per l'ed. Progress), *Dostoevskij i katoličestvo. Stat'i i materialy o mirosozercanii Zosimi* [Dostoevskij e il cattolicesimo. Articoli e materiali sulla concezione del mondo di Zosima], (Petrograd, Feniks 1922) e *Vostok, Zapad i russkaja ideja* [Oriente, Occidente e l'idea russa] (Petrograd, senza indicazione dell'edit. 1922).

Nell'autunno del 1922, dopo due mesi di detenzione, espulso dalla Russia assieme a un centinaio di altri intellettuali, Karsavin giunse a Berlino, dove pubblicò nel 1923 per l'editrice Obelisk il *Giordano Bruno*, i *Dialogi* [Dialoghi] e la *Filosofija istorii* [Filosofia della storia], già in parte preparati prima dell'espulsione. A Berlino ebbe inizio il suo impegno nel movimento eurasista che era nato ad opera di Nikolaj Sergeevič Trubeckoj, Petr Petrovič Suvčinskij (che in seguito sposò una figlia di Karsavin), e Petr Nikolaevič Savickij, a cui aderirono anche Georgij Vasilevič Florovskij, Georgij Vladimirovič Vernadskij, Sergej Jakovlevič Efron, Dmitrij Petrovič Svjatopolsk-Mirskij, Roman Osipovič Jakobson. Molti sono gli scritti che attestano il suo graduale consenso al movimento e la riflessione sul ruolo che avrebbe dovuto svolgere in questa nuova prospettiva la Chiesa ortodossa. Tra questi ricordiamo *Religioznyj socializm v Germanii* [Il socialismo religioso in Germania] (Berlino, «Sofija» 1923, n. 1); *O suščnosti pravoslavija* [L'essenza dell'ortodossia] (in *Problemy russkogo religioznogo soznaniija* [Problemi della coscienza religiosa russa], Berlino 1924), e *Uroki otrecennoj very* [Lezioni di una fede ripudiata] («Evrazijskij vremennik», 1925, n. 4); *O somnenii, nauke i vere (tri besedi)* [Sul dubbio, sulla scienza, sulla fede (tre conversazioni)], (Berlino 1925); i due voll. di *Vostočnoe Christianstvo* [Il Cristianesimo orientale] (München, V. Bubnova 1925); infine una serie di articoli brevi su giornali e settimanali, tra cui: *Bez dogmata* [Senza dogmi] («Versty», 1926, n. 2); *O pedagogike* [Sulla pedagogia] («Evrasiskaja Chronika», 1926, n. 4) e *Evrasiskaja ideja v materialističeskoj oboločke* [L'idea eurasista nell'involucro materialistico] («Evrasiskaja Chronika», 1927, n. 8).

Il movimento eurasista vedeva nella Russia non un Paese europeo o asiatico, ma una sorta di *continente* multietnico, collocato geograficamente e culturalmente tra Europa e Asia, e destinato a svolgere, per divina elezione, una funzione mediatrice tra un Occidente in crisi, privo ormai di ogni risorsa, e un Oriente ancora inconsapevole delle proprie potenzialità e a realizzare un rinnovamento di civiltà. Il movimento si scisse ben presto, sulla base di un duplice orientamento, più o meno sfumato in relazione ai suoi esponenti; l'uno intransigente nei confronti del nuovo governo sovietico, l'altro più aperto a una collaborazione perché mosso dal timore di un possibile isolamento della Russia e di una evoluzione della sua politica in una direzione imprevedibile. A questo secondo orientamento apparteneva Karsavin con molti altri eurasisti che vedevano nella rivoluzione un male necessario, perché con la morte della Russia europea, decadente e inerte, aveva promosso l'insorgere delle forze vive del popolo, e nella sete di verità rivelava la sua vera natura religiosa. Non si trattava, perciò di adesione al marxismo, al contrario, si voleva espungere dal nuovo governo l'ideologia marxista offrendo un diverso ideale che lo sostenesse nello sforzo di rinnovamento sociale e politico. La scissione, sancita anche dalla duplice sede di diversa estrazione, Praga, dove si raccoglievano molti esuli della guardia bianca, e Parigi che dava asilo agli esuli "di sinistra", fu uno dei motivi del trasferimento di Karsavin con la famiglia nell'estate del 1926 a Clamart, nei pressi della capitale, dove risiedevano appunto gli esponenti dell'eurasismo più *aperto* nei confronti del governo

sovietico. L'altro motivo fu la speranza di ottenere una cattedra all'Istituto teologico ortodosso 'San Sergio' di Parigi. Per questo pubblicò in quello stesso anno *Sv. Otcy i učiteli Cerkvi* [I santi Padri e dottori della Chiesa] (riedito nel 1994 dall'Università di Mosca). La cattedra fu assegnata invece a Florovskij, il quale si era allontanato dal gruppo eurasista criticandone, tra l'altro, la maniera di intendere la Chiesa e la religione ortodossa come un fatto storico e un dettaglio culturale (*Evrazijskij soblazn. Sovremennye zapiski* [La tentazione eurasista. Considerazioni attuali], Pariž 1928). Del resto, già nel 1925, Karsavin aveva pubblicato a Berlino, per l'ed. Obelisk *O Načalach. Opyt Christianskoj metafiziki* [I Principi. Saggio di metafisica cristiana] che riportava come epigrafe un'espressione di Origene: «Haereticare potero, sed haereticus non ero», che ben caratterizzava anche la sua personale visione teologico-dogmatica non del tutto ortodossa, e che proprio per questo motivo fu accolto con molte critiche. Il periodo parigino rappresentò il massimo impegno di Karsavin nei confronti dell'eurasismo, dai seminari parigini ampiamente frequentati alle pubblicazioni anche di carattere politico su «Evrziskij Vremenič»: *Osnovy politiki* [Le basi della politica], *Fenomenologija revoljucii* [Fenomenologia della rivoluzione] del 1927 e sul settimanale «Evrzija»: *O smysle revoljucii* [Il significato della rivoluzione] (1928, n.1), *Ocenka i zadanie* [Valutazione e obiettivo] (1928, n. 3), *Socializm i Rossija* [Il socialismo e la Russia] (1928, n. 6), per citarne soltanto qualcuno, infatti dal 1928 al 1929 uscirono a Parigi 35 numeri di «Evrzija» in cui comparvero 21 articoli di Karsavin. Articoli brevi che esprimono l'orientamento politico, rivelano l'attenzione alla realtà contemporanea e l'amore per quella Russia in cui sperava ancora di poter tornare.

Il periodo parigino è denso di polemiche in seno all'emigrazione russa, che emergono dalle pagine di «Put'» e che spingono a estremizzare i punti di vista personali, che saranno mitigati o addirittura abbandonati più tardi. Paradossalmente, il tema più dibattuto riguarda la funzione della Chiesa nel nuovo assetto politico e la critica al cattolicesimo, perfetta espressione, per Karsavin, di un cristianesimo *astratto*, di un universalismo soltanto apparente, legato a un disconoscimento *reale* dei valori della nazionalità e della cultura. Meglio la Chiesa ortodossa che, seppure imperfetta, afflitta dal rifiuto del mondo, espresso nella santificazione della vita ascetica e nel disinteresse per la vita culturale e politica, si presentava come la sola e unica Chiesa di Cristo, autenticamente conciliare, ossia cattolica e universale. Le critiche all'ortodossia riprendono in parte quelle già formulate nell'ambito delle riunioni pietroburchesi filosofico-religiose agli inizi del secolo, così come il disegno della Chiesa ideale che, vivendo concretamente il cristianesimo, comprende e rende ecclesiali sia la cultura che il popolo, accogliendo le differenze come elementi organici e vitali. Per Karsavin l'uomo, e quindi il mondo, si realizza soltanto in Dio e nel suo farsi Dio, perciò la Chiesa non è altro che la pienezza del mondo che tende a Dio. Tuttavia, sulla terra questa Chiesa ideale è solo in fieri e nella realtà storica non si può che distinguere tra una maggiore o minore ecclesialità. Con la tesi dell'evoluzione storica della Chiesa Karsavin poteva rientrare nell'ampio filone modernista, che agli inizi del secolo aveva avuto le sue adesioni anche in Russia e aveva trovato espressione tra i partecipanti alle suddette riunioni pietroburchesi. Ampiamente documentato e dettagliato riguardo alle teorie e agli scritti degli eurasisti: OTTO BOSS, *Die Lehre der Eurasier: ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Otto Harrassovitz verlag 1961. Il 1929 segnò una nuova e più profonda rottura tra gli intellettuali dell'emigrazione e coinvolse lo stesso gruppo eurasista *di sinistra* con la sconfessione, da parte di alcuni di essi (Petr Nikolaevič Savickij, Nikolaj Nikolaevič Alekseev, Vladimir Nikolaevič Il'in) del giornale «Evrzija».

Karsavin aveva rifiutato nel 1927 un invito per l'università di Oxford, nel 1928 accettò la cattedra di Storia universale all'università di Kaunas in Lituania, dove soltanto in un secondo tempo trasferì la famiglia. Nel giro di due anni apprese il lituano e condusse le lezioni in questa lingua, in lituano scrisse anche i 6 voll. di *Storia della cultura europea* (*Europos Kultūros Istorija*, V. D. Universiteto H. M. F. Leidinys, Kaunas), di cui poté pubblicare soltanto i primi cinque (1931-1937), il sesto, già pronto per la stampa, gli fu sequestrato dal NKVD. Il I vol. è stato tradotto in russo da Tat'jana Aleknene (*Istorija Evropejskoj Kul'tury. I. Rimskaja Imperija, Christianstvo i Varvary* [L'Impero romano, il Cristianesimo e i barbari], Sankt-Peterburg, Aletejja 2003). Il trasferimento a Kaunas segnò anche l'abbandono di ogni illusione e impegno nell'ambito eurasista, ma anche una maturazione della sua concezione filosofico-religiosa; qui, infatti, scrisse alcune delle sue opere più importanti. Pubblicò *O ličnosti* [La persona] (Kaunas, Filologičeskogo otdelenija Litovskogo universiteta 1929) e *Poèma o smerti* [Poema sulla morte] («Eranus», 1931, vol. 2), riediti a cura di Sergej Choružij in LEV KARSAVIN, *Religiozno-filosofskie sočinenija* t. I, Moskva «Renaissance» 1992, e nel 2003 per la edit. Ast di Mosca a cura di P. A. Nikolova nel vol. LEV KARSAVIN, *Put' Pravoslavija*, che raccoglie anche *Saligia, Noctes Petropolitanae, Put' Pravoslavija*.

Nel 1940, con l'entrata della Lituania nell'orbita della Russia, si veniva disegnando il destino tragico di Karsavin. Fino all'ultimo rifiutò di ascoltare gli amici che lo sollecitavano ad abbandonare la Lituania per trasferirsi in Occidente. Dall'Istituto di storia dell'Università di Kaunas fu trasferito all'Istituto d'arte dell'Università di Vilnius; nel 1947 fu allontanato definitivamente dall'insegnamento e passò alla direzione del museo, da cui fu rimosso nel 1949. Arrestato, fu condannato a 10 anni di lager e assegnato al lager concentrazionario di Abez' per malati cronici in Siberia, dove, ormai gravemente malato di tubercolosi, morì nel 1952. Pure, nei due anni di lager non cessò la sua attività di docente e filosofo, riconosciuto e frequentato da molti detenuti. Qui compose *Venok sonetov* [Corona di Sonetti] e *Terciny* [Terzine], con il suo commentario in prosa, e *O bessmertii duši* [L'immortalità dell'anima]. Ad Anatolij Vaneev, ingegnere internato anche lui nel lager di Abez', si deve la conservazione di questi scritti e la memoria degli ultimi due anni di vita di Karsavin (ANATOLIJ A. VANEV, *Dva goda v Abezii. V pamjat' o L. P. Karsavine* [Due anni ad Abez'. In memoria di L. P. K.], in Minuvšee. Istoričeskij Al'manach, Moskva-S.Peterburg, 1988, n. 6; ried. nel 1990 a Bruxelles per Žizn' c Bogom).

Nel 1994, a cura di Alla L'vovna Jastrebeckaja l'Università di Mosca ha pubblicato la corrispondenza di Karsavin con Ivan Michajlovič Grevs: *Rossijskaja istoričeskaja mysl': iz epistoljarnogo nasledija L.P. Karsavina : pis'ma I.M. Grevsu (1906-1916)* [Il pensiero storico russo: dall'eredità epistolare di L.P. K. : lettere a I. M. Grevs].

In questi ultimi anni l'interesse per Karsavin filosofo, teologo, storico ed eurasista si è diffuso attraverso convegni, seminari, pubblicazioni di inediti e di corrispondenza e si è ampliata la letteratura critica. L'Università di Vilnius ha edito due volumi, a cura di Pavel I. Ivinskij, contenenti parte dell'archivio di Karsavin. Nel I vol. edito nel 2002 è compresa la corrispondenza familiare degli anni 1927-1939 (Kaunas-Pariž-Kaunas), e degli anni 1940-1954 (Vil'njus-Abez'-Vil'njus), i primi tre cap. dello scritto inedito *O vremeni* [Sul tempo] e il saggio, datato dallo stesso Karsavin 1952, *Učenie akademika I. P. Pavlova. Po povodu refleksologii i sporov o nej* [La dottrina dell'accademico I. P. Pavlov. A proposito della riflessologia e delle polemiche ad essa relative]. Nel II vol., edito nel 2003, sono compresi i cap. dal 4 al 9 di *O vremeni*, una delle varianti autografe dei Sonetti e delle Terzine, e l'elenco delle varianti di quelli pubblicati da A. A. Vaneev.

Rimandiamo, per quel che riguarda le notizie sulla vita di questo autore, alle biografie dettagliate di SEGEJ SERGEEVIČ CHORUŽIJ, *Žizn' i učenie L'va Karsavina*, in L. KARSAVIN, *Religiozno-Filosofskie sočinenija*, pp. V-LXXIII, e all'*Aperçu biographique* di Françoise Lesourd in LEV KARSAVINE, *Le poème de la mort* (Lausanne, Éditions L'Age D'Homme 2003, pp. 117-188), per gli scritti di Karsavin ad ALEKSANDR K. KLEMENTIEV, *Bibliographie des oeuvres de Lev Karsavine* (Paris, Institut d'études slaves 1994), alla bibliografia in JULJA BILIALOVNA MEHLICH, *Personalizm L. P. Karsavina i evropejskaja filosofija* [Il personalismo di L. P. Karsavin e la filosofia europea] (Moskva, Progress-Tradicija 2003), per la letteratura critica alla *Nota biografica e bibliografica* in ANGELA DIOLETTA SICLARI, *I sonetti di L. P. Karsavin. Storia e metastoria* (Milano, Franco Angeli 2004), alla voce Karsavin L. P. del *Dictionnaire de la philosophie russe* (Lausanne, L'Age D'Homme 2010), all'apparato biografico e bibliografico del vol. collettaneo *Lev Platonovič Karsavin*, pod. red. S. S. Choružego (Istituto di Filosofia dell'Università di Mosca, Moskva, ROSSPÈN 2012), e alla recente monografia di DOMINIC RUBIN, *The Life and Thought of Lev Karsavin: "Strength made perfect in weakness..."*, (Amsterdam-NewYork, Rodopi 2013), che riporta in appendice la trad. inglese del *Poema della morte*.

Nota alla traduzione

Raramente Karsavin indica le opere cui fa riferimento, e in ogni caso non fornisce ragguagli sull'edizione e sulle pagine, anche se al termine del suo libro traccia una breve bibliografia da cui non è difficile desumere le edizioni di cui probabilmente si è servito. Il materiale utilizzato per quest'opera è assai ampio, frutto di ricerche e studi approfonditi e anche lontani nel tempo, e l'espulsione del filosofo dalla Russia senza dubbio non ne ha facilitato la conservazione ordinata. Fin dove è stato possibile rintracciare l'origine delle citazioni, che non mancano di libertà di resa da parte dell'autore e che talora accostano passi distanti di una stessa opera, se ne è data indicazione in nota. Poiché l'italiano cinquecentesco di Bruno è tradotto da Karsavin in russo moderno, la traduzione italiana dei passi riportati segue l'originale karsaviniano; in molti casi, tuttavia, per una più chiara resa concettuale, o per permettere un facile reperimento dell'originale, si è riportato in nota il passo nel linguaggio bruniano (italiano o latino), talora ampliando la citazione per far emergere il contesto da cui proviene. Analogamente si è fatto per le citazioni degli scritti latini del Cusano. Si è ritenuto opportuno, inoltre, corredare di notizie essenziali bio-bibliografiche, ove manchino, le citazioni di personalità del mondo politico-culturale di cui Karsavin si serve per tracciare l'iter del pensiero filosofico e teologico che influenzerà la filosofia bruniana e per dare il quadro del periodo di transizione dal Medioevo al Rinascimento.

Le note della traduttrice fanno riferimento, per le opere italiane di Bruno, all'edizione critica, curata da Giovanni Aquilecchia, nella collana delle *Oeuvres complètes*, edita da Les Belles Lettres con il patrocinio dell'Istituto italiano per gli Studi Filosofici e del Centro Internazionale di Studi Bruniani (utilizzata anche, con qualche aggiornamento esegetico, nei *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, Mondadori 2000); per gli scritti latini ai tre voll.: G. BRUNO, *Opera Latine conscripta*, Napoli 1879 - 1891 (a cura di F. Fiorentino, Tocco, Vitelli, Imbriani e Tallerigo), segnalata e utilizzata dallo stesso Karsavin. Gli scritti indicati sono citati dalla raccolta curata da Nuccio Ordine: GIORDANO BRUNO, *Opere complete*, Torino 1999, Lexis, Progetti Editoriali, in cui compaiono anche l'edizione critica del *De umbris idearum*, a cura di Rita Sturlese, Firenze, Olschki 1991 e l'edizione critica a cura di Giovanni Aquilecchia delle seguenti opere: *Idiota Triumphans* (G. Bruno, *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, Roma, Edizioni Storia e Letteratura 1957), *De somniis interpretatione* (*ibidem*), *Praelectiones geometricae et Ars deformationum* (Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 1964), i due testi editi da

Aquilecchia e relativi a Mordente (*Dialogi duo de Fabricii Mordenti Salernitani*), inoltre i documenti dei processi veneziani e romani. Vi sono compresi, inoltre, di VINCENZO SPAMPANATO, *La vita di Giordano Bruno, con documenti editi ed inediti*, Messina, Principato, 1921 [rist. anast. con postf. di Nuccio Ordine, Roma, Gela, 1988]; Documenti napoletani, ginevrini parigini e tedeschi: V. SPAMPANATO, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Firenze, Olski 1933; Documenti inglesi: GIOVANNI AQUILECCHIA, *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze*, in «Bruniana & Campanelliana », 1-2 (1995), pp. 21-42) Documenti del processo: LUIGI FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di Diego Quaglioni, Roma, Salerno ed. 1993; e la Bibliografia (1800-1998) a cura di Maria Cristina Fumagalli.

Le difficoltà nel ricostruire il processo di Bruno, le successive scoperte di documenti, come quella di mons. Enrico Carusi di 26 estratti dai verbali della Congregazione del S. Uffizio, pubblicati poi sul «Giornale critico della filos. Italiana», VI, 1925, pp. 121-139 e quella di mons. Angelo Mercati, che il 15 novembre 1940 rintracciò nell'archivio personale di Papa Pio IX, tra le altre carte, il sommario del processo (A. MERCATI, *Il sommario del processo di G. Bruno*, Città del Vaticano 1942), nonché le scoperte dovute alla ricerca paziente e ostinata di L. Firpo sono documentate dallo stesso Firpo nello scritto citato: *Il processo di Giordano Bruno*, al cap. I, *Documenti vecchi e nuovi del processo*.

Ricordiamo anche che i documenti conservati negli archivi del Sant'Uffizio e in passato di difficile consultazione, come lamentava Karsavin, sono attualmente editi in: *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and Index*, edited by Ugo Baldini and Leen Spruit, Volume I. Sixteenth - Century Documents, 4 tomi, Roma, Libreria Editrice Vaticana 2009, («Fontes Archivi Sancti Officii Romani»), pp. 862.

Per gli scritti del Cusano, di cui Karsavin cita dei passi per lo più in traduzione, le note della traduttrice fanno riferimento ai diversi voll. dell'*Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner, Lipsiae 1932 sqq., Hamburgi 1959 sqq.

Nella presente traduzione tra parentesi quadra viene indicato l'inizio della pagina del testo russo del 1923. L'evidenziazione di alcune espressioni o termini che Karsavin ottiene con l'allargamento, è qui sostituita dal corsivo, usato anche per gli autori, i titoli dei libri e le brevi espressioni che non costituiscono una citazione precisa, che l'autore riporta invece tra virgolette; le virgolette sono lasciate soltanto a designare le citazioni di passi di opere.

Le note numerate a piè di pagina sono della traduttrice; le poche dell'autore sono segnalate nel testo da un asterisco.

La bibliografia indicata da Karsavin è stata lasciata in fondo al volume, rispettando la collocazione dell'autore, le integrazioni sono tra parentesi quadra.

Nelle note relative agli scritti latini di Bruno, dopo la prima citazione completa della collocazione nell'*Opera Latine conscripta*, le successive saranno prive di questa indicazione.

Delle opere italiane di Bruno, citate da Karsavin, diamo invece qui di seguito l'elenco con la loro collocazione (che non sarà perciò ripetuta nelle note) nella collana delle *Oeuvres complètes*, curata da G. Aquilecchia e sopra indicata.

Il candelaiio, intr. e note di G. Bàrberi Squarotti, *Oeuvres Complètes*, vol. I, Paris 1993.

La cena de le Ceneri, intr. di A. Ophir, note di G. Aquilecchia, *ibid.*, vol. II, Paris 1994.

De la causa, principio et uno, intr. di M. Ciliberto, note di G. Aquilecchia, *ibid.*, vol. IV, Paris 1996.

De l'infinito, universo e mondi, intr. di M. A. Granada, note di J. Seidengart, *ibid.*, Paris 1995.

Spaccio della bestia trionfante, intr. di N. Ordine, note di M. P. Ellero, *ibid.*, vol. V, Paris 1999.

Cabala del cavallo Pegaseo, intr. e note di N. Badaloni, *ibid.*, vol. VI, Paris 1994.

De gli eroici furori, intr. e note di M. A. Granada, *ibid.*, vol. VII, Paris 1999.

LEV PLATONOVĚĀ KARSAVIN

GIORDANO BRUNO

I. La vita di Bruno

[7] 1. «Io, Filoteo Giordano Bruno Nolano, io, dottore della più elaborata teologia, professore della più pura e innocua sapienza, filosofo noto, riconosciuto e accolto con onore nelle principali accademie d'Europa, in nessun luogo straniero, tranne che presso i barbari e gli uomini spregevoli, risvegliatore delle anime dormienti, domatore dell'arrogante e recalcitrante ignoranza; io, che in tutte le mie azioni manifesto una generale filantropia, che amo ugualmente gli italiani e gli inglesi, le madri e le giovani spose, le teste cinte da mitra e le teste cinte da corona, coloro che portano la spada e quelli che non la portano; io, che non guardo la testa consacrata, né la fronte segnata, né le mani pulite, né il membro circonciso, ma ciò in cui si manifesta il vero volto dell'uomo - le forze del suo spirito, le qualità del suo cuore; io, che gli uomini onesti e operosi amano»¹.

Con queste parole, caratteristiche per l'epoca, ma che non attestano la modestia e l'umiltà dell'autore, nel 1583 si raccomandava al rettore, ai dottori e ai professori dell'Università di Oxford² Giordano Bruno, questo «cittadino del mondo, figlio di Padre Sole e Madre Terra»³, il cui «splendore di idee luminose», sbigottiva e confondeva (almeno, lui ne era convinto) tutti i teologi, i peripatetici, i grammatici, i filologi, i pedanti, spingendoli in oscure caverne, Philotheus Iordanus Brunus Nolanus.

[8] Il creatore della "filosofia nolana", «diversa da tutti gli altri modi di far filosofia»⁴, nacque nel 1548 a Nola, distante qualche miglio da Napoli. Nola era una piccola cittadina commerciale e pittoresca, ai piedi del Cicala, coperta di ulivi, mirti, pioppi e viti. «Separato dal grembo materno, dalle braccia paterne, dall'amore e dalle carezze di tutta la casa natale»⁵, Bruno,

¹ Il passo latino riportato da Karsavin in traduzione russa, con alcune omissioni non indicate, è tratto dalla *Dedicatio* n. 2 dell'*Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum* ([*Op. Lat. con.*, vol. II, t. II], p. 76).

² «Ad Excellentissimum Oxoniensis Academiae Procancellarium Clarissimos Doctores atque Celeberrimos Magistros».

³ «Orsù, orsù: questo, come cittadino e domestico del mondo, figlio del padre Sole e della Terra madre, perché ama troppo il mondo, veggiamo come debba essere odiato, biasimato, perseguitato e spinto da quello» (*Epistola esplicatoria scritta al molto illustre et eccellente cavaliere signor Filippo Sidneo dal Nolano in Spaccio della bestia trionfante*, p. 11)

⁴ *La cena de le Ceneri*, Argomento I, p. 11.

⁵ «Cum ex omni latere procellae nequissimae illius religionis, et violentae tyrannidis Tiberinae bestiae me fluctuantem propulsarent; ut ab ipso materno sinu, paternis ulnis, et totius natalis domus amore et gratia divulgum[...]» (*Oratio consolatoria Jordani Bruni Nolanus...habita in Illustri Celeberrimaque Academia Julia*, pronunciata il 1 luglio 1589, in occasione

nelle sue peregrinazioni aveva nostalgia di Nola, si diceva con orgoglio Nolano e citava il suo celebre conterraneo, il poeta Luigi Tansillo, imitandolo, senza però assimilarne l'eleganza e il senso della misura. Il fuggiasco parla con commozione del padre, un uomo d'armi (capitano d'armi⁶) e della madre, Fraulissa Savolina.

Giordano non è il vero nome di Bruno: il suo nome di battesimo è Filippo. I primi dieci anni, angustiati dalla «lotta con la fortuna»⁷, li trascorse in famiglia; a 11 anni il giovane Filippo fu condotto a Napoli, dove, fino al quattordicesimo anno, apprese «le scienze umane, la logica e la dialettica»; da chi? Probabilmente da quei domenicani nel cui monastero entrò nel 1563 per prestare di lì a un anno il voto solenne della vita monastica. Inoltre, secondo le sue stesse parole, aveva anche studiato privatamente la logica presso l'agostiniano Teofilo da Vairano, poi professore a Roma. È possibile che Teofilo per primo gli abbia fatto conoscere il lullismo. Comunque sia, Bruno divenne monaco. Se a questo lo abbia obbligato «la fortuna», o se semplicemente egli abbia percorso una via comune, o se sognasse la carriera, non lo sappiamo. Il Nolano stesso dice che voleva «in santa solitudine dedicarsi alle muse». Non ci sono motivi per non credergli. Certamente, fin dagli inizi la scienza lo attraeva, pare, più della letteratura. Forse servì da esempio stimolante il ricordo della vita monastica del celebre Telesio «che lasciata la patria, i parenti e gli amici si era chiuso nel convento dei frati di s. Benedetto, per meglio studiare i misteri della natura». Telesio, in ogni caso, influì sullo sviluppo filosofico di Bruno sia direttamente con le sue opere, sia indirettamente attraverso gli scritti dei suoi successori. E dove cercare [9] la possibilità di applicarsi agli studi scientifici e di trovare il tempo libero necessario per essi se non nell'ordine che aveva dato al mondo un Tommaso d'Aquino?

«A lungo si occupò» Bruno «di letteratura e di poesia», attratto «dalle stanze d'amore sugli orti delle donne»⁸ del poema licenzioso di Tansillo.

delle esequie del principe Giulio di Brunswik [d'ora in avanti *Oratio consolatoria*], [*Op. Lat. con.*, vol. I, t. I], p. 43).

⁶ In it. nell'originale

⁷ «At nos quantumvis fatis versemur iniquis, /Fortunae longum a pueris luctamen adorsi» (*De monade, numero et figura*, [*Op. Lat.con.*, vol. I, t. II] cap. 1, p. 324.).

⁸ *Stanze di coltura sopra gli orti delle donne*, conosciuto anche col titolo *Il vendemmiatore*, stampato senza l'autorizzazione dell'autore nel 1534, fu messo all'indice per la sua natura licenziosa. Luigi Tansillo si riscattò col poema *Le lagrime di S. Pietro*, ottenendo il perdono del papa Paolo IV. La simpatia di Bruno per il poeta probabilmente era dovuta anche al fatto che questi, pur essendo nato a Venosa (ma da padre Nolano), trascorse a Nola molto tempo rivendicando una duplice patria, Venosa, appunto, e Nola. Comunque sia, Bruno, nel *De gli eroici furori*, dialogo I, dove critica la poetica normativa rinascimentale («son certi regolisti di poesia che a gran pena passano per poeta Omero riponendo Vergilio, Ovidio,

Gradatamente si sviluppò in lui l'interesse filosofico, nutrito dai precettori, dallo studio di Aristotele, dalla conoscenza di nuove opere filosofiche. Ma la vita scorreva per la sua via. Nel 1572 Bruno fu consacrato sacerdote, cosa che mal si accordava con la sua indole, irrequieta, irritabile, impetuosa.

Alla metà del XVI secolo, nonostante la mano pesante degli spagnoli e la cosiddetta reazione cattolica, non era ancora scemato e non si era sopito quel fervore culturale manifestatosi in tutti i campi della vita italiana all'epoca del Rinascimento. Esso aveva fatto emergere potenti individualità di tiranni, come Cesare Borgia, di condottieri, come Piccinino o Sforza, di diplomatici raffinati, eccellenti, sebbene spesso anche di calcolatori che sbagliavano i calcoli, come Clemente VII⁹, di teorici dell'arte dello stato, come Machiavelli, e una folla rumorosa di narcisistici cercatori della Verità, illuminati dalla luce di un platonismo nuovamente riaccessosi. Il crollo del vecchio regime di vita, la lotta politica e sociale, le nuove forme della realtà quotidiana, le ricerche di ciò che da tempo era stato dimenticato e di ciò che era misteriosamente ignoto, educavano e tempravano la persona nella lotta di tutti contro tutti, assicurandole il successo, preparando la disgregazione e la schiavitù politica dell'Italia. Napoli non ricordava una libertà politica: era stata sempre soggetta al giogo di un potere dispotico, e da tempo ormai era sottomessa a un potere straniero. Ma la forza individualizzatrice dell'epoca si avvertiva anche qui. Inoltre, il senso stesso della libertà e l'autocoscienza della persona si manifestano nel dispotismo con più vigore e chiarezza che in una repubblica esteriormente liberale e ugualitaria. Ed è proprio nella vita politica che si giustifica l'idea di Nicola Cusano, prediletta dal Nolano, della 'coincidenza degli opposti', come principio primo di tutto. Bruno riuscì a vedere gli ultimi anni del regime oppressivo di Carlo V, con la tirannia di don Pedro Toledino¹⁰ [10] nel regno Napoletano. Sotto i suoi occhi al duca D'Alba

Marziale, Exiudo, Lucrezio et altri molti in numero de versificatori, examinandoli per le regole de la Poetica d'Aristotele» p. 63), pone come primo interlocutore Tansillo, cui fa dire che «la poesia non nasce da le regole, se non per leggerissimo accidente; ma le regole derivano da le poesie: e però tanti son geni e specie de vere regole, quanti son geni e specie de veri poeti» (p. 65).

⁹ Karsavin si riferisce evidentemente alla politica infausta di Clemente VII (Giulio de' Medici, 1478-1534), il quale, alleatosi con Francesco I, Firenze, Venezia e Francesco II Sforza nella Santa lega di Cognac (1526) contro l'imperatore Carlo V, provocò il sacco di Roma (1527) durato 11 mesi e, incapace di gestire i rapporti con Enrico VIII, non seppe evitare il distacco della Chiesa Anglicana di cui, con l'Atto di Supremazia (1534), il sovrano inglese si dichiarava capo assoluto e autonomo.

¹⁰ Don Pedro Álvarez de Toledo y Zuñiga (1484-1553). Nella sua *Storia del Regno di Napoli* Benedetto Croce ne sottolinea la durezza e l'atteggiamento conservatore; nel periodo in cui detenne la carica di viceré di Napoli (1532-1553) per conto dell'imperatore Carlo V d'Asburgo sottopose a controllo ogni forma di attività culturale, sciolse l'Accademia pontana-

«convinto che la paura rafforza lo stato più dell'amore» era subentrato il potere del duca d'Alcalà¹¹, poi di Granvela, del depredatore senza scrupoli Mondéjar¹², di Olivares¹³, quello stesso che diceva: «Non cercate di ottenere la carica di Viceré di Napoli, è troppo difficile andarsene». Sotto gli occhi di Bruno furono fatti tentativi di introdurre a Napoli l'inquisizione spagnola e crebbero inarrestabilmente - d'altro canto chi lo rilevava? - le ricchezze e l'influenza del clero. Neppure lui poteva rimanere esente da peculiari contraddizioni e da una combinazione, portata ai limiti estremi, di superstizione religiosa e atteggiamento scettico, talora anche malevolo e invidioso, nei confronti del clero. La bufera della riforma giunse anche a Napoli, e il nolano Algeri, estradato da Venezia alla curia «intimorì con la sua forza e grandezza d'animo gli eccellentissimi padri romani», riuniti a Campo dei Fiori, presso il rogo dove veniva bruciato¹⁴.

niana, il cui presidente (Scipione Capece) dovette cercar rifugio presso il principe di Salerno, cercò di instaurare l'Inquisizione.

¹¹ Pedro Afàn de Ribera, duca di Alcalà e viceré di Catalogna e di Napoli (1559-1571) per conto di Filippo II di Spagna; a Napoli sostituì il luogotenente generale, cardinal Bartolomé de la Cueva de Albuquerque. Al suo governo sono legati l'azione contro il brigantaggio, la feroce repressione e il massacro dei Valdesi a Montalto di Calabria (SALVATORE CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana 1992, pp. 395-397), il tentativo di reintrodurre l'Inquisizione, e l'aumento del fisco. Alla sua morte il vicereame fu retto per circa un mese da un Consiglio Collaterale presieduto dal marchese di Treviso (Loffredo Ferrante), e successivamente dal nuovo viceré, il cardinale Antoine Perrenot de Granvelle (1517-1586), di origini francesi (figlio del borgognone Nicolas, segretario di Carlo I), che rimase in carica dal 1571 al 1575, quando fu richiamato in patria.

¹² Íñigo López de Hurtado de Mendoza, marchese di Mondéjar (1512-1580), viceré di Napoli dal 1575 al 1579.

¹³ Enrique de Gusmán y Ribera, conte di Olivares (1540-1607), fu viceré di Napoli per due mandati dal 1595 al 1599, e c'è chi lo ritiene uno dei migliori viceré. A lui si deve la realizzazione di un nuovo molo per il riparo delle navi, la costruzione del palazzo della Conservazione delle farine, l'apertura di nuove strade.

¹⁴ Pomponio Algeri o de Algerio (1531-1556), dopo i primi studi a Nola, sua città natale, si era trasferito a Padova per studiare filosofia, teologia, medicina e giurisprudenza con il prof. Matteo Gribaldi che, sospettato di protestantesimo, trovò rifugio a Ginevra (1552). L'Algeri, su delazione, fu arrestato (1555) con l'accusa di protestantesimo, e di fronte al tribunale dell'Inquisizione negò l'universalità della Chiesa romana, la salvazione per le opere, la transustanziazione. Dopo molte insistenze da parte del papa Paolo IV (Gian Pietro Carafa) Venezia lo istradò a Roma, dove fu sottoposto a un altro processo e condannato. Fu bruciato vivo a Piazza Navona (19 agosto 1556) in una caldaia di olio bollente, pece e trementina. Gli ambasciatori di Venezia e di Mantova stupirono della forza d'animo del giovane che - dichiararono - non emise lamento durante il supplizio, mentre pronunciò la frase «Suscipe domine Deus meus famulum et martirem tuum» (DANIELE SANTARELLI, *Morte di un eretico impenitente. Alcune note e documenti su Pomponio Algeri di Nola*, in «Medioevo Adriatico», I, 2007, pp. 117-134). La vicenda dell'Algeri, secondo S.

Bruno visse un periodo di fervore religioso, inevitabilmente mistico. Secondo le sue stesse parole egli era allora un uomo nauseato da tutto, un uomo strano. Ciò nondimeno nella sua anima già si andavano accumulando quelle impressioni che in seguito esplosero in maniera tempestosa: l'avversione e il disprezzo per la vita monastica da lui sbeffeggiata in una serie di opere, l'astio nei confronti della pedanteria e del formalismo dei maestri. «Servi dell'invidia, schiavi dell'ignoranza, lacché del malanimo, speravano di assoggettarmi all'odiosa e ottusa ipocrisia»¹⁵. Essi lo attrassero sulla via del filosofare, ma nel discepolo si risvegliava il dialettico suscettibile, che amava già dire *la sua* e difendere *la propria* opinione. Si risvegliava in lui anche il temperamento indocile; si risvegliava l'inquieto fascino della ricca natura creatrice, che lo aveva generato, che gli scorreva nel sangue come il nero vino napoletano 'mangiaguerra'¹⁶.

Tutte queste, però, sono ipotesi e congetture. Nel corso di tre anni Bruno cambiò alcuni monasteri del suo ordine, finché non tornò al San Domenico di Napoli (1575), quello che per primo lo aveva accolto. La sua maturazione filosofica [11] procedeva regolarmente, schiudendo nuovi orizzonti e idee e minando la filosofia aristotelica. Egli conobbe le opere di Copernico che gli parvero avventate, ma suscitarono in lui il dubbio sulla validità del sistema Tolemaico. Gli scritti di Telesio (1508-1596) gli mostrarono l'importanza dello studio della natura e dell'esperienza, incompatibili con 'l'invenzione', sulle orme di Aristotele, di un qualche mondo sui generis, al posto di quello Divino, sottolinearono la perfezione dell'uomo e il valore in sé delle sue fondamentali aspirazioni, offrirono il fondamento alla protesta contro tomisti e peripatetici che andava affiorando nella coscienza. L'itinerario filosofico di Bruno si veniva precisando: esso non conduceva ad Aristotele, come gli era stato inculcato dall'insegnamento rigoroso dei maestri domenicani, non al tomismo, bensì al platonismo che aveva già recato i suoi frutti in Italia, dandole l'Accademia Platonica fiorentina, e riassunti e traduzioni di Platone e Plotino. E all'interno della gerarchia della

Caponetto (*La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, cit.), rivela la presenza nell'area veneziana di gruppi clandestini tra i riformati «così bene organizzati, da essere sfuggiti alla denuncia» (p. 253 e ss.).

¹⁵ Karsavin riassume il sg. passo: «Perché l'ocio non può trovarsi là dove si combatte contra gli ministri e servi dell'invidia, ignoranza e malignitate. [...] Finalmente per l'autorità dei censori che ritenendolo da cose più degne et alte, alle quali era naturalmente inchinato, cattivavano il suo ingegno: perché da libero sotto la virtù lo rendesser cattivo sott'una vilissima e stolta ipocrisia» (*De gli eroici furori*, parte I, dialogo 1, p. 61).

¹⁶ In it. nell'originale. È un vitigno a buccia nera presente soprattutto nelle provincie di Napoli; alcuni considerano la denominazione sinonimo di Mangiaritto, Mangiaverre e Serpentaria, altri distinguono le diverse qualità in relazione ai luoghi di produzione.

Chiesa romana Bruno fu attratto dal sistema filosofico - teosofico di Nicola Cusano, per la sua enigmaticità e grandiosità. Lo conosceva già? In ogni caso egli aveva già conosciuto e apprezzato *La Grande Arte* di Raimondo Lullo, che aveva colpito la sua giovane mente con la misteriosa sua profondità.

Giordano - è questo il suo nome monastico - non fu mai un sereno contemplatore della Verità. Il suo spirito indomito turbava i confratelli, tanto più che i problemi filosofici s'intrecciavano con quelli religiosi, e Bruno si consegnava interamente all'idea che lo affascinava, e per costituzione non poteva comportarsi da ipocrita. Nel periodo della sua permanenza al San Domenico, rimosse dalla sua cella tutte le immagini, lasciandovi soltanto il crocefisso. La cosa per poco non finì in un processo canonico. Egli criticava alcune cose, su alcuni argomenti esprimeva giudizi assolutamente difformi dal cattolicesimo. Una volta il frate Montalcino¹⁷ originario della Lombardia disse che «gli eretici sono ignoranti e non hanno i concetti della scolastica». Bruno replicò: «Certo, nelle loro spiegazioni non si comportano come gli scolastici, tuttavia espongono i loro punti di vista chiaramente, così come facevano i santi padri»¹⁸. A sostegno delle proprie idee riportava la dottrina

¹⁷ Agostino da Montalcino, domenicano fiorentino (Bruno lo diceva lombardo), giunse nel 1572 assieme ad alcuni confratelli al convento di S. Domenico, dove si svolse la discussione riportata. Frate Agostino sosteneva che gli eretici erano ignoranti perché non conoscevano le Scritture, naturalmente Bruno espresse parere contrario, citando non soltanto le Scritture, ma i Padri e S. Agostino. Le divergenze sulla trinità che risalivano ad Ario fecero scattare i sospetti di eresia su Bruno, che scappò da Napoli (1576), rifugiandosi in un primo momento a Roma presso i domenicani di S. Maria sopra Minerva. Ma dovette fuggire anche da qui (e depose in questa occasione l'abito), perché, secondo la sua testimonianza, a Napoli «erano stati trovati certi libri delle opere di san Grisostomo et di san Hieronimo con li scholii di Erasmo» di cui, confessa, «mi servivo occultamente; et li gettai nel necessario quando mi parti da Napoli, acciò non si trovassero, perché erano libri sospesi per rispetto de detti scholii; se ben erano scancellati» (*Doc. del processo*, (V costituito) 15, p. 190; il divieto della lettura di Erasmo fu imposto dal Capitolo generale del 1569). A questo proposito M. Ciliberto osserva che già a quel tempo «la conoscenza delle opere di Erasmo era ben più vasta di quanto potessero immaginare i suoi fratelli domenicani» e si approfondì nel tempo. Erasmo, sostiene lo studioso, «sia come punto di riferimento positivo, che come elemento di contrasto e di rifiuto radicale», «fu in tutti i sensi il vero maestro di Bruno» (MICHELE CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza 1990, pp. 10-11).

¹⁸ «Ragionando un giorno con Mont'Alcino, e dicendo egli che questi heretici erano ignoranti e che non havevano termini scolastici, diss'io che si bene non procedevano nelle loro dichiarazioni scholasticamente, che dichiaravano però la loro intentione commodamente e come facevano li padri antichi della Santa Chiesa, dando l'esempio della forma dell'heresie d'Ario, ch[e] gli scholastici dicono che intendeva la generatione del Figlio per atto di natura e non di volontà; il che medesimo si può dire con termini altro che scholastici, riferiti da sant'Agustino, cioè che non è di medesima substantia il Figliuolo et il Padre, et che proceda come le creature dalla volontà sua» (L. FIRPO, *Il processo di G. Bruno*, Roma 1993, [d'ora in avanti *Doc. del processo*] (V costituito)15, p. 190); VINCENZO

di Ario, che gli pareva meno [12] dubbia di quanto generalmente si affermasse. S'incolpa Ario di aver insegnato che il Figlio è la prima creazione del Padre. In realtà Ario, secondo Bruno, sosteneva che il Figlio non è creazione né Creatore, ma si trova per così dire a mezzo tra l'una e l'altro, al pari della parola che è a metà tra l'enunciante, ossia il Padre, e l'enunciato, ossia la creazione, una chiara influenza del neoplatonismo e, d'altro lato, una deviazione verso il sabellianesimo¹⁹. Già a diciotto anni Giordano dubitava dell'essere personale del Figlio e non riusciva a capire - e talvolta avrebbe voluto capire tutto - in che modo la seconda e la terza ipostasi sono distinte dal

SPAMPANATO, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Firenze 1933 [d'ora in avanti: SPAMPANATO, *Doc...*] *Doc. veneti*, 13, p. 125]. I costituiti di Bruno nel processo veneziano (1592) furono sette, e si svolsero secondo le sgg. date: 26 maggio il I, 30 maggio il II, 2 giugno il III, ancora 2 giugno il IV, 3 giugno il V, 4 giugno il VI, 30 luglio il VII (sono numerati nei *Documenti*, a cura di Firpo, rispettivamente: 9, 11, 13, 14, 15, 16, 19).

¹⁹ *Ibid.*; Bruno nomina Sabellio una sola volta, durante il processo veneto nel suo secondo costituito (SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 11, p. 97), assieme ad Ario, ricordando quello che aveva detto nel primo costituito: «e se ho detto qualche cosa di questa seconda persona, ho detto per refferir l'opinione d'altri, come è de Ario e Sabellio ed altri seguaci». Karsavin coglie nell'antitrinitarismo di Bruno un'inclinazione al sabellianesimo, dal momento che Sabellio (discepolo del monarchialista modalista Cleomene e condannato per eresia dal Concilio di Alessandria nel 1261) considerava il Figlio e lo Spirito Santo nomi o modi scelti dall'unica persona divina per manifestarsi all'uomo: come Padre nella creazione illustrata nella Bibbia, come Figlio nell'incarnazione e come illuminazione (Pentecoste) illustrate entrambe nei Vangeli. Ma Sabellio è anche legato al *patripassianesimo*, perché predicando l'unicità della persona divina veniva ad attribuire la passione e morte sulla croce al Padre (su questo argomento v. anche LEV P. KARSAVIN, *Monarchiarie i Lukianisty in Sojatye otci i učiteli Cerkvi*, Moskva 1994, pp. 79-85). Mentre Bruno dubita non soltanto dell'incarnazione ma anche della passione: «solo ho dubitato come questa seconda persona se sia incarnata [...], ed abbi patito» (*ibid.*), ossia dubita della divinità del Cristo crocifisso, come nella sua lettera sostiene anche K. Schoppe (cfr. p. [92] di questo testo), e non si deve dimenticare che il rifiuto della concezione dell'*espiazione* di Cristo fu propugnato da Valdés e poi da F. Socino, anche lui antitrinitarista come Serveto, e anche lui dissidente della Chiesa calvinista ortodossa. Bruno difende Ario riconducendolo entro la cornice neoplatonica, per cui il Verbo è mediatore, prima di ogni creatura, «non dal quale, ma per il quale se refferisce e ritorna ogni cosa all'ultimo fine, che è il Padre» (SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 11, p. 98). L'idea che Gesù fosse un uomo, la cui simiglianza con Dio (e dunque la divinità) consisteva unicamente nel dominio e potere datogli da Dio sugli uomini, fu sviluppata appunto dai Sozzini (Socini), in particolare da Fausto, autore del trattato *De Jesu Christi invocatione disputatio* (Cracovia, 1579), in relazione alla polemica tra G. Biandrata e F. Dávid relativa alla questione se si dovesse-potesse pregare e adorare Cristo (cfr. MARIAN HILLAR, *Laelius and Faustus Socinus, Founders of Socinianism: Their Lives and Theology*, *The Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism*, Part I, Vol. 10, No. 2, 2002, pp. 18-38, in part., pp. 31-32) ed ebbe diffusione sia in Polonia, che in Ungheria, in Moravia e in Transilvania (si veda anche: ROLAND H. BAINTON, *La riforma protestante*, tr.it. di F. Lo Bue, Torino, Einaudi II ed. 1958, in part. pp. 132-133).

Padre se il Figlio è lo spirito del Padre e lo Spirito Santo è l'Amore Paterno. Naturalmente, dubitando dell'essere personale del Figlio, Bruno dubitava anche del dogma dell'incarnazione²⁰. Nelle sue deposizioni di fronte all'inquisizione Bruno si richiamava continuamente al fatto che non aveva mai voluto né voleva allontanarsi dalla dottrina della chiesa, e presentava le sue tesi non come teologiche, bensì come filosofiche, oppure citava le idee degli eretici. In questo senso l'esempio di Ario è assai caratteristico. Non si deve accusare Bruno di doppiezza o ipocrisia. Meglio è rifarsi alla psicologia del XVI secolo e cogliere al di là delle parole del Nolano l'originale presupposto della doppia fede, o il riconoscimento della doppia verità, apertamente confessata da Bruno davanti ai padri inquisitori. Più vicini a questa condizione psicologica sono i sentimenti di uno scettico sincero, che avverte anche l'attrazione della fede e il dubbio di chi è continuamente incerto. Ma Bruno, assieme ai suoi contemporanei averroisti poteva tranquillizzarsi con la ferma convinzione di voler credere come crede la Chiesa, sebbene i dubbi fossero inevitabili ma non ancora un'apostasia²¹. Per di più il Nolano si accostava ai

²⁰ «Io ho stimato che la divinità del Verbo assistesse a quell'umanità de Christo individualmente, et non ho possuto capire che fosse una unione ch'havesse similitudine di anima e di corpo, ma una assistentia tale, per la quale veramente si potesse dire di questo huomo che fosse Dio et di questa divinità che fosse homo. Et la causa è stata, perché tra la substantia infinita et divina, et finita et humana, non è proportione alcuna come è tra l'anima et il corpo o qual si voglian due altre cose le quali possono fare uno subsistente» (*Doc. del processo*, (IV costituito) 14, p.172) [SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 12, p. 100].

²¹ La posizione di Bruno risulta in realtà più complessa di quanto l'attribuzione del principio della doppia verità non faccia pensare, e richiederebbe forse un'analisi dell'evoluzione del suo pensiero. Certamente non sembra caratterizzata dall'utilitarismo implicito nella sentenza del Pomponazzi, secondo cui ai principi della religione bisogna credere assolutamente, *se non si vuol fare la fine delle castagne*. E non può rientrare nel costume denunciato da E. Garin ("Non di rado si dà il caso di professori che dalla cattedra insegnano in un modo, e in modo diverso nei colloqui privati, e perfino nei libri", *Ritratti di umanisti*, Firenze, Sansoni 1967, p. 96), dal momento che Bruno esponeva le proprie idee nei suoi scritti senza curarsi dei rischi. Ma neppure sembra potersi ricondurre totalmente alla distinzione averroistica tra i due piani, conoscitivo e pratico, perché sebbene Bruno affidi alla religione un compito etico e filantropico, introduce anche qui il principio di verità, come si può facilmente desumere dall'argomento del IV dialogo de *La cena de le Ceneri*: «Avete nel principio del quarto dialogo mezzo per rispondere a tutte le ragioni, et inconvenienti teologici: e per mostrar questa filosofia esser conforme a la vera teologia, et degna d'esser faurita da le vere religioni» (Arg. 4, p. 15). Come giustamente osserva Ciliberto, la religione per Bruno ha l'obiettivo di comunicare la legge per garantire la pace e la civiltà dei costumi (M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, cit., pp. 51-52), tuttavia l'adesione ad essa non può dipendere dalla sola consuetudine, ma abbisogna del giudizio della ragione («Haec illa religio est, quam sine ulla controversia et citra omnem disputationem, tum ex animi sententia, tum etiam ratione patriae consuetudinis atque genti observo» *Articuli adversus mathematicos* [*Op. Lat. con.*, vol. I, t.3] *Dedicatio*, p. 4). Sappiamo che quando a Na-

dogmi da un punto di vista filosofico: la teologia non fu mai il suo lato forte. Eppure la dottrina della doppia verità era stata perfino condannata, e nell'ordine si guardava ai dubbi di Bruno, probabilmente esposti non senza foga dialettica (ma poteva avvenire diversamente nelle dispute tra monaci come quelle col fratello Montalcino?), un po' diversamente. Nel 1576 il padre provinciale diede inizio [13] a un'istruttoria segreta, relativa alle opere e alle parole dell'inquieto monaco. Bruno dovette abbandonare Napoli e si rifugiò momentaneamente a Roma nel monastero domenicano di S. Maria della Minerva, vicino al Panteon. Ma le accuse crebbero, gli atti del processo furono trasmessi a Roma. Allora Bruno svestì gli abiti dell'ordine e fuggì al nord.

Giordano (egli conservò il suo nome da monaco) voleva trovare rifugio a Genova. Ma la peste, la lotta delle fazioni politiche e il conflitto con i monaci del luogo, «che gli avevano presentato e dato da baciare la coda pelosa di un asino», lo costrinsero a trasferirsi in una cittadina vicina, a Noli. «Non toccate, baciate! Questi sono i sacri resti di quella benedetta asina che aveva meritato di portare il Signore nostro dai monti Elei a Gerusalemme. Inchinatevi, baciate, rendete grazie! Riceverete indietro di gran lunga di più ed ereditarete la vita eterna»²². A Noli, per incarico delle autorità, Bruno insegnava grammatica ai ragazzi e, a suo rischio e pericolo, per i nobili locali cominciò a

poli studiava logica e dialettica, Bruno ebbe come maestro il Sarnese (Giovan Vincenzo Colle), di tendenze averroiste, tuttavia la verità per lui non può che essere quell'unica che soltanto una riflessione adeguata raggiunge, sebbene mai fino in fondo, essendo l'Uno inattingibile in sé. Egli dichiara piuttosto che il volgo non può capire neppure ciò che il lume dell'intelletto mostra, e per volgo intende non soltanto il popolo semplice che ha bisogno di un linguaggio immaginoso cui ben si adeguano le Scritture, ma anche coloro che si dicono sapienti e sono soltanto stolti arroganti e *pedanti*: «È anco, quel che tu dici, in proposito di dottrina espediente a molti, e però è consiglio che riguarda la moltitudine, perché non fa per le spalle di qualsivoglia questa soma, ma per quelli che possono portarla, come il Nolano [...]. Oltre, color ch'hanno la possessione di questa verità non denno ad ogni sorte di persona comunicarla [...] se non vuolen vedere quel che san far i porci a le perle, e raccogliere que' frutti del suo studio e fatica, che suole produrre la temeraria e sciocca ignoranza insieme co la presunzione et inciviltà» (*La cena de le Ceneri*, dialogo 1, p. 53). Del resto, era questa la posizione dello stesso Plotino, che giustificava i misteri e il comando «non divulgar nulla ai non iniziati» con l'impossibilità di oggettivare il divino, di cui perciò si può parlare soltanto con coloro che ne hanno avuto la stessa illuminante visione (v. PLOTINO, *Enneadi*, a cura di V. Cilento, Bari, Laterza 1949, vol III, p. 436; Enn. VI, 11, 72).

²² *Spaccio della bestia trionfante*, dialogo 3, parte II, p. 441, le parole sono di Saulino, e l'ultima frase è in lat.: «Centuplum accipietis, et vitam aeternam possidebitis»; l'episodio sarebbe stato narrato da Bruno ad altri carcerati per contestare il valore delle reliquie, come confermano le testimonianze nel processo romano: «Si rideva che in Genoa si teneva per reliquia la coda dell'asino di Christo» (*Doc. del processo*, 51, pp. 278-279).

tenere lezioni che, bisogna presumere, costituivano la base della sua prima opera latina *De sphaera*²³.

«Vissi a Noli» Bruno dichiarò all'inquisizione, «per circa quattro mesi, insegnando grammatica ai bambini e spiegando l'astronomia ad alcuni nobili; da qui andai dapprima a Savona dove trascorsi quattordici giorni, e da Savona mi recai a Torino. Non trovando qui nessun mezzo per vivere, scesi in giù lungo il corso del Po a Venezia, dove a Frezzaria affittai una camera presso un funzionario all'Arsenale (il nome non lo ricordo). In questo periodo, per procurarmi un po' di danaro per il sostentamento, pubblicai una breve opera *De' segni dei tempi*. Agli inizi la mostrai allo stimatissimo padre maestro Remigio di Firenze. Da Venezia andai a Padova, dove m'incontrai con i padri domenicani che io conoscevo. Essi mi consigliarono di vestire di nuovo gli abiti dell'ordine, sebbene io non volessi ritornare nell'ordine; essi dissero che in ogni caso sarebbe stato più conveniente per me [14] viaggiare con i vestiti dell'ordine. Con questa convinzione mi diressi a Bergamo e là ordinai un saio

²³ D. Berti la colloca tra le opere inedite e perdute, informando che Bruno la compose nel periodo del suo insegnamento privato a Noli, presso Savona (*G. Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina*, nuova ed. riveduta e accresciuta, 1889, p. 476). Ma Bruno, che ne fa menzione in *De monade, numero et figura* («Et ego, in libro de sphaera, errorum istorum causa detego, et meridianum a meridie aversos inquirere doceo», cap. 11, p. 466), non lo cita come libro proprio. L'interpretazione corrente, in accordo con lo Spampanato, vuole invece che a Noli la lettura della sfera riguardasse il notissimo, e assai usato all'epoca, *De sphaera* di Giovanni Sacrobosco o John of Holywood (MARIA PIA ELLERO, *Nota biografica* in G. BRUNO, *Opere italiane* a cura di N. Ordine, Torino, UTET 2002, p. 191). G. Aquilecchia a questo proposito osserva che non si sa se il commento «fosse da lui condotto conforme al sistema tolemaico o secondo la nuova teoria copernicana» (G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1971, p. 11), riprendendo così un'analogia considerazione di Spampanato (*Vita di G. Bruno, con documenti editi ed inediti*, cap. 7, p. 273) che osservava inoltre come tra gli altri «celebri studiosi» lo stesso Galilei si fosse servito dell'opera per il suo insegnamento sia pubblico che privato (*ibid.*, pp. 271-272). Il *De sphaera* è uno scritto compilativo di astronomia in 4 capitoli, supporto delle lezioni dell'autore (Sacrobosco, nato probabilmente ad Halifax tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, entrato nell'ordine degli agostiniani nel monastero di Holywood a Nithsdale e morto a Parigi nel 1256, dopo avervi insegnato matematica e astronomia fin dal 1221). Le fonti esplicite dell'opera, divenuta lettura obbligatoria per gli studenti del secondo anno dello Studio di Bologna, sono gli *Elementa* di Euclide e le opere di al-Farghani (Alfragano), che riportavano la concezione tolemaica; tra le fonti non menzionate sono stati individuati il commento al *Somnium Scipionis* attribuito a Macrobio, e le opere di autori latini come Virgilio e Lucrezio. Vi sono descritte la struttura generale dell'universo, la sfera lunare e sublunare, le stelle fisse e i moti dei pianeti e le cause delle eclissi, della differenza del giorno e della notte e delle fasce climatiche dei due emisferi terrestri. L'edizione critica dello scritto risale al 1949, corredata dalla traduzione inglese: LYNN THORNDIKE, *The Sphere of Sacrobosco and its commentators*, Chicago, The University of Chicago Press 1949.

di panno bianco a buon mercato, sopra misi lo scapolare che avevo preso con me alla partenza da Roma, e così vestito mi misi per via alla volta di Lione»²⁴.

Il racconto di Bruno non è del tutto completo. Aveva dimenticato di accennare al fatto che era stato anche a Brescia e a Milano dove aveva conosciuto il console di Elisabetta d'Inghilterra, Filippo Sidney²⁵, che sarebbe stato il suo protettore a Londra. Ma il quadro generale del monaco fuggitivo, inseguito dalle strettezze e, forse, dalla paura delle persecuzioni per le sue idee pericolose, appare sufficientemente chiaro. «Io me ne andrò», diceva, «ma spero che il tempo attenui l'avversione e la collera, contro le quali non oso intervenire. Ritournerò come il figliol prodigo, rientrerò sotto il patrio tetto, mi leverò e verrò»²⁶. Nel 1578, l'anno della partenza dall'Italia, aveva compiuto trent'anni. Si sentiva un martire del pensiero. Per le sue idee «abbandonò la patria, trascurò i suoi lari, si disinteressò dei propri beni», si allontanò «come un esule». Ma nella testa di questo esule cominciava già a formarsi il nuovo sistema della filosofia della natura, che da Aristotele si avvicinava a Copernico. I suoi momenti iniziali non sono l'attacco ai dogmi religiosi, non le invettive contro la transustanziazione o l'immacolata concezione, di cui poi l'inquisizione accusò Bruno. Conduce più vicino alle fonti l'ardente avversione 'della filosofia nolana' per Aristotele, «carnefice delle altre divine filosofie»²⁷, «pedante della verità» e «sofista», ma ancor di più per «gli adoratori dei peripatetici», per questi «pappagalli» di nuovo genere. Veramente, soltanto in seguito, nelle sue opere, Bruno si accanirà senza pietà contro lo Stagirita, appropriatosi con arroganza del nome di «filosofo naturale»²⁸, contro la sua dottrina, «fondata su invenzioni e lontana dalla

²⁴ Tutto il racconto in *Doc. del processo*, (II costituito) 11, pp.158-159; SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 9, p. 82-83; l'opera citata è stata stampata senza nome o col nome di Filippo Bruni, poi smarrita.

²⁵ A lui viene dedicata l'opera *Spaccio de la bestia trionfante* (Epistola esplicatoria scritta al molto Illustre et Eccellente Cavallero Filippo Sidneo dal Nolano).

²⁶ «Per che si avverrà giamai ch'i cieli mi concedano ch'io effettivamente possi dire «Surgam et ibo», cotesto vitello saginato senza dubbio sarrà parte della nostra festa» (*Candelaio*, A Morgana, p. 13).

²⁷ *De gli eroici furori*, parte II, dialogo 2, p. 373.

²⁸ In it. nell'originale. Citazione dalla *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico*, dialogo 2, parte II, p. 111, in cui è l'anima trasmigrante di Aristotele ad autoaccusarsi: «Qua, appresso esser stato discepolo d'Aristarco, Platone et altri, fui promosso col favor di mio padre ch'era consigliere di Filippo, ad esser pedante d'Alexandro Magno; sotto il quale, benché erudito molto bene nelle umanistiche scienze, nelle quali ero più illustre che tutti li miei predecessori, entrai in presunzione d'esser filosofo naturale, come è ordinario nelli pedanti d'esser sempre temerarii e presuntuosi: e con ciò per esser estinta la cognizione della filosofia morto Socrate, bandito Platone, et altri in altre maniere dispersi, rimasi io solo lusco intra gli ciechi [...]. Mi dissi principe de' Peripatetici, insegnai in Atene

natura». Ma già in Italia dovevano essere cominciati simili discorsi, inevitabile conseguenza dell'accettazione delle idee di Copernico o del dubbio da esse suscitato. L'Accademia di Telesio, Academia Cosentina, era il ricettacolo degli oppositori della filosofia peripatetica. E Bruno che apprezzava «il giudiciosissimo Telesio»²⁹, che ne conosceva le opere, ne ripeteva le parole, non poteva restare [15] fuori della sua influenza, non poteva non sostenerne l'antiaristotelismo con tutta la passione della propria natura. La critica e il rifiuto crescono su una dottrina positiva o la originano. E il terreno per questa dottrina era stato preparato, arato dalle reciproche contese dei seguaci di Aristotele, seminato con le sementi del rinato platonismo. Agli ultimi peripatetici già si contrapponevano i celebri nomi di Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e «del più grande genio», «del divino» Nicola Cusano³⁰, il futuro maestro di Bruno. Accanto ad Aristotele, nel passato emergevano le figure di Platone, Plotino, Pitagora. E forse, ingiustamente dimenticati, anche gli epicurei? E non è vicino all'animo di ogni filosofo della natura "l'oscuro" Eraclito? Il Medioevo aspirava alla sintesi, ma la sua sintesi era lontana dalla vita, da quel mondo reale che ribolliva nell'animo di Bruno e ne ubriacava la mente. Che non riesca ora questa sintesi delle vere filosofie e delle nuove scoperte?

2. Il paese straniero accolse Bruno freddamente. Lungo la strada da Bergamo a Lione, attraverso Torino e il Moncenisio egli si fermò a Chambery, nel monastero del suo ordine. «Ma vidi che mi ricevevano con molta freddezza. Allora un prete italiano con cui ne parlai mi disse: - State certo, in questo paese non incontrerete alcuna benevolenza; e tanto meno ne troverete

nel sottoportico Liceo: dove secondo il lume e per dir il vero secondo le tenebre che regnavano in me, intesi et insegnai perversamente circa la natura de li principii e sustanza de le cose, delirai più che l'istessa delirazione circa l'essenza de l'anima, nulla possevi comprendere per dritto circa la natura del moto e de l'universo; et in conclusione son fatto quello per cui la scienza naturale e divina è stinta nel bassissimo della ruota». G. Aquilecchia fa notare come quest'opera, che risolve il problema del rapporto delle anime individuali con l'anima universale «nel senso della negazione dell'assoluta individualità delle anime», sia «la più rara tra le superstiti opere italiane di Bruno», conoscendosene solo otto esemplari (G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno*, cit., pp. 53-54).

²⁹ *De la causa, principio et uno*, dialogo 3, p. 167. Telesio viene citato anche in altre opere in relazione alla precisazione della natura della terra rispetto al sole e ad altre stelle, in relazione al fuoco che non è secco ma umido: «Nullis rationibus usus, / Naturam humentem asseruitque Thelesius ignem» (*De immenso et innumerabilibus*, [Op. Lat. con., vol. I, t. 1-2], lib. 2, cap. 9, p. 289); sullo stesso argomento: *De monade, numero et figura*, cap. 5, p. 395.

³⁰ *La cena de le Ceneri*, dialogo 3, p. 133.

quanto più lontano andrete»³¹. In effetti Lione, a quanto pare, non accolse meglio l'esule. E alla fine *deluse* le sue aspettative anche Ginevra. Qui egli incontrò dei compatrioti, e tra questi Galeazzo Caracciolo, nipote del papa Paolo IV. Per prima cosa Caracciolo chiese a Bruno se fosse venuto per restare a Ginevra e passare al calvinismo, il cui più fanatico sostenitore era il nipote del papa romano³². Ma Bruno non cercava la vera religione, come i suoi conoscenti ginevrini, bensì la vera filosofia. «Io risposi che non mi ripromettevo di confessare la religione di questo stato, poiché non conoscevo che genere di religione fosse, e che il mio unico desiderio era quello [16] di vivere in libertà e lontano dal pericolo». Se egli abbia riferito con esattezza il senso della sua conversazione agli inquisitori, non sappiamo. In ogni caso, su consiglio dei calvinisti italiani, per la seconda volta rinunciò alla toga, ed essi gli regalarono «una spada, un cappello e le altre vesti necessarie alla nuova condizione»³³, si premurarono anche di procurargli un lavoro di correttore in una tipografia. L'aiuto non era ricco né solido. Per di più, anche l'atmosfera della Roma calvinista non parve a Bruno conveniente.

Il papa dell'eretica «Canaan»³⁴, era già morto nel 1564, ma Teodoro Beza sostituì Calvino, governando saldamente come lui, come lui scomu-

³¹ «Avertite che non troverete in queste parti amorevolezza de sorte alcuna, et come più andate inanzi ne troverete manco» (*Doc. del processo*, (II costituito) 11, p.159).

³² Galeazzo Caracciolo era nipote da parte di madre di Gian Pietro Carafa (Paolo IV), il quale era stato profondamente amareggiato dall'adesione al calvinismo di questo nipote, e a maggior ragione data la sua intolleranza nei confronti dei riformati

³³ *Doc. del processo*, (II costituito) 11, p. 159. Bruno nomina Galeazzo Caracciolo (1517-1586) soltanto col titolo di marchese di Vico, titolo negatogli da Carlo V per aver abbracciato il calvinismo, e conferitogli a Ginevra. Rinunciando alla sua carriera a corte (Carlo V lo aveva insignito nel 1537 del Toson d'Oro), dopo essere entrato in contatto col circolo di Juan de Valdès, nel 1551 il Caracciolo andò a Ginevra, ottenendone nel 1555 la cittadinanza e il divorzio dalla moglie (Vittoria Carafa) che non aveva voluto seguirlo, ed entrando, dopo qualche anno a far parte del Consiglio dei duecento e poi dei sessanta. Fu uno degli organizzatori della Chiesa riformata italiana, a capo della quale fu eletto Lattanzio Ragnone o Rangone, cui nel 1561 successe quel Niccolò Balbani citato da Bruno durante il processo veneto (*ibid.*, 11, p. 160). Calvino, di cui fu attivo collaboratore, gli dedicò il commento alla *Prima lettera ai Corinzi* e la traduzione italiana dell'*Istituzione*. Il Balbani scrisse un libro sulla sua vita (*Historia della vita di Galeazzo Caracciolo, chiamato il Signor Marchese....*, Geneva 1587, ripubbl. a cura di E. Comba, Firenze, Claudiana 1875), e B. Croce gli dedicò un capitolo dell'opera: *Vite d'avventure, di fede e di passione*, pubblicato separatamente a Ginevra nel 1965 col titolo *Galéas Caracciolo marquis de Vico*.

³⁴ La condanna al rogo di Michele Serveto costò a Calvino (morto appunto nel 1564) la disapprovazione anche dei suoi seguaci e l'accusa di essere intollerante e *papista*. Riguardo al riferimento a *Canaan*, che qui riguarda Ginevra, l'attributo di *eretica* probabilmente nell'ottica di Karsavin deve essere ricondotto alla matrice cattolica, tuttavia non si può ignorare che un giudizio analogo veniva dall'ambito degli stessi riformati. Occorre per

nicando e mandando in esilio, in prigione o al supplizio tutti quelli che manifestavano opinioni ereticali e scarsa *fermezza*. Dal tempo del rogo di Serveto il regime non era cambiato. Dal 1552 al 1586 Ginevra poteva vantare almeno 58 esecuzioni per tendenza all'eresia: a una decina di individui fu mozzata la testa, tredici furono bruciati dopo essere stati prima strangolati, trentacinque furono arsi vivi. La città santa custodiva gelosamente la purezza della sua fede ricordando l'insegnamento di Calvino: «I malviventi non si raccolgono attorno alla forca». Tutto questo non migliorava la posizione di Bruno e non poteva agevolare la manifestazione della sua libertà di pensiero e la sua esuberanza. Forse a Ginevra non si stava meglio che al monastero dei domenicani. Bruno talvolta andava ad ascoltare le prediche sia dei francesi che degli italiani, ascoltò Nicola Balbani di Lucca, «che leggeva le lettere dell'apostolo Paolo e predicava il Vangelo»³⁵. Ma non era fuggito da Napoli per sottostare ciecamente al dogma e al rigido regime dei riformati. Il calvinismo lo respingeva per la sua contraddittorietà interna. I calvinisti, dichiarando «di curarsi assolutamente delle cose invisibili, che non sono capaci di intendere né loro né altri, dicono in sostanza che tutto dipende soltanto dal destino prestabilito per ciascuno e da qualche interiore illuminazione e fantasia»³⁶. Ma allora «non c'è da prendersela o da darsi da fare per il fatto che alcuni credono che le opere sono necessarie. Il destino di questi, infatti, [17] come il destino loro [...] è determinato e non cambia, sia che passino dalla fede alla miscredenza, sia che sostituiscano la loro religione con un'altra. Per questo stesso motivo non è il caso che incrudeliscano contro

questo rifarsi al *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione libri duo* (Albae Iuliae, 1568), espressione delle idee degli antitrinitari (Giovanni Giorgio Biandrata, Fausto e Lelio Sozzini, Ferenc Dávid), pubblicato dopo il sinodo di Torda (1566) che vide l'opposizione di F. Dávid al teologo ungherese Pietro Melio (Péter Juhász) con l'affermazione dell'unicità di Dio e il rifiuto della distinzione in tre persone della divinità. Nell'opera, volutamente priva di autore, e fondamento della nuova Chiesa unitaria, viene stigmatizzato il comportamento di Calvino nei confronti dell'antitrinitarista Serveto, assimilandolo al comportamento del popolo ebreo che, in vista ormai della terra promessa, spaventato dagli esploratori che gli avevano descritto i Cananei come un popolo assai forte, tornò indietro. Analogamente i primi riformatori, che avevano intravisto «l'intatta terra di Canaan», ossia la vera dottrina di Cristo e degli apostoli, si sarebbero spaventati del potere dei re, dei padri, dei concili, delle chiese e, dando inizio a dispute e condanne, avrebbero allontanato il popolo dalla purezza della dottrina; furono condannati gli anabatisti, furono uccisi, con Serveto e G. V. Gentile, tanti altri perseguitati, *perché non fossero rivelati i misteri divini*.

³⁵ *Doc. del processo*, (II costituito) 11, p. 160.

³⁶ «Oltre mentre dicono ogni lor cura essere circa cose invisibili, le quali né essi, né altri mai intesero, dicono ch'alla consecuzion di quelle basta il solo destino il quale è immutabile, mediante certi affetti interiori e fantasie de quali massimamente gli dèi si pascano» (*Spaccio della bestia trionfante*, dialogo 1, parte III, p. 145).

quelli che a loro non credono e che li considerano i più peccatori degli uomini, poiché il loro destino non cambierà per il fatto che credano e li considerino buoni. Per di più, secondo la loro dottrina, cambiare fede non dipende dalla loro volontà». L'intolleranza dei calvinisti è assoluta stoltezza. Essi «sono peggio dei bruchi della locusta vorace, e di quelle arpie che non facendo esse stesse nulla di buono, divorano soltanto, rovinano e calpestanto il bene altrui, impedendo di servirsene agli altri che lo vorrebbero»³⁷. No, i protestanti non sono meglio dei cattolici. «Forse che non vogliono, non ambiscono a che tutto il mondo, avendo approvato la loro maligna e presuntuosissima ignoranza e concorde con loro, tranquillizzi la loro cattiva coscienza, mentre loro stessi non vogliono né accettare, né adattarsi, né assoggettarsi ad alcuna legge, giustizia, o dottrina? In tutto il resto del mondo e in tutti i secoli passati mai c'è stata una tale discordanza come tra di loro. Tra una decina di migliaia di simili maestri non ne troverai neppure uno che non abbia il suo catechismo, se non pubblicato, almeno pronto per la pubblicazione». Essi polemizzano eternamente tra di loro, ma «c'è anche chi contraddice se stesso, rifiutando oggi quel che aveva scritto ieri»³⁸.

Così scriveva Bruno a Londra, lontano dalla fanatica Ginevra. Nella cittadina di Calvino è probabile che lo agitassero, se non idee, almeno sentimenti non diversi. Esternamente era costretto ad adattarsi. L'iscrizione del suo nome nel registro ufficiale al 20 maggio 1579 e l'apposta sanzione - esclusione dalla partecipazione alla cena eucaristica - fanno almeno presumere che questo adattamento fosse arrivato piuttosto lontano: fino all'adesione formale al calvinismo. Non lo si può però affermare con sicurezza, e, in ogni caso, Bruno interiormente non fu calvinista. Lo legava e lo impacciava il regime d'intolleranza religiosa, tanto più che non si trattava soltanto d'intolleranza religiosa. «I ginevrini - rispondeva Beza al celebre Ramo, che voleva insegnare a Ginevra [18] filosofia - hanno deciso una volta per tutte di non scostarsi né per la logica, né per qualsiasi altro ramo della scienza dalle posizioni di Aristotele»³⁹. E tutto il consesso culturale ginevrino - Scaligero,

³⁷ *Ibid.*, anche per la precedente citazione, che va completata dove appaiono i puntini di sospensione: «perché tanto il destino di quelli, quanto il destino loro che credono il contrario, è prefisso».

³⁸ *Spaccio della Bestia trionfante*, dialogo 2, parte I, pp. 211ss.

³⁹ Christian Bartholmèss, nel suo *Jordain Bruno* (Paris, Libraire philosophique De Ladrangue voll.1-2, 1846-1847) cita l'epistola n. 67 di Beza, nella quale questi definisce Petrus Ramus «pseudodialecticum hominumque ad turbanda optima quaeque comparatum» (t. 1, p. 63). Nella nota 1 egli aggiunge anche che il Beza fu confortato dalla piena «approbation des littérateurs groupés autour de lui, de Joseph-Juste Scaliger, d'Antoine De La Faye, de Portus, de Béroald, enfin de Isaac de Casaubon» (v. anche V. SPAMPANATO, *La vita di Gior-*

Antoine De La Faye, Portus, Isaac de Casaubon⁴⁰ - era della stessa idea di Beza. Per loro Ramo, che aveva avuto il coraggio di sostenere che Aristotele sbagliava e di sviluppare un suo sistema di logica, era «uno pseudo dialettico e un sobillatore». Bruno era concorde nel criticare Ramo, nel considerarlo un «arcipedante»⁴¹, ma non poteva col suo lullismo, con i suoi dubbi filosofici,

dano Bruno, con documenti editi ed inediti, cit., cap. 8, nota 60). Karsavin indica entrambe le opere nella sua bibliografia.

⁴⁰ Joseph Just Scaliger (1540-1609) umanista francese di origini italiane (figlio di Giulio Cesare), convertitosi al protestantesimo, dopo la notte di S. Bartolomeo si reca a Ginevra dove legge l'*Organon* di Aristotele all'Accademia (1572-1574), rientra quindi in Francia, si dedica alle ed. critiche di autori classici e allo studio del sistema **cronologico** dell'antichità classica (*De emendatione temporum*). Dal 1593 si stabilisce a Leyden dove insegna all'università e completa la sua ricerca sull'antica cronologia (*Thesaurus temporum*, 1606). Antoine De La Faye (1540-1616), dopo il dottorato in medicina in Italia, diventa principale del Collegio a Ginevra (1575), ottiene qui la cattedra di filosofia (1578), diventa rettore dell'Accademia ginevrina (1580-1584) e nello stesso anno pastore della città; dal 1584 al 1605 è professore di teologia e dal 1605 è principale ministro, già carica di Calvino e poi di Beza. Francesco Porto (François Portus 1511-1581), detto il Greco, nato a Creta, laureatosi a Padova, nominato a Venezia rettore del Seminario dei Greci, depresso dall'incarico per alcune considerazioni irriverenti nei confronti del rito ortodosso e sospettato di eresia, chiamato a Modena (1536) sulla cattedra di greco, trasferitosi a Ferrara presso il duca Ercole II e Renata di Francia (punto di riferimento degli esuli dissidenti e corrispondente in segreto con Calvino, che nel 1536 era stato ospite alla corte ferrarese: cfr. S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, cit., pp. 281-282, e tutto il cap. XV: *Renata di Francia e il calvinismo a Ferrara e a Faenza*) come precettore dei loro figli. Alla morte di Ercole II si reca a Ginevra dove, accanto ai commentari di Pindaro, Senofonte, Sofocle, scrive un commento alla *Retorica* aristotelica. Isaac Casaubon (1559-1614, pseud. Misoponerus), nato a Ginevra da ugonotti francesi, vi insegna greco, poi viene chiamato da Enrico IV che lo fa bibliotecario di corte, alla morte del re viene invitato a Londra dall'arcivescovo di Canterbury, e vi rimane fino alla morte.

⁴¹ È noto l'antiaristotelismo di Pietro Ramo (Petrus Ramus - Pierre de la Ramées) espresso già nel 1536 in *Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse*, e successivamente nelle *Aristotelicae animadversiones*, e *Dialecticae partitiones sive institutiones* con cui proponeva appunto un suo sistema di logica, basato sulla ricerca degli argomenti a supporto della tesi (*inventio*) e sulla loro disposizione *naturale* (*dispositio*). Bruno si esprime chiaramente, pur senza nominarli direttamente, a proposito di Ramo e insieme del platonico e antiaristotelico Francesco Patrizi (Franciscus Patricius 1529-1597) che nel 1581 aveva pubblicato l'opera citata dal Bruno, già iniziata nel 1571: «Or considerate quel profitto ch'an fatto doi cotali: dei quali è un francese arcipedante, ch'a fatte le *Schole sopra le arte liberali* e l'*Animadversioni contra Aristotele*; et un altro sterco di pedanti, italiano, che ha imbrattati tanti quinterni con le sue *Discussioni peripatetiche*. Facilmente ogn'un vede ch'il primo molto eloquentemente mostra esser poco savio; il secondo, semplicemente parlando, mostra aver molto del bestiale et asino. Del primo possiamo pur dire che intese Aristotele, ma che l'intese male [...] Del secondo non possiamo dir che l'abbia inteso né male né bene: ma che l'abbia letto e riletto, cucito e scucito [...] non solo senza profitto alcuno, ma *etiam* con un grandissimo sprofitto» (*De la causa principio et uno*, dialogo 3, p. 167). La polemica antira-

presentarsi come un sostenitore dello Stagirita. Non c'era lezione, non c'era esposizione, anche privata, delle proprie idee, in cui non ne parlasse. Non appena apparve un'opera polemica contro il De La Faye, caposaldo dell'aristotelismo ginevrino, poiché si sospettò che l'autore fosse Bruno, lo misero in prigione e gli inflissero la pena canonica⁴². «Quando mi dissero - racconta lui stesso - che se non mi fossi deciso ad accettare la religione di questa città non avrei potuto rimanervi oltre e non avrei più ricevuto da loro (ossia dai compatrioti) alcun sostegno, decisi di andarmene»⁴³.

3. Non avendo trascorso a Ginevra neppure tre mesi⁴⁴, Bruno si recò a Lione, ma poiché lì non trovò «un lavoro che gli permettesse di vivere e

mista di Bruno si esprime anche in altre parti dell'opera, sebbene apparentemente più coperta e genericamente rivolta ai *pedanti*, come nel rifiuto di Teofilo (Bruno) a considerare unica la via dell'investigazione filosofica o nell'analogia, sostenuta nel primo dialogo, tra la *Cena* materiale «dove gli cervelli vengon governati dagli affetti» e quella verbale e spirituale (p. 53), o la caratterizzazione del personaggio Polihimnio come «sacrilego pedante» (p. 87), contrapposto a Dicsono (A. Dicson). A Cambridge, infatti, come a Oxford, dove Bruno trovò massima intolleranza, la corrente ramista aveva avuto ampia diffusione.

⁴² Bruno aveva convinto il noto tipografo, Jean Bergean, a stampargli un foglio in cui aveva enumerato ben 20 errori commessi dal De La Faye in una sola lezione (V. SPAMPANATO, *La vita di Giordano Bruno, con documenti editi ed inediti*, cit., cap. 8, p. 291 e 294, nota 83, con riferimento a *Doc. ginevrini I e II*, pp. 7-8; tutta la vicenda ginevrina di Bruno, inserita nella più ampia situazione culturale e religiosa del tempo è narrata in questo cap. VIII). D'altro canto, come lo Spampanato informa, Antoine De La Faye era uomo di notevole ambizione che riuscì a ricoprire, pur senza godere di una stima indiscussa, importanti cariche, fino a occupare il posto, che era stato di Calvino e di Beza, di primo ministro di Ginevra (1605).

⁴³ «Ma essendome detto ch'io non potevo star lì lungo tempo, s'io non me rissolvevo de accettar la religione di essa città, altrimenti che non haverei havuto sussidio alcuno da loro, me risolsi de partir» (*Doc. del processo*, II costituito, 11, p. 160). In realtà, la sua fuga da Ginevra fu causata dal suo attacco al docente dell'Accademia ginevrina, l'aristotelico Antoine De La Faye, tanto è vero che il tipografo, che aveva stampato il foglio commissionato da Bruno, finì processato e multato di 50 fiorini, ridotti a soli 25 «tenuto conto delle sue grandi ristrettezze» (V. SPAMPANATO, *La vita di Giordano Bruno, con documenti editi ed inediti*, cit., cap. 8, p. 295, nota 87: *Doc. ginevrini I e II*, p. 8; v. anche NICOLA CHECCHIA, *Giordano Bruno a Ginevra*, «Il Pensiero», 1909, p. 13).

⁴⁴ *Doc. veneti*, 9. In realtà la permanenza di Bruno a Ginevra sembra sia stata più lunga e che Bruno abbia mentito sulla sua durata per il fatto che una lunga permanenza avrebbe implicato una vera adesione alla Chiesa riformata. A questo proposito, N. Checchia, nel suo articolo *Giordano Bruno a Ginevra* riporta dei documenti rinvenuti da Th. Dufour («Journal de Genève», 15 luglio 1884) negli Archivi dello Stato e del Concistoro di Ginevra, e ignoti prima sia al Bartholmèss che al Berti. Da questi, come dal registro rettorale (*Le livre du Recteur*), dove Bruno compare come «*Filippus Brunus Nolanus sacrae theologiae professor*», è possibile dedurre che egli fu iscritto all'Accademia il 29 maggio del 1579, più o meno la data indicata da Karsavin. I documenti riportati dal Checchia riguardano la carcerazione e il processo di Bruno a Ginevra, episodio che ha inizio il 6 agosto 1578 con la carcerazione.

soddisfare le proprie esigenze», dopo un mese andò via. La fortuna gli sorrise a Tolosa. Avendo conosciuto qui degli uomini di cultura, ricevette da loro la proposta di tenere una serie di lezioni di astronomia, cioè sull'argomento della sua opera, *De sphaera*, già pubblicata. A queste se ne aggiunsero anche altre di filosofia. Grazie alle relazioni stabilite e alla notorietà acquisita, Bruno poté presentarsi come candidato alla cattedra di filosofia resasi libera nell'università di Tolosa. Avendo acquisito il titolo di dottore ed essendo divenuto 'magister artium', fu accettato e per due anni insegnò all'università: commentava in particolare l'opera di Aristotele *Sull'anima*. Purtroppo, quasi certamente non ci sono giunti gli scritti di questo periodo: *Clavis magna*⁴⁵, che si presume [19] contenesse l'esposizione del lullismo, e il *De anima*⁴⁶. Ma anche

Il lunedì 10, avendo Bruno riconosciuto il suo «fallo», ossia le calunnie dirette ad Antoine De La Faye, si decide di rimmetterlo in libertà, ma poi lo si rinvia al Concistoro, e il giovedì 13 viene assolto dall'interdetto con l'ammonizione «di seguire la vera dottrina». Finalmente il giovedì 27 di agosto, come si apprende dai registri del Concistoro degli anni 1577-1579, viene assolto dall'interdetto con ammonizione (pp.13-14). L'autore dell'articolo conclude che i due mesi di cui Bruno parla al processo di Venezia debbono riferirsi al periodo che egli passò nella tipografia di J. Bergeon come correttore, e non a tutto il periodo ginevrino; e che questo deve collocarsi nel 1579, quando Bruno frequentò le lezioni del De La Faye, essendosi iscritto all'Accademia, cosa, tra l'altro, che non poteva avvenire senza l'appartenenza alla Chiesa riformata. Quest'appartenenza sarebbe attestata anche dalla presenza del nome di Bruno nella lista (foglio 23) stilata da V. Burlamacchi, anziano della Chiesa italiana ginevrina. Il rinvio, poi, di Bruno dal concilio al concistoro e l'ammonizione a seguire la vera dottrina indicherebbero il vero oggetto della preoccupazione delle autorità (p. 16).

⁴⁵ Il libro è menzionato da Bruno in vari luoghi del suo *Ars memoriae*, e del suo *Cantus Circaeus ad memoriae praxim ordinatus*, ma nell'*Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, parlando della deduzione delle forme non sensibili dalle sensibili, scrive: «et aliis in locis amplius expressimus, copiosissime autem in uno de 'Clavis magna' voluminibus, quod 'Sigillorum sigillus' intitulatur» (*Expl. deductionis* p. 160). Domenico Berti osservava: «Oltre il libro dell'anima dettava la *Clavis magna*, che è il primo dei composti da esso in ordine al Lullo. Ciò argomentiamo dal frequente suo riferirsi alla mentovata Chiave nelle prime opere che pubblicò in Parigi. Il che per fermo non avrebbe fatto ove essa non fosse già stata scritta e forse anche nota agli amici» (DOMENICO BERTI, *Giordano Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina*, cit., p. 113). E. Maddamma, inoltre, ritiene che la vicinanza di contenuti della seconda parte di *De umbris idearum*, ossia dell'*Ars memoriae*, e della *Clavis*, permette di anticipare al periodo di Tolosa «la definitiva acquisizione e sintesi critica della tradizione platonica», così da far pensare che lo stesso *De umbris idearum* sia stato in parte già scritto a Tolosa (G. BRUNO, *L'Arte della memoria. Le ombre delle idee*, a cura di M. Maddamma, Milano, Mimesis 1996, p. 17). Per il *De sphaera* v. nota 23.

⁴⁶ Karsavin si riferisce certamente al commentario al *De anima* di Aristotele, che Bruno stesso nel suo II costituito, a Venezia, dichiara esser stato oggetto delle sue lezioni a Tolosa (*Doc. del processo*, 11, p. 160; SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 9, c.10r). Il Berti scriveva: «dopo averlo creduto smarrito, apprendemmo dal Noroff che esso fa parte della collezione dei manoscritti bruniani, e ci venne detto testé che verrà pubblicato prontamente a cura del

senza di ciò è chiaro che il commento ad Aristotele era in realtà una critica. Confrontando i temi delle lezioni e dei libri di Bruno, scritti prima del suo trasferimento a Parigi, con l'opera *De umbris idearum*, separata da essi da un intervallo di 2-3 anni in tutto, giungiamo a una più che verosimile supposizione sul carattere della 'filosofia nolana' in questo primo periodo della sua comparsa. Senza dubbio Bruno era già lulliano e copernicano, si era cioè allontanato dalla dottrina di Aristotele sul mondo e, fino ad un certo punto, dalla metafisica aristotelica. La metafisica nel *De umbris idearum* è in sostanza platonica. Si può perciò pensare che nell'opera *Sull'anima* il Nolano si mostrasse platonico, più esattamente neoplatonico. Bisogna supporre che nei suoi commentari egli abbia sviluppato la teoria di una comune anima del mondo, del significato delle idee e di una conoscenza intellettuale, derivante dall'intelletto. In lui già ardeva il pathos del panteismo⁴⁷, ancora spiritualista,

Governo con altri scritti inediti» (D. BERTI, *Giordano Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina*, cit., p.113; per le opere ivi contenute: DOMENICO BERTI, *Documenti intorno a G. Bruno da Nola, Roma*, Salviucci, 1880). Avraam Sergeevič Norov collezionò 23 stampe di Bruno e riuscì ad acquistare da un libraio parigino nel 1863 (secondo la ricostruzione di A. Rossius) il manoscritto bruniano di circa 400 pagine, ora conservato presso la Biblioteca Statale russa (già Biblioteca Lenin), con la denominazione di *Codice Norov*. Esso contiene due autografi bruniani: l'abbozzo preparatorio del *De vinculis* e la breve versione della *Medicina lulliana*. «Si tratta - spiega A. Rossius, che ne sta curando la pubblicazione - delle opere magiche di Bruno in latino». La sezione centrale del Codice, è di mano di Gerolamo Besler, allievo e segretario di Bruno, ma vi si nota anche una terza mano, probabilmente di Giovanni Enrico Alstedrusso, altro allievo di Bruno che nel 1612 a Francoforte pubblicò *l'Artificium perorandi* del maestro. È naturale che l'opera costituisse una grande attrazione per gli studiosi bruniani: «Prima che Norov riuscisse a mettere le mani su quel manoscritto, in Italia l'allora ministro della Pubblica Istruzione Domenico Berti cercava di accaparrarselo tramite fondi statali, ma invano» (Intervista ad Andrej Rossius: *Vi racconto i segreti della filologia*, «Gazzetta del Sud», martedì 10 aprile 2012, p. 22 . Per maggiori informazioni si veda di A. Rossius l'introduzione all'ed. anastatica per Les Belles Lettres, Paris, 2012 e il saggio *Works within a Codex: the Structure of Bruno's 'Magical' Writings*, in «Bruniana & Campanelliana» XVIII, 2, 2012, pp. 453-472).

⁴⁷ F. Fiorentino nel suo libro: *Il panteismo di Giordano Bruno* (Napoli, tip. di M. Lombardi, 1861) sostiene che in Bruno il finito non è «altro dall'Uno, ma l'Uno medesimo manifestato in questa o quella forma particolare» (p. 112); e che il nolano prima dello stesso Spinoza aveva «ridotto il panteismo in una forma sistematica» (p. 163), cosicché per entrambi i filosofi «tutte le cose si risolvono in modificazioni dell'unica sostanza» (114). Di diverso avviso è invece W. Beierwaltes, il quale sottolinea la differenza tra l'infinità *complicata* di Dio e quella *esplicita* dell'universo, le cui proprietà, individualità e modi costituiscono «un estensivo *possess*, un'ombra allungata dell'unità», senza che la visione di Bruno sfoci in «una radicale immanentizzazione del divino», nella «divinizzazione totale del mondo». Di conseguenza, secondo il critico, Bruno «non distrugge il concetto della trascendenza del principio, sebbene le riflessioni sullo spirito del mondo, sull'anima del mondo, e sul loro nesso con la materia sembrano indicare questa direzione» (WERNER

ancora non fecondato dalle idee di Democrito e di Epicuro. E la nuova concezione del mondo doveva necessariamente urtarsi con il peripatetismo, stimolando in Bruno la critica alla metafisica aristotelica. Ma questa critica a Tolosa si rivelò inopportuna; incontrò proteste e scontento, di più, «la rabbia degli scolastici», «furor scholasticus»⁴⁸. Alla fin fine la permanenza di Bruno all'università risultò impossibile, ed egli lasciò Tolosa.

Bruno, ormai dottore e professore che aveva misurato le proprie forze nell'insegnamento universitario e nelle dispute organizzate da lui, come pure dagli altri professori, si diresse a Parigi. Confidando nel suo talento, egli poteva sperare anche nella protezione di Enrico III, tanto più che proprio in questo periodo la Francia avvertiva una forte influenza della cultura italiana. Gli italiani, secondo un'espressione del Tasso, convertirono i francesi in «animali civili e di compagnia»⁴⁹ e rovinarono la lingua francese, trasformandola nel 'nouveau langage italianisé', che aveva indignato Etienne⁵⁰. Artisti e

BEIERWALTES, *Identità e differenza*, tr. it. di S. Saini, Milano, Vita e Pensiero 1989, pp. 229-230). Riconducendo la posizione del nolano alla tradizione neoplatonico - cusana per la quale l'Uno «è tutto (in quanto fondamento) e nulla ad un tempo (in quanto irriducibile a qualcosa di determinato)» Beierwaltes ritiene che nella differenza di atto e risultato si debba rinvenire quel motivo di trascendenza che permette «che abbia ancora senso il discorso intorno al principio creatore» (*ibid.* p. 231); sebbene nella concezione della natura come "divina potestas", "divina virtus", egli ritenga si possa vedere "un'anticipazione materiale del concetto spinoziano di una *natura naturans* che è Dio" (*ibid.*, p. 225). A questo proposito, tuttavia, M. Ciliberto, che riconosce nel motivo dominante dell'Uno bruniano la lezione neoplatonica, «il ritmo unitario dell'ascensus e del descensus» (M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, cit., p. 40), avverte che «Bruno non inclina mai verso una prospettiva trascendente di carattere tradizionale, né verso prospettive di carattere teistico. [...] All'opposto, la materia-Vita apre la via a una concezione dell'Uno e dell'ente che non ha niente in comune con queste posizioni» (*ibid.*, p. 100). Del resto, la difficoltà di definire la concezione bruniana sulla base di concetti tradizionali è colta anche da Karsavin, che altrove tende ad attenuare la perentorietà della sua affermazione, sottolineando piuttosto l'ambiguità della definizione bruniana di infinito (in part. pp. [186] sgg.), e dichiarando che Bruno «non è un vero panteista» (pp. [166] e [205]).

⁴⁸ «In me non est scholasticus furor incitatus, sed pro humanitatis doctrinaeque vestrae splendore ita rem gessistis ut et pro vobis, pro aliis, pro me, pro omnibus, omniumque vice sapientes esse videremini» (*De lampade combinatoria* [Op. Lat. con., vol. II, t. 2] *Praefatio*, p. 232).

⁴⁹ In it. nell'originale.

⁵⁰ Henri II Estienne o Étienne, o italianizzato Stefani (1531-1589), appartiene a una famiglia di tipografi eruditi, il cui capostipite è Henri I, umanista, noto tra l'altro per l'edizione del *Thesaurus linguae latinae* (1572). Studioso della lingua francese, (*Traité de la conformité du langage français avec le grec*, 1565), *Précurrence de la langue Française*, e di due dialoghi sul francese italianizzato (*Deux dialogues du nouveau langage français italianisé et autrement déguisé*, 1578, riedito più volte, ed. critica di P.M. Smith, 1980) in cui protestava contro il diffuso italianismo linguistico.

politici, letterati e scienziati, venuti dall'Italia, trovarono rifugio alla corte di Caterina de' Medici e di suo [20] figlio, Enrico III, «signore dalle molte qualità, aspirante al trono, a cui non era ancora asceso, meritevole del potere, che ancora non aveva ottenuto»⁵¹, il quale sperava che circondandosi di scienziati e italiani colti, avrebbe reso il suo palazzo «une maistresse d'eschole»⁵², avrebbe trasfuso il gusto per il bello e per la letteratura nella rozza nobiltà francese. Dotato di grande cultura, egli era in grado di apprezzare la scienza e l'arte e univa il suo amore per i favoriti [*k min'onam*]⁵³ e la bigotteria con l'inclinazione per la magia e l'astrologia, autentico figlio di Caterina, che aveva chiamato a Parigi il fiorentino Cosimo Ruggieri, filosofo della natura e occultista⁵⁴. Sulla protezione di un tale re, «che aveva gettato i popoli nello stupore con la sua virtù, col genio, con la grandezza d'animo e la gloria», sulla simpatia «del più nobile cuore d'Europa» e sulla tutela «del leone di profonde caverne, ora feroce, ora tranquillo, terrore e gioia dei boschi»⁵⁵, Bruno, fattosene panegirista, poteva contare senza esitazioni.

⁵¹ Nello *Spaccio della bestia trionfante* Giove fa il panegirico dell' «Invittissimo Enrico III, re della magnanima potente e bellicosa Francia», che «ama la pace, conserva quanto si può in tranquillitate e devozione il suo diletto popolo» (dialogo 3, parte III, p. 501), che possiede due corone (Francia e Polonia) e a lui assegna la Corona boreale che non è bene terreno, ma premio di virtù (*Tertia coelo manet*), concludendo: «Rimanga dunque [...] la Corona, aspettando colui che sarà degno del suo magnifico possesso» (dialogo 3, parte III, p. 503). A Enrico III Bruno si riferisce anche in *Cabala del cavallo Pegaseo* (*Epistola dedicataria*, p. 15), e in *De umbris idearum* ([*Op. Lat. con. vol. II, t. I*] *Enrico III*, p. 3).

⁵² L'espressione è di Michel de Montaigne: «...c'est une violente maistresse d'eschole que la nécessité» (*Essais* I, 47). Sembrerebbe tolta da altro contesto, ma fa pensare che a Karsavin fosse nota la sottile polemica di Bruno con Montaigne nello *Spaccio della Bestia trionfante*, messa in bocca alla personificazione dell'Ocio in polemica con Giove.

⁵³ «Les mignons», i favoriti, denominazione ironica, all'epoca ormai priva di ogni connotazione omosessuale, con cui vennero indicati quei personaggi della piccola nobiltà di cui Enrico III di Francia si circondò, affidando loro delle mansioni, mentre cercava di allontanare dagli incarichi statali i nobili delle grandi famiglie. Tra di essi si annoveravano Henri de Saint-Sulpice e François d'Espinay, ma vi erano anche gli *archimignons*: il barone Anne de Batarnay, nominato dal re duca di Joyeuse, e Jean Louis de Nogaret de la Valette, nominato duca d'Épernon.

⁵⁴ Caterina dei Medici lo introdusse alla corte di Francia pare nel 1571 come consigliere e informatore. Per lui fece costruire nella residenza di Soisson un osservatorio. Coinvolto in una cospirazione, fu condannato alla galera (1574). Tornò a corte (1585) ed ebbe la commenda dell'abbazia di Saint-Mathieu, in Bretagna. Nel 1598 fu accusato di maleficio contro Enrico IV. Astrologo, pubblicò un almanacco, sotto lo pseudonimo di *Querberus*, con cui prediceva il futuro. Morì nel 1616.

⁵⁵ “«Sì magnanimo, sì grande, sì potente re, che dal generosissimo petto de l'Europa, con la voce de la sua fama fa rintronar gli estremi cardini de la terra. Quello che quando irato freme, come leon da l'alta spelonca, dona spaventi et orror mortali a gli altri, predatori potenti di queste selve; et quando si riposa e si quietata, manda tal vampo di liberale e di

Nel 1581, attraversata la Francia, stretta «dalla furia gallica» - dalla guerra fratricida dei cattolici con gli ugonotti - Giordano giunse a Parigi. Nonostante potesse tenere un corso alla Sorbona come dottore dell'Università di Tolosa, egli si mantenne in disparte guardandosi intorno fino alla fine dell'81. Forse lo tratteneva la peste che infuriava nella città o lo turbava la lotta non sopita del «concilio permanente della Gallia» - della Sorbona, con il giovane Collège de France. Alla fine si rivolse al rettore chiedendo il permesso di tenere un corso libero. Come tema delle sue lezioni Bruno scelse l'analisi dei trenta attributi divini, uno per ogni lezione. Il tema era inaspettato, e sebbene fosse trattato dal Nolano sulla base della prima parte della *Summa* di Tommaso d'Aquino, evidentemente non fu sviluppato del tutto nello spirito del tomismo. Le lezioni furono da lui raccolte nel libro *De' predicamenti di Dio*; tuttavia egli aspettò a pubblicarlo, e lo andò rimaneggiando e integrando fino al suo arresto: è possibile che sia conservato nei recessi degli Archivi del Vaticano, ancora non abbastanza accessibili allo studioso. Noi possiamo soltanto fare congetture sul contenuto dell'unica opera teologica [21] di Bruno, se pure quest'opera può esser considerata teologica. Soltanto una cosa è indubbia: il titolo dello scritto attesta che i problemi religiosi non avevano cessato di occupare la mente del monaco fuggiasco. Il filosofo non aveva eliminato in lui il credente, e le appassionate discussioni giovanili nel monastero non erano semplice dialettica o frutto di scettica indifferenza. Bruno era e restò un credente cristiano, e ancor di più, un cattolico.

Le lezioni si svolsero con successo e a Bruno fu proposto di diventare professore ordinario della Sorbona, la quale evidentemente nelle sue lezioni non aveva riscontrato eresia. «Ma - egli dice - i professori ordinari (*li lettori publici*) in questa città seguono tutte le messe, e anche gli altri uffici divini. Io ho sempre rifuggito da ciò, conscio del fatto che ero stato scomunicato quando avevo lasciato il mio ordine e avevo deposto la veste monastica. Se a Tolosa avevo svolto quest'ufficio, tuttavia non ero obbligato a fare questo»⁵⁶. Ancora a Tolosa Bruno si confessava da un gesuita. Ora, a Parigi cercò per la seconda volta di riconciliarsi con la chiesa e, sembra, in relazione al suo desiderio di insegnare alla Sorbona. Attraverso la mediazione di don Bernardino Mendoza, che conosceva personalmente⁵⁷, Bruno si rivolse al nunzio papale e vescovo di Bergamo, che si trovava allora a Parigi, con la preghiera

cortese amore, ch'infiamma il tropico vicino, scalda l'Orsa gelata, e dissolve il rigor de l'artico deserto» (*La cena de le Ceneri*, Argomento 5, p. 25)

⁵⁶ «Ché se bene in Tolosa hebbi quella lettione ordinaria, non ero però obligato a questo, come sarei stato in detta città de Paris, quando havesse accettato la detta lettione ordinaria» (*Doc. del processo*, (II costituito) 11, p. 160; anche in SPAMAPANATO, *Doc. veneti*, 9, p. 84.

⁵⁷ Ambasciatore spagnolo che lo stesso Bruno informa di aver conosciuto alla corte d'Inghilterra (*Doc. del processo*, (VII costituito) 19, p.196).

di scrivere a Sua Santità a Roma per ottenere il permesso di tornare alla Chiesa senza rientrare nell'ordine. Il nunzio, visto che il papa era Sisto V, ritenne inutile questa intercessione⁵⁸ e consigliò a Bruno di chiedere di tornare nell'ordine, indicandogli il gesuita padre Alonso. Padre Alonso, a sua volta, spiegò che la prima e necessaria condizione era il perdono papale, e che per il momento Giordano, essendo scomunicato, non aveva diritto a prender parte agli uffici divini, sebbene potesse frequentare la chiesa e ascoltare le prediche, e persino tenerle⁵⁹.

La carica di professore alla Sorbona era incompatibile con le opinioni e i sentimenti religiosi di Bruno, incompatibile anche con la sua condizione di monaco fuggiasco, il che in pratica [22] era forse la cosa essenziale. Ma già a Parigi erano comparsi per lui dei protettori influenti. Oltre a don Mendoza, il Nolano era entrato in rapporti d'amicizia con il diplomatico veneziano Moro e con Jean Regnault, segretario del gran priore di Francia Henri d'Angoulême⁶⁰. Regnault, che aveva seguito le lezioni di Bruno, e in seguito ne fu il difensore e l'editore, lo presentò al grande priore che bisogna ritenere gli abbia anche aperto l'accesso a corte. Ma a corte erano già giunte voci sul talento del nuovo lettore e sulla sua fenomenale memoria. «Con le mie lezioni avevo acquisito una tale notorietà che il re Enrico III, chiamatomi una volta presso di sé, mi chiese se fosse naturale quella memoria che possedevo o se riposasse su una scienza magica. Io gli diedi una risposta esauriente, e grazie alle mie parole e dimostrazioni egli vide subito che si trattava non di arte magica, ma di scienza. Successivamente, pubblicai un libro sulla memoria, dal titolo *Sulle ombre delle idee* [*De umbris idearum*], con la dedica a Sua Maestà, ed egli in questa occasione mi nominò professore straordinario, fissandomi

⁵⁸ Era infatti ben noto per la sua durezza già da quando era consulente dell'Inquisizione a Venezia (1553) e quindi a Roma (1560). Nel periodo del suo papato (1585-1590), governò Roma con grande severità, operando contro la corruzione, la rilassatezza dei costumi e il brigantaggio e molte furono le condanne a morte.

⁵⁹ Tutto l'episodio è narrato da Bruno a Venezia, durante il settimo suo costituito (*ibid.*, 19, p. 197; SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 17, p. 133).

⁶⁰ All'ambasciatore veneto Giovanni Moro Bruno dedicò il *De compendiosa architectura et complemento Artis Lullij* [d'ora in avanti *De architectura lulliana*] (Gourbin, 1582). Al duca Henri d'Angoulême (1551-1586), figlio naturale del re di Francia, Enrico II, e fratello di Erico III, dedicò, invece, il suo *Cantus Circaeus*, pubblicato nel 1582 a Parigi per conto di Bruno da Jean Regnault, segretario e consigliere del duca e stampato da E. Gilles; al re di Francia Enrico III dedicò l'*Ars memoriae* (stampata in appendice al *De umbris idearum*, Gourbin, 1582) che gli valse la nomina del re a «lettore straordinario e provisionato» (*Doc. del processo*, (II costituito) 11, p. 161; SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 9, p. 85), venne assunto così tra i *lecteurs royaux* che erano esentati dalle rigide regole della Sorbona.

una ricompensa»⁶¹. In questo modo il problema degli uffici divini fu felicemente aggirato: la regola che ostacolava Bruno non era estesa ai professori straordinari. Il re cattolico, con la sua autorità mise al sicuro il monaco fuggiasco.

Davanti a Bruno si schiuse un'ampia possibilità di divulgare le proprie idee. Egli cominciò le sue lezioni, ma non sugli attributi divini, bensì sulla 'grande arte' di Raimondo Lullo, che «migliorò, ampliò, completò»⁶². A chiunque prenda in mano le opere di Lullo appariranno strani i temi delle lezioni e delle opere parigine di Bruno e il successo clamoroso del nuovo professore. Chi potrebbe essere affascinato da questo faticoso gioco di parole, e per di più formulato con l'aiuto della più barbara terminologia non soltanto da Lullo, ma anche da Bruno? Del resto Bruno stesso lo avverte: pur considerando Lullo «quasi divino per la sua onniscienza», lo definisce più di una volta un «parolaio», che parla soltanto di parole, e si rammarica: «Egli tende sempre a dire la stessa cosa in molti modi»⁶³. Lullo, [23] a suo giudizio, non capiva lui stesso tutta la genialità delle sue idee. Ammettiamolo; ma il suo discepolo e prosecutore parla la stessa lingua barbara. O il talento di docente del Nolano costringeva a dimenticare il tema noioso del suo corso? In parte questa supposizione è vera. Bruno era un oratore brillante e arguto, del tutto

⁶¹ «Mi fece lector straordinario et provisionato», tutto il passo in *Doc. del processo*, (11) pp. 160-161. Non è difficile credere che il favore di cui Bruno godette negli ambienti di corte fosse dovuto alle sue conoscenze mnemotecniche, tanto più che, come ricorda Aquilecchia, «i circoli intellettuali di corte e la stessa accademia di Palazzo erano frequentati da uomini come J. D. du Perron [Jacques Davy du Perron], il futuro cardinale, e Pontus de Tyard, vescovo di Châlons-sur-Saône, di cui sono noti gli interessi per il sapere enciclopedico e la connessa arte della memoria come strumenti per un ambizioso piano di riforma culturale» (G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno*, cit., p. 18). Entrambi, poi, come ricorda N. Ordine, erano aperti alle teorie copernicane (*Opere italiane di G. Bruno*, Torino, UTET 2002, *Introduzione*, pp. 14-15), e in generale l'interesse per la filosofia naturale e morale degli accademici di cui si circondava il re di Francia «traduceva il desiderio di avere una visione globale del sapere» (*ibid.*, p. 17).

⁶² Karsavin riporta alcune espressioni dal *De architectura Lulliana* con cui Bruno specifica gli aspetti nuovi da lui introdotti nell'esposizione dell'*Ars lulliana*: «Et tu, lector, postquam intellexeris ista, necessario Lullium intelliges, et videbis nos multum addidisse, quantum ad facilitatem, ordinis rationem, distinctionem et sufficientiam disciplinae spectat, et aliud quid de memoria, quod non est pars istius disciplinae, sed ad ipsius retentionem est maxime necessarium. Videbis etiam nos addidisse quod est de substantia artis usque ad complementum ipsius, quod nec Lullius fecit, nec alium fecisse vidimus» ([*Op. Lat. con.*, vol. II, t. 2,] sectio III, cap. 12, p. 62). Karsavin si sofferma su Lullo, tracciandone l'influenza sul pensiero della scolastica, nella seconda parte di questo scritto (pp. [99]-[100]).

⁶³ «Hic enim integre expressum est quid Lullius habet in multis 'Artibus', in quibus idem semper exprimere nititur. [...] et si qui alii eiusdem generis extant, in quibus hic pauper semper idem attentabat exprimere » (*De architectura Lulliana*, sectio III, cap. 12, p. 61).

diverso dai professori autorevoli, fastidiosamente monotoni. Il suo discorso vivo e infiammato, che la penna di chi era rapido nello scrivere a mala pena riusciva a seguire, affascinava. Faceva lezione stando in piedi (aveva la strana abitudine di stare in piedi su una gamba sola)⁶⁴; costellava la sua esposizione di espressioni scherzose e sarcastiche, ora scatenandosi in invettive, ora abbandonandosi a una raffinata dialettica o a oscure speculazioni, incomprensibili, ma tanto più affascinanti per gli ascoltatori. La sua memoria appariva straordinaria, accoglieva in sé tutta la pienezza del sapere umano: sia i sillogismi dei filosofi, sia i versi dei poeti. Aveva spiegato al re Enrico che la sua memoria era il frutto della *magna ars*. Che rapporto aveva quest'affermazione con l'oggetto delle sue lezioni? Non piccolo, perché «Mnemosine è la madre di tutte le muse»⁶⁵.

Gli obiettivi del lullismo rinnovato e ampliato filosoficamente dal Nolano, gli orizzonti aperti dalle nuove idee e le speranze da queste alimentate, conducevano ben oltre i confini di una semplice riforma della logica. La *grande arte*, secondo Bruno, contiene in sé i semi di tutte le scienze; essa è «scientiarum generale seminarium»⁶⁶. Col suo aiuto egli sperava di trovare il sistema di tutti i concetti fondamentali, e da questi, organizzando la costruzione del sapere, dedurre la pienezza del suo contenuto concreto. Sarebbe diventato allora superfluo lo stolto apprendimento mnemonico dei singoli fatti ed enunciati, tutto avrebbe trovato posto nell'armonico sistema dei concetti, nulla sarebbe stato omissso. Sarebbe così diventato realtà l'ideale dei pensatori del XVI secolo - il sapere enciclopedico, la sapienza universale - la pansofia, e non avrebbe intimidito l'enorme complesso delle grandi opere della scolastica, dinanzi a cui si arresta con timore e con la coscienza della propria impotenza qualsiasi principiante. Con quelle opere, infatti, non si esauriva più il conoscibile: lo studio della natura, le scoperte di Copernico e i sogni di Paracelso mettevano in luce [24] l'immensità del creato. Un metodo di ricerca preciso e universale sarebbe dunque irrealizzabile? Bisognerà dire per sempre addio all'enciclopedismo medievale, e proprio ora, nel momento

⁶⁴ Dalla testimonianza di Raphael Eglinus, discepolo di Bruno, nella sua *dedicatoria* della *Summa terminorum metaphysicorum*: «Stans pede in uno, quantum calamo consequi possis, simul et dictare et cogitare: tam rapido fuit ingenio et tanta vi mentis!» ([*Op. Lat. con.*, vol. I, t. 4], Friderico a Salicibus, p. 5).

⁶⁵ *Spaccio della bestia trionfante*, dialogo 2, parte III, p. 287.

⁶⁶ «Sed et nos docuimus in explicatione 'Triginta sigillorum' artem, quae de omnibus facit omnia; stante etiam quod solertiora ingenia sine artificio et inania verba ad sensus ordinatos norunt contorquere, ut accidit iis qui confusum verborum seminarium ex ore fanaticorum observatum cum successibus et falsis historiis ita adcommodant, ut illi quidem prophetae, isti verum prophetarum habeantur interpretes» (*De imaginum compositione*, [*Op. Lat. con.*, vol. II, t. 3] lib. I, sectio 2, cap. 20, p. 199).

del cocente bisogno di un sapere sintetico? Il filosofo naturale, che per sua natura tende ad abbracciare tutto, e non solo lui, ma qualsiasi studioso, sarà condannato all'unilateralità e all'angustia dello sviluppo intellettuale? Il diciannovesimo secolo ha deciso eroicamente quest'auto-castrazione, tanto si è incallito nell'angustia e nell'isolamento della molteplicità delle specializzazioni, che ormai ha cessato di avvertire l'esigenza della sintesi; il sedicesimo secolo, invece, credeva nelle proprie forze e bramava il sapere integrale. Il pathos di Bruno forse appare ingenuo anche a noi. Leibniz trovava una certa soddisfazione nella lettura di Lullo, cercava una lingua filosofica e sognava una logica precisa, matematica.

Gli uomini del XVI secolo non erano soltanto cercatori. Essi volevano convincere, si sforzavano di *dimostrare* la verità scoperta o rivelata. Per loro natura erano aggressivi, più predicatori che scienziati; nell'ambito del pensiero erano dei despoti intolleranti come nell'ambito della fede lo erano un Pio V o un Calvino, nell'ambito della politica un Carlo V o un Filippo II. Bruno è uno di essi. Aspirando all'unità, alla conoscenza totale, la cui prima intuizione è data dallo schema neoplatonico del mondo, egli cerca nello stesso tempo i modi più semplici e facili per convincere. Per lui, così come anche per Ramo, la logica confluisce nella retorica, ossia nell'arte del dimostrare (s'intende, naturalmente, la verità). E se Raimondo Lullo sperava, con l'aiuto del suo metodo, di convincere persino i pagani delle verità del cristianesimo, Bruno spera negli stessi risultati nel campo della filosofia da parte della *grande arte* da lui perfezionata. S'intende, il lullismo perfezionato, nonostante ne sia stato eliminato tutto il superfluo, nonostante Bruno abbia soppresso «le innumerevoli ripetizioni della stessa cosa, tutte le fantasie inutili, di cui Lullo ha riempito la sua opera»⁶⁷, non è facile da comprendere. È un'arte difficile, ma non inaccessibile. È difficile perché [25] «per volontà degli dei tutto il meglio - che lo vogliamo o no - si trova su ripide alture». Ma non per nulla la tennero in alta considerazione filosofi come Nicola Cusano, Paracelso, il parigino Lefèvre d'Étaple e Charles de Bovelles (Carolus Bovillus). Colui che l'apprenderà otterrà subito il possesso del sapere in tutta la sua potenziale pienezza, abbraccerà tutto il mondo nelle idee fondamentali, ossia nell'essere vero.

In che consiste dunque quest'arte magica, su quali principi riposa questa «mano della filosofia», la sua «fiaccola» e «la grande chiave» che apre tutto? La risposta ci porta alle idee filosofiche fondamentali di Bruno, se soltanto non ci si limita artificialmente alla lunga e (siamo sinceri) noiosa analisi dei

⁶⁷ «Amore enim centenarii complendi Lullius plurimas repetivit, plurimas duplicavit et plurimas, quae ad rem non faciunt, apposuit» (*De Architectura Lulliana*, sectio 3, cap. 12, p. 62).

procedimenti esteriori - dei circoli, dell'alfabeto, del sillabario e del vocabolario della scienza combinatoria. È propria dell'intelletto umano la capacità di risalire dai simboli o dai segni, dati nella natura e in ogni cosa particolare, alla conoscenza della natura stessa, dell'essenza delle cose e di Dio. Una cosa soltanto è necessaria: l'intelletto deve conformarsi alla natura, rifletterla, cosa che fa, d'altro canto, già istintivamente, riconoscendo, ad esempio, l'uno [edinstvo] come uno e diverso dalla diade, conoscendo la triade nella diade aggiunta alla monade, ecc.⁶⁸ L'intelletto conosce le cose, ma non soltanto le cose, bensì anche le idee che esse riflettono. Le idee sono distinte dalle cose e innanzitutto per la loro universalità. Le cose ne sono solo le tracce o le impronte, e in questo senso sono segni delle idee, simboli di esse, modi delle idee sostanze. Le cose (esse si possono chiamare anche parvenze delle idee [formami idej]), come simboli o segni, gettano ombre o immagini delle idee. Perciò il mondo per il conoscente non è altro che un complesso di ombre o di immagini, un alfabeto o un libro simbolico vivente, le cui lettere e righe compongono la narrazione della verità. Per leggere questo libro occorre l'esperienza esterna, occorre l'attività del senso (la sensazione), della fantasia, della ragione. Ma si riduce tutto all'esterno, alla fin fine all'esperienza sensibile? Noi ci rappresentiamo anche cose assenti, ci rappresentiamo persino cose che in realtà non esistono; nel nostro intimo recepiamo spiritualmente forme e colori [26] del mondo sensibile, sia in realtà che in sogno. Evidentemente il nostro intelletto non si limita alla sola recezione passiva. Esso è attivo e possiede una propria luce, diversa dalla luce fisica; opera in esso l'istinto divino che amalgama ciò che viene recepito. E anche il nostro sapere non si limita alle ombre e alle immagini. Dalle ombre risaliamo alle idee. Fatta nostra l'ombra, mediante essa giungiamo al possesso della verità con l'anima

⁶⁸ Nel *De triplici minimo et mensura* [Op. Lat. con., vol. I, t. 3] Bruno osserva che la ragione umana non può cogliere con chiarezza la coincidenza degli opposti che si cela nella visione del massimo nel minimo e del minimo nel massimo. Ci si può accostare soltanto riflettendo sulla coincidenza delle dimensioni nella osservazione delle cose che sono in natura, osservando come la natura proceda alla produzione del molteplice: «animadvertentes item quemadmodum ad multitudinis productionem natura incedat explicatione monadis in diadem, moxque diadis atque monadis combinatione in triadem, rursum monade cum triade et triade cum diade composita, atque his aliisque cum reliquis, perpetuo ad innumerabilium productionem varia multiplicique coitus specie promovens, quam nunc quidem in numeris atque mensuris mathematice, alias in rerum elementis physice, iterumque in ideali supraque mundana quadam prolifica luce metaphysice speculamur» (*De principiis mensurae et figurae*, cap. I p. 273). In questi scritti che Karsavin cita, Bruno mette in luce il dinamismo della natura e dell'intelletto che seguono la stessa via produttiva, essendo, scrive Karsavin, la stessa cosa, ormai nell'ottica neoplatonica. Nel *De monade numero et figura* (cap. 4, p. 358) analogamente viene mostrata la costruzione della figura dal minimo (la monade) con l'aggiunta della diade, in una crescita continua.

e col corpo, conosciamo le cause e i fini delle cose, ossia le idee. Soltanto un cieco può considerare sogni o mostri - «*somnia vel monstra*» - le idee, l'essere infinito, fisso, immutabile, senza il quale non può esserci nulla di mutevole⁶⁹. La dialettica si occupa delle parole, la fisica delle cose, ma sia le parole che le cose sono soltanto le ombre delle idee conosciute dall'intelletto, degli eterni pensieri di Dio. Se la natura è un libro di simboli, la nostra coscienza è un altro libro, il libro delle realtà. L'intelletto conosce in se stesso la realtà autentica o idea; ed è solo per questo che può dall'esperienza esterna, attraverso l'immersione in sé, risalire alle idee. Esso svolge, come da se stesso, in parallelo col processo del mondo, quello stesso mondo nella sua autentica natura. Ma ciò è possibile soltanto nel caso in cui il mondo delle idee sia già dato nella coscienza, in qualche modo vi sia conservato. In altri termini, noi giungiamo al riconoscimento dell'importanza della capacità dello spirito di contenere e trattenere, «*retentivae facultatis*»⁷⁰, o della memoria. La memoria è «una catena d'oro, radicata nel cielo e che si allunga fino alla terra».

Così nella memoria è compreso potenzialmente tutto il vero essere. E se il mondo rappresenta un intero armonico e sistematico - e chi ne potrebbe dubitare? - è pensabile e necessaria una conoscenza delle idee fondamentali tale che da essa si sviluppi come se fosse essa stessa la pienezza del vero essere, non la sua parvenza o ombra, non la molteplicità, bensì l'unità. Il processo del conoscere si fonde col processo ontologico. Nella conoscenza noi ci innalziamo dalla molteplicità, attraverso la raccolta e la determinazione alla verità una, all'*unum et primum*, o discendiamo da essa alla molteplicità. Proprio così, tutto nel mondo discende, svolgendosi dall'uno attraverso la molteplicità al [27] numero infinito o materia, e, d'altro canto, tutto ciò che è sparso si raccoglie e innalzandosi si unifica nella vera realtà o «nell'atto puro». La conoscenza è l'essere; l'intelletto e la natura secondo la sostanza sono la stessa cosa. Se è così, se le idee o il mondo delle idee, la loro unità che si svolge [*razvertyvoajuščeesja*] e si contrae [*svertyvoajuščeesja*] è il vero e unico essere, allora, per la conoscenza di tutto nel mondo occorre soltanto identificarsi fino in fondo col processo discendente dell'essere: in questo modo sarà data tutta la così detta empiria nella sua autentica essenza; occorre che «l'attività interiore dal divenire e dalla molteplicità si rivolga alla quiete e

⁶⁹ *De umbris idearum, Dialogus*, p. 18). Bruno riferisce questa definizione agli aristotelici, attaccati più alla lettera che al significato dell'espressione: «iam verbo haerebunt dicentes, ideas esse somnia, vel monstra, quas esto concesserimus, quaeritur an quod rerum naturae conformatur, convenienter dicatur currere sub umbris idearum?».

⁷⁰ L'espressione in *De imaginum compositione*, lib. I, sectio 1, cap.15, p.121. Mentre in *Summa terminorum metaphysicorum*, I, 14, *Cognitio*, p. 31 è detta «*potentia retentiva seu conservativa earum specierum, quas sensus interiores vel exteriores apprehenderunt*».

all'unità»⁷¹: allora ci sarà in noi il vero essere o noi saremo l'essere stesso. E poiché la struttura del vero essere ideale è logica, il processo gnoseologico-ontologico sarà un processo logico. E perciò, per la conoscenza e il possesso del tutto occorre sistematizzare il conosciuto, precisare i generi più universali dell'ente [*suščego*] e ridurli all'unità. La spiegazione della legge del loro movimento, dall'unità e all'unità, sarà appunto la pienezza del sapere, «la memoria» perfetta.

Era germogliato «il seme, gettato» nella giovane anima di Bruno, «della profonda» dottrina non compresa a pieno dal suo creatore Lullo; «la piccola scintilla» era divampata nella fiamma della speculazione platonica che scavalcava la barbarica terminologia e le sottigliezze scolastiche. Bruno non giunse a dimostrare e a chiarir tutto. Incomprensibile è il dualismo dello spirito o 'atto' e della materia, incomprensibili il senso dello spiegamento dell'unità e del valore della molteplicità, la necessità dell'esperienza sensibile e il significato dell'empiria. Che cos'è, in sostanza, questo processo di moltiplicazione o di svelamento dell'uno: caduta, illusione o realtà? Ed è poi vero che il mondo circostante è *soltanto* l'impronta delle idee che gettano ombre nella nostra coscienza sensibile, «nec vera nec falsa, sed ejus, quod vere est aut false, vestigium?»⁷² Esaminando *De umbris idearum*, scritte nello stesso

⁷¹ «Semper a motu, et multitudine, ad statum et unitatem per intrinsecas operationes tendere contendamus: quod cum pro facultate praestiterimus, pro facultate quoque divinis multitudini mirabilibus operibus conformabimur» (*De umbris idearum*, *Intentio* 7, p. 24).

⁷² *De umbris idearum*, *Intentio* 2, p. 21; e poco sopra: «Non est umbra tenebrae: sed vel tenebrarum vestigium in lumine» (*ibid.*). Le difficoltà nella comprensione del *De umbris* non sono rilevate soltanto da Karsavin. F. A. Yates le attribuisce in generale all'uomo moderno, cui sfuggirebbe quell'insieme concettuale così comune nella cultura rinascimentale. Ella interpreta tutto il libro in chiave ermetica. «Di fatto - scrive - le immagini astrali sono appunto 'le ombre delle idee', ombre di realtà più prossime alla realtà delle ombre fisiche del mondo inferiore»; così come per il Ficino (*De vita coelitus comparanda*), anche per Bruno «le immagini delle stelle sono intermediarie fra le idee del mondo sovraceleste e il mondo subceleste degli elementi», cosicché «manipolando o utilizzando le immagini astrali si manipolano forme che sono a un livello più prossimo alla realtà che non gli oggetti del mondo inferiore, i quali dipendono tutti dall'influsso delle stelle» (FRANCES. A. YATES, *L'arte della memoria*, tr. it. di A. Biondi, Torino, Einaudi 1972, p. 199). La Yates ricostruisce il sistema della memoria creato da Bruno muovendo dagli elenchi delle immagini «destinati ad essere disposti su ruote concentriche» che «debbono girare alla maniera lulliana per formare le combinazioni» (*ibid.*, pp. 195-196). Bruno, a suo giudizio, avrebbe preso l'elenco delle immagini dei *decani* (divinità sideree egiziane), con qualche modifica, dall'elenco dato da Heinrich Cornelius Agrippa nel suo *De occulta philosophia* (*ibid.*, p. 197). A questa lista delle trentasei immagini dei decani, dei quarantanove pianeti (sette per ogni pianeta), delle ventotto posizioni della luna, e delle *case* dell'oroscopo egli avrebbe aggiunto una lista di immagini di aspetti della vita, connessi alle *case* di un oroscopo. Dunque, non astrattezze logiche: sulla ruota magica «stava l'intero cielo con

periodo parigino di *Cantus Circaeus*, *De compendiosa architectura et complemento Artis Lullii*, *Ars memoriae*, che sviluppano lo stesso lullismo, ma pubblicate dopo *Explicatio triginta sigillorum* (1583), *De lampade combinatoria Lulliana* (1587), [28] *De progressu et lampade venatoria logicorum* (1587), *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591), *Summa terminorum metaphysicorum* (1591), e *Artificium perorandi* (1587), Bruno dà al lettore l'impressione di essere un logico e metafisico che propende per le sottigliezze e astrattezze dialettiche. Sembra quasi che l'autore sia lontano dalla realtà e voglia vivere nel mondo delle idee astratte. Ma la prima impressione è ingannevole. Si potrebbe supporre che il pathos platonico dell'astratto si concili con la grande autoscienza e l'alta autovalutazione che sempre più si manifestano nelle opere di Bruno, sebbene questa supposizione non appaia convincente. Il riconoscimento di sé, se non come inventore della 'grande arte', che era stata pur sempre scoperta dal Lullo, almeno come «colui che per primo l'ha risvegliata» nella nuova epoca, in qualche modo non si lega con l'idea dell'ascesa verso l'unità assoluta e con le parole: «umbra profunda sumus»⁷³. Si può anche non dare particolare valore alle uscite polemiche, divenute sempre più energiche e categoriche, che turbavano l'armonia dell'esposizione e erano collegate con l'alta considerazione di sé. Più significativo è proprio lo stile, ricco di metafore dalla cui concretezza emerge la sua forza espressiva. Così nel *Canto del Circeo* i meravigliosi artifici logici assomigliano ai canti magici delle fattucchiere, similitudine che attraversa tutto lo scritto. Un metaforismo di lingua e pensiero ancora più palese si manifesta in *De lampade venatoria logicorum*. Qui tutto il conoscibile si delinea al filosofo come un luogo di caccia, coperto da foresta e macchia. Là si nasconde la fiera selvaggia, «la verità», che fugge i «cacciatori», ossia le analisi della ragione, «perscrutationes»⁷⁴. Aiutano, però, il cacciatore «i cani»: i metodi induttivi e sillogistici. L'anima umana, il cacciatore, ha bisogno d'aiuto, ed ecco a lei la contempla-

tutti i suoi complessi influssi astrologici» (*ibid.*, p. 198). Di qui la grandezza della mente in grado di afferrarne tutte le combinazioni. M. Ciliberto considera valida l'interpretazione di un Bruno «mago ermetico», ma ne sottolinea il fondamento filosofico, fuori del quale l'ermetismo magico bruniano non sarebbe interpretabile (*Giordano Bruno, angelo della luce tra disincanto e furore*, in GIORDANO BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, Milano, Mondadori, IV ed. 2001, p. LXXIII).

⁷³ *De umbris idearum, Protestatio*. Tutta l'epigrafe: «Umbra profunda sumus, ne nos vexetis inepti. Non vos, sed doctos tam grave quaerit opus».

⁷⁴ «Non modicum sane ad costruendum et destruendum, ad probandum et improbandum, de vero et apparente genere, de veris apparentibusque speciebus, praesens perscrutationis series potest adferre emolumenti» (*De lampade venatoria*, [Op. Lat. con., vol. II, t. 3] *Hasta*, Membrum III, p. 44).

zione, poi la logica, «arma eccellente per la caccia alla verità»⁷⁵. L'anima illumina con la sua luce interiore la tenebra dell'oscura foresta delle cose naturali e si muove sulla traccia della verità che fugge nelle grotte e nel folto...

Allegorie di scuola! No, qualcosa di più grande, chiaro e vigoroso, che ha il riflesso di tutti i colori della concretezza. Similitudini, [29] allusioni mitologiche, simboli, sono un momento organico nelle opere di Bruno. E tutto questo attesta la forte inclinazione verso la realtà empirica, più di quanto si confaccia a un platonico. La tradizionale forma di giudizio non soddisfa Bruno, così come non lo soddisfa il suo mondo astratto delle idee. Sia dal punto di vista del contenuto che dal punto di vista della forma egli tende al reale e al concreto. Nel 1582, come abbiamo visto nel *De Umbris Idearum*, egli descrive in maniera ispirata il regno delle idee, ma due anni dopo, in *De la causa, principio et uno* dice che «a lungo» (molto tempo⁷⁶) ha aderito alle teorie materialistiche di Democrito, degli epicurei e di Avicbron, «poiché gli sembrava che esse avessero dei fondamenti più corrispondenti alla natura» che non la divisione aristotelica (e quindi anche platonica) di spirito e materia⁷⁷. Questo dal punto di vista del contenuto. Dal punto di vista della forma è una testimonianza sufficiente della tendenza verso l'individuale concreto la commedia *Il Candelaio*, apparsa nello stesso 1582. «Candelaio, comedia del Bruno Nolano, Academico di nulla Academia, detto il Fastidito, in tristitia hilaris, in hilaritate tristis»⁷⁸. Nell'azione sviluppata con disinvoltura, in accordo, è vero, con i gusti del tempo, appesantita da episodi inutili e casuali, talvolta poi introdotti artificialmente, nel dialogo vivace, pieno di battute argute, ma alquanto inquinato dalla mitologia, dalle lunghe argomentazioni e antitesi, sorge dinanzi a noi la vita napoletana. Lo stolto vecchio Bonifacio arde di tenera ma ridicola passione per la bella Vittoria. Lo spaventano soltanto le spese inevitabili per ottenere qualcosa. Tuttavia, sebbene a malincuore, si decide ad affrontarle. Inutilmente. La ridicola pas-

⁷⁵ Karsavin si riferisce alla *Dedicatio* del *De lampade venatoria* (p. 6), in cui i cani vengono confusi e le prede disperse da cacciatori vanagloriosi e incapaci: «Nonnulli servili et adulatorio quodam obsequio eos sibi duces iactitans, qui venatorio cornu non tam bene in ludis puerorum, quam in aperto et philosophorum augustiore campo male tonantes, canes implicans, feras disperdunt et avidiores confundunt fraudantque venatores» (nella stessa opera, anche *De progressu*, p. 7). Ma l'allegoria della caccia - ricerca della verità, di uso diffuso nel periodo, è più incisiva in *De gli eroici furori*, in cui Bruno, come in altri scritti, fa ricorso al mito di Atteone (parte I, dialogo 4, p. 153).

⁷⁶ In it. nell'originale.

⁷⁷ dialogo 3 p. 169.

⁷⁸ Segue la traduzione russa: «Подсвечник, комедия Бруно Ноланда, академик без академии, прозванного «Разочарованный», в печали веселый, в весельи печальный».

sione doveva condurre - almeno nella commedia - ad un meritato rifiuto. Di nessuna utilità era stata la lettera d'amore composta in forma di sonetto dal pedante Manfurio. Ancora minor giovamento aveva apportato [30] la sedicente maga Scaramura con la figurina di cera da bruciare nel rispetto di determinati procedimenti (di cui qui non riteniamo necessario dare la descrizione). Il cuore di Vittoria rimane freddo. Dopo molte avventure l'amore del vecchio si conclude così, che l'avaro è costretto dai poliziotti, in realtà truffatori, che lo avevano arrestato, a consegnare un sostanzioso gruzzolo. Non miglior destino quello degli altri due attori, di Manfurio e di Bartolomeo, il cercatore della pietra filosofale. Tutti e tre sono bidonati, donne, marinai, soldati e semplici imbrogliatori tirano soldi dal riprovevole comportamento di tutti e tre. Bartolomeo nelle sue vane ricerche della pietra filosofale diventa vittima di un truffatore che gli spilla danaro con l'aiuto della «polvere di Cristo»⁷⁹. Manfurio, che ricalca Cirano de Bergerac nella commedia *Le Pédant joué*, pronuncia molti discorsi in latino e in italiano, in versi e in prosa, mostrando al lettore tutta la sua assoluta stupidità, del resto non soltanto sua, ma di tutti i pedanti. Come questi ultimi, egli si considera un luminaire, ma è in realtà soltanto un candeliere. L'uomo dotto è raggirato, derubato e picchiato. La morale è chiara: vengono castigate sia la passione grottesca, che la turpe avarizia, e la così sgradevole e sciocca pedanteria. Ma la commedia di Bruno, allegra e scabrosa, doveva essere filosofica. Vi sono fustigati i pedanti, da tempo odiosi all'autore. Non per nulla questa stessa commedia è priva di prologo, che Bruno sostituisce con un *Antiprologo* e un *Proprologo*. Tuttavia, la sola critica dei pedanti, dei grammatici, degli scolastici sembrerebbe poca cosa per il carattere filosofico della commedia, nonostante questa sia dedicata anche a una certa «in superlativo dotta, saggia, bella e generosa» dama Morgana⁸⁰. L'autore è allegro nella tristezza e triste nell'allegrezza. Egli è al di sopra della vita variegata e chiassosa, a lui così intimamente vicina. Egli è malinconicamente indifferente, disilluso, «Il Fastidito»: «per uscire da questa situazione e cominciare a vivere con gioia c'è soltanto un mezzo: andare a farsi frate»⁸¹. L'autore, però, non è un monaco - evidentemente i consigli di padre Alonso non lo hanno convinto - ma è un filosofo. «Il tempo tutto toglie e tutto dà. Tutto muta, ma [31] nulla si distrugge. C'è qualcosa d'immutabile, di eterno, che resta sempre uguale a se stesso»⁸². Con tale filosofia si può

⁷⁹ «Per essere l'alchimia tutta andata in chiasso per un certo pulvis Christi che non si trovava altrimenti che facendolo Bartolomeo medesimo» (*Candelaio*, Argomento e ordine, p. 31).

⁸⁰ La dedica suona così: «Alla Signora Morgana. Sua Signora sempre onoranda» (p. 9).

⁸¹ «In conclusione io voglio andar a farmi frate, e chi vuol far il prologo sel faccia» (*Candelaio*, Antiprologo, p. 39).

⁸² *Ibid.*, A Morgana., p.13.

essere allegri quando intorno tutti sono tristi e affliggersi quando tutti sono allegri, si possono unire in sé Democrito ed Eraclito⁸³. La commedia è «l'ombra della grande e fondamentale verità»; attraverso la maschera ridente dell'autore traspare il volto serio di Nicola Cusano. Alla sua 'coincidenza degli opposti' si volge lo spirito dell'autore, e questo spirito si amplia, e cresce l'intelletto. «Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisce e mi magnifica l'intelletto».⁸⁴

4. Sembrava che Bruno avesse trovato sia se stesso sia il rifugio per un pacifico filosofare. Il successo clamoroso delle sue lezioni doveva soddisfare la coscienza di sé che cresceva man mano che l'ispirazione filosofica gli apriva nuove vie. La protezione di uomini influenti, evidentemente aveva fornito al Nolano una posizione e del tempo libero. Con febbrile rapidità si sviluppava e cresceva il nuovo sistema filosofico. L'infinità del creato, vista da Bruno attraverso il sistema di Copernico, da lui continuato e ampliato, lo colmava di pathos e confluiva nell'animazione panteistica del platonismo. Il platonismo rientrava nello schema ordinato di un lullismo perfezionato e per la prima volta compreso, mentre dal di fuori irrompeva, nell'armonico mondo delle idee, il rombo della vita multiforme, e si diffondevano «gli elementi empi» di Democrito, introducendo contraddizioni e lotta. Ma già le opere di Nicola Cusano avevano avanzato la segreta conciliazione di tutte le contraddizioni, e la monade, frantumata nel torrente di atomi irrazionali si preparava a levarsi dal loro vortice nella sua compiutezza originaria. La Chiesa non accolse nel suo seno il figliol prodigo, ma il filosofo aveva già preso coscienza del proprio genio e, pur aggirandosi nelle astrazioni, restò nella vita; bramava la realtà e i suoi colori, che egli comprendeva più pienamente, più concretamente e più profondamente di uno qualsiasi tra i pedanti inariditi o gli stupidi meschini. Egli rideva e si rattristava, ma non quando e su ciò su cui ridevano e piangevano gli altri. La sua filosofia portava a [32] un inevitabile scontro con l'Aristotele scolastico, guida del pensiero universitario. Un tempo, a Parigi, contro lo Stagirita aveva avanzato le sue tesi Ramo: questi però nella terribile notte di s. Bartolomeo per mano di un assassino prezzolato, mandato da un avversario filosofo e invidioso. Postel, che confutava 'l'ateo' Aristotele, non continuò per molto la lotta iniziata da Ramus. Morì l'anno dell'arrivo di Bruno a Parigi⁸⁵. Ora il Nolano subentrava al loro posto,

⁸³ «Considerate chi va chi viene, che si fa che si dice, come s'intende come si può intendere: che certo contemplando quest'azioni e discorsi umani col senso d'Eraclito e di Democrito, arrete occasion di molto ridere o piangere» (*Ibid.*, Proprologo, p. 43)

⁸⁴ *Ibid.*, A Morgana, p.15

⁸⁵ Guglielmo Postel morì nel 1581 e il Berti osserva che questa guerra ad Aristotele in genere non era cosa sgradita, dal momento che le lezioni di Postel contavano così tanti uditori

costretto dallo spirito e dallo sviluppo del proprio sistema a sferrare il colpo contro i peripatetici nella stessa Sorbona, dove si librava l'ombra del discepolo di Nicola Cusano, Lefèvre, maestro di Bouvilles⁸⁶. Ma non era cosa di poco conto la lotta con la Sorbona, con i professori formati su Aristotele e incapaci di rinunciare a ciò di cui vivevano e che pensavano, impacciati dall'inevitabile conservatorismo dell'attività di pensiero. Le qualità personali di Bruno, il suo temperamento impulsivo, l'impetuosità che lo spingeva a vedere nei suoi oppositori soltanto dei gretti pedanti, dei 'pipistrelli', o dei ciarlatani disonesti, la maniera di polemizzare, recisa e arguta, tutto doveva suscitare quel «*furor scholasticus*» che aveva già costretto Bruno ad abbandonare Tolosa⁸⁷.

Con una lettera di raccomandazione di Enrico III, Giordano Bruno si recò in Inghilterra, direttamente dal console francese a Londra, Michel de Castelnau, signore di Mauvissière, che egli aveva conosciuto a Parigi. Era questi uno degli uomini più colti del suo tempo. Abile diplomatico, molto apprezzato da Maria Stuart e da Elisabetta⁸⁸, egli era restato un cattolico

da dover essere tenute in giardino (G. BERTI, *Giordano Bruno Nolano*, cit., p. 49). Anche Postel, entrato nell'ordine dei gesuiti, aveva in seguito svestito l'abito e conoscendo diverse lingue aveva viaggiato «per tutto l'Oriente e l'Europa» (*ibid.*, p. 135).

⁸⁶ Charles de Bouelles o Bovillus, v. note 153 e 373.

⁸⁷ A proposito di Tolosa lo stesso Bruno informa di avervi trascorso un periodo abbastanza lungo, circa due anni e mezzo, leggendo all'università per sei mesi *La Sfera* e per i successivi due anni il *De anima* di Aristotele; ciò nonostante, osserva A. Verrecchia, non si rinviene alcuna traccia di questa permanenza. Ancora più sorprendente egli ritiene il fatto che il filosofo, apostata e accusato di eresia, abbia potuto vivere indisturbato, tra la fine del 1579 e l'estate del 1581, in un luogo in cui nel 1572 «furono massacrati e bruciati un centinaio di protestanti» (ANACLETO VERRECCHIA, *Giordano Bruno: la falena dello spirito*, Roma, Donzelli 2002, pp. 92-94).

⁸⁸ Castelnau (1520-1592), già inviato da Enrico II in Scozia presso Maria Stuart, poi in Inghilterra, alla corte di Elisabetta, viene designato successivamente dal re di Francia ambasciatore in Germania, nella Savoia e quindi a Roma presso il pontefice Paolo IV. Nel 1560, dopo la morte di Francesco II, torna in Scozia al seguito di Maria Stuart, rientra in Francia per partecipare alle guerre tra cattolici e protestanti. Dal 1574 al 1585 è ambasciatore di Enrico III presso Elisabetta. Nel 1583 stava cercando di realizzare un accordo tra Elisabetta e Maria per la scarcerazione di quest'ultima. Tuttavia, il desiderio di ristabilire l'influenza francese in Scozia, lo spingeva a «favorire quasi ogni disegno che Maria avesse in mente per ottenere il suo rilascio, compresa qualsiasi iniziativa per la sua liberazione illegale che potesse venir organizzata dai suoi parenti della Casa di Lorena» (JOHN BOSSY, *Giordano Bruno e il mistero dell'ambasciata*, tr. it. di L. Salerno, Milano, Garzanti 1992, p. 31). L'idea che Bruno fosse chiamato a svolgere un'attività di *informatore* a favore di Elisabetta d'Inghilterra è alla base del libro di Bossy, il quale lo identifica con il misterioso personaggio che si firmava Fagot e che, nel periodo di permanenza di Bruno in Inghilterra, inviò, dalla sede dell'ambasciata di Francia, i suoi messaggi informativi a sir Francis Walsingham e anche direttamente alla regina Elisabetta. Pur senza accogliere questa idea del

convinto e credente, odiando «la setta calvinista e gli addetti all'altare ginevrini, che si dice siano più ignoranti e passionali dei religiosi», e il sacrilego» Teodoro Beza; ma nello stesso tempo, disprezzando «il comportamento degli spagnoli» e nutrendo scarsa simpatia per Filippo II, Castelnau estendeva la sua tolleranza fino a vedere una certa utilità per la condizione morale della Chiesa negli interventi dei protestanti, e indicava «la spada spirituale, ossia i buoni esempi degli uomini di chiesa, l'amore, la predicazione e le altre buone azioni», come lo strumento più concreto di lotta contro l'eresia, più che la spada del potere mondano, [33] «che sparge il sangue del prossimo». Questo 'politico' non era estraneo neppure alla filosofia: amava Ramo e nelle sue memorie contrapponeva l'eterna giustizia, «fondamento della società umana, al tempo, che porta sempre con sé il mutamento», a quel tempo fluente di cui parlava con tanta eloquenza l'autore de *Il candelaiio*. In Castelnau Bruno trovò un influente protettore, un grande signore, un padrone di casa semplice e cordiale; il Nolano si stabilì in casa sua, «unico rifugio delle muse». Presso di lui Bruno trovò cordialità e quiete. Egli seppe apprezzare madame de Mauvissière, «dotata di rara bellezza, che ne rivestiva e copriva l'anima». «Con il triunvirato di ragionevolezza, mite dolcezza e raffinata gentilezza ella legava a sé con indissolubili nodi il marito e chiunque le si avvicinasse»⁸⁹. Nella sua cerchia l'esiliato senza tetto sentì il riso della piccola figlioccia di Maria Stuart, Maria Castelnau, di cui non sapresti dire: «se sia discesa dal cielo o sia nata sulla terra».⁹⁰

Bossy, più di uno studioso del Bruno (F. A. Yates, M. Ciliberto, G. Aquilecchia) pensa che, accanto al motivo reale del rafforzarsi dell'ala cattolica intransigente che segnava un pericolo per il nolano e un motivo di imbarazzo per la corte stessa, non sia da escludere che il suo viaggio potesse avere degli aspetti *interessati* e magari rientrare in un piano dei moderati francesi per orientare la politica inglese verso una distensione politico-religiosa in Europa (v. la voce *Giordano Bruno* di G. Aquilecchia nel Dizionario biografico degli italiani), tanto più che, sostiene Aquilecchia, le allusioni politiche nello *Spaccio della bestia trionfante* confermano l'orientamento manifestato da Bruno in Francia «con l'adesione al partito dinastico francese dei *politiques*» (*ibid.*, p. 51).

⁸⁹ *De la causa principio et uno*, dialogo 4, p. 227.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 227 e 229. Quale e quanta fosse la serenità goduta in Inghilterra da Bruno, presso Castelnau, lo dimostra la sua ricca produzione. Nei poco più di due anni ivi trascorsi, dal 1582 al 1585, egli infatti, oltre ai *Triginta sigilli*, scrisse in italiano e pubblicò *La cena de le Ceneri*; *De la causa principio et uno*; *De l'infinito universo, e mondi*; *Spaccio della bestia trionfante*; *Cabala del cavallo Pegaseo*; *De gli eroici furori*, dialoghi in cui è evidente l'avanzata elaborazione del suo sistema. Nei primi tre, infatti, egli proponeva la propria concezione dell'infinità dell'universo e dei mondi in esso compresi, difendendo (e divulgando) la teoria copernicana in opposizione alla visione geocentrica aristotelico tolemaica. Negli altri tre esponeva la sua esigenza di riforma morale e di pacificazione generale, sia nell'ambito civile che religioso. Tuttavia, nelle memorie di Michel de Castelnau (*Les Mémoires de Messire*

La posizione di Castelnau, che salvò Bruno, sia dalla fame, sia successivamente «dai pedanti di Oxford», facilitò al filosofo l'accesso all'alta società inglese e alla corte di Elisabetta, ben disposta nei confronti del filosofo-poeta. Il rinascimento italiano era fortemente radicato nella «vecchia, felice Inghilterra», e gli inglesi sapevano apprezzare le brillanti personalità dell'umanesimo. Essi stessi si recavano in Italia, studiavano nelle università del luogo, corrispondevano con scienziati e poeti italiani, introducevano anche da loro la nuova corrente letteraria, l'interesse per il mondo classico. L'italiano era un ospite gradito alla corte della regina-vergine. Ella fece diventare di moda la lingua italiana, studiava le regole della vita raffinata su *Il Cortigiano* del conte Baldassarre Castiglione, si appassionava alla letteratura italiana. Nel Paese di questa «Diana», di questa «nuova Amfitria», risplendente tra le bellezze inglesi come sole tra le stelle» - e a Bruno si può dar credito in questo : « e le ninfe amavano anche lui» -, il Nolano poté contare su una cordiale accoglienza. Ed egli trovò qui fedeltà e affettuosa ospitalità, «fe-deltà et amore ospitale».⁹¹

[34] «Sotto il dolce cielo dell'isola britannica» Bruno incontrò un suo vecchio conoscente, il nobile Filippo Sidney e il suo amico Fulke Greville, «educato, cresciuto e allevato» insieme a lui. I buoni rapporti col secondo furono turbati alquanto dalle insidie «dell'invidiosa Erinni»⁹²; nulla oscurò la benevolenza del primo. Sidney conosceva l'Italia: aveva studiato diritto a Padova, era ambasciatore di Elisabetta a Milano. Ornamento della corte, nipote del conte di Leicester, caduto da cavaliere sul campo di battaglia e pianto da poeti e università, egli apparteneva agli uomini nuovi. Attorno a lui e presso di lui si riunivano lo stesso Greville, i poeti Spenser, Harvey, e Dayer, William Temple, ispirato sostenitore della dialettica di Ramo e, s'intende, nemico di Aristotele. Sidney è anche lui letterato e poeta che

Michel de Castelnau, Seigneur de Mouvoissière, Parigi 1621; 3^a ed., a cura di J. Godefroy, Bruxelles 1731, voll. 3, con le Additions di Le Laboureur) non si fa cenno a Bruno.

⁹¹ In it. nell'originale. Il passo di Bruno, da cui l'autore trae le espressioni tra virgolette è il seguente: «Or (perché non si faccia errore) qua [non] voglio che sia tassata la dignità di quelle che son state e sono degnamente lodate e lodabili: non quelle che possono essere e sono particolarmente in questo paese Britannico, a cui doviamo la fedeltà et amore ospitale: perché dove si biasimasse tutto l'orbe, non si biasima questo che in tal proposito non è orbe, né parte d'orbe: ma diviso da quello in tutto, come sapete; dove si ragionasse de tutto il sesso femminile, non si deve né può intendere de alcune vostre che non denno esser stimate parte di quel sesso: perché non son femine, non son donne: ma (in similitudine di quelle) son nimfe, son dive, son di sustanza celeste; tra le quali è lecito di contemplar quell'unica Diana, che in questo numero e proposito non voglio nominare» (*De gli eroici furori*, Argomento sopra gli eroici furori, p. 17).

⁹² *Spaccio de la bestia trionfante*, Epistola esplicatoria, p. 7. La rottura fu dovuta alla pubblicazione de *La cena de le Ceneri*.

conclude la sua vita con l'ode composta sul letto di morte. Soltanto, assieme ai suoi amici, come in teoria anche Bruno, è nemico dell'eleganza divenuta di moda, della raffinatezza di un qualche Lyly con il suo 'iufuismo'⁹³. Egli apprezza la profondità di pensiero e la delicatezza del sentimento, sogna l'amicizia e, secondo le sue parole, «dopo la venerazione dell'Essere Sommo - Sidney è un credente protestante - il bene più grande sta nell'amicizia con gli uomini buoni». L'amore puro gli è accessibile e l'Amore Eterno lo convince dell'immortalità dell'anima. Lo attrae il ruolo di mecenate, e naturalmente prende sotto la sua protezione il platonico Bruno, capace di legarsi con sincerità e fermezza a uomini come Sidney. Il Nolano, accolto nella cerchia degli intimi di Sidney espone ai suoi amici, durante un allegro banchetto, la teoria del mondo.

D'altro canto, però, nella 'terra britannica' non tutto è buono e senza problemi, e se Bruno non risparmia lodi alla «divina» Elisabetta (l'inquisizione non gli perdonerà questo epiteto 'diva'), che è superiore a Sofonisba, Faustina, Semiramide, Didone, Cleopatra, e a «tutte le meraviglie di cui nei tempi passati si gloriarono l'Italia, la Grecia e l'Egitto»⁹⁴, se egli esalta Castelnau e Sidney, dedicando loro le sue nuove opere, vede anche i lati oscuri della vita inglese, forse - tale è ormai [35] l'inclinazione retorica del suo talento - li ingrandisce. I mercanti e gli artigiani si distinguono per cupidigia e rozzezza. A loro non si può credere. «Quando hanno pochi scrupoli diventano facilmente dei Cresi; ma anche le brave persone, se hanno poco denaro, si trasformano rapidamente in Diogeni»⁹⁵. In complesso gli inglesi sono un popolo rozzo che ingiuria gli stranieri. La popolazione di Londra è una mandria di lupi e orsi. Artigiani e bottegai «ti ridono in faccia se sanno che sei uno straniero, e ti chiamano cane nella loro lingua. Se per tua disgrazia ne urti qualcuno, ti circonda subito una folla di gente come spuntata da sotto terra, e bastoni di legno, seghe, alabarde e forconi arrugginiti ti tolgono la luce. E se non riescono a utilizzare quest'arma legale, le cose non vanno meglio: entrano in ballo pugni e pedate, così energici da preferire il calcio di un mulo o di

⁹³ O 'eufuismo', di derivazione dal greco εὐφροῆς (ben fatto), che Roger Asham (1515-1568), ispirandosi alla *Repubblica* di Platone, utilizza nella sua opera educativa *The Scholemaster* (1570). Karsavin fa riferimento qui allo stile manieristico che caratterizzò l'Inghilterra elisabettiana, e che prende il nome (reminiscenza del citato termine greco) dal protagonista dei due romanzi di JOHN LYLY, *Euphuës or the Anatomy of Wit* (1578) e *Euphuës and His England* (1580); v. WILLIAM J. COURTHOPE, *A History of English Poetry*, New York, Mcmillan 1904 (Ia ed. 1897).

⁹⁴ *De la causa principio et uno*, dialogo 1, p. 97.

⁹⁵ «...in questo clima dove i mercanti senza coscienza e fede, son facilmente Cresi; e gli virtuosi senz'oro non son difficilmente Diogeni» (*La cena de le Ceneri*, Argomento 5, p. 25).

un asino»⁹⁶. Marinai e barcaioli somigliano a Caronte, altrettanto ripugnanti e sporchi, come anche i lungofiume; per di più di notte i lungo fiume non sono proprio sicuri, cosa che il filosofo stesso dovette sperimentare.

Irritavano, però, Bruno più di tutti gli uomini di scienza - con loro si scontrò da vicino a Oxford, dove per qualche tempo non poté farsi vedere in strada per paura di conseguenze assai spiacevoli. «Io parlavo di scienza e di letteratura con molti di questi dottori, e trovai che per le loro argomentazioni essi ricordavano i conduttori di muli pittosto che gli uomini di cultura»⁹⁷. Erano tutti dei “pedanti” come ce ne sono anche nel continente, e anche peggio. E bisogna riconoscere che Bruno aveva delle ragioni per un giudizio tanto duro. Nella vita spirituale dell’Inghilterra del XVI secolo occupavano il primo posto non i problemi scientifici o filosofici, bensì le questioni religiose, ancor più le questioni di politica religiosa. Il pensiero era orientato all’organizzazione e al rafforzamento della giovane chiesa anglicana, agitata da contraddizioni interne e dalla lotta del clero per la propria condizione. Per questi motivi nelle università il diritto canonico e la teologia ricacciavano naturalmente in secondo piano la filosofia e le scienze liberali, [36] che non erano attuali. Dall’altro lato la cultura più elevata della corte e della nobiltà istruita attraeva le forze migliori: il mecenatismo della regina e dei grandi magnati isteriliva le università. I più noti studiosi non vivevano a Oxford o a Cambridge, ma a corte. E per gli uomini di cultura cortigiano-umanistica, e per giunta di una cultura importata, le declamazioni alla maniera di Cicerone erano più attraenti che non la filosofia e le scienze naturali. Secondo le parole di Sidney, a Oxford «si corre dietro alle parole, trascurando le cose». A un certo punto la celebre università di Oxford aveva cominciato a dimenticare il suo passato. «Come è decaduta - scrive Bruno - questa accademia, ora vedova di scienza, per quanto riguarda la filosofia e la matematica»⁹⁸. L’insegnamento si era irrigidito, lo spirito della creazione libera si era volatilizzato.

⁹⁶ *Ibid.*, dialogo 2, pp. 105-107.

⁹⁷ «Là onde non è meraviglia se vedete molti e molti, che con quel dottorato e presbiterato sanno più di armento, mandra e stalla, che quei che sono attualmente strigliacavallo, capraio e bifolco» (*De la causa principio et uno*, dialogo 1, p. 77); e in altro luogo: «perché molti dottori di questa patria co i quali ha ragionato di lettere, ha trovato nel modo di procedere aver più del bifolco che d’altro che si potesse desiderare» (*La cena de le Ceneri*, dialogo 2, p. 77).

⁹⁸ «Que’ cavallieri, dopo aver pregato il Nolano che non si turbasse per la discortese inciviltà e temeraria ignoranza de lor dottori, ma che avesse compassione alla povertà di questa patria, la quale è rimasta vedova delle buone lettere, per quanto appartiene alla professione di filosofia e reali matematiche» (*La cena de le Ceneri*, dialogo 4, p. 229); qui Teofilo racconta la disputa del Nolano con Torquato, esponente della classe di pedanti arroganti che si spacciano per filosofi. Il riferimento al difficile rapporto con l’ambiente accademico, in particolare oxoniense, che caratterizzò la permanenza in Inghilterra di

E come, d'altro canto avrebbe potuto conservarsi sotto l'occhio severo della censura, dinanzi ai controlli delle tipografie, e alla decisione di stampare soltanto a Londra, a Oxford e a Cambridge? Alcune tradizioni erano restate, altre erano gelosamente protette dagli stessi accademici e dalle autorità. Comunque, non erano quelle tradizioni che «il risvegliatore delle anime dormienti» apprezzava, non era ciò per cui lui lottava. «Nessuno è elevato al grado di dottore o maestro di filosofia e teologia se non si è abbeverato alla fonte di Aristotele»⁹⁹. Gli studenti di Oxford avevano inteso questa esigenza in maniera alquanto originale, e addirittura con maggiore ampiezza. «Essi stabilirono nell'università tre fonti; una la chiamarono col nome di Aristotele, alle altre due dettero l'appellativo di fonti Pitagorica e Platonica. E non c'è nessuno che trascorra tre o quattro giorni al college senza abbeverarsi non soltanto alla fonte di Aristotele, ma anche a quelle di Platone e Pitagora. A tal prezzo essi si affidano ad Aristotele; più oltre il loro amore per la scienza non va»¹⁰⁰. Gli statuti dell'università sono perentori: «I baccalaureati e i maestri delle scienze libere che non seguono fedelmente Aristotele sono puniti con un'ammenda di cinque scellini per la divergenza con lui e per qualsiasi errore nei confronti della logica dell'Organon»¹⁰¹.

[37] Così, in Inghilterra, a Londra e a Oxford Bruno fu costretto, nella lotta per lui ormai divenuta abituale, a «reprimere la presuntuosa e scalcianti ignoranza». Gli anni di lavoro intenso, l'insegnamento e il lavoro scientifico a Tolosa e a Parigi apportarono ricchi frutti. Le contraddizioni che turbavano l'autore del *De umbris Idearum* trovarono la loro soluzione nella conoscenza minuziosa del sistema di Cusano e nella sua rielaborazione. *La nolana filosofia*¹⁰² sembrava definitivamente formata e appariva alla mente del suo creatore come una nuova 'religione dello spirito', una teologia diversa dalle altre, «la più pura e immacolata sapienza», come una nuova scoperta, e una religione filosofica. Essa era per pochi, per dei prescelti. Si lascino pure alla folla le

Bruno, è esplicito: «andate in Oxonia e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano, quando pubblicamente disputò con que' dottori in teologia in presenza del principe Alasco polacco et altri della nobiltà inglese» (*ibid.*, p. 215). Bruno infatti al seguito del principe polacco Alberto Łaski si era recato ad Oxford, dove aveva sostenuto una disputa accademica con il teologo puritano John Underhill, accademico assai influente, che nel 1584 divenne vice cancelliere dell'Università oxoniense.

⁹⁹ «Nullus ad Philosophiae et Theologiae magisterium et doctoratum promoveatur, nisi epotaverit e fonte Aristotelis» (*De la causa principio et uno*, dialogo 1, p. 81).

¹⁰⁰ *Ibid.*, dialogo 1, pp. 81 e 83.

¹⁰¹ La citazione è desunta da V.SPAMPANATO, *La vita di Gordano Bruno, con documenti editi ed inediti* (cit., cap. 9, p. 338), il quale si rifà a Ch. Bartholmèss (*Jordain Bruno*, cit., t. I, p. 127, n.3).

¹⁰² L'espressione, ripresa in più luoghi da Karsavin, è proprio di Bruno in *La cena de le Ceneri*, Argomento 1, p. 11; *De la causa principio et uno*, dialogo 5, p. 317.

sue superstizioni, necessarie forse perché sussista l'ordine sociale e morale. Che gli sciocchi credano pure ingenuamente in un Dio antropomorfo, così come i greci credevano che Zeus, rapendo il giovane Ganimede, «avesse trionfato». Per essi c'è «il vicario del tiranno dell'Ade, Cerbero dalle tre teste, che pietrifica il sembiante», «la fiera tiberina»¹⁰³. Per essi ci sono le sette dei pedanti che si confondono nelle loro contraddizioni - falsi innovatori della religione, che credono ciecamente e stupidamente nei loro catechismi. «La mente, struggendosi per lo splendore Divino, fugge dalla comunanza con la folla, si scosta dall'opinione di tutti», issandosi «sull'alta rupe della contemplazione»¹⁰⁴. Cosa sono per lui «la voce del popolo, lo sdegno del volgo, il mormorar degli sciocchi, il disprezzo dei satrapi, la stupidità dei folli, l'ottusità degli stolti, gli insegnamenti dei mentitori, la suscettibilità dei furbastri, e le calunnie degli invidiosi»¹⁰⁵. Tutte minacce del molteplice e importante senato della stolta ignoranza? Egli non segue l'opinione comune, del «comune modo di pensare»¹⁰⁶, non s'inchina all'autorità di chiunque sia. Il filosofo ha ricevuto dal cielo un dono preziosissimo: egli è stato nominato da Dio giudice di tutto. Sarebbe un ingrato e uno sciocco se diventasse schiavo di un altro e cominciasse a guardare con gli occhi di un altro. Bisogna farsi guidare non dalle convinzioni degli uomini, ma dalla verità della cosa e abbandonare per sempre «l'idolatria nei confronti dell'autorità di Aristotele, in particolare riguardo allo studio della natura»¹⁰⁷. È necessario liberare la verità da quelle nubi dell'ignoranza, con cui [38] l'avvolgono e l'infangano i peripatetici. Non «il meschino intelletto del pedante di Alessandro Magno»¹⁰⁸ non le parole di questo «boia delle altre filosofie», ma l'idea «della libertà filosofica», «della libertà dello spirito» deve essere la stella che guida il saggio. «Colui che vuole giudicare come si conviene [...] quegli deve sapersi liberare dalla consuetudine di credere, deve ritenere che ciascuna delle due posizioni contraddittorie è ugualmente possibile, e di fronte alla realtà dismettere i sensi da lui nutriti dalla nascita»¹⁰⁹.

¹⁰³ «Sapientia triceps, a qua triplici capite triplicem latratum emittens Cerberus, ad Hecates tricupitis custodiam designatus, repellit obscuros et ignorantiae caecitatis affectos, et tantummodo admittit in Elysios campos, qui per metaphysicam a cacumine scalae descendentes per mathematicorum gradus ad physicum fundamentum» (*De magia matematica*, [Op. Lat. con., vol. III], 1, p. 494).

¹⁰⁴ *De gli eroici furori*, Parte 2, dialogo 1, p. 313.

¹⁰⁵ *De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 5, p. 367.

¹⁰⁶ In it. nell'originale.

¹⁰⁷ *De la causa principio et uno*, dialogo 3, p. 161.

¹⁰⁸ L'espressione si trova in *Cabala del cavallo pegaseo*, dialogo 2, parte 2, p. 111.

¹⁰⁹ *De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 5, p. 301.

Perciò è vera la filosofia fondata sull'autonoma e libera attività del proprio intelletto, nuova «religione dello spirito», nuova etica eroica, che si leva al di sopra della stolta moltitudine. Certo, la fede resta, tuttavia, soltanto nell'ambito della religione, dove bisogna credere «semplicemente e senza alcun dubbio» alla verità della cosa stessa, e nell'ambito dei principi ultimi della conoscenza¹¹⁰. «La fede - infatti - è una forma di conoscenza, che [...] abbiamo definito principio di ogni conoscenza, in particolare della scienza, e che comprende i concetti per sé noti, e mediante i quali è possibile conoscere le altre cose»¹¹¹.

Tuttavia, in quest'ultimo caso non si tratta più della fede religiosa¹¹². Il filosofo è al di sopra delle opinioni e della fede della maggioranza. Ma, «vedendo, noi non nascondiamo ciò che *vediamo*, e non abbiamo timore di pronunciarci apertamente. Incessante è la guerra tra luce e tenebra, sapere e ignoranza, ovunque noi sperimentiamo da parte della folla rozza e ottusa, eccitata dal senato dei nobili padri dell'ignoranza, odio, insulti, grida, offese, non senza pericolo di vita. Nella maggior parte dei luoghi d'Europa, infatti, e nelle sue principali accademie [...] ovunque con l'aiuto del potere dei sovrani, noi abbiamo schiacciato l'invidia, il clamore, e la violenza della folla turpe e schifosa con solide argomentazioni e con la ricchezza d'inconfutabili dimostrazioni, ovunque ne sono restate le tracce - abbiamo colpito l'invidia, la cattiveria, l'ignoranza e l'insolenza di questi Aristarchi e archimandriti»¹¹³.

¹¹⁰ «Hanc auctoritatem sequitur fides, nempe certitudo quaedam infallibilis, qua ea revelata est divina voce producta, certiora habeantur (si non in eodem certitudinis gradu), quam quae sensibus sunt manifesta, et ipse habitus primorum principiorum» (*Summa terminorum metaphysicorum*, II, [50], *Fides*, p. 100).

¹¹¹ «Fides est species cognitionis, quam in suo loco definivimus principium omnis cognitionis, maxime vero scientiae, comprehendens eos terminos qui sunt per se noti et per quos alia cognoscuntur; et hanc in theologiam et philosophicam distinximus, quarum haec habet certitudinem ex proprio, illa ex alieno sensu, qui non fallat neque fallatur» (*ibid.*, III, [43] *Fides*, p. 126).

¹¹² «Differt haec fides theologica a philosophica, quia haec per naturalia et nobis innata hominem in suis naturalibus et per sua naturalia perficiendum assumit, illa vero per supernaturalia principia ad supernaturalem finem manoducit, si ipsa est in negotio veritas divina, non autem sub usurpato nomine daemonum vel hominum impostura» (*ibid.* II, *Fides* [50], p. 100). Bruno definisce la sua fede religiosa in diversi luoghi, senza però affidarne l'adesione alla sola 'consuetudine', o all'autorità, che per non essere meditate alla luce di quella ragione che Dio ha donato all'uomo, danno spesso luogo alla superstizione, alla violenza e alla stoltezza (l'accusa di *pedanti* investe non soltanto i filosofi aristotelici, ma anche i teologi).

¹¹³ La citazione incompleta impedisce di comprendere il senso dell'*uō* - *etenim*, chiaro invece alla luce del «*superavimus* per mano della verità e con la guida di un più divino lume». Tutto il passo: «Videntes ergo videre non dissimulamus et aperte profiteri non veremur; utque continuum bellum est inter lucem atque tenebras, doctrinam et ignorantiam,

Con queste parole nel 1588 Bruno tirava le somme della sua attività, come se non fosse consona al carattere del filosofo che orgogliosamente s'innalza sopra la folla. Bruno è convinto della forza vittoriosa della verità, alla cui luce [39] i pipistrelli volano via. Ma questa verità egli vuole proclamarla, pur sapendo che a causa sua sarà odiato e perseguitato dagli stupidi. La lotta è inevitabile, e Bruno per primo si scaglia contro i nemici, trascinato dal suo temperamento. Lui stesso si caratterizza con le parole di uno degli interlocutori del suo dialogo *De la causa, principio et uno*: «Non conosco filosofo che tanto si adiri per il disprezzo della filosofia, che tanto s'infervori, ovvero sia tanto attaccato alla sua scienza come questo Teofilo. Che succederebbe se tutti gli altri filosofi fossero come lui, voglio dire, tanto impazienti?»¹¹⁴.

Brillante, secondo le parole di Bruno, che, generalmente parlando, era incline a sopravvalutare i propri successi, fu il suo intervento in una disputa organizzata ad Oxford dal conte Lester in onore del notevole Alberto Łaski, giunto in Inghilterra nel giugno del 1583. Argomento della disputa era, tra l'altro, il problema della rotazione della terra e dell'infinità del mondo e dei mondi. I luminari dell'università difendevano la teoria di Tolomeo e Aristotele. Ma Bruno «una quindicina di volte tappò la bocca al povero dottore che, quasi ne fosse il re, rappresentava l'Accademia»¹¹⁵. Si arrivò alle offese reciproche e alle volgarità, cosa che, d'altro canto, non costituiva nulla d'inconsueto. Uno degli avversari di Bruno, afferrata carta e penna, si mise a gridare: «Guarda, taci e impara! Ti spiegherò io sia Tolomeo che Copernico»¹¹⁶. Tuttavia, nel tentativo di realizzare la sua intenzione, il poveretto mostrò subito di non aver neppure aperto le opere di Copernico. Un altro, non sapendo che dire, si rizzò in tutta la sua statura e volendo concludere la disputa con un torrente di adagi erasmiani - che fecero l'impressione di colpi di pugni - cominciò a urlare: «Come? Perché non vai ad Anticira¹¹⁷? Ah, tu,

ita ubique odium, convitia, clamores et insultus (non sine etiam vitae periculo) a bruta stupidaque multitudine, concitante senatu graduatorum patrum ignorantiae, sumus experti, manuque veritatis divinioreque lumine duce superavimus. Etenim in pluribus Europae partibus et praecipuis academiis, eorum qui doctissimi extant, neque venalem mercenariamque habent doctrinam, sed plus quam vulgare ingenium et cum hoc alias etiam nobilitatis species, consensu, applausu, favore et testimonio nobis adsistente, ubique sordidae, vilissimaeque multitudinis invidiam, strepitum et violentiam, autoritate principum repressimus; Aristarchorum vero et archimandritarum huiusmodi invidiam, malitiam ignorantiam et arrogantiam firmis argumentis, evidentissimarumque demonstrationum (quarum ubique monumenta extant) copia contudimus» (*ibid.*, Dedicatio, p. 7).

¹¹⁴ *De la causa, principio et uno*, dialogo 1, p. 65.

¹¹⁵ *La cena de le Ceneri*, dialogo 4, p. 215.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 223.

¹¹⁷ «Mentre tutti stavano ad aspettar quel tanto desiderato argomento, ecco che voltato il dottor Torquato a' gli commensali, dal profondo della sufficienza sua sguaina e gli viene a

filosofico protoplasto, che non vuoi concedere nulla né a Tolomeo, né a tanti così grandi filosofi e astronomi!»¹¹⁸. S'intende, era difficile colpire il Nolano con simili argomentazioni, e gli altri «si morsero la lingua».

Bruno voleva dar battaglia proprio nella fortezza della Scolastica. Si rivolse al rettore e ai professori dell'Università di Oxford con la dichiarazione citata all'inizio di questo saggio, [40] in cui si presentava sotto il profilo migliore. Egli chiedeva che gli si permettesse di tenere lezioni all'università. È difficile dire se la sua richiesta sia stata soddisfatta e se egli abbia tenuto i suoi corsi all'università: può darsi che questi siano stati corsi non ufficiali ed extra accademici. Le sue lezioni riguardavano ancora l'anima e «la quintuplica sfera»¹¹⁹, ossia la struttura e l'infinità dell'universo. In questo modo egli esponeva ai suoi uditori un compendio della 'filosofia nolana' che riposava sulle idee dell'infinità del mondo e dell'anima del mondo; la esponeva con l'abituale successo - «la costellazione dei pedanti, che per l'ignoranza, la pre-

donar sul mostaccio uno adagio erasmiano: 'Anticiram navigat'» (*ibid.*, dialogo 4, p. 213). Erasmo: «Naviget Anticyras» (752 I, VIII, 52), in *Les Adages d'Erasmus*, présentés par les Belles Lettres et le GRAC (UMR 5037), 2010, dove viene ricostruito l'uso di questa espressione presso i latini, da Orazio, Strabone etc., i quali pensavano che l'elleboro potesse guarire dalla follia. Anticira, città antica della Grecia sulle rive della Focide, era, infatti, un centro di cura molto noto per l'abbondanza dell'elleboro. Un'altra Anticira, anch'essa nota per l'elleboro che cresceva vicino, sul monte Eta, si trovava nella Tessaglia, all'imboccatura dello Spercheo. Plinio, tuttavia, ne dà notizia come di un'isola del mar Egeo, ricca anch'essa di elleboro.

¹¹⁸ *Ibid.*, dialogo 1, p. 55.

¹¹⁹ *De quintuplici sphaera*, lo attesta lui stesso in *La cena de le Ceneri*, dialogo 4, p. 215. Riguardo al suo insegnamento a Oxford, G. Aquilecchia riporta la testimonianza del contemporaneo George Abbot (futuro arcivescovo di Canterbury), allora membro del Balliol College, secondo il quale, dopo la prima visita a Oxford, Bruno vi sarebbe tornato durante quella stessa estate iniziandovi un corso in latino in cui, tra l'altro, sosteneva la teoria copernicana del movimento della Terra e della immobilità dei cieli, anticipando così pubblicamente le teorie espone nei dialoghi londinesi, stampati l'anno seguente. Sia Bruno che Abbot, poi, concordano nell'affermare che tale corso venne interrotto (dopo la terza lezione) per pressioni esterne. Secondo Abbot, il medico Martin Culpepper, guardiano del New College, e Tobie Matthew, decano della Christ Church avrebbero rilevato un plagio bruniano nei confronti del ficiniano *De vita coelitus comparanda*, ciò che, sostiene Aquilecchia, può essere inteso con riferimento ai prestiti ficiniani nella terminologia bruniana in una direzione antiaristotelica e insieme antiumanistica (G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno*, cit., pp. 30-34). Per le stesse ragioni anche Ciliberto considera l'accusa di plagio infondata e una forzatura, egli sostiene piuttosto che «lo scontro fra Bruno e i teologi protestanti riguarda, obiettivamente, un nodo di problemi in cui s'intrecciano motivi religiosi, scientifici e anche politici» (M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, cit., pp. 33-35).

sunzione, la rozzezza avrebbe fatto perdere la pazienza a Giobbe»¹²⁰, lottava a modo suo. Il *furore scolastico* si mostrava più forte del *furore eroico* di Bruno. Ben presto egli non poté più mostrarsi in strada per paura di provare su di sé le conseguenze molto materiali della lotta delle idee, perciò abbandonò anche Oxford.

Ciò non di meno il periodo inglese fu, nella vita di Bruno, il più felice, sereno e fruttuoso. Nell'atmosfera di amicizia e protezione da parte di Elisabetta, Sidney, Castelnau, egli poté sviluppare senza timore il suo sistema, senza pensare né alla fame, né alla rabbia dei pedanti. Dopo aver pubblicato le opere latine sopra menzionate e dedicate al neo-lullismo, Bruno espose con chiarezza e compiutamente le sue concezioni filosofiche in una serie di opere: nel poema in latino *De immenso et innumerabilibus*, e nei dialoghi italiani *La cena de le Ceneri*, *De la causa, principio et uno*, *De l'infinito, universo e mondi*, *Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta de l'Asino Cillenico*, e *De gli eroici furori*. Nel dialogo egli trovò finalmente la forma appagante la sua esigenza artistico-letteraria, che mescolava con facilità sia il pathos del monologo, sia la polemica impetuosa, sia la sottile derisione [persiflage]. Con ciò non voglio dire che i dialoghi di Bruno siano impeccabili dal punto di vista artistico: essi sono faticosi per le lungaggini, talora per la pretestuosità, per la mancanza, nella maggior parte di essi, di un pensiero sintetico e dell'enunciazione del punto centrale. Ma di quando in quando l'autore, come un autentico poeta, sa innalzarsi al di sopra [41] della propria opera, addirittura al di sopra dei principi stessi della sua filosofia, e con la divina ironia dell'artista scherza sulla coincidenza degli opposti¹²¹.

L'attività di Bruno non passò senza lasciar traccia sulla cultura spirituale dell'Inghilterra. Essa giocò il suo ruolo in quello sviluppo del platonismo che era giunto a fioritura già nel XVII secolo nella scuola di Cambridge con More, Cumberland, Cudworth¹²². Più chiara fu l'influenza del Nolano

¹²⁰ «In questi nostri giorni: ne' quali in la felice patria regna una costellazione di pedantesca ostinatissima ignoranza, mista con una rustica inciviltà che farebbe prevaricar la pazienza di Giobbe» (*La cena de le Ceneri*, dialogo 4, p. 215).

¹²¹ Il concetto di 'divina ironia' ha un significato rilevante nel pensiero di Karsavin. Nel suo *Poema sulla morte* egli introduce la metafora del giullare, che con i suoi scherzi irriverenti è più vicino a Dio e alla verità, perché il prendersi sul serio da parte del sapiente denuncia la sua incapacità di riconoscere la grandezza (e la trascendenza) della verità, che sfugge a qualsiasi definizione e resta al di là di ogni tentativo di esprimerla.

¹²² Henry More (1616-1687) e Ralph Cudworth (1617-1688), come è noto, sono tra i rappresentanti più importanti di quel neoplatonismo di Cambridge, ispiratosi al Ficino e all'Accademia fiorentina, e iniziato da Benjamin Wichcote (1609-1683) e da John Smith (1616-1652), il cui intento, di carattere apologetico, si fondava su un'ermeneutica della dottrina cristiana, tesa a farne emergere l'autenticità di fronte alla controversie dottrinali, come pure all'affermarsi della *nuova filosofia*. Ma accanto all'impegno filosofico, essi avan-

nell'ambito del pensiero scientifico-naturalistico, dove per la prima volta sul suolo inglese egli espose le idee di Copernico, sprezzantemente respinte da Bacone, contemporaneo di Bruno, «padre dell'empirismo». Non si tratta di prestiti evidenti e diretti, ma dell'impercettibile influenza, sull'ambiente circostante, delle idee e della personalità di Bruno, dello spirito della sua filosofia, che penetra nel profondo della vita, fino nelle tragedie di Shakespeare. È forse necessario che l'idea da me qui espressa porti con sé ovunque nel mondo empirico il mio biglietto da visita, rispettando rigidamente l'etichetta del XIX secolo? Una volta espressa essa non morirà nella sua verità, e non sarebbe più così importante che coloro che l'accettassero conoscessero per nome colui che vive in essa. Bruno aveva ragione: la sua «più pura e immacolata sapienza» ancora non era insegnata né ad Oxford, né sul continente. E né qui, né là incontrava riconoscimento. «La costellazione dei pedanti» dormiva serenamente nella piccola sfera del mondo tolemaico, e affascinare l'ambiente studentesco in Inghilterra era più difficile che a Parigi. All'apogeo del proprio sviluppo filosofico il Nolano era pieno di gioia di vivere, di fiducia in se stesso e di forze; ma l'inerzia della vita era più forte. Egli poteva contare su simpatia e sostegno soltanto nella cerchia dei suoi amici, ai quali esponeva le proprie idee e dedicava le sue opere. Ma Sidney andò nei Paesi Bassi per difendere il protestantesimo e trovare la morte in battaglia. Castelnau tornò in Francia. Toccava anche a Bruno, rimasto solo in un paese di nemici, abbandonare l'ospitale Inghilterra.

5. Nell'ottobre o nel novembre del 1585 Bruno, assieme a Castelnau, tornò a Parigi per riprendere dall'anno seguente [42] le sue lezioni, ma già sulla base di un sistema compiuto, con nuove forze e con accresciuto sdegno nei confronti dell'accanimento dei seguaci di Aristotele. Tuttavia, quanto più ardentemente Bruno credeva in sé e nella propria missione, quanto maggiore era la decisione con cui si scagliava contro i peripatetici, tanto minori erano i seguaci e tanto maggiore l'opposizione incontrata. L'università di Parigi difendeva l'eredità aristotelica non meno gelosamente di Oxford. Bruno cominciava a pensare alla Germania, senza sapere ancora che essa era «l'unica madre e custode delle scienze». Ma prima voleva dar battaglia finale, tentare per l'ultima volta di convincere gli incalliti peripatetici, e non con

zavano anche la necessità di un rinnovamento morale radicale, di un ritorno di tutta la persona al suo fondamento trascendente, e qui starebbe per alcuni critici la differenza con il movimento riformatore del *latitudinarismo* (v. MARIO MICHELETTI, *Il pensiero religioso di John Smith*, Padova, La Garangola 1976, pp. 10-11), a cui converrebbe invece avvicinare Richard Cumberland (1631-1718). I *latitudinari* sostenevano la legittimità di una fede 'razionale', lontana da un dogmatismo ecclesiastico restrittivo, aspirando a una Chiesa universale, e a una maniera 'lata' di intendere la fede.

un'operazione letteraria, questo l'aveva già fatto pubblicando un commento all'opera Aristotele, *Dell'udito e Cento sessanta articoli contro i matematici e i filosofi di questi tempi bui*¹²³, ma con una disputa pubblica. L'occasione si presentò o fu cercata. Un nobile parigino, fedele discepolo di Bruno che vedeva nel maestro un misconosciuto innovatore, un «neotericum», Jean Hennequin, accettò di intervenire contro «i protoplasti dell'umano sapere», sostenitori dell'antichità, e di difendere le cento venti tesi composte dal maestro¹²⁴. Grazie a questo Bruno ebbe la possibilità di organizzare la disputa e di prestare aiuto, in caso di necessità, al suo collaboratore. Occorreva soltanto il permesso del rettore Jean Filesacas, uomo colto e, sembra, benevolo. A lui si rivolse Bruno con la sua richiesta, assai consueta, d'altro canto, nella vita universitaria di quei tempi.

È giunta fino a noi la lettera di Bruno a Filesacas¹²⁵. È scritta con cortesia e relativa sobrietà. Con gratitudine Bruno ricorda l'atteggiamento amichevole nei suoi confronti sia da parte dei professori che del rettore, il quale più di una volta aveva assistito alle sue lezioni pubbliche e private. «Ma ora ho l'intenzione di visitare altre università, e non posso mettermi in cammino senza avervi ringraziato per l'ospitalità. Per questo ho avanzato alcuni enunciati che propongo appunto al vostro giudizio per lasciare di me [43] una qualche memoria. Certo, se potessi pensare che la dottrina dei peripatetici gode da voi più rispetto della verità o che questa università è più debitrice ad Aristotele di quanto Aristotele lo sia ad essa, io rinuncerei a presentare le mie tesi. Mi sarebbe penoso pensare che la stima e la deferenza

¹²³ *Figuratio Aristotelici physici auditus* (Parigi, 1586; in *Op. Lat. con.*, vol. I, t. 4); l'opera è dedicata a Pietro Del Bene, abate di Belleville. Divisa in due parti, nella prima sono illustrati i principi della fisica aristotelica, mentre nella seconda, divisa in cinque sezioni, sono commentati gli otto libri della fisica aristotelica. *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos* (Praga, 1588), l'opera è dedicata all'imperatore Rodolfo II.

¹²⁴ Il 28 maggio 1586 Jean Hennequin, un nobile parigino, economista ed esponente del settore amministrativo della vita pubblica, illustrava, al Collège de Cambrai, le tesi contenute nell'opuscolo *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos* (*Op. Lat. con.*, vol. II, t. 2), volte a confutare la teoria aristotelica dell'universo finito. L'opuscolo, apparso a suo nome, era stato fatto stampare in realtà da Bruno per l'occasione. La contestazione di Rodolphe Callier, che rappresentava la parte avversa, costrinse Bruno ad abbandonare Parigi. La seconda edizione del testo apparve in Germania nel 1588, con la riduzione degli articoli a ottanta e con la premessa di un discorso apologetico di Jean Hennequin: *Jordani Bruni Nolani Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum physico-rum adversus Peripateticos, Parisiis propositorum etc.* (*Op. Lat. con.*, vol. I, t. 1).

¹²⁵ Joannes Filesac o Filesacus o Filesaca (1550?-1638); la dedica a Filesac è riportata da CÉSAR ÉGASSE DU BOULAY, *Historia universitatis Parisiensis*, voll. 6, F. Noel et P. de Breche, Paris 1673, VI, p. 786-787.

che voglio esprimervi possano essere intese come un'azione ostile e un'offesa. Ma sono convinto che la vostra intelligenza e magnanimità guarderanno con benevolenza all'espressione della mia deferenza, che l'accetterete quale che sia. E per questo spero in una decisione favorevole non soltanto di vostra Eccellenza, ma di tutto il collegio. In realtà se nuove idee m'incitano e spingono ad espressioni severe, probabilmente anche in questo caso lascerete in vigore la libertà filosofica e la libertà dell'insegnamento scientifico. Se criticherò senza successo la verità, essa grazie a questo potrà soltanto rafforzarsi più di prima; se io ovunque, anche presso di voi mi avvarrò di tutta la mia influenza per affermare nella contesa la verità, una tale prova non sarà indegna di una così grande accademia. Ma se si manifesterà, ed io faccio affidamento specialmente su questo, grazie a questi germogli della nuova filosofia, qualcosa che la posterità troverà e accetterà come giusto, allora proprio questo sarà la cosa più degna della vostra università, prima nel mondo»¹²⁶.

La lettera presentata e che in parte abbiamo riportato si proponeva di ottenere il permesso per il dibattito. Essa non rivela ancora tutto il carattere rivoluzionario delle idee e dichiarazioni del Nolano, palese nel discorso di Hennequin premesso al dibattito e composto, s'intende, dallo stesso Bruno, e nelle tesi. La novità e l'originalità della filosofia 'eversiva' sono evidenti. Bisogna cessare di essere degli stupidi dormienti che credono ciecamente in ciò che è consueto. «Gli amici e difensori del dogma più che della sana filosofia» nella disputa tra fede e ragione debbono confidare nel proprio giudizio, sono tenuti a riconoscere ciò che è vero in maniera evidente. Sotto il pretesto e l'apparenza della luce gli oscurantisti della filosofia sofistica si sono data tanta importanza da annunciare la verità [44] quasi che essa sia così chiara come il sole dietro la tenebra cimmerica¹²⁷. A quanto pare è pericoloso attaccare le cattedre fortemente consolidate di Aristotele e delle autorità a lui simili e far venire alla luce di Dio dalle profondità della tenebra la verità che vi si nasconde. Ma non importa, «chi potrà smorzare a lungo il fuoco acceso nel petto, impedire che prorompa all'esterno la fiamma della luce?»¹²⁸. Prima o poi la verità dovrà manifestarsi [...] Come ci si può accusare di ripudiare Aristotele quando lui stesso ha ripudiato la verità e il sapere dei suoi grandi padri e maestri? «Posso affermare con tutta sicurezza almeno una cosa. Un'idea vera si troverà e metterà radici profonde nello spirito di tutti quelli dotati di conoscenza; mentre un'idea falsa, anche se con l'aiuto della sua

¹²⁶ *Acrotismus Camoeracensis, Ad rectorem*, p. 57.

¹²⁷ *Ibid., Excubitor*, p. 59.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 60.

sofistica nel corso mutevole del tempo otterrà un breve trionfo, sarà annientata e portata via dal più lieve colpo di vento»¹²⁹.

Il problema della verità di questa o quella asserzione non è risolto dalla quantità delle voci, e «nulla è così vicino all'errore come l'opinione della maggioranza». Dobbiamo perciò credere soltanto alla nostra ragione. «Cominceremo a dubitare ogni volta che il tempo non avrà ancora emesso il proprio giudizio sulle due opinioni opposte, finché noi ancora non saremo informati di entrambe, finché non sapremo tutto. Cominceremo a dubitare, io dico, per discutere la cosa più liberamente e esaurientemente!». Non accontentiamoci della semplice evidenza, ma rivolgiamoci «alla luce della nostra coscienza». Pensiamo alla «Divinità che vive nella nostra interiorità e alla luce che brilla nella fortezza del nostro spirito»¹³⁰. Ciascuno di noi, avendo guardato attentamente dentro di sé, raggiungerà una conoscenza assolutamente attendibile, «di fronte alla cui bellezza, sacralità, veridicità, naturalità scompaiono tutti gli ingannevoli sofismi [...] Qui lo spirito prenderà coscienza della propria vita e, chiuso prima nell'angusta tenebra, oserà spiccare il volo verso l'infinito»¹³¹. Purtroppo «le sue ali sono state accorciate alquanto dal coltello della fede ottusa»¹³². Tuttavia, quando saranno ricresciute di nuovo, noi otterremo la contemplazione di Dio e di Madre Natura che ci ha generato nel suo seno, che in esso ci ha portato e in esso ci accoglierà di nuovo. E non crederemo più che esistono corpi senza anima, ma [45] scorgeremo lo sconfinato mare dell'etere in cui navigano innumerevoli astri, simili allo splendido astro che noi chiamiamo terra. E questo ci condurrà alla comprensione dell'infinita attività della Causa Infinita, alla cognizione del fatto che la Divinità non è fuori o lontano da noi, ma in noi stessi. «Poiché Essa è in noi più internamente di quanto noi possiamo esserlo, poiché Essa è il centro di tutte le essenze e di tutte le cose realmente esistenti, per cui gli abitanti degli altri mondi non La cercano meno in noi di quanto noi la cerchiamo in essi. Infatti, per la luna e per qualsiasi altro astro noi anche siamo un corpo luminoso e cielo, così come anche essi sono cielo per noi»¹³³.

Queste e simili affermazioni erano abbastanza inusuali (almeno nei loro dettagli) da incontrare un'energica opposizione, tanto più che accoglierle avrebbe significato prendere su di sé i poco lusinghieri epiteti, distribuiti abbondantemente da Bruno e dal suo discepolo. L'asprezza della disputa era scontata, date le sue tesi e lo stretto intrecciarsi in esse di giudizi positivi e

¹²⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹³¹ *Ibid.*, p. 68.

¹³² *Ibid.*, p. 66.

¹³³ Tutta questa parte è una sintesi dal citato *Acrotismus Camoeracensis, Exubitor*, pp. 67 - 69.

polemica. Le tesi non soltanto avanzano una serie di idee assolutamente incompatibili con l'aristotelismo e lo negano, ma lo stesso Aristotele non di rado viene in esse abbassato al livello di un sempliciotto. «Come un bambino», egli sostiene che l'ambiente che circonda il mondo è il luogo dove si trova il Primo Motore¹³⁴. Dagli enunciati lo Stagirita deduce la conseguenza più assurda, ossia che l'aria è la cosa più pesante. In tutta la *Fisica* non è data neppure una dimostrazione e il disputante si mette a giustificarlo. Ma la filosofia di Bruno non inficia soltanto le fondamenta del peripatetismo. - L'infinità dei mondi, la necessità della formazione dei mondi, l'animazione della terra e degli altri corpi celesti, non si conciliano con la visione del mondo religiosa tradizionale. «Le stelle visibili dietro Saturno sono soli»¹³⁵. La terra perde la propria posizione centrale (d'altro canto Bruno nega anche la possibilità che nell'infinito universo ci sia un qualsiasi centro)¹³⁶. Ma come conciliare tutto ciò con l'antropocentrismo e, di conseguenza, evidentemente, con il geocentrismo cristiano?

Bruno stesso aveva coscienza della contraddizione tra la sua filosofia e il dogma cristiano, almeno [46] nella sua consueta accezione e spiegazione. Alle sue tesi, «proposte al giudizio di tutte le accademie d'Europa», non soltanto della Sorbona, egli premise delle prudenti riserve. «L'intenzione del Nolano Giordano Bruno» scriveva «non è quella di promuovere o in qualche modo sostenere qualcosa che possa far cadere la comune fede e religione, o di avanzare qualcosa che, come tale, possa umiliare una determinata dottrina filosofica, in quanto ricerca la verità con l'aiuto di argomentazioni puramente umane, non quella di attaccarle, ma di dare l'occasione ai sapientissimi professori di filosofia di provare la solidità o la debolezza della dottrina dei peripatetici tanto diffusa e che conta così tanti sostenitori»¹³⁷. Queste parole manifestano soltanto un'astuzia diplomatica? In ogni caso non del tutto. Bruno si tiene sul fondamento della dottrina della doppia verità, che scaturiva inevitabilmente dal razionalismo della scolastica, e questa nel sedicesimo secolo era la condizione necessaria per lo sviluppo e l'esistenza stessa di una filosofia della natura. Soltanto avendolo accettato, e accettato non a parole ed esteriormente, l'individuo credente poteva occuparsi di filosofia. Bruno era un credente cattolico che sognava la riconciliazione con la chiesa. Come egli stesso ebbe a dichiarare agli inquisitori veneziani, «non parlò mai né scrisse nulla» contro la fede "*ex professo*" o per attaccare direttamente la religione cattolica, ma sempre soltanto perché con ciò si richiamava ai fondamenti filo-

¹³⁴ *Ibid.*, Art. 49, p.163.

¹³⁵ *Ibid.*, Art. 67, p. 179.

¹³⁶ *Ibid.*, Catalogus, p. 79.

¹³⁷ *Ibid.*, *Articuli de natura et mundo*, p. 82.

sofici o riportava le opinioni degli eretici¹³⁸. A conferma delle sue parole egli indicava tutte le sue opere. Ciò significa che in esse non notava, non vedeva posizioni che avrebbe dovuto rinnegare. Come diceva, suffragando le proprie parole con richiami ai fatti e con testimoni, uno dei quali si presentò davanti all'inquisizione e attestò la veridicità dell'accusato, Bruno «avvertiva continuamente il rimorso di coscienza» per il suo ripudio e la sua fuga dall'ordine, «voleva diventare migliore e pensava sempre a quale fosse la maniera più semplice e giusta per tornare nuovamente ad una rigorosa obbedienza monastica»¹³⁹, sebbene non in un monastero, ma nel mondo. Egli sperava di ottenere dal papa «l'autorizzazione a vivere con maggiore libertà di quanta non fosse concessa [47] in uno stato cattolico e per di più nell'ordine». Sappiamo già dei colloqui di Bruno con il nunzio papale e con padre Alonso.

Ma se lo stesso Bruno in qualche modo conciliava il suo sistema filosofico con la possibilità dell'ortodossia, per gli altri le sue convinzioni non diventavano più accettabili per questo. Non ci è noto come si sia svolta e come si sia conclusa la disputa di Pentecoste. Ci sono tuttavia tutti i motivi per credere che essa non modificò l'atteggiamento degli studiosi francesi nei confronti di Bruno e non lo indusse a modificare la decisione ormai presa di andarsene. La posizione del filosofo a Parigi non era di quelle facili. Il potere del suo protettore Enrico III era diventato del tutto fittizio. Il partito dei Guisa aveva sollevato la testa e con esso il cattolicesimo militante. I libri di Bruno usciti a Londra non parlavano in favore dell'ortodossia del Nolano. E forse era realmente suo il pamphlet religioso-politico *La nuova arca*¹⁴⁰ che passava

¹³⁸ *Doc. del processo*, (IV costituito) 14, p. 171. SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 12, p. 99.

¹³⁹ *Doc. del processo*, (VII costituito) 19, p. 195; SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 17, p. 132.

¹⁴⁰ Non è facile individuare la citazione di Karsavin, anche perché la simbologia dell'Arca è molto diffusa nella tradizione ebraico cristiana. Il riferimento all'arca di Noè come simbolo della Chiesa lo si trova in S. Tommaso (1 *Thess. Prolog.*, agli inizi), in S. Girolamo (*Opus Epistolarum divi Hieronymi Stridonensis*, una cum scholiis Des. Erasmi Roterodami, Basilea 1537 [e 1524]: *Ad Gerontiam*, p. 90; *Ad Eustochium*, p.140 e 142; *Adversus Luciferianos*, p.145), solo per ricordare alcune delle fonti autorevoli. Ugo di San Vittore scrisse *De archa Noe mystica* (P. L. 176, coll.681-712) in cui l'arca è ritenuta simbolo della Chiesa e del corpo di Cristo. *Nuova Arca* è considerata in ambito patristico Maria, come colei attraverso cui si è realizzata la promessa della salvezza di tutto il mondo. In quest'ultimo significato l'opera citata da Karsavin non parrebbe attribuibile a Bruno che rifiuta la verginità di Maria e la concezione vittimale del Cristo. Bruno aveva certamente scritto tra il 1570-1571 *L'arca di Noè*, dedicata a Pio V, come dichiara in *Cabala del cavallo pegaseo* (*Epistola dedicatoria*, p. 15), e che ricorda in *La cena de le Ceneri* (Appendice 2, p. 321) per bocca di Teofilo: «Non ti ricordi, Nolano, di quel che è scritto nel tuo libro intitolato *L'arca di Noè*? Ivi mentre si dovean disporre questi animali per ordine, e doveasi terminar la lite nata per le precedenzae, in quanto pericolo è stato l'asino di perdere la preminenza, che consistea nel seder in poppa de l'arca, per essere un animal più tosto di calci che di urti?». Il Berti lo ritiene uno di quei libri che, sebbene più volte citati dall'autore, non si sa se sia stato

di mano in mano. Dei protettori di Bruno alcuni si erano allontanati, altri avevano perduto la loro influenza o erano morti, come Henri d'Angoulême. I «pedanti» e i peripatetici diventavano più pericolosi. Restava una sola cosa - fuggire «dai tumulti gallici»: dalle lotte religiose che minacciavano una seconda notte di S. Bartolomeo, e dalla tempesta sollevata dallo stesso Nolano nella sfera professorale. Alla coscienza del ramingo si presentava l'immagine «della vastissima augustissima potentissima Germania» con le sue università ormai famose. Non doveva dunque anche in esse «il risvegliatore delle anime dormienti» spargere il seme «della nolana filosofia»?

6. I dotti di Oxford e di Parigi avevano accolto le lezioni di Bruno con strepito e grida. E lui stesso riconosceva chiaramente che le sue idee per il loro carattere, pur non offendendo la religione e la teologia, dovevano a prima vista dar l'impressione di essere «assolutamente nuove, mai udite fino ad allora, terribili, repellenti e insensate». Ciò nondimeno, ispirato da eroico entusiasmo, egli sentiva come un dettato del dovere la necessità di diffonderle, accelerando il regno della verità. Pur disprezzando la folla dei pedanti, egli cercava di convincerla [48] e invece di vivere sulla «rupe della contemplazione», si gettava proprio nel folto della vita. E lo affascinava questo ruolo di profeta perseguitato da tutti, gli piaceva acuire polemicamente le contraddizioni, dar colpi a destra e a manca, provare le proprie forze nella tempesta, da lui suscitata, di grida di sdegno. Lasciando Parigi, si preparava alla lotta in Germania. Sperava forse nella vittoria? È difficile dirlo. Nel suo discorso di commiato ai professori dell'Università di Wittemberg Bruno indica la folla di italiani, francesi, spagnoli, inglesi, «di abitanti delle isole nordiche polari», dei sarmati, degli unni degli illiri e degli sciti confluiti da tutte le parti nelle accademie tedesche. «Tra essi venni qui anch'io per visitare questo albergo delle scienze, per guardare, infiammato di passione, il vostro palladio, di una passione grazie alla quale non ho avuto vergogna di sopportare la povertà, di

pubblicato. Doveva essere la rappresentazione simbolica della società umana per mezzo degli animali. Al timone era l'asino per volere di Giove, e questa, scrive il Berti, citando anche il Bruno della *Cabala del Cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'asino cillenico*, «è una bestia simbolica e cabalistica per eccellenza, secondo il Bruno, raffigura in sé la balordaggine, la ipocrisia, la falsa devozione, la stupida pazienza, la ignoranza»; per questo egli ritiene che la dedica al Papa sia fittizia (D. BERTI, *Giordano Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina*, cit., p. 51). Mentre Spampinato è propenso a considerare l'opera «uno scritto d'occasione per rispetto agli avvenimenti svoltisi dal 1570 in poi, tra cui, principalissimo, la lega contro i Turchi» (V. SPAMPANATO, *Vita di G. Bruno*, cit, cap. V, pp. 149-152, e sul sonetto *La Nuova arca di Noè* che Campanella dedica a Venezia, p. 156). Non bisogna, infatti, dimenticare che nell'accezione comune dell'epoca l'Arca era considerata simbolo di salvezza, e che l'asino nel primo cristianesimo aveva un significato positivo, come del resto nel luogo sopra citato della *Cabala*, dove è detto «moderatore, dechiaratore, consolatore, aperitore e presidente».

attirare su di me l'invidia e l'odio da parte di tutti i miei, l'ingratitude e le maledizioni da parte di coloro a cui volevo portare e ho apportato giovamento, le più rozze, barbare e terribili offese, da parte di coloro che erano tenuti ad amarmi, rispettarmi e aiutarmi, insulti, ingiurie e infamia. Ma non mi vergogno di aver subito la derisione boriosa e il disprezzo di uomini vili e stupidi. A me paiono animali innalzati a somiglianza umana dall'erudizione e da circostanze fortunate. E per questo non sono in grado di trattenermi dalla tronfia vanagloria. Non debbo pentirmi per aver preso su di me per tutto questo fatiche, afflizioni, infelicità, esilio. Il lavoro mi ha arricchito, i dispiaceri mi hanno provato e purificato, in esilio ho acquisito sapere ed esperienza. Nei dolori transitori ho trovato una pace duratura, nella breve afflizione una gioia eterna, nelle privazioni dell'esilio una patria superiore e grandissima»¹⁴¹. Entrando nel territorio dell'Impero Bruno sentiva che «il suo spirito era malato e soffriva»; egli era assetato di pace e affetto. È poco probabile che sperasse di trovarli, è poco probabile che abbia visto il molo sereno, là dove inaspettatamente lo trovò. Anche la prima conoscenza con la terra tedesca non fu felice per lui.

Partito nel luglio del 1586 da Parigi, attraverso Metz, Mainz e forse Wiesbaden giunse a Marburgo, città del langravio [49] di Assia, Guglielmo IV, «il quale, poiché crede ai propri occhi, più che all'insegnamento altrui, si discosta dalla teoria di Tolomeo e rifiuta l'idea secondo cui esisterebbero delle sfere con le stelle in esse fissate o inserite»¹⁴². Negli annali dell'università di Marburgo si è conservata la notizia dell'immatricolazione, il 26 luglio 1586 di «Jordanus Brunus Nolanus Neapolitanus, doctor in Theologia

¹⁴¹ *Oratio Valedictoria*, [Op. Lat. con., vol I, t.1] pp. 21-22.

¹⁴² Bruno espone la propria concezione antiaristotelica del movimento degli astri in uno spazio aereo o etereo, lodando il langravio Guglielmo, «qui proprii, magis quam alieni sensus et intelligentiae oculis non Peripateticae exorbitantis philosophiae caudatariam cum Ptolemaicis tantum callet astronomiam; sed et eam quae physice deferentes orbis et sphaeris velut affixas vel insculptas stellas non agnoscit, et cometas nihilominus ejusdem cum caeteris stellis substantiae, utpote aeternos in aetherea regione consistentes, aetherem, aeremque pervadentes, sursumque deorsumque a terra et ad terram exspatiantes, et idcirco unum continuum coelum, sive aerem, sive aethereum campum protestantes» (*Oratio Valedictoria*, p. 19). Guglielmo IV (1532-1592), protettore delle arti e delle scienze, e molto interessato all'astronomia, creò un osservatorio a Kassel (1584) che Tycho Brahe (v. nota 161), dotò della strumentazione più avanzata. A lui si debbono il *Catalogo delle stelle d'Assia*, pubblicato da Lucius Baretus nella *Historia coelestis* (Augsburg, 1668), e le molte osservazioni edite da W. Snell in *Coeli et siderum in eo errantium observationes Hassiacae* (Leiden, 1618). Governò il Paese con equilibrio e accortezza, favorendo, pur essendo luterano, un'armonica convivenza tra le varie correnti del protestantesimo, ed evitando che l'opposizione al cattolicesimo degenerasse nell'intolleranza, ma alla sua morte il figlio Maurizio si convertì al Calvinismo (1605) privilegiando questa religione rispetto alle altre.

Romana». Ma quando Bruno presentò la domanda per ottenere il permesso di tenere delle lezioni, il rettore, Petrus Nigidius¹⁴³, basandosi su alcune «importanti» considerazioni, a noi ignote, «*ob graves causas*» - forse la causa era l'intolleranza protestante¹⁴⁴ - rifiutò. «Non fino a tal punto io apprezzo la generosità del mio cuore, - diceva di sé il Nolano - per affermare che all'occasione non possa adirarmi e farmi prendere da una cocente afflizione, che possa sopportare con indifferenza gli insulti scagliati contro di me e, incapace di vendetta, essere in grado di attutirli col balsamo dell'eroica grandezza dello spirito nel libro della mia memoria»¹⁴⁵. Bruno violento, avendo dimenticato le sue sagge sentenze a proposito del disprezzo nei confronti dei «togati» e «cucullati», si presentò a casa del rettore e lo coprì di insulti, dichiarando che con lui si agiva contro il diritto dei popoli, contro le usanze delle università tedesche, contro qualsiasi decoro e regola. Esigeva che fosse espunto dal registro universitario, e questo desiderio - osserva Nigidius - «fu realizzato senza difficoltà». La relazione di Bruno con 'la scuola di Marburgo' non si consolidò.

«D'altro canto» - Bruno continua a caratterizzare se stesso - «ancor meno si può sospettarmi di quella meschina qualità dello spirito, odiosa ugualmente ai mortali e agli dei, che manifesta colui che secondo le sue forze non dà prova di gratitudine per i favori manifestati nei suoi confronti e gratuiti»¹⁴⁶. A sostegno delle sue parole Bruno potrebbe richiamarsi al sentimento di riconoscenza espresso senza mutamenti a Sidney, Castelnau, Enrico III, anche quando questa espressione [50] era sul piano materiale infruttuosa. Ora la cordiale accoglienza accordatagli dall'Università di Wittemberg diede nuovo alimento alla sua devozione e al sentimento di gratitudine. Vero è che probabilmente le cose non andarono senza l'aiuto del

¹⁴³ Dottore in legge e professore di Filosofia morale; l'episodio è narrato da SPAMPANATO, *La vita di Giordano Bruno, con documenti editi ed inediti*, cit., cap. 10, pp. 412-413.

¹⁴⁴ G. Aquilecchia invece, in accordo con l'interpretazione di Bartholmèss, è propenso a ritenere che l'insegnamento di Bruno difficilmente avrebbe potuto esser tollerato all'università di Marburgo, dove «l'imperante aristotelismo era stato revisionato in senso ramista», dal momento che dei suoi «espliciti attacchi antiramisti» nel periodo del suo soggiorno inglese rimane «traccia notevole nei dialoghi *De la causa*» (G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno*, cit., pp. 63-64).

¹⁴⁵ «Non usque adeo generosi cordis esse crediderim, celeberrimi, clarissimique D.D., irae impetu non capi, indignationis livore non infici, et oblatas iniurias aequo perferre animo, ulcisci nolle, moxque etiam heroicae cuiusdam magnanimitatis aspergine e memoriae libro obliterare, quam ex alia parte vilissimae, mortalibus Diisque invisae conditionis animum, qui ultro pro susceptis beneficiis ingratus, pro viribus nulla ratione respondeat» (*De lampade combinatoria, Praefatio*, p. 229). Bruno si rivolge in questi termini al rettore e al senato dell'Accademia di Wittemberg.

¹⁴⁶ Continua la trad. del passo indicato nella nota precedente.

giurista Gentili¹⁴⁷, vecchio conoscente londinese di Bruno e professore a Wittemberg; ma il contributo di Gentili fu soltanto il primo momento dell'atteggiamento benevolo e tollerante di tutto il collegio dei professori, che allora contava circa 5000 studenti e fino a 50 professori universitari. Nel corso di due anni, dall'agosto del 1586 fino al giugno del 1588, Bruno poté dedicarsi serenamente anche al lavoro scientifico - pubblicò a Wittemberg il *De lampade combinatoria Lulliana* e il *De progressu et lampade venatoria logicorum* - oltre che all'attività d'insegnamento all'università, dove senza interferenze e conflitti tenne lezioni di cosmografia e logica, usufruendo della piena libertà accademica. «Fin dall'inizio», così egli si rivolge ai professori di Wittemberg, «voi mi accoglieste con un atteggiamento tanto amichevole, e per più di un anno vi rivolgeste a me con una tale cordialità, mi trattaste con una tale bontà, come un collega e un ospite, che nella vostra casa mi può venire in mente qualsiasi altro sentimento fuorché il senso di estraneità. E io non so - buon Dio! - come esprimere la mia gratitudine [...] Mi invitaste cordialmente, mi accoglieste e ancor oggi mi sostenete, un uomo che non fu preceduto presso di voi né dal nome, né dalla gloria, né dalla notorietà, che è appena sfuggito ai disordini in Francia, che è giunto qui senza raccomandazioni firmate da mano di principe, privo di qualsiasi segno esterno di distinzione, che la massa apprezza tanto [...] Neppure una volta mi interrogaste sulla mia religione. Vi bastava che io apparissi non ostile, bensì uno spirito pieno di amore verso tutti gli uomini e che la vocazione filosofica [...]

¹⁴⁷ Alberigo Gentili gli ottenne l'invito per la lettura dell'*Organon*. Italiano (San Genesio 1552 - Londra 1608), dopo aver studiato all'università di Perugia, emigrò col padre e il fratello Scipione per sottrarsi a un processo di religione, avendo aderito al protestantesimo. Lo Spampanato lo definisce «uno dei più insigni precursori del diritto internazionale» e la critica giuridica moderna e contemporanea riporta la famosa frase «Silete theologi in munere alieno» dal suo *De jure belli* (I, XIII), come l'inizio del diritto internazionale nel passaggio dall'età medievale a quella moderna (per CARL SCHMITT, *Il nomos della terra* trad. it. di E. Castrucci, Milano, Adelphi 1991, p.189, la frase aveva il senso di tenere lontani i teologi dalla discussione del concetto di guerra e, più in generale, la Riforma escludeva i teologi dalla trattazione pratica dei problemi di diritto internazionale, *ibid.* p. 141; si vedano anche gli Atti dei convegni internazionali: *Alberico Gentili - Atti del convegno nel quarto centenario della morte*, Milano, Giuffrè 2010, e *Silete Theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la seconda scolastica*, a cura di M. Ferronato e L. Bianchin, Padova, CEDAM 2011). Il Gentili, in Inghilterra dal 1580, fu aggregato alla facoltà di giurisprudenza ad Oxford, e nel 1587 divenne ordinario di diritto romano. La sua competenza, ricorda lo Spampanato, gli valse la fiducia dei sovrani: Elisabetta, Giacomo di Scozia, Filippo III di Spagna lo consultarono in relazione a questioni giuridiche difficili. Bruno lo conobbe in Inghilterra e lo ritrovò a Wittemberg dove nel novembre del 1586 questi finiva di pubblicare il *De temporum appellationibus* proprio prima di ricevere la nomina di regio professore dell'Università di Oxford (V. SPAMPANATO, *La vita di Giordano Bruno, con documenti editi ed inediti*, cit., cap. 10, p. 418-419).

si dimostrasse alunna delle muse; e voi mi accoglieste a braccia aperte, mi includeste nel libro della vostra Accademia e mi poneste addirittura sullo stesso piano dei più importanti dotti e professori, così che io ho ottenuto non una scuola privata, non un angolino in disparte, ma - cosa degna delle Atene Germaniche - un vero posto universitario. [51] Ed è cosa questa tanto più sorprendente perché per il mio temperamento e carattere io con troppa passione mi attengo alle mie convinzioni e nelle pubbliche lezioni dico qualcosa di contrario a quella concezione filosofica non soltanto da voi accolta, ma dominante già da secoli e quasi ovunque sulla terra, voi infatti siete abituati ad assegnare alla filosofia non il primo posto, ma quello medio e nello studio di essa apprezzate particolarmente la nota temperanza. A voi non piace che gli studenti siano attratti da innovazioni estranee e inaudite, poiché siete inclini a considerare la filosofia essenzialmente un ramo della fisica e della matematica. Essa si accorda meglio con la teologia cattolica; mentre la vostra visione si accorda di più con quella religiosità e devozione semplice, con quella cristiana semplicità che voi apprezzate sopra tutto [...]. Ma sebbene le cose stiano così, voi non vi siete messi - secondo il costume di questo o quel paese - a storcere il naso, a digrignare i denti, a gonfiare le guance e a battere sui leggi, non vi siete messi a gettare su di me la rabbia scolastica, ma nella misura della vostra amicizia e della brillante preparazione vi siete comportati così da sembrare che interveniste per voi, per gli altri, per me, per tutti e per la stessa sapienza. Con ciò voi, con l'arte del vero medico, avete tranquillizzato il mio spirito a voi estraneo e malato, in modo che alla fine io stesso, per mia iniziativa, dovessi giudicare e reprimere in me ciò che per la vostra grande pazienza e benevolenza non volevate reprimere voi»¹⁴⁸.

A Bruno, riscaldato dal sole della libertà accademica, appaiono vicini e cari tutti questi dottori e maestri molti dei quali frequentavano le sue lezioni e la maggior parte dei quali, se non tutti, lo trattava con riguardo e cordialità, - tutti questi Otto, Frankeberg, Grunnius, Theoden, Schindler, Albin, Strube, Maior, Groneberg e altri¹⁴⁹. Egli ricorda i loro gloriosi compatrioti - Alberto Magno «superiore» di molto ad Aristotele, Nicola Cusano, che aveva rivelato i «mirabili misteri» accessibile a pochi soltanto, il Paracelso che con Ippocrate divide il trono della medicina, Agrippa Nettesheim¹⁵⁰ che, d'altro canto, come

¹⁴⁸ Il passo, tradotto con una certa libertà e con molte lacune, non sempre segnalate, è tratto da *De lampade combinatoria, Praefatio*, pp. 230-232.

¹⁴⁹ *Ibid.*, *Praefatio*, pp. 236-237.

¹⁵⁰ Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim (1486-1535), v. nota 372; i suoi *Commentaria in artem brevem Raimundi Lulli* secondo Bruno sono un'esposizione della sua dottrina piuttosto che di quella di Lullo: «qui propriis super haec commentariis non tam Lullium quam se ipsum illustrare elaboravit» (*De lampade combinatoria, Praefatio*, p. 235). Di Paracelso Bruno apprezza l'arte medica: «Medico Paracelso, ad miraculum usque medico, quis post

anche Paracelso [52] è debitore del migliore Lullo, Palingenio¹⁵¹, autore dello *Zodiacus Vitae*. Bruno conosceva le loro opere e le apprezzava così come gli scritti di due francesi lulliani e seguaci di Cusano, Lefèvre d'Étaples, «la cui filosofia accanto ai dogmi dei peripatetici è il più grande orgoglio della Francia»¹⁵², e Charles Bouelles che lo sopravanza per profondità di pensiero

Hyppocratem similis?» (*Oratio Valedictoria*, p. 17); e ne loda il rifiuto di Galeno: «et uno che non sa né di greco né di arabico, e forse né di latino, come il Paracelso, può aver meglio conosciuto la natura di medicamenti e medicina, che Galeno, Avicenna e tutti che si fanno udir con la lingua romana» (*De la causa, principio et uno*, dialogo 3, p. 161). Nello stesso tempo, come ricorderà Karsavin (p. [148]) non lo apprezza come filosofo: «Avete toccato quel punto nel quale è lodato Paracelso ch'ha trattata la filosofia medicinale, e biasimato Galeno in quanto ha apportata la medicina filosofale, per far una mistura fastidiosa, et una tela tanto imbrogliata, che al fine renda un poco exquisito medico e molto confuso filosofo» (*ibid.* dialogo 3, p. 173).

¹⁵¹ Palingenio Marcello (forse acronimo di Pier Angelo Manzolli) Stellato, forse dal luogo di nascita, La Stellata, presso Ferrara (circa 1500-1543), scarsissime sono le notizie sulla vita, certo è che, sospettato di eresia e luteranesimo, i suoi resti furono esumati e bruciati, e il suo libro messo all'indice (1557); questo è forse il motivo della scarsa attenzione prestatagli in Italia, E. Garin, infatti, lo definisce 'enigmatico', lamentando che il suo «così ricco» *Zodiacus vitae* sia stato tanto poco esplorato (*Ritratti di umanisti*, cit., p. 101). Egli lo considera tra l'altro, un esempio di quel particolare platonismo umanistico che vede il riproporsi dei miti antichi, delle divinità celesti e delle anime stellari e «il fiorire degli astrologi» (*ibid.*, pp. 90-91). La prima ed. del poema, in esametri di impianto astrologico (12 libri, ciascuno intitolato a una costellazione), comparve a Venezia ad opera di Bernardino Vitali, senza data, col titolo *Zodiacus vitae pulcherrimum opus atque utilissimum*, e la dedica ad Ercole II d'Este, ma nel 1537 ne comparve una seconda a Basilea e una terza nel 1543 col titolo, conservato anche nelle successive, *Zodiacus vitae, hoc est, de hominis vita, studio, ac moribus optime instituendis libri duodecim*. Il libro fu accompagnato da una grande fortuna in tutta Europa con più di sessanta ristampe (Francoforte, Cracovia, Lione), sia in originale che in traduzioni. Particolare apprezzamento godette in Inghilterra dove forse ne venne a conoscenza Bruno, il quale nel suo *De immenso et innumerabilibus* ne apprezza quelle idee che lui stesso condivide: «Palingenius quasi vigilat», infatti non crede che l'universo abbia una fine. «Nam si illic finis rerum est, ubi desinit aether, / Cur nihil ulterius fecit deus? An quia scivit / Nil facere ulterius, propria defectus ab arte? / An quia non potuit? Refugit nos credere utrumque» (lib. 8, cap. 2, p. 292). Ma ne critica anche l'idea della finitezza del mondo abitato e dell'incorporeità delle stelle: «Palingenius profundius somniat cum Platone, ponit lucem infinitam, extra mundum hunc finitum et quas videmus stellas, sine corpore» (*ibid.*, cap. 4), «Improbantur actus illi et formae sine materia, nempe luces sine corpore, quales Palingenius et illi similes appingunt» (*ibid.*, cap. 6, p. 303). Secondo F. A. Yates è dallo *Zodiacus* di Palingenio che Bruno, nello *Spaccio de la bestia trionfante*, sarebbe stato ispirato a richiamarsi ai dodici segni dello zodiaco per ristabilire nel cielo le virtù, cacciandone i vizi (*Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari, Laterza 2002, p. 241)

¹⁵² Jaques Lefèvre d'Étaples, o latinizzato Jacobus (Jacob) Faber Stapulensis (ca.1450-1536), «in cuius unica philosophia iuxta Peripateticorum dogmata Gallia gloriatur» (*De lampade combinatoria, Praefatio*, p. 235). Studiò infatti Aristotele attento a ristabilire l'originalità dei testi; è sua l'edizione degli scritti di Nicola Cusano del 1514. Si interessò anche degli scritti

e cultura¹⁵³. Bruno trovò i tedeschi tanto colti che scomparvero da sé le opinioni errate e preconcezioni relative agli stranieri, ai loro costumi barbari e rozzi. «Sì, in verità, è divino lo spirito di questo popolo che ora non occupa il primo posto soltanto nelle scienze che non gli piacciono»¹⁵⁴. E in Germania, in questi «occhi del mondo», in questa «fiaccola dell'universo»¹⁵⁵, il primo posto spetta di diritto «alle Atene tedesche» - a Wittemberg. Non è forse vissuto qui Lutero (finché il metodico Melantone non gli fece cambiare idea) che definì Aristotele *Duristotelem* (*Narristoteles*)¹⁵⁶? «Tu, Lutero, hai veduto la luce, hai conosciuto e contemplato la luce, hai sentito la voce dello spirito divino, hai ascoltato i suoi dettami. Disarmato, sei andato incontro al nemico che spaventava principi e re. Tu lo hai colpito, sbaragliato, abbattuto e vinto con la parola e con i trofei del superbo sei salito al Walhalla»¹⁵⁷. Il Nolano è attratto dall'immagine di questo eroe, «dalle fiorite rive dell'Elba», vincitore nella lotta «col vicario del tiranno dell'Ade, insieme volpe e leone, armato di chiavi e spada, di astuzia e forza, di perfidia e violenza, d'ipocrisia e durezza, che ha

ermetici, e nel 1505 raccolse in un volume il *Pimander* ficiniano e la traduzione dell'*Asclepius* dello Pseudo-Apuleio. A lui si deve anche la traduzione in francese del Nuovo e Antico Testamento (1523 e 1530), di cui si servì nell'ambito del Cenacolo di Meaux, da lui creato per la formazione dei preti. La pubblicazione delle *Épîtres et Évangiles pour les 52 dimanches de l'an* (1525), oltre allo scioglimento del cenacolo, gli costò l'esilio a Strasburgo. Godette della protezione di Margherita d'Angoulême, sorella di Francesco I, presso la quale trovò asilo negli ultimi suoi giorni.

¹⁵³ Bruno sostiene che Charles de Bouelles, in lat. Carolus Bovillus (1470-1553), è superiore al maestro, Jaques Lefèvre d'Étaples, non per l'eloquio, ma per la vastità e la profondità delle conoscenze: «mitto Carolum Bouillum, non tam (si Aristarchorum ferulae subiiciantur) orationis stilo Fabro ipso humilior, quam (si e cathedra philosophiae examinentur) ingenio illustrior iudicioque in multiplici disciplinarum genere maturior et excultior, qui de Lullii vita scripsit, lullianae doctrinae edit ubique specimen et ubique pro summo habet honore, ut lullianus appareat» (*De lampade combinatoria, Praefatio*, p. 235). Il pensiero di questo filosofo è stimolato dalle letture di Aristotele, sulla cui psicologia egli basa la gnoseologia, e di Cusano, di cui accoglie il principio della coincidenza degli opposti (ricordiamo l'*Ars oppositorum* e il *De intellectu*, entrambi del 1510); su questa duplice influenza s'innesta quella dell'*Ars magna* di Lullo, come ricorda Bruno. «Quanto alle sue premesse filosofiche - scrive il Cassirer - dipende ancora completamente dalla scolastica, ma [...] come matematico e fisico, aspira a una concezione empirica del mondo, preparando, nei tratti essenziali, la concezione rinascimentale della natura» (ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, I ed. Berlin, 1906; tr. it. di A. Pasquinelli: *Storia della filosofia moderna*, Torino, Einaudi 1961, vol. I, p. 85, e più in generale su di lui pp. 86-96).

¹⁵⁴ *Oratio Valedictoria*, p. 20.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁶ *Дурисмотелем* (lo stolto Aristotele).

¹⁵⁷ 'Walhalla' non è espressione di Bruno che invece scrive: «[...]ad superos evexisti» (*ibid.*, p. 21).

avvelenato l'universo con un culto superstizioso e una rozza ignoranza, nascosta sotto l'apparenza della divina sapienza, della semplicità, che piace a Dio"¹⁵⁸. Nel riformatore egli apprezza "il liberatore delle anime, il rinnovatore dell'ordine morale».

Che Bruno si sia infatuato? Si possono conciliare queste lodi a Lutero, imputategli poi come colpa (ma ad esse, forse, si è unito Castelnau) con l'intenzione di riconciliarsi con la chiesa? Certamente sì se si guarda alla forma mentis particolare, forse un po' sofisticata, del XVI secolo. Bisogna saper distinguere tra eterno e temporale, sostanza e accidenti, senza [53] confondere, parlando del papa, il vicario di Cristo con l'uomo, o parlando di Lutero, l'eroe con l'eretico. E chi non sognava a quel tempo la rinascita della Chiesa, la quale aspirava essa stessa alla rinascita? E se Bruno, in quel discorso di commiato esclama: «Qui la Sapienza si è eretta una casa e l'ha poggiata su sette colonne; qui essa poteva mescere il miglior vino sacrificale e ripristinare il vero trono del Santo Sacramento!»¹⁵⁹, le sue parole sono pervase di simbolismo. Dalle immagini visibili del vino e del sacramento l'oratore passa alle scienze, alla Sapienza stessa. Gli è cara la vera Sofia, ma essa per il filosofo sta più in alto della professione di fede, sebbene per un cattolico la vera religione rimanga la fede della Chiesa di Roma. Il vero in filosofia può essere falso nella religione e viceversa. Ma non è che entrambi i volti della Verità siano i volti autentici della stessa e unica Verità che in sé unisce le contraddizioni?

Ancora un dubbio. Il lettore di queste righe può sospettare il loro autore di una certa ingenua fiducia nelle parole e nelle dichiarazioni 'ufficiali' di Bruno. È possibile in realtà attribuire tale significato alla retorica, a maggior ragione alla retorica di un uomo costretto dalla forza delle circostanze a dire qualcosa che fa piacere? Naturalmente, prese in sé, separatamente, staccate dalla connessione generale del discorso e di tutta la vita, le frasi non dimostrano niente. Esse acquistano senso e significato nel contesto del discorso, nel complesso generale di idee, parole e azioni di Bruno. Proprio per questo prego il lettore di aspettare con l'accusa di superficialità fino a quando avrà ultimato la lettura di questo saggio. Mi limiterò nel frattempo ad una sola osservazione. Io non sono disposto a chiudere gli occhi sui lati oscuri del carattere di Bruno, rendendomi pienamente conto della sua irascibilità, della sua mancanza di controllo, della sua parzialità (di cui era cosciente anche lui), della sua disposizione a passare da una infatuazione all'altra, a vivere attimi di un pathos che afferra lo spirito; senza dimenticare né la sua verbosità né il suo temperamento intrattabile. Come verrà chiarito da ciò che segue, io ritengo persino che si possa parlare di una certa ontologica morbosità della

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 18.

personalità del grande Nolano. [54] Ma è certo che egli non era uomo del compromesso, non sapeva mentire, sebbene spesso s'ingannasse, non era capace di organizzare coerentemente i suoi affari, di ricavare utilità dalla protezione di persone influenti: né a Parigi, né a Londra, né a Wittemberg. Sapeva, però, legarsi a una persona con sincerità e saldamente, essere fedele nell'amicizia. Bruno, basandosi su una supposizione inconscia, poteva amare una persona ed esaltarla oltre misura, poteva chiudere gli occhi sui suoi difetti, rilevando soltanto ciò che era valido e importante dal suo punto di vista. Ma egli amava soltanto finché credeva. Generalmente parlando, siamo inclini ad accusare gli uomini del XVII secolo di servilismo, ritenendo indici di questo gli elogi ai potenti del mondo. Ma dimentichiamo che gli uomini di quell'epoca erano attratti dalla forza, e che il potere e persino il prestigio puramente esteriore affascina, e predispongono al riconoscimento, nel loro portatore, di un essere che sovrasta la folla. Se già Dante ripeteva che la virtù non è data dalle condizioni esterne della vita ma riposa sulle qualità interiori dell'uomo, se la stessa idea dopo di lui è stata ripetuta un'innumerabile quantità di volte, ciò non significava e non significa che un certo democraticismo morale livellatore abbia guidato Dante e i panegiristi dell'individualità. Proprio il contrario; tutte queste dichiarazioni indicano appunto il fascino della condizione esteriore, l'alta capacità di credito di qualsiasi titolo. I titoli di sovrano, di conte, di cardinale, di professore predispongono e predispongono sempre a scorgere in essi l'indicazione di un valore intrinseco, e le parole «il sacro fascino del potere» non sono per nulla un suono vuoto. Il servilismo è soltanto un aspetto di ciò che è proprio a tutti i rapporti verso coloro che stanno al di sopra nella scala sociale, un aspetto quale è anche quello della rozza negazione della propria *reale* differenza rispetto a quelli o come l'insolenza dello schiavo che calpesta colui che ieri era il suo signore. Il servilismo compare là dove l'interiore servitù del democraticismo, che nega tutto ciò che è migliore e superiore, si unisce ad una manifesta subordinazione e alle forme esteriori del riconoscimento del significato obiettivo della gerarchia sociale. La comparsa del servilismo e dello stesso suo concetto è [55] un sintomo della decadenza della vita psichica che distingue l'epoca di Bruno, indice non di individualismo ma della corruzione dell'individualismo.

A Wittemberg Bruno trovò appoggio nel partito dei professori luterani. Con la morte del vecchio conte, elettore di Augusta, e con la salita al trono di suo figlio Cristiano, ardente calvinista, le condizioni cambiarono sia in ambito governativo che nell'università. Nel 1588 fu proibita ai luterani qualsiasi polemica coi calvinisti che trionfavano anche nella vita accademica. La situazione di Bruno si fece più difficile. Nel giugno del 1588 egli abbandonò Wittemberg, dopo essersi congedato dall'università che gli aveva dato rifugio

con le parole appassionate della sua *Oratio valedictoria*, da noi già utilizzata. Quasi che il destino stesso si fosse preoccupato di giustificare l'orgoglioso appellativo con cui il Nolano si definiva «risvegliatore delle anime dormienti». Quasi che questo destino volesse indicare la sua missione nelle inquietudini di una vita girovaga. Che sia il destino a mettergli premura o lo stesso Bruno, in ogni modo egli non si ferma a lungo in nessun posto: dopo aver gettato i semi del suo sistema, si affretta immediatamente ad andare oltre, a ultimare, in nuovi posti e in una nuova lotta, quella migliore espressione della sua filosofia invocata dalla sua vita terrena.

«Lasciai Wittemberg e mi diressi a Praga e restai là sei mesi e vi pubblicai il libro sulla geometria che offrii all'imperatore, e per questo egli mi diede 300 talleri; e con questo denaro me ne andai da Praga»¹⁶⁰. Probabilmente il Nolano si aspettava di meglio dal signore apprezzato da Sidney. Rodolfo II s'interessava di più alle arti e alle scienze che non agli affari dello stato; di questi s'intendeva meno che della razza di cavalli che riempivano le sue scuderie. L'imperatore proteggeva Tycho Brahe¹⁶¹ e Keplero, poiché apprezzava moltissimo l'astrologia, non lesinava l'oro alle ricerche alchemiche dell'oro. Bruno aveva chiamato proprio lui a proteggere la vera scienza, non la «arrugginita» sapienza di scuola. Per la verità Bruno aveva sofferto molte avversità dalla massa aizzata dagli ignoranti contro di lui. Le furie seminano la discordia sulla terra e, assunto [56] l'aspetto d'inviolate celesti, dividono l'umanità. Avendo dimenticato la legge dell'amore, gli uomini si odiano l'un l'altro, più delle bestie feroci, e si assimilano ad esse o ai barbari più che a

¹⁶⁰ *Doc. del processo*, (II costituito) 11, p. 161.

¹⁶¹ Tycho Brahe (1546-1601), detto anche Ticone in it., studiò astronomia a Copenaghen, Wüttemberg, Basilea. Fece anche delle ricerche nell'ambito dell'alchimia. Costruì il suo osservatorio astronomico (Uraniborg) su un'isola (Hven) donatagli dal re di Danimarca e Norvegia Federico II. Qui ebbe tra i suoi assistenti lo stesso Keplero. La scoperta della stella novissima nella costellazione di Cassiopea (1572) e le sue osservazioni delle comete (1577 e 1582) gli diedero notorietà e ne rafforzarono la certezza dell'erroneità della teoria aristotelica delle sfere celesti con i pianeti ivi infissi. Il suo sistema, detto *Ticonico*, frutto di una commistione tra il modello geocentrico e il modello eliocentrico, secondo cui il sole, attorno a cui dovevano girare i 5 pianeti allora noti, si muoveva insieme alla luna con moto circolare attorno alla terra immobile, rappresentò per un certo periodo un'alternativa al sistema tolemaico, accettabile anche da prospettive religiose. I tentativi di Keplero di fargli accogliere il sistema eliocentrico non riuscirono a convincerlo. Tuttavia furono proprio le sue osservazioni che permisero a Keplero di stabilire le tre leggi fondamentali del moto planetario (1608, 1609, 1619), in seguito verificate da Newton alla luce della teoria della gravitazione universale, e di introdurre il sistema eliocentrico. I contrasti con il nuovo re di Danimarca, Cristiano IV, convinsero l'astronomo a spostarsi a Praga (1598), dove l'imperatore Rodolfo II gli permise di costruire, a 50 chilometri dalla città, un nuovo osservatorio, in cui poté lavorare fino alla fine della sua vita.

Colui che a tutti egualmente manda la luce e insegna ad amare persino i nemici, adempiendo alla legge della natura. «Ecco la religione che io professo. Essa non ha bisogno di dimostrazioni ed è al di sopra delle dispute. Io la seguo tanto per un'esigenza interiore dello spirito, quanto per le tradizioni della mia patria»¹⁶². Ma l'università cattolica, di cui già si erano impadroniti i gesuiti, gloriosa creazione di Carlo IV, non era disposta ad aprire le sue porte ad un novatore che sfiorava i confini dell'eresia, che voleva guardare con i propri occhi e per il progresso della filosofia proponeva di dubitare di tutto. Rodolfo II non andò oltre il dono di 300 talleri e, «attirato non dal caso, ma da una certa Provvidenza», Bruno si trasferì nel Braunschweig¹⁶³, a Helmstädt.

Nell'estate del 1589, quando Bruno arrivò da Praga, l'università di Helmestädt contava in tutto 13 anni di esistenza, ma grazie agli sforzi del fondatore, il duca Giulio, si era già spinta nelle prime file. Uno degli uomini più colti del proprio tempo a cui, secondo le parole di Bruno, soltanto le piccole misure dello stato impedivano di diventare un Cesare o un Augusto, il duca Giulio, guardava alla scienza non soltanto dal punto di vista di un mecenate. Circondandosi di pittori e architetti, attirando a sé le forze migliori, egli, insieme a un'intera commissione di studiosi, aveva tracciato un ampio piano di attività dell'Accademia Julia, da lui inaugurata nel 1576. A giudizio di coloro che dal cattolicesimo erano passati al luteranesimo, egli si distingueva per una tolleranza a quell'epoca rara: nelle sue terre, nonostante il possibile significato ben preciso del mondo religioso asburgico, vivevano pacificamente cattolici e protestanti, ma nella sua università «non dovevano governare papi». «I teologi», egli scriveva, «sono subordinati a Dio come lo sono io. Dio non starà a riempire il cielo soltanto di teologi. Egli infatti ha sofferto non soltanto per loro, ma per tutto il genere, senza differenza di individui. E noi speriamo di arrivare in cielo altrettanto rapidamente dei teologi. Notiamo persino che essi sono lontani l'uno dall'altro come il cielo e la terra, [57] neppur uno di essi, infatti, può vivere insieme agli altri in amore e pace [...] Noi non vogliamo finire sotto i piedi dei teologi i quali cercano di mettere un piede sulla cattedra e l'altro al consiglio del principe». «L'Accademia deve essere libera dallo strapotere dei preti», era già evidente nelle altre università tedesche. Per questo al suo vertice fu posto l'insegnamento delle scienze naturali. A questo scopo fu creato un orto botanico, fu edificata e arredata su indicazioni del noto Wesalia¹⁶⁴ una costruzione speciale per le

¹⁶² *Articuli adversus mathematicos, Dedicatio*, p. 4.

¹⁶³ In italiano Brunswick, la denominazione riguardava la regione della Germania settentrionale facente parte del ducato di Sassonia che nel XII sec. divenne autonoma sotto la casata dei Braunschweig.

¹⁶⁴ Tilemann Heshusius aus Wesel (1527-1588), fu allievo di Melantone a Wittenberg. Gli fu affidata la cattedra di retorica e teologia all'Università di Rostock (1556). Il suo luterana-

lezioni di anatomia, provvista di strumenti da Norimberga e di scheletri da Parigi. Il duca, che si interessava vivamente di chimica, di scienze naturali e di filosofia della natura, non mancava di risorse per chiamare ad Helmstädt i migliori scienziati. Tutto prometteva al Nolano una buona accoglienza.

Ma Bruno arrivò per i funerali del vecchio signore. Il bel discorso funebre, da lui pronunciato «per decisione personale, senza nessun invito o richiesta dal di fuori», costituì un felice inizio. «Il libero cittadino della scienza», giunto a Helmstädt «per vivere ignorato»¹⁶⁵, attrasse su di sé l'attenzione e la benevolenza del ventiseienne Enrico Giulio, erede del duca, e questa benevolenza non si limitò a un sussidio in danaro, come a Praga. Bruno cominciò a tenere lezioni nell'Accademia Julia, sembrerebbe a condizioni non meno favorevoli che a Wittemberg, sebbene lo statuto universitario richiedesse la lettura «esatta della vera e antica filosofia, senza propensione all'ostentazione e all'innovazione, senza abbellimenti e falsificazioni». Tuttavia, con la morte del vecchio duca, l'intolleranza religiosa trovò un campo d'azione sia nell'Accademia che fuori delle sue mura. Il partito che si raccoglieva attorno a Daniel Hoffman, il noto partecipante alla conferenza di Quedlimburg¹⁶⁶, nemico di Aristotele, e accusato di pelagianesimo, ma nemico anche di ogni eresia, cominciò con lo scacciare l'italiano. Boetius, primo pastore di Helmstädt e sovrintendente, scomunicò pubblicamente Bruno, basandosi, in quanto buon pastore, sul desiderio di proteggere le anime dei fedeli o, secondo l'ipotesi del Nolano, per vendetta personale. [58] Comunque sia, le proteste di Bruno non portarono all'abrogazione della scomunica e, vista l'impossibilità di un proseguimento dell'attività accademica, nell'aprile del 1590 egli abbandonò Helmstädt con il buon ricordo di Enrico Giulio a cui dedicò il suo poema *La monade*¹⁶⁷.

Bruno riprese le sue peregrinazioni, ma esse già si appressavano alla fine: l'esule si avvicinava ai confini della sua patria. Quasi avesse poeticamente previsto il proprio destino, ancora a Londra scriveva:

nesimo rigidamente ortodosso lo portò alla rottura col suo maestro e lo trascinò in una serie di controversie che lo costrinsero a continui spostamenti (Jena, Heidelberg, Königsberg, Helmstädt).

¹⁶⁵ *Oratio consolatoria*, p. 29.

¹⁶⁶ Cittadina della Sassonia. Il teologo Daniel Hoffmann, acquistò fama in occasione dei colloqui che si svolsero a Quedlimburg, quando assieme a Tilemann Heshusius appoggiarono il duca Julius nel rifiuto di accettare la Formula della Concordia.

¹⁶⁷ Bruno dedicò al duca Heinrich Julius, succeduto al padre Julius von Braunschweig - Wolfenbüttel (1568-1589), la trilogia dei poemi latini stampati a Francoforte presso l'editore Johan Wechel: *De triplici minimo et mensura*, *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, *De monade, numero et figura*.

Se la farfalla al suo splendor ameno
Vola, non sa ch'è fiamma al fin discara¹⁶⁸.

Per la pubblicazione delle opere da lui scritte, Bruno si trasferì a Francoforte sul Meno, importante centro librario del XVI sec., che aveva mantenuto continui contatti con l'Italia ed era attivamente frequentato dai venditori di libri italiani. Si occuparono della pubblicazione delle nuove opere di Bruno i fratelli Wechel, uno dei quali ospitava talvolta nella sua casa Sidney. Secondo il costume dell'epoca essi erano obbligati a mantenere l'autore per tutto il tempo della stampa del suo libro, e lo sistemarono nel vicino monastero dei Carmelitani¹⁶⁹. Questo non disturbò, piuttosto giovò all'attività scientifica di Bruno; non gli impediva di visitare la città e avere rapporti con librai e studiosi, e persino di «tenere lezioni ai dottori eretici, poiché in questa città la maggior parte sono eretici»¹⁷⁰. Bruno portò a termine l'attività letteraria. Al *De specierum scrutinio* e *De lampade combinatoria*, già editi a Praga, egli aggiunse *De imaginum, signorum et idearum compositione*, terminò il poema *De immenso et innumerabilibus* e soprattutto pubblicò due nuove opere: *De triplici minimo et mensura* e *De monade, numero et figura*. A questo periodo si riferiscono gli scritti pubblicati dal suo allievo Raffaele Egli nel 1595, *Summa terminorum metaphysicorum* e *Praxis descensus*¹⁷¹. Alla fine Bruno

¹⁶⁸ *De gli eroici furori*, dialogo 3, p. 123; a p. 125 Tansillo spiega la metafora dicendo che l'amore per la luce della verità, è guidato non dal piacere, «ma da un sensitissimo e oculato furore» che al ricercatore fa amare «più quel fuoco che altro refrigerio», «perché questo male non è assolutamente male», ma «ne l'occhio de l'eternitade è compreso o per bene o per guida che ne conduce a quello». Bruno usa anche altre metafore, tra cui quella del mitico Atteone (*ibid.*, dialogo 4, p.157), sbranato dai suoi cani (i suoi pensieri), esprimendo in questo modo la sua fede nella ricerca della verità, così necessaria all'anima viva, e mai raggiungibile. Senza fine è la ricerca, perché «è conveniente e naturale che l'infinito per essere infinito sia infinitamente perseguitato», ma «non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso» (*ibid.*, p.165). Karsavin dà dei versi sopra riportati in italiano la traduzione russa: Вот мотылек летит к сиянию света/ Не зная как ему опасно пламя.

¹⁶⁹ In realtà Bruno aveva inoltrato una richiesta al senato di Francoforte (registraz. del 2 luglio 1590 sul registro della comunità) per alloggiare alcune settimane presso il libraio Johann Wechel, secondo la consuetudine, ma avendo subito un rifiuto, fu ospitato nel convento dei Carmelitani che, per un privilegio imperiale, accordato da Carlo V, poteva alloggiare a sua discrezione i visitatori, indipendentemente dal parere dell'autorità civile.

¹⁷⁰ *Doc. del processo*, deposizione del libraio G. Briciano, 8, p.152.

¹⁷¹ Raphael Eglinus Iconius (1559-1622), teologo calvinista, formatosi tra l'altro, all'insegnamento di Beza, ebbe diversi incarichi ecclesiastici a Zurigo, dove incontrò appunto il Bruno. Ma l'alchimia e i suoi studi ermetici suscitarono il sospetto delle autorità, così che dovette espatriare. Ottenne una cattedra di teologia all'università di Marburgo e qui nel 1609 diede alle stampe la seconda edizione della *Summa terminorum metaphysicorum* di Bruno

[59] tornò all'elaborazione della sua vecchia opera *Dei predicamenti di Dio* e all'esposizione sistematica delle sue idee nel libro *De septem artibus liberalibus*. Sia l'uno che l'altro sono rimasti incompiuti e sepolti (forse per sempre) negli archivi dell'inquisizione. Nell'inverno del 1591 Bruno trascorse qualche tempo a Zurigo, dove tenne un corso di lezioni sulla base della sua *Summa* e di *Praxis*, poi di nuovo tornò a Francoforte. Dopo aver risvegliato le anime d'Europa, dopo averne illuminato le più grandi università con i fulmini 'della filosofia nolana' egli entrò di nuovo in contatto con l'Italia. Era attratto dalla patria, era attratto dalla riconciliazione con la Chiesa che esteriormente aveva lasciata.

7. Una volta, nell'allegria società londinese, Bruno, scherzando e senza chiara consapevolezza sollevò un po' l'oscura cortina del futuro. Se gli avverrà, egli disse, di morire nella terra romano-cattolica, allora che questo avvenga anche in pieno giorno, vicino ai suoi resti arderanno centocinquanta fiaccole. Evidentemente né l'dea della farfallina, né il bagliore del rogo lo turbavano, quando gli si presentò la possibilità di tornare in Italia, di vedere - chi lo sa? - la casetta e il giardino sul verdeggiante pendio di Cicala. Bruno si trovava al vertice della sua gloria, errabondo senza casa e vincitore, secondo il giudizio di molti «uno dei geni più eminenti e rari»¹⁷², un uomo di eccezionale cultura e di poliedriche conoscenze, «un uomo universale»¹⁷³.

La sua gloria aveva raggiunto l'Italia, le sue opere erano vendute e lette a Venezia.

Il patrizio veneziano Giovanni o, come lui stesso si chiamava in veneziano, Zuan Mocenigo comprò dal libraio Giambattista Ciotto uno degli ultimi libri pubblicati da Bruno. Questo suscitò l'interesse del Mocenigo, evidentemente attratto dalle scienze occulte. Tornando alla bottega di Ciotto, gli chiese se non sapesse dove ora si trovava l'autore di quel libro. «Io gli dissi: - Certamente. L'ho visto a Francoforte [60], e penso che sia ancora là. - Il signor Mocenigo in risposta osservò: - Vorrei che venisse a Venezia a insegnarmi i segreti della memoria e qualche cosa d'altro di ciò che lui insegna, come si può vedere da questo libro. - Io risposi: - Penso che se glielo si chiede,

con l'aggiunta della *Praxis descensus seu applicativo entis*. Karsavin, evidentemente, fa riferimento alla prima edizione della *Summa*, che Eglinus curò a Zurigo nel 1595.

¹⁷² Lo si legge nel verbale della seduta del Collegio di Venezia del 7 genn. 1593: «Se ben altro uno dei più eccellenti et rari ingegni che si possano desiderare, et di esquisita dottrina et sapere» (*Doc. del processo*, 29, p. 210; SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 23, p. 145).

¹⁷³ Dalla deposizione del libraio Briciano, il quale riporta un giudizio del padre priore del Carmine di Francoforte: «che egli haveva bel ingegno et delle littere, et era homo universale, ma che non haveva religione alcuna, per quanto lui credeva» (*Doc. del processo*, 8, p. 153; SPAMPANATO, *Doc. veneti*, 7, p. 75).

verrà. - Allora, dopo qualche giorno il signor Mocenigo mi diede una lettera per il detto Giordano con la preghiera di inoltrargliela, cosa che io feci»¹⁷⁴. Alla prima lettera seguì una seconda. Mocenigo invitò Bruno a venire, impegnandosi a mantenerlo a sue spese e a pagargli un compenso, alludendo forse anche a una qualche protezione.

Come poté Bruno, monaco fuggiasco, decidersi a far ritorno in Italia? Gli era nota infatti l'opinione che si era formata a proposito delle sue idee ereticali, ma sperare di rimanere ignorato non poteva, e forse non lo voleva neppure. Questo problema si presentava anche ai contemporanei del Nolano, che si perdevano in congetture e perplessità. Lo stesso Ciotto ne ascoltava i discorsi: «Non so come abbia osato di andare a Venezia. Lo ritengono un uomo privo di religione»¹⁷⁵. Un altro mercante di libri, Giacomo Bertano¹⁷⁶,

¹⁷⁴ *Doc. del processo*, 7 (deposizione del libraio Ciotti), pp. 149-150.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 151. Le motivazioni della decisione di Bruno di tornare in Italia, che Karsavin espone di seguito, coincidono grosso modo con le ipotesi dello Spampanato e del Bartholmés: fiducia nella tolleranza di Gregorio XIV, nell'apertura di Venezia e dell'ambiente padovano, stanchezza dell'esilio e nostalgia della patria, a cui egli aggiunge l'*ingenuità* del piano *chimerico* di un rientro nella Chiesa. La critica più vicina a noi, tuttavia, tende ad attribuire una diversa consapevolezza alla scelta di Bruno. L. Firpo, riporta l'ipotesi, «tutta seducente ed in gran parte persuasiva», proposta dal Corsano sulla base dell'analisi del *De magia* e del *De vinculis* (ANTONIO CORSANO, *Il pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1940, pp. 275-294) e accolta da Croce e da Garin (EUGENIO GARIN, *L'Umanesimo italiano*, Bari, Laterza 1965, pp. 240 sgg.), ossia del superamento in Bruno dell'atteggiamento teoretico da parte dell'impulso all'azione moralizzatrice e rigeneratrice, nell'intento «di ridurre tutto il mondo ad una religione», nello spirito «dell'antico motivo erasmiano della purificazione del culto, che al giovane Bruno come al maturo Campanella parve potesse operare ancora fruttuosamente dall'interno del pensiero cattolico, senza violare alcuno dei confini della sostanziale ortodossia». Per l'attuazione del progetto Bruno fidava nell'arte magica e della persuasione (*De vinculis*) e vagheggiava ora la formazione di una «setta di Giordanisti», nuova religione naturalistica che in lui avrebbe avuto «il suo profeta-legislatore», ora «un assai più moderato disegno di riforma interiore del Cristianesimo, sdogmatizzato e razionalizzato». Firpo, tuttavia, non crede all'ingenua fede di Bruno nella realizzabilità di questo programma 'massimo'. «Sul piano pratico - scrive - egli pose seriamente il progetto di rientrare in grembo alla Chiesa e di conseguirvi, con le arti che si credeva di possedere, una posizione autonoma ed influente, tale da consentirgli di agire progressivamente nel senso desiderato. Il ritorno in Italia è dunque un tentativo vago e cauto insieme, quasi una puntata di avanscoperta intesa a saggiare le reazioni dell'avversario da una posizione che rendesse ancora agevole la ritirata ed insieme a tentare in loco i primi esperimenti del proprio illusorio potere» (LUIGI FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane 1949, («Quaderni della Rivista storica italiana, 1»), pp. 6-9).

¹⁷⁶ Il nome Bertano compare nei *Doc. veneti*, 1, p. 61; diversamente, nei *Doc. del processo*, curati da L. Firpo (8, p. 152), si legge Giacomo Briciano (Venezia, 26 maggio 1592). Nel suo libro, *La vita di Giordano Bruno, con documenti editi ed inediti*, Spampanato informa che «il

udì un giudizio simile dal priore del monastero dei carmelitani in cui Bruno viveva a Francoforte. «Questi», diceva il priore, «è un uomo di eccellenti doti, e vaste conoscenze, un uomo universale. Ma non ha religione. Pensa di sapere più degli apostoli e immagina che se solo volesse, tutto il mondo riconoscerebbe una sola religione»¹⁷⁷. Tuttavia Bruno guardava al suo progetto con atteggiamento più ottimistico. Egli poteva sperare nella tolleranza e nel modo di pensare autonomo dei responsabili della politica veneziana, spesso avversi al papa, e nell'università di Padova, orgoglio di Venezia, compiacenti nei confronti degli eretici luterani. Per di più nella sua testa germogliava il piano a noi noto, alquanto chimerico, di riconciliazione con la Chiesa. Bruno contava di ottenere il perdono e la benevolenza del papa, dopo avergli dedicato e offerto il suo nuovo lavoro. L'illuminato vicario di Pietro certamente avrebbe apprezzato il suo talento e le sue conoscenze, gli avrebbe permesso di tornare [61] in seno alla Chiesa, e - chi lo sa? - forse la vittoriosa corona d'alloro attendeva in Italia il combattente per la nuova filosofia, in quell'Italia per la quale si struggeva il cuore dell'esule. «Italia, Napoli, Nola, una terra esaltata dal cielo, insieme capo e destra della sfera terrestre, governatrice e domatrice degli altri popoli, sempre per noi e per altri tu fosti maestra, nutrice e madre di tutte le virtù, le scienze e l'umanità»¹⁷⁸.

In una parola, Bruno accettò l'offerta di Mocenigo. «Quando - prosegue Ciotto - la scorsa Pasqua partii per la fiera di Francoforte, una volta passò da me il menzionato signor Giovanni Mocenigo e mi chiese se sarei andato alla fiera a Francoforte, e quando risposi affermativamente egli disse: - Quest'uomo - parlava del menzionato Giordano - è al mio stipendio. Egli mi ha promesso di insegnarmi varie cose, e per questo ha ricevuto in anticipo vestiario e molto danaro. Io non posso convincerlo e non so se sia un uomo onesto.

libraio Giacomo Britano da Anversa» di trentasette anni, abitava a Venezia e non era mai mancato alle fiere di Francoforte. Egli fornisce anche un quadro significativo dell'editoria veneziana, citando il giudizio dello storico P. Molmenti (*La storia di Venezia nella vita privata*, Bergamo, 1906): «Così Venezia, che poteva vantare, tra tutte le città italiane, di avere avuto le tipografie più antiche e famose, vide che i suoi librai rifornivano le loro botteghe, praticando assiduamente le fiere straniere, in specie di Francoforte» (cap. 11, p. 456).

¹⁷⁷ *Doc. del processo*, 8, p. 153.

¹⁷⁸ In realtà il giudizio di Bruno non suona del tutto positivo: «Mi chiamerete forse ingiurioso et ingrato alla mia patria s'io dicesse, che simili e più criminali costumi se ritrovano in Italia, in Napoli, in Nola? Verrò forse per questo a digradir quella regione gradita dal cielo, e posta insieme talvolta capo e destra di questo globo, governatrice e domitrice dell'altre generazioni (e sempre da noi è stata stimata maestra, nutrice e madre de tutte le virtù, discipline, umanitati, modestie e cortesie) se si verrà a essagerar di vantaggio quel che di quella han cantato gli nostri medesimi poeti, che non meno la fanno maestra di tutti vizii, inganni, avarizie e crudeltadi?» (*De la causa principio et uno*, dialogo 1, p. 69).

Quando andrete a Francoforte, fatemi un grande favore - informatevi bene se posso fidarmi di lui e se egli manterrà la promessa fattami». - Ciotto, tornato, riferì a Mocenigo le voci e i discorsi che circolavano su Bruno. «Anch'io ho pensato a questo», rispose Mocenigo, «ma voglio vedere che cosa riuscirò a trarre da ciò che egli mi ha promesso, perché non vada perduto inutilmente tutto ciò che gli ho dato. Poi lo consegnerò alla Santa Inquisizione»¹⁷⁹.

Il signor Zuan si preoccupava inutilmente della sorte del suo denaro. Bruno si affrettava. Non terminò le correzioni del suo poema *De triplici minimo et mensura*, non diede alle stampe le opere già pronte *De magia* e *Theses de magia*, che tracciano nuove vie della sua ricerca, e inaspettatamente per gli stessi suoi editori: «casu repentino a nobis avulsus»¹⁸⁰, nella primavera del 1591 lasciò Francoforte e attraverso Zurigo giunse a Venezia in settembre o ottobre. Mocenigo si rivelò evidentemente in malafede. Bruno, almeno, non si trasferì subito a casa sua, essendosi stabilito per qualche tempo [62] in una camera da lui presa in affitto. Ciò non di meno le lezioni con il nuovo studente trentacinquenne cominciarono, senza, tuttavia, procurare piena soddisfazione al parsimonioso patrizio, superstiziosamente curioso. Presto vennero a conoscenza dell'arrivo del Nolano i nobili veneziani che si raccoglievano attorno ad Andrea Morosini, noto storico di Venezia. Già da alcuni mesi essi avevano preso visione delle opere filosofiche di Bruno apparse nelle botteghe di libri; già da tempo conoscevano il nome di questo 'scrittore poliedrico'. Morosini lo invitò alle riunioni di nobili colti e di prelati, da lui organizzate a casa sua, dove si parlava di letteratura e filosofia. In questo modo Bruno s'introdusse nella sfera dei veneziani dotti, entrando in stretto contatto con il circolo di Maurogeno¹⁸¹ e Sarpi¹⁸², di politici e patrioti.

¹⁷⁹ *Doc. del processo*, 7 (deposizione del libraio Ciotti), p. 61.

¹⁸⁰ *De triplici minimo et mensura*, Dedicatio, p. 123. La dedica a Enrico Giulio, infatti, per conto di Bruno fu fatta dall'editore J. Wechel (Ioannes Wechelus).

¹⁸¹ Andreas Marogenus/Marocenus/Maurocenus o Mavrocenus, senatore della Rep. Veneta. Scrisse una *Historia veneta ab anno 1521 usque ad annum 1615*, pubblicata a Venezia nel 1623.

¹⁸² Paolo Sarpi, scaduto il periodo di carica a procuratore generale dell'Ordine servita, era ritornato a Venezia (1589), e qui aveva cominciato a frequentare i circoli di intellettuali che si riunivano nella bottega di Bernardo Sechini e nella casa del nobile veneziano Andrea Morosini, dove conobbe anche Giordano Bruno, mentre a Padova frequentava la casa dell'umanista Gian Vincenzo Pinelli, dove poté incontrare Galileo, di cui fu amico ed estimatore, e forse ancora Bruno, il quale visse a Padova più di tre mesi, poco prima di essere arrestato a Venezia nel maggio del 1592. Sulla rettitudine, il rigore, l'ampiezza culturale, il valore degli studi storici e la larghezza di vedute di fra' Paolo Sarpi, che aveva corrispondenza e frequentazione anche con luterani, e calvinisti, non occorre soffermarsi, basti menzionare la sua difesa di Venezia (*Protesto del monitorio del pontefice*) con cui aveva rivendicato il diritto all'autonomia giuridica dello Stato contro l'interdetto di Paolo V

Bruno entrò nella società colta veneziana diventando lì una notevole celebrità e, s'intende, senza perdere l'occasione per mettersi in luce nelle riunioni letterario-filosofiche di Morosini, nelle conversazioni casuali e negli incontri nei circoli scientifici dell'epoca: le botteghe dei librai. Egli cercava anche un uditorio più ampio, e glielo fornì Padova. All'università di Padova dominava Aristotele, ma lì lo si intendeva e lo si analizzava in maniera diversa. Alcuni, come Leonico Tomeo, chiamavano all'autentica dottrina dello Stagirita, ripulita dalle interpolazioni arabe e scolastiche, talora con una precisa inclinazione al materialismo, come Pietro Pomponazzi e i suoi discepoli Zabarella e Cremonini. Altri, come Achillini, Agostino Nifo e Francesco Piccolomini, proseguivano nella ben radicata tradizione di Padova, commentando Aristotele nello spirito del 'Commentatore' neoplatonico Averroè. Anche la seconda corrente, più influente, tendeva alla sintesi della filosofia e della mistica neoplatonica con il peripatetismo, sognava, nella persona di Piccolomini, la conciliazione di Aristotele con Platone. A Padova, accanto alla filosofia, fioriva lo studio delle scienze naturali e della matematica: nel 1592 inizierà qui le sue lezioni Galilei. Erano già comparsi i gesuiti e si erano manifestate le tendenze della compagnia di Gesù, ma contro di essi [63] era intervenuto 'l'ultimo cultore di Aristotele' Cesare Cremonini, e la libertà accademica e lo spirito scientifico della ricerca erano restati ancora vivi. Fruendo dell'ospitalità della repubblica, a Padova studiavano degli stranieri: tedeschi, inglesi, slavi, e il loro numero raggiungeva le duecento persone. Sotto la protezione dell'università sorgevano circoli e società di studiosi. Secondo tutti i dati, a Padova la condizione per l'attività di Bruno era propizia. Ci è noto soltanto che egli vi trascorse circa due mesi e diede lezioni private a studenti stranieri. I contemporanei erano più informati, e Acidalius, che aveva seguito le lezioni del Nolano ad Helmstädt, scriveva da Bologna ad un suo conoscente, studente a Padova: «Ti voglio ancora chiedere se è vero che Bruno, come si dice, vive e insegna a Padova. È così? Può un uomo come lui tornare in Italia, da dove, come lui stesso dice, ha dovuto fuggire? Mi meraviglio, mi meraviglio, e non riesco ancora a credere alla notizia, sebbene questa provenga da uomini del tutto degni di fiducia»¹⁸³. Verosimilmente il

(1606) (si veda PIERRE DARU, *Storia della Repubblica di Venezia*, trad. dal franc. con note e osservazioni, vol. X, Capolago presso Mendrisio, Tip. Elvetica 1834, Libro XL, p. 70), difesa che gli valse non solo la scomunica e l'ordine di presentarsi all'Inquisizione, ma ben due attentati, di cui il primo, nell'ottobre del 1607, (si veda la narrazione nella sua *Lettera I al Signore dell'Isola*, 11 dic. 1507, in GIUSTO FONTANINI, *Storia arcana della vita di fra' Paolo Sarpi, Appendice*, Venezia 1803, p. 191) in cui era sopravvissuto alle stilette, si sospettò venisse direttamente dal Vaticano; il secondo (genn.1609), sventato, fu opera di due frati serviti.

¹⁸³ Lettera del 21 genn. 1592 di Valente Acidalius (Acidali) a Michele Forgacz (v. SPAMPANATO, *La vita di Giordano Bruno, con documenti editi ed inediti*, cit., cap. 12, p. 511 e n. 10).

fatto che Bruno si trovasse nel territorio di Venezia, non era ignorato neppure nei circoli ecclesiastici.

Il lavoro scientifico di Bruno non s'interruppe. Dinanzi a lui si aprirono nuovi orizzonti. A Padova ordinò di ricopiare per lui alcuni libri: *I sigilli di Ermes*, Tolomeo e altri, avendo l'intenzione di occuparsi di astrologia. Questa «parte della filosofia» era per lui la meno nota, nonostante la connessione, manifesta nei suoi scritti, con la mistica dei numeri. Un orientamento significativo verso la mistica con l'interesse per l'ermetismo e l'astrologia, si accorda pienamente col fatto che Bruno seguitasse a lavorare su una sua vecchia opera: *Degli attributi di Dio*. Nello stesso tempo egli portò a termine anche il suo ampio trattato *Sulle sette arti liberali*, destinato a servire come mezzo per la riconciliazione con la Chiesa. Le conversazioni con padre Alonso a Parigi non erano andate perdute e Bruno, sembrò aver trovato una maniera inusitata ma lusinghiera per il suo amor proprio, per ottenere il perdono del papa. «Avevo l'intenzione di tornare ancora a Francoforte, stamparvi il mio lavoro *Sulle sette arti liberali e sui sette altri metodi di ricerca* e dedicarlo al papa per [64] ottenere il suo perdono, essere accolto in qualche maniera straordinaria nel seno della Chiesa e condurre una vita monastica non nel monastero, bensì nel mondo, poiché per me è spiacevole il ritorno tra i monaci della mia provincia, io infatti sono un disertore ed essi mi disprezzerebbero»¹⁸⁴.

Abbiamo definito chimerico questo strano piano, basato sull'ingenua convinzione che il papa Clemente VIII apprezzasse gli uomini di talento. Tuttavia, proprio l'ingenuità del piano, da lui esposto all'inquisizione veneziana, è una testimonianza della sincerità di Bruno. Tutto il Nolano sta nell'orgogliosa coscienza di sé, nella sprovvedutezza, nell'ingenuità e nella natura chimerica dei calcoli. Chi non lo vede sarà convinto dai fatti. Nelle sue deposizioni Bruno cita una serie di persone con cui aveva parlato della sua intenzione. Egli fa il nome di Zuan Mocenigo e di alcuni confratelli dell'ordine che si erano incontrati con lui a Venezia: il frate Felice da Atripaldo¹⁸⁵, i frati Serafino, Giovanni e il baccalaureato da Nocera, padre reggente di lì¹⁸⁶. In maggio, ossia immediatamente prima del viaggio previsto da Bruno a Francoforte e del suo arresto, il padre reggente scorse nella sacrestia della chiesa di San Giovanni e Paolo un laico che gli faceva un inchino. Avendolo guardato bene, riconobbe in lui Giordano da Nola, che era stato suo confratello nell'ordine, lo 'scienziato'. Bruno gli raccontò la sua storia, gli raccontò delle terre che aveva percorso, dei palazzi dei principi in cui era

¹⁸⁴ *Ibid.*, (VII costituito) 19, p. 197.

¹⁸⁵ Felice da Atripalda (v. al riguardo V. SPAMPANATO, *La vita di Giordano Bruno, con documenti editi ed inediti*, cit., cap. 6, p. 198)

¹⁸⁶ Domenico da Nocera.

stato, delle sue opere scientifiche. Come racconta il padre reggente all'inquisizione, egli aggiunse: «sempre ho vissuto come un cattolico». «E quando gli chiesi che cosa facesse a Venezia e in che modo vivesse lì, egli rispose che era giunto a Venezia soltanto da qualche giorno» - questo almeno era inesatto - «e aveva intenzione di vivere qui tranquillamente. Egli era fermamente deciso, disse, ad avere una vita tranquilla e a pubblicare un libro importante, che aveva in testa; e questo libro, dopo averlo dotato delle raccomandazioni degli uomini più influenti, vuole dedicarlo a Sua Santità e spera di ottenere col suo aiuto il perdono, nel suo animo egli ha quasi attinto la pace. E spera di trasferirsi dopo a Roma, lì vivrà della scienza e potrà mostrare [65] le sue capacità, e ottenere, forse, anche qualche lezione»¹⁸⁷.

Bruno faceva i conti senza Mocenigo. Ritenendo di aver ottemperato ai suoi obblighi e di aver insegnato al signor Zuan tutto ciò che questi era in grado di apprendere, egli cominciò a prepararsi per Francoforte. Ma l'allievo sospettoso immaginò che Bruno volesse trasferirsi da qualcun altro per insegnare ad altri le stesse cose e anche di più. Con tutte le sue forze Mocenigo cercava di trattenere l'ospite e alla fine cominciò ad accusarlo di non avergli insegnato tutto ciò che aveva promesso, e che anzi gli aveva nascosto qualcosa, e lo minacciò persino dicendo che avrebbe trovato il modo di farsi valere. Si può ipotizzare che ci siano alcune ragioni oltre a ciò per la delazione di Mocenigo, che il patrizio veneziano si aspettasse da Bruno qualche sapere magico e forse dei libri di magia, con l'aiuto dei quali probabilmente non sarebbe stato difficile recuperare il danaro speso per l'insegnante. Comunque stiano le cose, il signor Zuan si convinse presto che Bruno era fermamente deciso ad andarsene e che non voleva «insegnarmi tutto quello che mi aveva promesso per tutte le gentilezze e i doni che gli avevo fatto»¹⁸⁸. Dal maestro egli aveva ricavato tutto il possibile, e questi, per dichiarazione dello stesso Mocenigo, era diventato per lui inutile. Per di più c'erano delle ragioni per ritenere Bruno disonesto, poiché nascondeva tenacemente la sua scienza segreta. Il veneziano calcolatore decise che ormai era venuto il momento di preoccuparsi dell'utile della Santa Chiesa. «A dire la verità, io fin dall'inizio mi sono ripromesso di consegnarlo al giudizio della Santa Inquisizione»¹⁸⁹. Lo esigevano «sia la coscienza che l'ingiunzione del confessore». Le ragioni erano più che sufficienti. - Molti consideravano il Nolano un «uomo senza religione» e l'attento discepolo aveva rinvenuto non poche prove di ciò nelle parole del suo maestro. Bruno insegnava che il mondo è eterno e che esiste una molteplicità innumerevole di mondi, il che, come è noto, è un'eresia. Egli

¹⁸⁷ *Doc. del processo* (deposizione di fra' Domenico da Nocera), 12, p. 164.

¹⁸⁸ *Ibid.*, (seconda denuncia di Mocenigo), 3, p. 145.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 3, 147.

riteneva che Dio è imperfetto se in lui c'è la distinzione di tre Persone; ammetteva la trasmigrazione delle anime. Ponendosi al di sopra di tutti i dottori, e persino del santo Tommaso, sotto la denominazione di 'nuova filosofia' egli voleva fondare una nuova setta, diceva i cattolici asini, Cristo - mago, e [66] sperava che «avrebbe conseguito l'arte della chiaroveggenza e avrebbe costretto tutto il mondo a correrli dietro»¹⁹⁰. Oltre a ciò Bruno stesso aveva detto a Mocenigo che già una volta era stato accusato a Roma su 130 punti - al povero discepolo non era tornata utile la "Grande Arte": aveva confuso qualcosa - e si era salvato soltanto per il fatto che aveva spinto il suo accusatore nel Tevere¹⁹¹.

Nottetempo - era il venerdì 22 maggio - il signor Zuan bussò alla camera di Bruno con il pretesto che voleva parlare con lui. Bruno si alzò, aprì la porta e si ritrovò nelle mani di cinque o sei uomini che assieme a Mocenigo e al suo servitore Bartolo avevano fatto irruzione, e nei quali riconobbe dei gondolieri che stavano sempre nelle vicinanze del palazzo del patrizio. Legarono il Nolano e lo chiusero in soffitta. Cominciarono i negoziati. Il signor Giovanni insisteva perché Bruno gli insegnasse, come aveva promesso, «l'arte della memoria e la geometria», garantendo per questo la libertà e minacciando, in caso contrario, che la cosa avrebbe preso una cattiva piega. Mocenigo, infatti, aveva sentito da lui molte parole blasfeme, sia contro Cristo che contro la Santa Chiesa. Per questo poteva essere denunciato all'Inquisizione. «Ma egli rispose di non aver affatto paura dell'Inquisizione, dal momento che non aveva offeso nessuno e non aveva impedito a nessuno di vivere secondo la propria fede; e poi che non capiva che cosa avesse detto di cattivo, e che, se anche lo avesse detto, lo aveva detto quando eravamo soli e non aveva affatto da temere che io in questo modo potessi danneggiarlo; se anche cadesse nelle mani dell'Inquisizione, allora tanto più presto potrebbe rivestire di nuovo la veste monastica che aveva lasciato». - «Ah, dunque eravate un monaco», io gli dissi. Egli rispose: - «Ho ricevuto soltanto la prima consacrazione e, in ogni caso, aggiusterò facilmente le mie cose»¹⁹². Il signor Giovanni aveva dei dubbi riguardo a questo e cominciò di nuovo a enumerare i sacrilegi e le eresie del suo prigioniero. Bruno era irremovibile, essendo convinto di aver ottemperato ai propri obblighi e chiedeva di essere liberato. Di fronte a una tale ostinazione Mocenigo, avendo trattenuto Bruno fino a notte sotto chiave, e trasferitolo di sera nello scantinato, prese tutti i libri e le sue cose e inviò la denuncia all'inquisitore.

¹⁹⁰ *Ibid.*, (denuncia di Mocenigo), 2, p. 144

¹⁹¹ Questa accusa di omicidio, documentata nella prima denuncia (*ibid.*), e nel sommario del processo (51, p. 292), fu ritenuta infondata già durante il processo.

¹⁹² *Ibid.*, (seconda denuncia di Mocenigo), 3, p. 146.

È difficile raccapezzarsi in questa delazione: dov'è la verità, dov'è il travisamento, dove l'errore esplicito. Oltre alle accuse già riportate [67], Mocenigo incolpava Giordano di negare il sacramento dell'eucarestia e di avere un atteggiamento ostile nei confronti della messa, di aver asserito che Cristo era un impostore, ha fatto soltanto miracoli finti come anche gli apostoli e i maghi, e temeva la morte, che non poteva averlo partorito la Vergine Immacolata, e che la religione cattolica è piena di eresie, che i monaci ingannano i laici, e che non c'è alcun castigo dopo la morte per i peccati. Poi Mocenigo ricordò ancora e in aggiunta riferì che Giordano avrebbe affermato che le anime sono formate di merda e il mondo è mosso dal fato. Bruno aveva anche un 'libricino' con degli esorcismi, che il signor Zuan aveva preso assieme alle altre cose, e il suo prigioniero aveva chiesto gli fosse restituito - s'intende, invano: Mocenigo era accorto. Nonostante che né Morosini, né Ciotto, né Bertano avessero confermato le accuse di Mocenigo, che erano in contrasto con le indubbie e ferme intenzioni di Bruno di tornare in seno alla Chiesa, io sono incline a vedere in esse una distorsione di parole reali, talora intenzionale, talora derivante da irriflessione, e non soltanto pietosi scherzi del Nolano. In ogni caso esse furono sufficienti perché l'Inquisizione desse inizio al processo.

8. «Io dirò la verità», dichiarò subito Bruno al primo interrogatorio. «Già diverse volte mi hanno minacciato di inviarmi a questo Santo Offizio [*Sudilišče*]. Ma sempre ho pensato che fosse uno scherzo, poiché sono pronto a render conto di tutto ciò che mi riguarda»¹⁹³. L'accusato raccontò la sua vita apertamente e, per quanto siamo in grado di giudicare, in modo veritiero, non tacque né la fuga da Napoli a Roma, le inchieste su di lui già iniziate quando era nell'ordine. Che Bruno avesse suscitato dubbi per il suo comportamento durante l'interrogatorio negli inquisitori, che avessero suscitato dubbi le testimonianze a lui favorevoli di Ciotto e Bertano o che questo fosse soltanto una coincidenza casuale, fatto sta che nel giorno della prima chiamata a giudizio dell'accusato, il Mocenigo presentò una terza denuncia aggiuntiva. - Egli ricordò che Bruno, sebbene considerasse la Chiesa cattolica come la migliore di tutte, si pronunciava per la necessità della sua riforma, riponeva le sue speranze in Enrico IV e confrontava [68] le misure costrittive adottate dalla Chiesa con il comportamento degli apostoli che convertivano i pagani con la vita e con l'esempio. Egli rimproverava al monachesimo la ricchezza e i profitti dei monasteri, e delle donne una volta disse: «Esse per lui sono il più grande diletto, gli dispiaceva di non aver toccato il numero di

¹⁹³ *Ibid.*, (I costituito) 9, p. 154.

Salomone. La Chiesa commette peccato nel considerare un peccato il più grande merito nei confronti della natura»¹⁹⁴.

Il materiale principale per l'Inquisizione, accanto alla delazione di Mocenigo, era costituito dalle deposizioni dello stesso Bruno, a cui si aggiunsero le sue opere, con le dediche sospette agli eretici: Elisabetta l'Inglese, Sidney, Enrico Giulio ... E per sfortuna dell'accusato, le sue stesse parole e ancor più le sue opere consentivano di attribuire un certo credito alle denunce di Mocenigo. La lotta si rivelava più difficile di quanto aveva supposto Bruno. Nella coscienza dei giudici si radicò la convinzione (da loro espressa anche direttamente all'accusato) secondo cui il monaco fuggiasco, che aveva vissuto tanti anni con gli eretici, non poteva non essere stato infettato dalle loro false dottrine. Nei suoi lavori, poi, questo monaco, non soltanto esaltava i sovrani protestanti, e persino l'eresiarca Lutero, ma più di una volta aveva ingiuriato la Santa Chiesa. Egli dice di voler ritornare nel suo seno, ma è compatibile questo con le idee esposte pubblicamente?

Bruno si pentì pubblicamente delle parole dure, pronunciate contro la Chiesa e la fede. I fatti sembra confermino la sua sincerità. Ma tutto questo non potrebbe essere il trucco di un eretico astuto? Non disse forse una volta che Cristo non è Dio, bensì un ingannatore, che ha compiuto opere cattive, che non poteva prevedere la propria morte, di cui aveva paura, che è morto contro il proprio volere e desiderio? - «Io sono scandalizzato dal fatto che mi si propongano simili questioni. Io non ho mai pensato queste cose, e tanto meno le ho dette. Non ho mai pensato la figura di Cristo diversamente da quanto vi ho detto in precedenza, e ritengo vero tutto ciò che di Cristo insegna la Santa Madre Chiesa». E disse questo con l'espressione del più profondo dolore e della più grande amarezza, e aggiunse: «Non capisco come mi si possa attribuire ciò!»¹⁹⁵ Non ha detto forse una volta che la vita dei monaci non si concilia con la vita degli [69] apostoli? «Questo non l'ho mai pensato né detto». E mentre lo diceva «egli alzò le mani e apparve amareggiato quando gli vennero presentate queste ed altre questioni»¹⁹⁶. Non aveva affermato l'accusato che i miracoli fatti da Cristo e dagli apostoli erano soltanto miracoli fittizi e che si spiegano con l'arte magica e che per lui, per l'accusato, sarebbe gradevole e facile fare queste cose, ed egli farebbe in modo che tutti lo seguissero? «Risposta: avendo levato entrambe le mani al cielo, egli disse: - Che cosa è mai questo! Chi ha mai pensato una tale diavoleria? Mai ho detto nulla di simile e neppure mai me la sono sognata.

¹⁹⁴ *Ibid.*, (terza denuncia di Mocenigo), 3, pp.157-158.

¹⁹⁵ *Ibid.*, (IV costituito) 14, p.174.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 178.

Mio Dio! Che cosa è questo? Preferisco morire, piuttosto che permettere che mi si calunni così! »¹⁹⁷.

Che tipo di uomo è Bruno? Un attore consumato che con i gesti e il tono della voce trae in inganno esperti inquisitori, italiani come lui? Chi è quest'uomo di media statura, brutto, vivace, con una barbetta castana, e all'aspetto di circa quarant'anni? E come non s'ingarbuglia nelle sue stesse contraddizioni, trova sempre l'uscita migliore e più verosimile dalle difficoltà negli estenuanti interrogatori, destinati a nervi d'acciaio e alternati a una lunga, solitaria reclusione nei 'piombi' arroventati dal sole? O era giusta la prima impressione del defunto re Enrico III, e Bruno era debitore dei suoi talenti all'arte magica? Si tratta ancora di un trucco quando, avendo raccontato delle accuse rivoltegli a Napoli, di propria iniziativa aggiunge: «È facile ottenere questi atti [...] Credo che il procuratore dell'ordine li abbia inviati a Roma [...] Penso che non vi si possa trovare niente di importante»¹⁹⁸.

Come giudica l'accusato il peccato della carne fuori del sacramento del matrimonio? - Egli ne ha parlato, e ritiene che il peccato della carne in genere sia meno grave degli altri. Tuttavia, l'adulterio è più grave degli altri peccati della carne, ad esclusione del peccato contro natura.

«E io ho detto che il peccato della semplice fornicazione è così lieve da essere quasi peccatum veniale. Ma se ho detto questo, riconosco di aver sbagliato, infatti ricordo che l'apostolo Paolo [70] scrive: - I fornicatori non ereditano il regno di Dio. - E da sé aggiunge: - Ho detto questo in uno stato d'animo irresponsabile, mentre mi trovavo in un ambiente in cui si parlava di cose oziose e mondane»¹⁹⁹. - Ma non ha forse affermato che la Chiesa avrebbe commesso un peccato nel considerare peccato il peccato della carne, l'opera più grande della natura? - No, egli ritiene che qualsiasi peccato della carne sia peccato, e sul matrimonio si è sempre espresso nel senso cristiano. Se ha definito la fornicazione un peccato veniale, *peccatum veniale*, lo ha fatto «soltanto per superficialità e smoderatezza, in società, e anche perché non credevo e non credo che questo sia un peccato mortale»²⁰⁰.

Bruno non si ostina a negare senza fondamento e con decisione tutte le accuse che gli sono state avanzate. Al contrario, egli stesso, di buona voglia ricorda e racconta le sue esitazioni e i suoi dubbi. Non è forse perché prevede che l'Inquisizione possa scoprire i suoi pensieri nascosti? Egli stesso compose

¹⁹⁷ *Ibid.*, (IV costituito)14, p. 180.

¹⁹⁸ «Facilmente si potranno haver questi processi perché restorno imperfetti, et credo che fossero mandati all'hora al Procuratore dell'ordine a Roma; nelli quali non credo manco che si troverà cosa d'importantia» (*ibid.*, (V costituito) 15, p. 191).

¹⁹⁹ *Ibid.*, (IV costituito) 14, pp. 180 e 181.

²⁰⁰ *Sommario del processo*, 51, p. 289.

e diede ai giudici l'elenco delle sue opere, come se fosse pienamente convinto che non contenessero nulla contro la fede cattolica.

Egli non può abbracciare con concetti filosofici la dottrina della Trinità, «su di essa ha dubbi e contempla la propria fede vacillante». Sembra che in nessun luogo nelle sue opere egli abbia manifestato questo dubbio. Tuttavia, forse qualcuno potrà trovarvelo, ma anche questo soltanto nel senso della inaccessibilità per la ragione naturale del dogma sul Verbo. Parlando come cristiano e teologo egli non può comprendere la dottrina del reciproco rapporto del Padre e del Figlio, in particolare - la loro distinzione e ritiene che questa dottrina non sia propria del cristianesimo antico, ma sia stata escogitata da Agostino. Ma questo dubbio egli «lo ha sempre tenuto per sé»²⁰¹. Nella prima Persona egli crede così come deve credere qualsiasi cristiano, senza incertezze e dubbi. Riguardo alla seconda Persona egli ha dei dubbi, non essendo capace di spiegare l'incarnazione. Forse Ario era vicino alla verità, ma non viene compreso correttamente. Di questo egli ha in qualche modo parlato, forse in farmacia, forse nella bottega dei libri, - soltanto in maniera più misurata e attenta. Egli [71] in quell'occasione disse soltanto quale fosse il pensiero di Ario²⁰². Gli era chiara l'unità delle tre Persone; non gli era chiara la loro distinzione. Egli riconosceva e riconosce che «il Verbo Divino si è rivelato nel Cristo incarnato», ma l'Incarnazione non gli sembra sia altro se non la costante presenza, «l'assistenza», di Dio nell'uomo²⁰³. «Di

²⁰¹ «Ho in effetti dubitato circa il nome di persona del Figlio e del Spirito santo, non intendo queste due persone distinte dal Padre se non nella maniera che ho detto di sopra parlando filosoficamente; et assegnando l'intelletto al Padre per il Figlio e l'amore per il Spirito santo, senza conoscere questo nome 'persona' che appresso santo Agostino è dichiarato nome non antico, ma nuovo e di suo tempo; e questa opinione l'ho tenuta da diecidotto anni della mia età sin'adesso, ma in effetto non ho mai però negato, né insegnato, né scritto, ma solo dubitato tra me» (*Doc. del processo*, (III costituito) 13, p. 169, e 51, p. 255).

²⁰² A proposito di Ario, durante il III costituito, a cui si riferisce qui Karsavin, e richiamandosi a quanto detto nel primo, Bruno si esprime in questi termini: «dechiarendo l'opinione d'Ario, mostrava esser manco pernicioso di quello che era stimata et intesa volgarmente. Perché volgarmente è intesa, che Ario abbi voluto dire che il verbo sia prima creatura del Padre; et io dechiaravo che Ario diceva che il Verbo non era creatore né creatura, ma medio intra il creatore et la creatura, come il verbo è mezzo intra il dicente et il detto, et però essere detto primogenito avanti tutte le creature, non dal quale ma per il quale è stato creato ogni cosa, non al quale ma per il quale si refferisce et ritorna ogni cosa all'ultimo fine, che è il Padre, essagerandomi sopra a questo» (*ibid.*, 13, p. 170).

²⁰³ Bruno esprime con chiarezza la sua idea sul Cristo durante il suo quarto costituito: «io ho stimato che la divinità del Verbo assistesse a quell'umanità de Christo individualmente, et non ho possuto capire che fosse una unione ch'havesse similitudine di anima et di corpo, ma una assistentia tale per la quale veramente si potesse dire di questo huomo che fosse Dio e di questa divinità che fosse homo, et la causa è stata perché tra la substantia

conseguenza io riconoscevo quella Divinità di Cristo, quale anche l'uomo può manifestare». Fondamento di tale concezione è il fatto che è impossibile pensare tra l'infinito e il finito una relazione come quella tra l'anima e il corpo o tra due cose qualsiasi. D'altro canto tutto questo riguarda soltanto l'incomprensione della 'forma' dell'incarnazione, non propriamente il fatto. Nelle parole della Scrittura e del Simbolo Bruno crede. Evidentemente il problema cristologico non cessa di impegnarlo neppure in prigione. Ritornandovi sopra in un altro interrogatorio, egli osserva: - Non lo hanno compreso correttamente o lui non ha espresso correttamente il proprio pensiero. Dal momento che Dio è infinito, mentre l'uomo è finito, è impensabile una relazione tale per cui il 'suppositum', simile alla natura umana, si unisca con il Divino in un unico ente, così come l'anima si unisce col corpo²⁰⁴. Magari risulta che si unisce secondo la dottrina di Gioacchino da Fiore, del quarto *subsistens*, ma senza ammettere con ciò la quaternità di Dio²⁰⁵. «Tuttavia, in tutto questo io mi assoggetto a ciò che insegna la santa madre Chiesa».

infinita et divina, et finita et humana, non è proporzione alcuna come è tra l'anima et il corpo, o qual si voglian due altre cose le quali possono fare uno subsistente. Et per questo credo che sant'Agustino ancora temesse di proferir quel nome 'persona' in questo caso, che hora non mi ricordo in che loco sant'Agustino lo dica. Sì che per conclusione, quanto al dubio dell'Incarnazione, credo haver vacillato nel modo inefabile di quella, ma non già contra l'auttorità della divina scrittura, la quale dice: 'Verbum caro factum est', et nel simbolo: 'et incarnatus est' etc.» (*ibid.*, 14, p. 172).

²⁰⁴ Karsavin fa riferimento al V costituito (*ibid.*, 15, p. 184).

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 185. A proposito di Gioacchino da Fiore Bruno si riferisce forse al libro andato perduto, e della cui composizione qualcuno ha dubitato, *De unitate seu essentia Trinitatis*, (cfr. al riguardo GIAN LUCA POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 37-38) o più probabilmente al I libro dello *Psalterium*, dove Gioacchino accusa Pietro Lombardo di *quaternalismo*, ossia di aver indicato nella essenza comune alle tre Persone della Trinità, una quarta realtà (proprietà o addirittura Persona). Scriveva, infatti, Pietro Lombardo: «ita enim dicimus quod essentia divina non genuit essentiam: cum enim una et summa quaedam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res se ipsam genuit, quod omnino esse non potest; sed Pater solus genuit Filium, et a Patre et filio procedit Spiritus Sanctus» (*Sententiae in IV libris distinctis*, l. I, d. 5, c. 15, n. 6 [Q1.1, 82, 19-22]) Egli sosteneva dunque che l'essenza divina non può essere relativa, ossia portatrice degli attributi delle Persone prese nella loro individualità, ma che è invece qualcosa di comune, non generabile né generata né 'spirata'. Su questa affermazione si basava la critica di Gioacchino, il quale invece negava che le persone potessero essere intese singolarmente e riteneva che l'unità trinitaria fosse una *communio plurium* (tutto l'argomento in G. L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 39-44). Il IV Concilio Lateranense del 1215, rifiutò la posizione di Gioacchino, ritenendo che questa unità avesse un significato collettivo e analogico, come quando si dice che molti uomini sono un popolo, e che la moltitudine dei credenti 'ha un cuor solo', ecc.; accolse perciò la versione di P. Lombardo, spiegando che non di una

A che servono questi dettagli, dal momento che sarebbe più facile e semplice rinnegare direttamente gli errori giovanili? I dubbi e le incertezze Bruno, infatti, li «teneva per sé». Ma egli non soltanto riporta i suoi errori, confessa le sue incertezze e dice cose blasfeme. - Senza alcun motivo apparente egli espone agli inquisitori un breve riassunto del suo sistema, difficilmente in grado, assieme alla citazione della dottrina pitagorica, di convincere della sua ortodossia.

«Io ritengo che il mondo sia infinito, in quanto creazione di un Dio infinito, poiché considero non degno della bontà e dell'onnipotenza Divina la creazione di un mondo finito, dal momento che Dio accanto a questo poteva crearne altri, e innumerevoli»²⁰⁶ [72]. Perciò esiste una innumerevole quantità di mondi, del tutto simili alla nostra terra, a una stella (questo lo ha già insegnato Pitagora) come la luna, esistono altri pianeti e altre innumerevoli stelle. Tutto questo costituisce l'infinita Natura unitaria nello spazio infinito, l'unitotalità infinita e in sé e secondo il numero dei mondi che la costituisce, «cosa che, certo, indirettamente è contraria alla dottrina della fede». «Poi, in questo universo io riconosco l'universale Provvidenza, in forza della quale qualsiasi essere vive, permane, si muove e sta nella sua compiutezza. Io intendo la Provvidenza in un duplice senso. - In primo luogo Essa è tutta in tutto, così come l'anima è in tutto il corpo e interamente in ogni sua parte, e in questo senso io la chiamo Natura, ombra e impronta di Dio. In secondo luogo, Essa è tutta in tutto in maniera ineffabile, come l'essere tutto in tutto di Dio secondo la sua essenza e come la Sua onnipotenza in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in maniera inesplicabile»²⁰⁷. In accordo con l'opinione dei maggiori teologi e filosofi, ai quali qui Bruno si unisce, gli attributi di Dio non sono distinti dalla Sua essenza, ma formano con essa un'unica cosa. Bruno indica tre attributi Divini: Onnipotenza, Sapienza, Bontà, o Intelletto, Spirito, Amore. Tutto l'esistente riceve da essi l'essere, la ragione, l'ordine e la distinzione secondo la propria intelligenza, concordanza e simmetria²⁰⁸. «Ma io penso che questo sia Dio in tutto e sopra il tutto. Non

quaternità parlava il teologo, ma di una vera Trinità la cui unità riposa su una somma sostanza, 'incomprensibile e ineffabile', propria a ciascuna delle tre persone.

²⁰⁶ *Doc. del processo*, III costituito, 13, p. 166.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 167.

²⁰⁸ «Capisco tre attributi, potentia, sapientia et bontà, overamente mente, intelletto et amore, col quale le cose hanno prima l'essere [per] raggion della mente, doppoi l'ordinato essere et distinto per raggione dell'intelletto, terzo la concordia et simitria per raggione dell'amore» (*ibid.*; Sommario, 51, p. 254). Karsavin usa, per le corrispondenze con i tre attributi, i termini: ум, дух, любовь, dei quali il primo ha il significato sia di mente che di intelletto (διάνοια e νοῦς), mentre il secondo ha il significato di spirito (πνεῦμα), ma anche

c'è essenza senza partecipazione all'Essere, e non vi è essere senza Essenza, non c'è cosa bella senza partecipazione alla Bellezza. Allo stesso modo nessuna cosa si può sottrarre alla partecipazione di Dio. E in questo senso io faccio una distinzione nella Divinità secondo la visione della ragione, non nel senso della verità sostanziale»²⁰⁹. La concezione di Dio qui riassunta non è di per sé né eretica né ortodossa: perché diventi o l'una o l'altra ha bisogno di spiegazioni. Essa però permette a Bruno di affermare che, considerando il mondo causato e prodotto, dipendente dalla Causa prima, egli non nega l'idea della creazione. Filosoficamente profondo, ma forse svantaggioso per l'accusato, [73] è il tentativo di identificare i concetti di creazione [*tvorenje*] e dipendenza [*obuslovlennost'*]. A detta di Bruno, persino Aristotele sostiene la creazione del mondo da parte di Dio quando afferma che «esiste un Dio soltanto, dal quale dipende tutto il mondo e tutta la natura». Non staremo ora a scomodare l'accusato con la domanda: in questo caso in che modo il mondo può essere infinito²¹⁰?

di una proprietà distintiva: essenza, significato, ragione, senso, e nel linguaggio teologico designa la terza Persona della Trinità.

²⁰⁹ «Et in questo modo per via di ragione et non per via di substantiale verità intendo distinzione nella divinità» (*Doc. del processo*, 13, p. 167), abbiamo riportato soltanto l'ultima frase della citazione, in generale tutto l'interrogatorio del 2 giugno 1592, che Karsavin in parte traduce, in parte riassume, è di particolare interesse per chiarire i principi metafisico-teologici del pensiero bruniano.

²¹⁰ Nel passo sopra citato Bruno sostiene la legittimità della creazione nonostante la dichiarazione dell'infinità del mondo, rifacendosi all'interpretazione che S. Tommaso dà di Aristotele: «sì che, secondo l'esplicatione de San Thomaso, [il mondo] o sia eterno o sia in tempo, secondo tutto lo essere suo è dependente dalla prima causa et niente è in esso independentemente» (*ibid.*). In questo modo il nolano pone una differenza sostanziale tra causa ed effetto, anche se l'effetto porta con sé sempre la sua causa. Dio, come è detto in *De l'infinito, universo e mondi*, «è tutto l'infinito complicatamente e totalmente: ma l'universo è tutto in tutto (se pur in modo alcuno si può dir totalità dove non è parte né fine) esplicitamente e non totalmente; per il che uno ha raggion di termine, l'altro ha raggion di terminato, non per differenza di finito et infinito, ma perché l'uno è infinito e l'altro è finiente...» (dialogo 1, p. 85). E chiarisce: «Io dico l'universo 'tutto infinito' perché non ha margine, termino né superficie; e dico l'universo non essere 'totalmente infinito' perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere è finita e de mondi innumerabili che contiene, ciascuno è finito. Io dico Dio 'tutto infinito' perché da sé esclude ogni termine, et ogni suo attributo è uno et infinito; e dico Dio 'totalmente infinito' perché tutto lui è in tutto il mondo, et in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente; al contrario dell'infinità de l'universo la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur referendosi all'infinito possono esser chiamate parti), che noi possiamo comprendere in quello» (*ibid.*, p. 87). Karsavin anticipa, con la sua domanda provocatoria, la critica che svilupperà ampiamente nella seconda parte di questo scritto, accusando Bruno di non aver avuto chiara la distinzione tra infinito attuale e infinito potenziale, e riguardo a questo secondo, tra *cattiva infinità* e *transfinito* (v. p. [186] e nota 299). Tuttavia, nel passo dal *De infinito*, da noi

Bruno non conduce oltre la dottrina filosofica su Dio: il dogma della Trinità non è attingibile filosoficamente, cosa che di per sé condiziona le incertezze del Nolano riguardo alla fede, che pure accetta²¹¹. Dal punto di vista cattolico è rischiosa anche la concezione dello Spirito Santo avanzata da Bruno. Assieme a Pitagora e, secondo lui, anche a Salomone, Bruno identifica lo Spirito con l'anima del mondo²¹². Di essa parla anche il passo tratto da Virgilio e da lui declamato davanti agli inquisitori:

Principio coelum ac terras camposque liquentes
Lucentem globum lunae Titaniaque astra
Spiritus intus alit totamque infusa per artus
Mens agitat molem ...

Il cielo e le terre, lo specchio del mare, all'inizio dei tempi,
Il lucente globo lunare, gli astri luminosi di Titano
Lo spirito nelle loro viscere alimenta, nelle vene diffusa

riportato, Bruno distingue chiaramente tra l'infinità di Dio e quella dell'universo, e qui Ciliberto avverte «l'eco di temi metafisici cusaniani» sebbene, in questo dialogo, «inclinati in una prospettiva cosmologica» (M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, cit., p.109), ma nella diversificazione scorge anche il fondamento della coincidenza in Dio di libertà e necessità (coincidenza di volere, potere, dovere) (*ibid.*, p. 110), che nell'infinito non totalmente infinito non si dà, lasciando all'essere finito, che vi è compreso, la possibilità di libertà (*ibid.* p. 113).

²¹¹ In *Doc. del processo*, 13, p. 167, a proposito della seconda persona della trinità Bruno introduce una distinzione che per alcuni critici avalla la sua assunzione del principio della doppia verità: «Quanto poi a quel che appartiene alla fede, non parlando filosoficamente, per venir all'individuo circa le divine persone, quella sapientia et quel figlio della mente, chiamato da' filosofi intelletto et da' theologi Verbo, il quale se deve credere haver preso carne humana, io stando nelli termini de la filosofia non l'ho inteso, ma dubitato et con incostante fede tenuto; non già che mi ricordi de haverne mostrato segno in scritto né in ditto, ecceto, sì come nelle altre cose indirettamente alcuno ne potesse raccogliere, come da ingegno et professione che riguarda a quello che si può provar per raggion et conchiudere per lume naturale». Tuttavia, proprio da quest'ultimo passo è chiaro che la distanza tra la verità di ragione e di fede è nelle parole e nell'espressione ('chiamato'), non nella sostanza (si veda l'analisi di Ciliberto relativa alla pluralità di linguaggi sostenuta da Bruno: *La ruota del tempo*, cit., in part. p. 212); e sostenendo che all'incarnazione «se deve creder», si fa palesemente riferimento a una violenza operata sul corso naturale dell'intendimento, dunque a una estraneità alla stessa verità, la quale per Bruno non è irrazionale, ma semmai nascosta, indicibile, e ad essa tende il lume naturale, che opera non per appropriarsene, ma perché posseduto, spinto dalla verità stessa, come attesta il ricorso al mito di Atteone (v. nota 168).

²¹² *Doc. del processo*, 13, p. 168.

Muove le sue masse la Mente ...²¹³.

«A questo Spirito, che si chiama anima del mondo, io riconduco, nella mia filosofia, la vita e l'anima di ogni essere in cui c'è vita e anima. Ritengo le anime immortali, così come immortali sono anche i corpi nella materia loro, e la morte non è altro che divisione e trasformazione»²¹⁴. Non è forse espressa l'idea di quell'eterno moto circolare dell'universo nelle note parole dell'Ecclesiaste, di quelle stesse che si intrecciavano con il pensiero di Pitagora nell'autografo di Bruno giunto fino a noi?

[74] *Salomon et Pythagoras*

Quid est quod est?

- Ipsum quod fuit

Quid est quod fuit?

- Ipsum quod est.

Nihil sub sole novum.²¹⁵

Jordanus Brunus Nolanus.

Wittemberg, 8 Martii 1588.

Ma come conciliare con la concezione dell'immortalità delle anime la dottrina della loro trasmigrazione di corpo in corpo? - «Io ho sempre ritenuto

²¹³ Karsavin appone al testo latino la propria traduzione: «Небо и земли, гладь моря, в начальности века,/Светлый шар луны, Титании яркие звезды/ Дух в их недрах питает, в жилах разлитый громады/ Ум ее движет...»

²¹⁴ *Ibid.*, 13, p. 168, sulla morte Bruno usa i termini «divisione e congregazione».

²¹⁵ *De la causa, principio et uno*, dialogo 2, p. 141. È qui compendiato il principio secondo cui nulla si genera e nulla si distrugge, che costituì l'oggetto della quarta censura da parte del tribunale romano. Le parole dell'Ecclesiaste, messe in bocca al personaggio Dicsono, riassumono il concetto che non «gli corpi né l'anima deve temer la morte, perché tanto la materia quanto la forma sono principii constantissimi» (*ibid.*). E, nella conseguente asserzione di Teofilo, Bruno non esita a colpire Aristotele: «et oltre ancora non determino se tutta la forma è accompagnata da la materia: cossi come già sicuramente dico de la materia non esser parte che a fatto sia destituita da quella, eccetto compresa logicamente, come da Aristotele, il quale mai si stanca di dividere con la ragione quello che è indiviso seconda la natura e verità» (*ibid.*). Quasi la stessa espressione viene usata in *Libri physicorum Aristotelis explanati* ([*Op. Lat. con.*, vol. III], *De generatione et corruptione*, 1, p. 341), dove il concetto dell'unità della natura che sottostà al movimento, per cui «ens et unum et idem sit», al di là dell'apparire, è dato come convinzione non soltanto dei Pitagorici, ma di molti filosofi egizi e greci. E ancora il 'nihil sub sole novum' viene detto della verità eterna e immutabile in *Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, II, p. 213. Bruno si difese dalla quarta censura che venne discussa in relazione alla terza, riguardante l'anima e il suo rapporto con l'*anima mundi*, ammettendo che soltanto l'anima umana conserva la sua individualità, conseguente al corpo, anche dopo la separazione da questo.

vero e ritengo vero il fatto che le anime sono sostanze immortali esistenti autonomamente, cioè le anime dotate di ragione, e che, parlando secondo la dottrina cattolica, esse non passano da un corpo a un altro, ma vanno o in paradiso, o in purgatorio o all'inferno. Ma da un altro punto di vista, filosoficamente ho esposto e difeso la teoria secondo cui, poiché l'anima può» (non può?) «esistere senza il corpo e può esistere nel corpo, essa può trovarsi sia in un corpo sia in un altro e passare da un corpo all'altro. Questo, se anche non è vero, almeno è verisimile e conforme all'opinione di Pitagora»²¹⁶.

Giordano non era un teologo (come dichiarava lui stesso nelle sue opere) e si limitava alla concezione filosofica relativa a Dio. Ma non occorre essere teologo per comprendere che gli enunciati esposti davanti all'inquisizione non si conciliano con il dogma cattolico nella sua esatta esegesi. E Bruno stesso lo sa benissimo. Una tale confessione filosofica poteva soltanto peggiorare la sorte dell'accusato. E ciò non di meno Bruno la espose in un discorso lungo e animato, la espose con tanta franchezza come anche i suoi dubbi. Evidentemente gli era palese una qualche via d'uscita in grado di conciliare le contraddizioni. Lui stesso pensava e presupponeva che gli inquisitori ritenessero che ciò che è vero in filosofia può essere falso nella religione e [75] viceversa, ossia si manteneva sul terreno della dottrina averroistica della doppia verità, diffusa nel XVI secolo, dimenticando o non volendo riconoscerne la condanna da parte della Chiesa. - Egli è d'accordo, - nelle sue opere molti sono i luoghi che contraddicono la fede cattolica, e molto di non pienamente ortodosso è stato da lui detto a voce ed è detto persino ora davanti ai giudici. «Tuttavia io non ho mai detto o scritto questo

²¹⁶ *Doc. del processo*, [IV costituito] 14, p. 175; il testo non concede spazio al dubbio di Karsavin : «ma ho ben ragionato, et seguendo le raggion filosofiche, che, essendo l'anima subsistente senza il corpo et inexistente nel corpo, possa col medesimo modo che è in un corpo essere in un altro, et passar de un corpo in un altro: il che se non è vero, par almeno verisimile l'opinione di Pittagora»; qui infatti non viene messa in dubbio l'immortalità dell'anima, ma diventa un problema la sua individualità. La questione della trasmigrazione delle anime per cui Bruno cita i Pitagorici, era del resto presente anche in Platone. Tuttavia il problema dell'individualità, dal momento che immortale non è l'anima vegetativa e sensitiva, ma quella intellettiva, divenne centrale in seno all'averroismo che professava, oltre tutto, un intelletto unico. Il Nardi rileva come l'averroista Pico della Mirandola avesse trovato la soluzione della difficoltà nel commento al *De anima* di Simplicio, desumendone l'idea «derivata da Proclo e da Giamblico, di un intelletto che, uno in sé, è capace di parteciparsi, uscendo fuori di sé, in una discesa progressiva verso le 'seconde vite', cioè la vita vegetale e quella animale, per poi ritornare in sé», e collocando nell'impronta che questo intelletto, uno e indivisibile, lascia nei singoli, la loro individualità (BRUNO NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al sec. XVI*, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 450-451).

ex professo o in modo da attaccare direttamente la fede cattolica, ma sempre con riferimento ai principi filosofici o riportando l'opinione di eretici»²¹⁷. Egli scriveva e parlava «non in qualità di teologo o di cristiano». «Il contenuto dei miei libri, generalmente parlando, è puramente filosofico [...] In essi io ho sempre meditato filosoficamente e sulla base del lume della ragione naturale, senza rivolgere l'attenzione a ciò che occorre riconoscere in conformità della fede. E io sono convinto che in essi non si trovi nulla che dia motivo di supporre che io abbia attaccato la religione, più di quanto abbia esaltato la filosofia, sebbene abbia sviluppato, fondandomi sul lume della ragione, alcune concezioni empie»²¹⁸. D'altro canto, è possibile che in qualche luogo egli «si sia espresso e abbia pensato troppo filosoficamente, alquanto empicamente, e non abbastanza come un buon cristiano».

Non è propriamente facile comprendere la sostanza della dottrina della doppia verità. S'intende, noi ne cogliamo subito il significato pratico, poiché in essa vediamo una garanzia importante della libertà del pensiero filosofico e il fondamento di un'attività scientifica non ostacolata dal dogma religioso. Una tale visione è molto naturale e ... banale; non è assolutamente questo il problema. Anche noi paghiamo immediatamente lo scotto della nostra apparente 'perspicacia', cominciando a giudicare la teoria della doppia verità come ipocrita, come un espediente diplomatico, o (nel migliore dei casi, certamente, per la nostra dignità intellettuale), come una vile chiusura d'occhi di fronte all'evidenza. Mentre tali proposizioni non sono affatto semplici,

²¹⁷ *Doc. del processo*, (IV costituito), 14, p. 171.

²¹⁸ *Ibid.*, 13, p. 165. Sulla posizione di Bruno riguardo alla fede il giudizio di Karsavin, come si è visto in più di un luogo, si richiama alla teoria della doppia verità. Tuttavia, dalle considerazioni che seguono la citazione bruniana e che estendono contrasto e connessioni improprie tra i due ordini (fede e ragione, teologia e filosofia) alla contemporaneità, è evidente che l'autore non si riferisce ad una *teoria* specifica, bensì a una *forma mentis* generale dell'uomo, incapace di stabilire chiari confini tra le due dimensioni di cui pure egli vive. Del resto, questa cosiddetta teoria non appare ben definita neppure nel Cinquecento, e il Nardi scrive a questo proposito: «Non mi stancherò mai di ripetere, per coloro che han l'animo sgombro da pregiudizi, che una vera e propria dottrina della 'doppia verità' nel Medioevo e nel Rinascimento non fu mai sostenuta da alcuno» (B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al sec. XVI*, cit., p. 95). E specifica: «La pretesa 'teoria della doppia verità' non fu dunque una 'teoria' né una 'dottrina', ma la semplice constatazione del disaccordo o contrasto fra la filosofia aristotelica e il pensiero cristiano» (*ibid.*, p. 96). In sostanza, secondo lo studioso, gli averroisti preferivano attenersi alla metafisica aristotelica, evitando ogni implicazione teologica, e avendo cura di dichiararlo. A suo giudizio questo sarebbe il motivo della vita abbastanza tranquilla che, fino alla fine del XVI sec., poterono condurre alessandrini e averroisti (*ibid.*, p. 97). In questo contesto Bruno occuperebbe una posizione diversa, sviluppando la tesi («anch'essa di origine averroistica») del valore «puramente pratico» delle verità di fede (*ibid.*, p. 96, nota 6).

specialmente per noi, uomini del XIX secolo che vivono la doppia verità. In realtà che cos'altro sono, se non questa teoria, denigrata da 'ogni pensatore realista', tutti i tentativi di delimitare religione e scienza? [76] Ipocritamente si sostiene che la religione e la scienza non possono opporsi l'una all'altra in quanto gli ambiti dell'una e dell'altra non sono contigui. E come metterla allora con il racconto di Mosé o addirittura con la resurrezione dei corpi? Che non possano aiutare le interpretazioni allegoriche e 'le tradizioni autentiche' della teoria degli occultisti a proposito del corpo astrale? E se i cercatori di Dio attuali seguendo Schleiermacher attrarranno la religione nell'ambito di un sentimento irrazionale e indefinito, e se là saranno capaci di inibire qualsiasi conoscenza, perverranno a una scienza dell'anima senza anima che comincerà a trovare, con il più autentico metodo 'scientifico-naturale', sensazioni, emozioni, elementi e sintesi. Male incoglierà allora anche ai 'valori' se soltanto non si vorrà convenire che dal punto di vista scientifico (psicologico) i valori sono zero, mentre da un altro punto di vista, sia pure 'pragmatico', sono una verità obiettiva. Vorrei tanto conoscere una religione senza dogmi o con dogmi che abbiano il significato di esigenze di ordine morale o esaminare una dogmatica che non contenga delle affermazioni sul mondo, sull'uomo, sull'anima ecc. Non meno istruttiva sarebbe anche una scienza senza concetti e enunciati religiosi. Per lo meno è difficile accettare come idee scientifiche la dogmatica apofatica di Spencer, il suo *unthinkable*, o la dogmatica metaforica di Augusto Comte con il suo *Grande Essere*. La continua collusione e l'intreccio reciproco di religione e scienza sono assolutamente inevitabili, sono nella natura di entrambe. È indubbio che nell'epoca moderna il tentativo più serio di stabilire il loro rapporto reciproco appartiene a Kant. Ma proprio questo tentativo, è anche in sostanza nient'altro che il fondamento, o meglio, soltanto la semplice reiterazione della teoria della doppia verità²¹⁹.

²¹⁹ Il discorso di Karsavin è un po' complesso e non sempre condivisibile, specialmente per quel che riguarda Kant, ma anche per l'ampia accezione accordata alla teoria della *doppia verità*, non estensibile a tutto l'averroismo rinascimentale che nei suoi diversi rappresentanti mostra facce differenti, come mette in luce anche B. Nardi: «L'affermazione della duplice verità fu ora tendenza fideistica e scettica ad abbassare la ragione impotente a raggiungere verità più alte; ora negazione palliata della fede e della teologia; ora dichiarazione d'incompetenza in materie teologiche, da parte di specialisti, e rivendicazione di libertà scientifica» (*Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI*, cit., p. 57). In breve, Karsavin ritiene che la *teoria* della doppia verità, formulata dagli averroisti, colga soltanto l'aspetto formale e forse anche superficiale del problema del rapporto tra scienza e fede. In realtà, essa sarebbe l'espressione dell'esigenza intima dell'uomo di conciliare sul piano conoscitivo l'Assoluto e il relativo (ragione credente e fede ragionante). Ma data la natura stessa della ragione, che definisce e quindi separa, può darsi *conoscenza* soltanto del relativo, mentre il rapporto reale con l'Assoluto è adombrato unicamente nell'*intuizione* dell'unità inscindibile degli opposti, espressione non della coscienza razionale, ma del-

Quid est quod est?
- Ipsum quod fuit.

.....
Nihil sub sole novum.

[77] Non si può nello stesso tempo riconoscere e rifiutare la libertà della volontà. E tuttavia uno stesso filosofo la riconosce appunto 'praticamente' - altrimenti non sarebbe vivo e di conseguenza non penserebbe - e la rifiuta 'teoreticamente', altrimenti non penserebbe, e quindi non sarebbe vivo. La profondità di Kant non sta nel fatto di aver riconosciuto l'equivalenza delle due verità: lo avevano già fatto gli averroisti; bensì nel fatto di aver colto il duplice piano dell'essere, di avervi scoperto due strati: il razionale e l'irrazionale, sebbene alla propria scoperta lui stesso non abbia creduto. Giordano Bruno e gli scolastici del medioevo sono più vicini a Kant, che in un certo senso riconosceva la doppia verità, che a Descartes, che si accontentava della sua pratica. Ma nel medioevo troviamo dei pensatori che vanno oltre, e indicano la conciliazione di contraddizioni reali ed equivalenti nella loro coincidenza colta dall'intelletto. A questo e di conseguenza all'effettiva giustificazione di entrambi i volti della Verità Kant non è giunto.

La pratica della doppia verità e la formulazione della sua teoria non sono spiegate del tutto dalle condizioni storiche, non dalla dispotica fede religiosa - il dispotismo "della fede" scientifica non è da meno -, non dalle esigenze del

l'unità dell'essere personale che nell'Assoluto vive e conosce. Ogni precisazione di questa intuizione, ricadendo nell'ambito della ragione, riproporrebbe la scissione tra i due piani, relativo e assoluto, e conseguentemente tra il sapere scientifico e il vivere pratico. Il problema, dunque, per Karsavin, al di là della sua natura gnoseologica, rivela il suo fondamento ontologico. Ed è su questa base che egli formula il suo giudizio su Kant. Il quale, affidando alla ragion pura la scienza e alla ragion pratica la regola del *vivere* il rapporto con l'Assoluto, avrebbe impostato nella maniera più consapevole e non *banale* la dottrina della doppia verità, negando, così, e affermando *al tempo stesso* la libertà. Mentre, la coerenza con la sua intuizione lo avrebbe dovuto indurre a riconoscere, assieme al limite della ragione, la convenzionalità di tutti i giudizi razionali, e dunque quella *coincidentia oppositorum* che troviamo espressa in Cusano e in Bruno. D'altro canto, Bruno, pur avendo ammesso, sulla scia di Cusano, la *coincidentia oppositorum*, non sarebbe giunto a riconoscere la differenza *sostanziale* tra relativo e Assoluto e la creazione dal nulla, e sarebbe rimasto sul piano della doppia verità. In realtà, a Karsavin si può obiettare che le tre coordinate del pensiero kantiano: che cosa possiamo conoscere, che cosa dobbiamo fare, che cosa possiamo sperare, configurano la realtà umana nella sua unità, e l'unità della persona, indefinibile sul piano scientifico, ma nello stesso tempo condizione di questo, in quanto condizione dell'unità della coscienza critica, apre alla dimensione religiosa, la cui impronta pietistica, è vero, è innegabile, ma non va dimenticato che la critica e la revisione interna alla dottrina luterana da parte del pietismo erano mosse proprio dall'esigenza di vivere l'unità dei diversi piani personali.

pensiero libero, ancor meno dall'astuzia maliziosa degli averroisti. In ultima analisi la teoria della doppia verità si radica nella esigenza sempre viva della conoscenza umana per la quale sono necessari e la via di una ragione (razionalità) separatrice, negatrice e limitante, e la via di una fede "ragionante" [umstovujuščej] o di una integralità dell'intuizione religiosa. Ma come è possibile attingere l'essenza della teoria, in che modo e per mezzo di cosa fondarla? Innanzi tutto è necessario riconoscere la limitatezza, la relatività della nostra ragione o mente, che non può stare al di sopra delle leggi che la governano, e insieme - cosa indissolubilmente legata all'altra - rendersi chiaramente conto della inattingibilità della Realtà assoluta e della convenzionalità di tutti i giudizi su di Essa. Questo dà la *possibilità* almeno di una certa intuizione della Verità, come coincidenza degli opposti racchiusi in ogni asserzione, ma non espressa pienamente da nessuno di essi²²⁰. Poi, è altrettanto necessario non perdere la coscienza della realtà del conosciuto in [78] tutti i suoi aspetti, dell'interiore veridicità di qualsiasi asserzione, cosa che non era in Kant, ma che era in Nicola Cusano e in Bruno. Questa seconda condizione esige però un riconoscimento, e la conclusione inevitabilmente conseguente, anche se non sempre confessata. E precisamente, accettando la legittimità di qualsiasi asserzione, bisogna riconoscere nell'essere unitario una certa rottura, una differenza sostanziale dell'Assoluto e del relativo, oppure l'idea della creazione dal nulla. Altrimenti l'essere relativo non può essere riconosciuto come reale, e alla fine, risulta un'illusione, cosa che per se stessa priva il problema della coincidenza degli opposti di ogni incisività. Ma per l'appunto quest'ultima condizione in Bruno non la troviamo. È naturale che senza di questa egli non possa riconoscere la propria intuizione, così come non lo può fare la maggior parte dei teorici della doppia verità. Sia a Bruno che a tutti loro tocca vivere e pensare con l'aiuto di un'oscura intuizione e oscillare perciò senza aiuto tra filosofia e religione. Essi non sono in grado di rinunciare alla doppia verità: un tale rifiuto indebolirebbe e renderebbe infruttuoso tutto il loro sistema. Ma sono altrettanto impossibilitati a capire su cosa poggia la teoria che difendono. E se gli inquisitori non sono capaci di apprezzare il pensiero di Bruno, altrettanto incapace è lui di apprezzare il loro pensiero e in questo la profonda concezione della scolastica: 'la filosofia ancella della teologia'. Fin dai banchi della scuola ci siamo

²²⁰ Anche il principio della *coincidentia oppositorum*, tuttavia, per coerenza, deve essere considerata espressione dell'inadeguatezza di ogni definizione a caratterizzare la Verità, ed è ciò che in più luoghi Karsavin afferma (v. *O načalach*, YMCA-PRESS, Peterburg 1994, pp. 144-145; «forse che abbiamo parole adeguate per parlare di essa [la verità] di Dio?», anche: *Poëma o smerti*, in L. KARSAVIN, *Religiozno filosofskie sočinenija*, «Renaissance», Moskva 1992, p. 290, (*Il poema della morte*, tr. it. di A. Dioletta Siclari, Milano, FrancoAngeli, 1999, p. [290]).

abituati a considerare questa idea simbolo di un mostruoso oscurantismo. Ma se la si esprime con altri termini essa si rivelerà nostra. La scolastica, infatti, voleva dire una sola cosa: la Verità è una, perché, forse Lei, lettore, pensa che le verità siano molte? - e senza di essa non c'è nulla di vero. Se la Verità è assoluta, allora anche la dottrina ad essa relativa o teologia deve stare al fondamento di qualsiasi sapere. Ma che cos'è questa dottrina? Essa consiste nella comprensione dell'Unitotalità dal punto di vista della sua conoscibilità, ossia nella comprensione dell'unica Verità, che nella limitatezza della conoscenza razionale ci si presenta come una verità duplice.

Il giovedì 30 luglio del 1592 Bruno comparve per l'ultima volta davanti all'inquisizione veneziana. Gli ordinarono di dire 'meglio' la verità. - «Io ho pensato, e vi assicuro [79]: non ricordo altro da poter aggiungere alle mie precedenti dichiarazioni. Penso di aver detto tutto nei miei protocolli nell'ordine dei luoghi dove mi sono trovato e di tutte le azioni che ho là compiuto nel periodo della mia apostasia»²²¹. Di nuovo indicò la sua ferma intenzione di tornare alla chiesa, ancora una volta lo confermò citando una serie di fatti.

«*Domanda*: - Voi dite che se s'interrogassero i patrizi, non se ne troverebbe neppur uno a cui Voi abbiate esposto dogmi eretici ma che con loro avete parlato soltanto di argomenti filosofici. Tuttavia, dalla testimonianza di alcuni, è stato accertato con sicurezza che Voi avete fatto il contrario e avete divulgato teorie sbagliate».

«*Risposta*: - Questo l'ha potuto affermare soltanto il signor Zuan Mocenigo figlio di Antonio. Non crederò mai che se ne possa trovare almeno un altro, il quale dica che io ho difeso dottrine false o dogmi eretici. E non conosco nessuno che possa testimoniare qualcosa contro di me nelle questioni della santa fede» -

«*Domanda*: - Voi dovete riflettere come si deve sulla vostra condizione. Per tanti anni siete stato un apostata, sottoposto a censure della Chiesa e siete vissuto in paesi eretici. Perciò è assai possibile che Voi abbiate peccato ancora in alcuni punti oltre a quelli che già avete riconosciuto nei protocolli. Sforzatevi di purificare degnamente la Vostra coscienza».

«*Risposta*: - È possibile che durante un periodo tanto lungo io mi sia allontanato dalla Santa Chiesa anche riguardo ad altri punti oltre a quelli che ho già riconosciuto, e che sia colpevole di altre riprovazioni. Tuttavia, sebbene io vi abbia riflettuto molto e con grande scrupolo, non riesco a ricordare più niente. Con tutta sincerità ho qui confessato e riconosciuto i miei errori. E sono nelle mani delle Signorie Vostre illustrissime, perché mi infligate qualsiasi punizione necessaria per il bene della mia anima e per la mia

²²¹ *Doc. del processo*, (VII costituito) 19, p. 195

penitenza per i miei misfatti. Io non posso raccontare più di ciò che è avvenuto e non posso esprimere meglio il desiderio sincero dell'anima mia».

[80] Dopo di ciò egli cade in ginocchio e dice: «Chiedo umilmente al Signore Iddio e alle Signorie Vostre illustrissime il perdono di tutti i miei peccati; e sono pronto a fare tutto ciò che Voi saggiamente deciderete e riconoscerete necessario per la salvezza della mia anima». - E dopo di ciò si mise a pregare: «Meglio che m'infliggiate una pena che per la sua pesantezza superi quelle abituali, piuttosto che una che pubblicamente mi disonori e forse porti discredito alla santa veste dell'ordine che io ho indossato. E se la misericordia del Signore e la Vostra mi concederà la vita, prometto un vero perfezionamento della mia vita. Esso costringerà a dimenticare la dissolutezza a cui ho dato adito fino ad ora, e sarà per ciascuno di utile esempio».

Dopo che il Santo Tribunale gli ebbe ingiunto di alzarsi, e dopo che questa ingiunzione fu ripetuta alcune volte.

Domanda: - Volete dire ancora qualche cosa?

Risposta: - Io non so cosa ancora potrei raccontare.

Dopo di ciò, con il permesso del Santo Tribunale ordinai di riportarlo di nuovo in prigione, con animo ecc. Letto e approvato»²²².

9. L'Inquisizione veneziana evidentemente trasmise a Roma per l'approvazione copie dei suoi protocolli e del presumibile giudizio a noi ignoto (se pure ci fu). Da qui il 17 settembre 1592 essa ricevette l'intimazione del cardinale di Santa Severina²²³, che era a capo dell'inquisizione romana, di trasferire Bruno alla sua conduzione. Ma non fu possibile soddisfare subito la richiesta del grande inquisitore. Venezia custodiva gelosamente la propria autonomia, astenendosi dal creare qualunque precedente in favore del papa e a proprio danno. Inoltre è possibile che alla sorte di Bruno fossero interessati personaggi influenti, in parte suoi conoscenti, in parte appartenenti al circolo

²²² Tutta la lunga citazione delle pp. 79-80 del testo russo riguarda il VII costituito di Bruno (*ibid.*).

²²³ Il cardinale Giulio Antonio Santori (1532-1602), vescovo di Pellestrina, detto di Santa Severina, come viene denominato nella copia parziale della sentenza, destinata al governatore di Roma, l'8 febbraio 1600 (*Doc. del processo*, 66, p. 340), o anche semplicemente Santa Severina, dalla denominazione della sua arcidiocesi (Archidioecesis Crotonensis Sanctae Severinae) di cui fu nominato vescovo nel 1566. Prefetto della sacra Congregazione del Sant'Uffizio, egli assistette a processi importanti, come quello di Giovanni Morone, di Tommaso Campanella e di Enrico IV di Francia, oltre a quello di Bruno. Nel testo qui e in seguito la denominazione 'San-Severino', usata da Karsavin, è corretta in Santa Severina.

di Andrea Morosini. Non è esclusa la plausibilità dell'ipotesi che dalla parte di Bruno stesse anche Paolo Sarpi; per lo meno la questione fu risolta dopo la sua partenza da Venezia.

[81] I rappresentanti dell'inquisizione - il vicario del patriarca di Venezia, il padre inquisitore e uno dei "savi dell'eresia"²²⁴, nominati dalla repubblica nel tribunale, comparvero nel Collegio dei pregadi²²⁵ e avanzarono la richiesta dell'extradizione di Bruno, un «eresiarca», autore di diversi «libri, in cui lodava persino la regina Elisabetta Inglese e altri sovrani eretici», che scriveva della stessa religione «cose indecenti, anche se si esprimeva filosoficamente», e infine, un monaco fuggitivo, già a Napoli sospettato di eresia²²⁶. Esige da Roma l'extradizione del reo il grande inquisitore e appare opportuno accelerare possibilmente la cosa. Il Doge rispose che avrebbe esaminato la questione e avrebbe comunicato la propria decisione. Ma l'inquisitore non ricevette risposta né quel giorno, il 28 settembre, né i successivi. Soltanto il 3 ottobre dal senato fu inoltrato il documento al console di Venezia a Roma. Il senato esprimeva il timore che l'extradizione di Bruno, arrestato e giudicato a Venezia, potesse costituire un precedente negativo, potesse ledere la dignità della repubblica e risultare assai pericolosa in futuro per i suoi sudditi. Il 22 dicembre comparve in senato lo stesso nunzio di Sua Santità e rinnovò la richiesta di Roma. Egli enumerò i reati di Bruno, per cui risultò che l'accusato non soltanto «aveva scritto e pubblicato libri eretici» ma che alcuni di essi sembrava fossero stati stampati a Venezia, quantunque in realtà fossero stati stampati in città eretiche. Il nunzio poteva aver confuso fatti reali: il Nolano, o più verosimilmente il suo editore londinese, per una migliore diffusione su alcune opere aveva segnato come luogo dell'edizione Parigi, come aveva specificato lo stesso Bruno all'inquisizione. Quindi, il nunzio insistette sulle accuse precedenti: Bruno è «un apostata», un monaco fuggitivo chiamato a rispondere a Napoli. Il rappresentante del papa, pur non dichiarando apertamente che Bruno aveva abbracciato una fede eretica, sottolineò i suoi contatti con un eretico e preferì chiamarlo «eresiarca» o principe degli eretici, il quale per di più era incorso in errore non su dei punti secondari, ma sulle dottrine dell'incarnazione del Salvatore e della Santa Trinità. Tutto [82] questo, secondo le parole del nunzio, era pienamente dimostrato, ragion per cui, in nome della giustizia, il papa insisteva sulla extradizione del reo.

²²⁴ In italiano nel testo.

²²⁵ Karsavin si serve probabilmente del Berti, che, secondo lo Spampanato, confonde due organi: «Il 28 il Vicario insieme con l'Inquisitore e l'assistente Morosini venne nell'eccellentissimo Collegio, confuso da Berti col Consiglio de' Pregati o Senato» (V. SPAMPANATO, *La vita di Giordano Bruno, con documenti editi ed inediti*, cit., cap. 12, p. 531).

²²⁶ *Doc. del processo*, 22, pp. 202 sgg.

Il procuratore Donato replicò facendo presente l'autonomia del tribunale veneziano che agiva in nome di quello stesso papa, e che in quel dato processo contava tra i suoi membri lo stesso nunzio. A quanto ricordava il procuratore, non c'erano ancora stati casi di un trasferimento di processo a Roma. «Ma Bruno è napoletano, non un suddito della repubblica; contro di lui sono stati avviati dei processi a Napoli e a Roma» rispose il nunzio. Per di più l'accusato è un monaco e in questa veste (senza parlare del fatto che è un eresiarca) è soggetto al papa. La questione non riguarda un qualsiasi caso secondario, ma un fatto di estrema gravità, e per le questioni estreme si può far riferimento a un paio di dozzine di casi in cui i colpevoli sono stati estradati...²²⁷ Il senato promise di prendere in esame la questione, dopo aver assicurato il nunzio che intendeva fare tutto il possibile per Sua Santità²²⁸.

Per il senato veneziano la questione di Bruno aveva un carattere puramente politico. Meno di tutto la repubblica prendeva in considerazione la vita e il destino di un qualsiasi prigioniero, fosse pure famoso. La cosa importante era di non umiliare la propria dignità, di non creare uno spiacevole precedente, e nello stesso tempo di conservare buoni rapporti con il papa. I riferimenti insistenti del nunzio all'origine napoletana di Bruno e al fatto che era un monaco, insieme ai processi intentatigli a Roma e a Napoli fornivano già una via d'uscita. Il caso poteva essere strutturato giuridicamente. S'interpellò il procuratore Federico Contarini²²⁹. Questi diede una risposta nello spirito della decisione già abbozzata. - Contro Bruno sono state avanzate accuse gravi. Egli è indubbiamente un eretico, «sebbene, d'altro canto, sia uno dei più eminenti e rari geni che esistano, e posseda una cultura del tutto eccezionale e conoscenze universali»²³⁰. Nella presente questione occorre prendere in considerazione innanzitutto che la cosa è iniziata a Napoli e a Roma, per cui l'accusato è soggetto più al foro romano che al veneziano, in secondo luogo, che le sue colpe [83] sono estremamente gravi, in terzo luogo che egli è uno straniero e non un suddito della Repubblica. Perciò non ci sono impedimenti per rispettare il desiderio di Sua Santità, tanto più che altri casi

²²⁷ Tra le altre, nel 1556 l'estradizione di Pomponio Algerio, nato anche lui a Nola nel 1531, di cui si è già detto alla nota 14. Del resto, Padova non giovò neppure a Tommaso (Giovanni Domenico) Campanella (1568-1639) che nel 1592 vi aveva conosciuto Galilei, col quale mantenne rapporti d'amicizia per tutta la vita. Sospettato di eresia e imprigionato dal Santo Uffizio nel 1593, processato a Roma nel 1594, sottoposto a tortura nel 1595 (si veda: L. FIRPO, *I processi di Tommaso Campanella*, Roma 1998) e, avendo abiurato, rimesso in libertà, la sua vita proseguì fra alterne vicende, 27 anni di carcere duro a Napoli, finché fu salvato dal papa Urbano VIII che riuscì a farlo riparare in Francia, dove morì.

²²⁸ *Doc. del processo*, 27, pp. 207 ss.

²²⁹ L'esposizione del Contarini, in *ibid.*, 29, p. 210-211.

²³⁰ *Ibid.*, p. 210.

simili sono già stati risolti in maniera soddisfacente. Inoltre il procuratore ritiene necessario comunicare che all'accusato è stato proposto di esprimere le proprie considerazioni sulla questione della sua estradizione. «Egli ha risposto che ha l'intenzione di presentare una relazione in cui, pur avendo voluto senz'altro esserne esentato, dichiarerà di essere pronto a sottoporsi al giudizio di Roma»²³¹. Tuttavia, aggiunge il diffidente procuratore, «bisogna presupporre che forse questo egli l'ha detto al fine di tirare per le lunghe la decisione ed ottenere un differimento dell'extradizione, di cui ha paura».

Ma al senato era indifferente sapere quali fossero le intenzioni di Bruno: gli argomenti del procuratore apparivano più realistici. Avendo riconosciuto il caso di Bruno eccezionalmente importante e lui stesso, come evaso dalla prigione a Napoli e a Roma (cosa che già era un'interpretazione ampia persino delle parole del nunzio), di competenza dell'inquisizione romana, il senato il 7 gennaio 1593 deliberò l'extradizione dell'accusato «per cortesia nei riguardi del pontefice» e «in segno della perenne disponibilità della nostra Repubblica ad essere cortese» verso il papa. Furono informati della decisione sia il nunzio che si era occupato del trasferimento di Bruno a Roma, sia il console veneziano a Roma, che aveva trasmesso la disposizione della Repubblica come attestato della sua «rispettosa e filiale obbedienza a Sua Santità»²³². Il papa fu contento. Egli espresse «molto cortesemente e puntualmente» il suo desiderio di trovarsi sempre in buon accordo con la Repubblica, ma «soprattutto egli non vuole che altri, incapaci di guardare con benevolenza a come egli apprezzi la fedeltà a lui manifestata, vi aggiungano dure noci da rompere i denti»²³³.

Le peregrinazioni di Bruno terminarono il 27 febbraio 1593, dietro di lui si chiusero le porte del carcere romano, e la vita passò oltre.

10. Quasi dieci anni Bruno soffrì a Roma, e di tutto questo tempo non ci è giunta nessuna notizia di lui. Non sappiamo [84] né ciò che egli abbia pensato o vissuto, e neppure che cosa giustifichi una tale insistenza di Roma nell'esigere la sua estradizione da Venezia e l'incomprensibile lentezza del-

²³¹ *Ibid.*, 29, p. 211 : «che intendeva di presentar una scrittura, nella quale, per quanto si era potuto sottrarre per buona via, egli è per dire che gli sarà caro di esser rimesso alla giustizia di Roma».

²³² *Ibid.*, 30, p. 211.

²³³ Il passo fa parte della relazione dell'ambasciatore Paolo Paruta al doge Pasquale Cicogna: «dicendomi che grandemente desidera di star sempre unita con quella Republica; che però non vorrebbe mai che le fussero poste innanzi osse dure da rodere, per non potere da altri esser rinfacciato che attribuisse troppo all'affettione che le portava» (*ibid.*, 33, p. 214).

l'inquisizione. Lo storico si trasforma in un avido raccoglitore di voci frammentarie e di congetture.

Agli inizi era grande inquisitore Santori, cardinale di Santa Severina, che aveva iniziato la sua attività a Napoli con dure persecuzioni degli eretici e degli umanisti. Forse egli ricordava o si ricordò il nome del monaco fuggitivo. Apologeta della notte di S. Bartolomeo, «quel celebre giorno lietissimo a cattolici», protettore della Lega e intimo amico di Olivares che aveva organizzato l'accordo della Spagna con Roma contro Enrico IV, egli dal 1582 sperava di diventare papa e già si era scelto il nome di Clemente, che non si confaceva al suo carattere, ma quel nome lo prese un altro candidato più fortunato, l'Aldobrandini. Se dal Santa Severina Bruno non poteva aspettarsi né indulgenza, né comprensione, la persona di Clemente VIII sembrava promettere benevolenza. Abile politico, Clemente preferiva combattere l'eresia con la diplomazia, apprezzando e attirando dotti non del tutto irreprensibili dal punto di vista dell'ortodossia cattolica. Le accuse di ateismo non impedivano ai Cisalpini di avvicinarsi al papa che aveva invitato a Roma anche il Patrizi²³⁴. Forse se non lo avesse ostacolato il cardinal Bellarmino, alla "Sapienza" di Roma il platonismo si sarebbe affermato e i sogni del Patrizi relativi al trionfo della sua nuova filosofia si sarebbero avvicinati alla realizzazione. I protestanti vivevano liberamente a Roma e il confessore papale, cardinal Baronio, tranquillizzava i timorosi. Certo, il papa non poteva soffrire Elisabetta, «questa vecchia strega che anche quelli a cui lei si dava avrebbero dovuto disprezzare». Ma è improbabile che questo odio fosse sufficiente per odiare anche Bruno. Il papa, è vero, non amava i gesuiti - «ardiscono di tutto, ardiscono di tutto!» - e soltanto la sua tempestiva morte salvò l'ordine da seri guai. Ma questo non impedì a Clemente di avvicinare a sé Bellarmino.

Contando sul perdono del papa, Bruno si atteneva ad alcune ipotesi verosimili: il progetto di dedicargli [85] l'opera *Delle sette arti liberali* era chi-

²³⁴ Probabilmente le speranze di Bruno per la propria reintegrazione nella Chiesa erano alimentate più che dal mecenatismo, dalla politica estera di questo papa che, volendo eliminare l'eccessiva dipendenza dalla Spagna, aveva cercato un riavvicinamento con la Francia, riconoscendone Enrico IV il legittimo re e annullando la bolla di Sisto V che lo aveva dichiarato eretico (1595). In quest'ottica di espansione del cattolicesimo Clemente promosse anche l'unione di Brest, con cui i vescovi Ruteni nel 1596 si riunivano alla Chiesa cattolica secondo il decreto fiorentino del 1439. Bisogna tuttavia ricordare che l'estensione del dominio papale su Ferrara nel 1597, alla morte senza eredi di Alfonso d'Este, veniva a sopprimere uno dei più importanti centri del pensiero libero italiano e di orientamento religioso protestante. Del resto anche la riconferma di diverse leggi contro gli ebrei, già annullate da Sisto V, la disposizione di accelerare la condanna di Bruno, e la decapitazione di Beatrice Cenci, accusata di aver fatto uccidere il padre da cui aveva subito violenza e soprusi, attestano una politica decisa e rigorosa, malgrado Karsavin sia più propenso ad imputarla al cardinale di Santa Severina e al gesuita Bellarmino.

merico, ma non privo di speranza. E la sfortuna del Nolano fu che non fece in tempo a realizzare la sua intenzione e arrivò a Roma prigioniero dell'Inquisizione. La sua vicenda e il suo destino furono determinati da quelle condizioni che neppure il papa avrebbe potuto eliminare, quand'anche l'avesse voluto. Qualsiasi pontefice doveva esigere l'estradizione del monaco eresiarca e fuggitivo, ma l'astio del Santa Severina non permetteva di lasciar cadere la cosa. Quando il processo iniziò all'accusato non restava altro sbocco che la ritrattazione, la morte, o la prigione eterna, e specialmente a un accusato tanto noto, quale era Bruno. Lo si poteva far marcire in prigione - la lunghezza della reclusione inizialmente prometteva un tale esito - ma la libertà era legata alla necessità di un pentimento trionfale, manifesto a tutto il mondo. Ma una soluzione fu trovata - la via del rogo. La spiegazione di ciò va cercata negli ultimi anni del pontificato di Clemente. Il papa era malato e s'indeboliva. Perciò crebbe l'influenza del domenicano di Santa Severina - invano il papa nel 1598 si preparava a canonizzare Savonarola - e del suo successore nella carica di grande inquisitore, il cardinal Madruccio; ma accanto al Santa Severina stava, come guida della politica papale, il gesuita Bellarmino²³⁵. Quest'ultimo prese sotto la sua gestione tutte le questioni riguardanti la scienza e la vita filosofica. Fermò il papa che si preparava ad andare incontro al Patrizi, e costrinse il Patrizi a dichiarare la ritrattazione delle proprie idee; ottenne la messa all'indice delle opere di Telesio e persino di alcune opere dello stesso Aristotele, nonostante la sua propensione al peripatetismo. Innalzato nel 1598 alla dignità cardinalizia, Bellarmino prese parte attiva ai lavori dell'Inquisizione. Questo non determinò nulla di buono per Bruno. Il cardinale fu un nemico irriducibile di Copernico - poi anche di Galilei. Nel 1595, su insistenza della Spagna, Clemente VIII aveva depennato dall'indice il nome di Raimondo Lullo, ma noi sappiamo qual era l'atteggiamento di Bellarmino nei confronti di Lullo. Nel 1620 egli presentò all'inquisizione il suo giudizio sugli scritti dell'autore della *Grande Arte*, esigendone l'interdizione finché non fossero stati corretti, ma aggiungendo che ciò sarebbe stato impossibile.

²³⁵ Roberto Francesco Romolo Bellarmino (1542-1621), entrato nell'ordine dei Gesuiti, studiò teologia a Padova e poi a Lovanio, dove nel 1570 gli fu conferita la cattedra in questa disciplina. Chiamato a Roma dal papa (1587), per le sue conoscenze delle *nuove eresie* e la notorietà acquisita come predicatore, gli fu affidata, presso il Collegio romano (di cui divenne rettore nel 1592) la cattedra di Apologetica; frutto delle sue lezioni fu l'opera *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, che costituisce anche un tentativo di sistematizzazione delle posizioni della Chiesa romana dopo il Concilio tridentino, imitato poi da parte delle altre confessioni. Fu nominato Consultore del Sant'Uffizio nel 1597 e cardinale, suo malgrado, due anni dopo.

[86] Perciò nel 1598-99 la posizione di Bruno non soltanto non era migliorata - migliorare non avrebbe potuto - ma era peggiorata. Non restavano speranze per la libertà se non attraverso la via della ritrattazione. E perciò cominciò a minacciarlo il rogo.

«Coraggiosamente ho lottato» scrive Bruno in uno di suoi poemi, «pensando che la vittoria fosse raggiungibile. Ma al corpo fu rifiutata quella forza presente nello spirito, e la cattiva sorte insieme alla natura soffocarono le mie aspirazioni [...] Vedo: la vittoria è opera del destino. Ma in me c'era ciò che con esso può essere, e che i secoli futuri non mi negheranno»²³⁶. «La paura della morte gli era estranea», diranno i posteri, «Egli possedeva un coraggio più grande di tutti, e nella vita al di sopra di tutti i piaceri aveva posto la lotta per la verità». «Le mie forze erano dirette a meritare l'approvazione del futuro». No, egli non temeva la morte, - «mortem minime exhorrescimus ipsam»²³⁷ - preferendo «una fine ispirata a una vita senza lotta»; non temeva neppure la sofferenza, intimidendola con la sua orgogliosa serenità - «Unde fortunam licet et contenere mortem!»²³⁸ E non con la paura o col desiderio di salvar la vita si spiega la sua condotta di fronte al tribunale di Venezia. - Egli voleva sinceramente riconciliarsi con la chiesa, convinto che la sua filosofia eretica non fosse in contrasto con la sua fede cattolica. Egli sognava un rinnovamento morale quando davanti agli inquisitori svelava la sua vita e i dubbi nascosti. Egli già «aveva quasi trovato» la serenità dell'animo e, forse, la sofferenza delle delazioni e delle umiliazioni abbattutasi sulla sua anima era stata l'ultima tempesta ad averla agitata. Certo, egli avrebbe preferito riottenere la libertà; ma era pronto a consegnarsi nelle mani dell'Inquisizione romana, poiché credeva nella sua giustizia e nella giustizia della

²³⁶ «Pugnavi, multum est; me vincere posse putavi,/ (Quando animus virtus fuit illa, negata lacertis)/ Et studium et nixus, sors et natura repressit./ Est aliquid prodisse tenus; quia vincere fati/ In manibus video esse situm, fuit hoc tamen in me/ Quod potuit, quod et esse meum non ulla negabunt/ Secla futura, suum potuit quod victor habere/ Non timuisse mori, simili cessisse nec ulli/ Constanti forma praelatam mortem animosam/ Imbelli vitae. Virtus fuit aemula laudis/ Possibilis. ... » (*De monade, numero et figura*, cap. 7, p. 425).

²³⁷ *Ibid.*, cap. 1, p. 325.

²³⁸ «Est mens, quae vegeto inspiravit pectora sensu,/ Quamque juvat volucres humeris ingignere plumas,/ Corque ad praescriptam celso rapere ordine metam:/ Unde et Fortunam licet et contemnere mortem;/ Arcanaeque patent portae, abruptaeque catenae,/ Quas pauci excessere, quibus paucique soluti./ Secla, anni, menses, luces, numerosaque proles,/ Temporis arma, quibus non durum est aes adamasque./ Immunes voluere suo nos esse furore./ Intrepidus spacium immensum sic findere pennis/ Exorior, neque fama facit me impingere in orbes, / Quos falso statuit verus de principio error,/ Ut sub conficto reprimamur carcere vere,/ Tamquam adamantem cludatur moenibus totum» (*De immenso et innumerabilibus*, lib.1, cap. 1, p. 201).

Chiesa. Non avrebbe mai potuto fingere con se stesso. Non poteva rinnegare ipocritamente, fuggire vilmente la lotta finale, avendo dimenticato la propria invincibilità, la propria filosofia e la gioia del 'furore eroico'.

Il Santa Severina e il Bellarmino non comprendevano Bruno. Preoccupati per la sua anima, essi si sforzarono di strapparla dalla tenebra degli errori; questo era il fine del santo processo che pensava più all'anima che al corpo. Per di più essi volevano ottenere una brillante [87] vittoria per la Chiesa, forse festeggiarla gloriosamente assieme al giubileo del 1600. Volevano veramente la morte fisica del nuovo 'eresiarca'? Non credo - fu il destino a prepararne la morte. In realtà per la Chiesa occorre che le pecorelle smarrite tornino nel suo seno e per questo importante fine sono consentiti metodi rigorosi. Ordinano a Bruno di pentirsi. Perché dunque egli persevera? Certo lo assalì l'orgoglio, radice di tutti i vizi; e finché questo orgoglio non sarà vinto lui non potrà essere salvato e la Chiesa non potrà rallegrarsi. Ma in che modo si potrà sradicare dall'animo di un ostinato il principio malvagio? - Se non cede alle esortazioni e alla dolcezza, forse desisterà di fronte alla paura. Nelle spiegazioni e nei lunghi promemoria egli si sforza sempre di giustificare la sua errata convinzione secondo cui avrebbe diritto, rimanendo cattolico, a filosofare da eretico. Egli non cede alle esortazioni. Ma una volta iniziata di nuovo la causa che lo riguarda, egli dovrà ritrattare: la Chiesa non può tirarsi indietro. La prigione non lo intimorisce - lo spaventerà la morte, lo costringerà a rinnegare l'orgoglio e l'eresia il terribile tormento del rogo. Egli non teme le minacce. Ma la minaccia, una volta espressa, dovrà essere portata a compimento. Lo esige l'onore della Chiesa. Ecco, la sentenza è pronunciata, ma Bruno è sempre irremovibile. Viene data una proroga - egli non viene meno alla sua determinazione. Forse può ancora cedere, deciderà forse di addolcire la sua sorte e non vorrà costringere l'Inquisizione a mettere in pratica le minacce e ad arderlo vivo? Bruno non vacilla...L'inevitabile dovrà compiersi.

Non starò a insistere sul fatto che simili pensieri abbiano guidato chiaramente la condotta del papa, del Bellarmino e del Santa Severina, soprattutto di quest'ultimo. Ma nelle considerazioni riportate, più che nelle emozioni superficiali dell'astio e nelle riflessioni empiriche dei singoli individui, si riflette la vera essenza della vicenda di Giordano Bruno. E se la storia ci vorrà contraddire, tanto peggio per la storia. Forse, però, la taciturna Clio sarà d'accordo con noi²³⁹.

²³⁹ Non è un caso il ricorso alla musa della storia da parte di Karsavin. Ma un preciso significato ha qui la caratterizzazione di Clio come la *taciturna* o *silenziosa*. La realtà empirica del fatto storico possiede infatti per Karsavin una identità che trascende la sua determinazione qualitativa, la sua concettualizzazione; l'indefinibilità di questa unità profonda,

Nel 1599, il 14 gennaio, dai libri di Bruno e dai protocolli dei processi «furono tratte otto proposizioni ereticali e furono [88] lette ai padri, al commissario e al Bellarmino. Fu stabilito: leggere all'accusato le proposizioni estratte per convincerlo a ricusarle in quanto eretiche»²⁴⁰. Il tentativo non portò gli effetti desiderati. Forse esso fu ripetuto e non una volta sola. Dopo quasi un mese, il 4 febbraio, in presenza dello stesso papa, dei membri dell'inquisizione e dei 'consiglieri', la causa di Bruno fu ancora una volta discussa attentamente e nei dettagli. Ciascuno dei presenti diede il proprio parere a voce e per iscritto. Infine «il santo padre stabilì che i padri teologi, ossia il padre commissario e Bellarmino, gli leggessero e spiegassero queste proposizioni non soltanto come ereticali, ma anche come condannate, in quanto tali, dai più antichi padri della Chiesa, dalla Chiesa, e dal santo Seggio. E se lui le riconoscerà come tali, bene; se no, gli si doveva dare un margine di tempo di quaranta giorni»²⁴¹.

I quaranta giorni trascorsero, e dopo di essi anche altri periodi ancora concessi, ma Bruno non ritrattò. Dopo sei mesi e mezzo, il 21 ottobre, si giunse a verbalizzare: «È stato visitato Bruno Giordano, figlio di Giordano Bruno da Nola, sacerdote dell'ordine domenicano, maestro della santa teologia. Egli ha dichiarato che non si pente di nulla e non vuole pentirsi di nulla, e non c'è nulla per cui egli debba tornare indietro; e non ha nessun motivo di ritrattazione, e che non conosce nulla che potrebbe rinnegare e che potrebbe provocare il suo pentimento»²⁴². Toccò ancora una volta «incaricare uno dei padri perché gli mostrasse l'erroneità e la falsità della sua dottrina»²⁴³. Dopo un mese esatto Bruno fu chiamato all'interrogatorio, di nuovo furono raccolte le sue testimonianze, furono addotte obiezioni, e di nuovo fu dato l'incarico di convincerlo al generale dell'ordine dei Domenicani, Ippolito, e al suo vicario, fratello Paolo. Essi dovevano costringerlo a ritrat-

la sua ineffabilità non è un segno di povertà, bensì di una sovrabbondanza che permette la molteplicità delle interpretazioni, di cui ciascuna esprime una certa verità senza poterla esaurire. La pienezza della verità del fatto resta dunque il silenzio, da cui l'attributo di Clio. L'ermeneutica storica si deve affidare perciò non tanto ai fatti come tali, ma all'intuizione che li lega, questa è appunto la filosofia della storia, ossia una coscienza critica non escludente e inesauribile. «È impossibile - egli scrive - enunciare in maniera astratta e descrivere il processo storico: lo si può soltanto mostrare» (L. P. KARSAVIN, *Filosofija istorii*, AO Komplekt, S-Peterburg 1993, p. 335).

²⁴⁰ *Doc. del processo*, Decreto del Santo Uffizio, 55, p. 313.

²⁴¹ *Ibid.*, copia parziale della sentenza, 66, p. 341.

²⁴² «Dixit quod non debet nec vult rescipiscere, et non habet quid rescipiscat nec habet materiam rescipiscendi, et nescit super quo debet rescipisci» (*ibid.*, 64, p. 333).

²⁴³ «Ordinaverunt quod Reverendissimus pater Generalis et Vicarius dicti ordinis Praedicatorum, ut acquirat illum et ostendat illi vanitatem et suam falsam doctrinam» (*ibid.*).

tare, a promettere di perfezionarsi e di prepararsi a una ritrattazione solenne. «E dovevano promettergli quella grazia, che gli avrebbe ottenuto la libertà».

Il 20 gennaio 1600 in presenza del papa si tenne l'ultima udienza. Bruno presentò un promemoria che fu aperto, ma evidentemente, essendo a conoscenza dei suoi precedenti promemoria, non fu letto. [89] Il generale dell'ordine dei Domenicani riferì dell'inutilità della sua missione: l'imputato «non volle ritrattare, dichiarando di non aver avanzato mai proposizioni eretiche, ma che queste erano state estratte male dal S. Ufficio, «quod consentire noluit, asserens se nunquam haereticas propositiones protulisse, sed male exceptas fuisse a ministris S. Officii»²⁴⁴. «Avendo ascoltato le opinioni della Congregazione, il Santo Padre deliberò di fare ora, in questa causa l'ultimo passo e adempiendo a tutte le formalità pronunciare la condanna e trasferire il fratello Giordano al potere secolare»²⁴⁵.

Una settimana dopo, l'8 febbraio, la condanna fu letta. Dopo il rito della rasatura, i cui particolari ci sono stati comunicati da un testimone oculare, Bruno fu trasferito dalla prigione dell'Inquisizione a 'Torre di Nona'. Tuttavia dall'emissione della condanna all'esecuzione non si sa perché ci fu un ritardo.

Sulla gazzetta romana *Avisi di Roma* del 12 febbraio 1600 leggiamo: «Oggi contavamo di assistere all'esecuzione capitale, ma, non si sa per quale motivo, è stata rimandata. La condanna riguarda uno dei domenicani da Nola, un eretico assai ostinato che lo scorso mercoledì fu condannato nel palazzo del cardinal Madruccio, come rappresentante di diverse riprovevoli concezioni, alle quali con estrema ostinazione resta fermo, e secondo voci, a tutt'ora i teologi si sforzano ogni giorno di farlo recedere. Questo fratello ha vissuto a Ginevra due anni, poi si è spostato a Tolosa, dove ha tenuto lezioni, da qui è andato a Lione e in Inghilterra, dove, d'altro canto, le sue idee non sono piaciute. Dopo si è diretto a Norimberga; quando era in Italia era stato imprigionato. Dicono che in Germania qualche volta abbia partecipato a dei dibattiti col cardinal Bellarmino. In breve, se non lo aiuterà il Signore Iddio, egli, eretico irriducibile, morirà e sarà arso vivo»²⁴⁶. A Roma si diceva - lo riportava la settimana dopo quella stessa gazzetta - che Bruno avesse insegnato cose particolarmente eretiche a proposito della Santa Vergine e che avesse detto che «sarebbe morto come un martire, volentieri, e che la sua anima dalle fiamme sarebbe volata in paradiso»²⁴⁷.

L'esecuzione di Bruno prometteva di essere fastosa. Nel 1600 il papa Clemente celebrava il giubileo che richiamò a Roma una quantità [90] di

²⁴⁴ Decreto del Sant'Uffizio (20 genn. 1600), *ibid.*, 65, p. 338.

²⁴⁵ Copia parziale della sentenza, *ibid.*, 66, p. 342.

²⁴⁶ Avviso di Roma (Roma 12 febbr. 1600), *ibid.*, 69, p. 347.

²⁴⁷ Avviso di Roma (Roma 19 febbr. 1600), *ibid.*, 73, p. 356.

stranieri avidi di indulgenze e di spettacoli. Tra di essi si trovava anche un certo Kaspar Schoppe o, poiché scriveva in latino il suo nome, Scioppius, convertito - a suo dire - dagli *Annali* del cardinal Baronio dal luteranesimo al cattolicesimo e che aveva fatto felicemente carriera. Grazie alla protezione del papa, di Baronio e di Madruccio, Schoppe era già cavaliere di S. Pietro e conte apostolico di Chiaravalle. Uomo colto e dal bello stile, anche se con una prosa ritmica un po' saltellante, egli non aveva messo da parte la penna neppure durante le solennità del giubileo. Schoppe lavorava diligentemente sugli *Elementi della filosofia stoica*, combinando questo lavoro con un commentario alle *Priapee* sottilmente pornografico. Trovò persino il tempo per manifestare la fede più ardente nelle indulgenze e in tutto ciò che era connesso con la religione e con il culto; nello stesso tempo, come zelante cavaliere di s. Pietro, difendeva teoreticamente il cattolicesimo con un torrente di opuscoli. Da una lettera del conte apostolico al suo ex insegnante, il prof. Rittershausen (Rittershusius), noi conosciamo gli ultimi momenti di Bruno.

«G. Sciopius al suo Konrad Rittershusius, salute²⁴⁸. La lettera da me inviata in risposta alla recente tua, insistente, senza dubbio, ti è già stata trasmessa; e confido di essermi con essa abbastanza emendato di fronte a te riguardo alla mia risposta a tutti nota. Mi spinge a scriverti ora questo stesso giorno in cui Giordano Bruno fu bruciato vivo, come eretico, pubblicamente nel Campo di Flora^{249*}, davanti al teatro di Pompeo. Penso che anche questo attenga all'ultima parte della mia lettera stampata, nella quale trattavo della pena di morte. Se ti trovassi ora a Roma sentiresti dalla maggior parte di tutti gli italiani che è stato bruciato un luterano e saresti non poco rafforzato nella tua opinione della nostra crudeltà.

[91] Innanzitutto devi sapere, o mio Rittershusius, che i nostri italiani non tracciano una linea tra gli eretici e non sanno distinguere tra di essi, ma considerano luterano tutto ciò che è eretico. E io prego che Dio conservi loro questa semplicità, affinché non sappiano mai che cosa distingue eresia da eresia. Temo, infatti, che altrimenti la scienza della distinzione venga loro a

²⁴⁸ «Quas ad nuperam tuam expostulatoriam epistolam rescripsi, non iam dubito quin tibi sint redditae, quibus me tibi de vulgato responso meo satis purgato confido» (*ibid.*, Lettera di K. Shoppe a K. Rittershausen, 71, p. 349). Le successive citazioni di questo documento sono da riferirsi a questa edizione, già indicata, a cura di L. Firpo. Karsavin probabilmente utilizza il libro di D. BERTI, *Documenti intorno a G. Bruno da Nola* che cita la lettera alla fine del suo volume assieme alla traduzione tedesca di L. Kuhlenbeck. Da ricordare che Schoppe dal 1607 avviò una corrispondenza con Campanella e lo andò anche a trovare al carcere di Castel dell'Ovo a Napoli, dove però non gli fu permesso di vederlo, e fu il referente a cui Campanella poteva far pervenire le sue opere (v. KASPAR SCHOPPE, *Autobiographische Texte und Briefe*, ed. K. Jaitner, München, C. H. Beck 2004)..

^{249*} Così Shoppe latinizza Campo de' Fiori [n. dell'a.].

costar cara. Perché tu apprenda da me la verità te la racconterò e te ne do attestazione con la mia parola: neppure un luterano o un calvinista - salvo chi sia caduto in eresia o provochi scandalo²⁵⁰, è qui esposto al minimo rischio, e ancor meno al pericolo della pena di morte. Tale è la volontà del Santissimo Signore Iddio, che l'accesso a Roma sia libero per tutti i luterani, che i cardinali e i prelati della nostra curia usino loro ogni benevolenza e cortesia. Se tu fossi qui, so che condanneresti le false voci che circolano. Il mese scorso ci fu qui un certo signore sassone che aveva trascorso un anno nella casa di Beza. Egli conosceva molti cattolici, anche lo stesso confessore del papa, il cardinal Baronio che lo accolse assai gentilmente, e con lui non parlò assolutamente di religione, soltanto per inciso gli consigliò di cercare la verità. Riguardo al pericolo gli impose, sulla sua parola, di stare tranquillo, soltanto di non dar motivo di scandalo. E che restasse con noi a lungo, e non lo spaventassero le voci diffuse relative a degli inglesi portati nel palazzo dell'Inquisizione, e non temesse per se stesso. Quegli inglesi, però, non erano, come tutti dicevano in Italia, luterani, bensì puritani, sospettati della sacrilega fustigazione dell'ostia usuale presso gli Inglesi²⁵¹.

Ugualmente io stesso, forse avrei creduto alla diceria popolare secondo cui questo Bruno sarebbe stato bruciato per il luteranesimo, se non fossi stato presente alla seduta dell'Inquisizione quando fu emanata la sentenza contro di lui e non avessi così saputo che eresia professasse. Era, infatti, questo Bruno Nolano, originario del regno di Napoli e dell'ordine domenicano. Avendo cominciato, già quando aveva diciotto anni, a dubitare della transustanziazione che, come insegna Crisostomo, contrasta con la ragione, e persino a negarla espressamente [92], e a mettere subito in dubbio anche la verginità di Maria, che lo stesso Crisostomo dice più pura dei cherubini e dei serafini, andò a Ginevra. Dopo aver vissuto là due anni, alla fine, poiché non

²⁵⁰ Nell'originale: «nisi relapsus vel publice scandalosus» (*ibid.*).

²⁵¹ L'episodio è attestato anche da altre fonti: «Sabbato la sera uno delli 6 inglesi venuti qua per morir per mano del Santo Officio dopo fatta qualche essorbitanza a sacerdoti nel celebrare la messa, fece in San Marcello certi atti al Pilo dell'Acqua benedetta et così fu preso» (Roma, 25 febbraio 1600, Archivio Storico Capitolino, Orsini I. Corrispondenza, b. 380, n. 329); e ancora: «Sono fatti avertiti li superiori delle chiese di Roma, che sono in Roma alcuni heretici Oltramontani venuti a posta per farsi abbrugiare, con spandere a qualche sacerdote in publico quando celebra il Sant.mo Sangue et buttar via il calice, et ostia, et già uno di questi di cui si hanno li contrasegni sono viste a caso alcune dimostrazioni» (Roma, 5 febbraio 1600, *ivi*, b. 380, n. 270); entrambe le citazioni sono tratte dall'articolo di FEDERICA FAVINO, "Et sta per brugiarsi un relasso ostinato": Una testimonianza inedita intorno alla condanna di Giordano Bruno, «Galileiana. Journal of Galilean Studies», anno VII, 2010, pp. 85-95, in part., p.90.

approvava per nulla il calvinismo, cacciato da là andò a Lione²⁵². Da Lione arrivò a Tolosa, e da qui a Parigi, dove divenne professore straordinario, avendo visto che i professori ordinari erano obbligati ad andare alla santa messa. Successivamente essendo andato a Londra, vi pubblicò un libello *Della bestia trionfante*, ossia il papa*²⁵³, che i vostri, a titolo d'onore, chiamano generalmente bestia. Da qui andò a Wittemberg, e là fu professore, se non sbaglio, per un biennio. Portatosi poi a Praga, pubblicò un libro *Dell'immenso et infinito*, e anche *Dell'innumerevole* (se ricordo bene il titolo - ho avuto tra le mani questi libri a Praga) e ancora *Delle ombre e idee*²⁵⁴. In essi egli insegna cose orribili e del tutto assurde; ad esempio: i mondi sono infiniti, l'anima migra di corpo in corpo e persino da un mondo a un altro; una sola anima può informare due corpi; la magia è cosa buona e lecita; lo Spirito Santo non è altro che l'anima del mondo, e questo intendeva Mosé dicendo che lo Spirito riscaldò le acque; il mondo esiste in eterno; Mosé compì i miracoli con l'aiuto della magia in cui riuscì meglio degli altri Egiziani; egli inventò le sue leggi; le Sacre Scritture sono fantasie; il demonio sarà salvato; soltanto gli ebrei

²⁵² La frase, non riportata per intero da Karsavin, è la sg.: «et isthic biennium commoratus, tandemque quod ad Calvinismum, quo tamen nihil recta magis ad atheismum ducit, per omnia non probaret, inde eiectus Lugdunum, inde Tholosam, hinc Parisios devenit» (*Doc. del processo, Lettera di Shoppe a K. Ritterrshausen*, 71, p. 350).

^{253*} Schoppe sbaglia nella spiegazione del contenuto e del titolo di *Spaccio della bestia trionfante*; il dialogo di Bruno non ha alcun rapporto con il papa (n. dell'a.).

²⁵⁴ In questa lettera di Schoppe piena di imprecisioni, Firpo ha individuato altre due censure, oltre alle otto da lui tratte «dagli scarni compendi delle responsiones». La prima riguarda l'identificazione dell'anima del mondo con lo Spirito Santo, già avanzata, egli ricorda, nel terzo costituito, e che qui si fonda sulle parole di Mosè, «dum scribit eum fuisse aquas». Riportando il passo del *De la causa* in cui Mosè avrebbe detto «che l'intelletto efficiente (chiamato da lui spirito) covava sopra l'acqui» e del *De rerum principiis* in cui si legge: «Moises, qui spiritum Dei incubantem in aquis introduxit», Firpo osserva: «si tratta invero di una attenta critica testuale, forse sostenuta dalla conoscenza che il Bruno aveva della lingua ebraica, poiché la Volgata in Gen. 1, 2 legge 'ferebatur super aquas' in luogo dell'ebraico 'merfeth', che ha appunto il senso di 'covare': critica usata poi con dubbia opportunità a sostegno della dottrina dell'anima mundi, ma comunque ineccepibile, tanto è vero che essa già era stata esposta da S. Girolamo, con espressa identificazione dello spirito vivificatore del Genesi con lo Spirito Santo anziché con lo spiritus mundi» (L. FIRPO, *Il processo di G. Bruno*, cit., pp. 63-64). La seconda censura riguarda l'adesione alla credenza preadamitica, coll'asserzione «che gli Ebrei soltanto discendevano da Adamo ed Eva, gli altri uomini invece da due progenitori 'biduo ante' creati da Dio, Ennoc e Leviathan, 'maxima Iudaeae ut credebat portio gentis' e come Giordano aveva appreso 'ex Ebraeorum monumentis' e dichiarava di credere fermamente. Si tratta d'una tradizione rabbinica, che già aveva destato un eco nelle pagine di Giuliano l'Apostata, ma che trovò formulazione diffusa solo nel *De praeadamitis* (1653) di Isaac de la Peyrère. Un caso nuovo per il S. Uffizio» (ibid., p. 64). È a cura di Giuseppe Lucchesini e Pina Totaro la trad. di *Praeadamitae, I preadamiti*, Macerata, Quodlibet 2004.

hanno la loro origine in Adamo ed Eva, gli altri invece, da quei due che Dio aveva creato il giorno prima; Cristo non è Dio, ma è stato un celebre mago, illuse gli uomini e perciò meritatamente fu appeso (in italiano impiccato), e non crocifisso; i profeti e gli apostoli erano uomini e molti di essi furono impiccati. In una parola, non si finirebbe mai se si volessero enumerare tutte le assurdità che ha affermato sia nei libri che a voce. Per farla breve, tutto quello che hanno potuto sostenere i filosofi, pagani o nostri, gli eretici antichi e moderni, lui l'ha proposto. Da Praga andò a Braunshweig e a Helmstadt, dove si dice sia stato professore [93] per qualche tempo. Da qui andò a pubblicare un libro a Francoforte, infine cadde in mano all'Inquisizione di Venezia. Dopo esser stato lì abbastanza a lungo, trasferito a Roma, interrogato molte volte dal Santo Ufficio, detto Inquisizione, smascherato dai migliori teologi, ora chiede quaranta giorni per riflettere, ora promette di abiurare, ora difende nuovamente le sue sciocchezze in giudizio, ora chiede di nuovo quaranta giorni. Alla fin fine non fece altro che prendere in giro il Pontefice e l'Inquisizione. Così, essendo rimasto lì due anni, il 9 di febbraio fu condotto nel palazzo del grande inquisitore, alla presenza degli illustrissimi cardinali della Santa Inquisizione (i quali sopravanzano gli altri per l'età veneranda, per l'esperienza e la conoscenza della teologia e del diritto), dei teologi chiamati al consiglio, e del magistrato laico, governatore della città. Là, inginocchiatosi, egli ascoltò la sua sentenza. La sentenza fu la seguente: furono riferiti la sua vita, i suoi studi, i dogmi e la cura fraterna che l'Inquisizione usò nel convertirlo, l'ostinazione e l'empietà che egli mostrò. Dopo di ciò lo degradarono, e avendolo immediatamente scomunicato, lo consegnarono per la punizione al magistrato secolare, con la preghiera che fosse punito nella maniera più clemente e senza spargimento di sangue²⁵⁵. Quando questo fu fatto egli non rispose altro se non con una minaccia: "Voi pronunciate la condanna contro di me con maggiore paura di quanta io ne provi nel subirla"²⁵⁶. Così, condotto nella prigione dai littori del governatore, fu lasciato là: se volesse ora abiurare ai suoi errori. Ma invano! Perciò oggi è stato condotto al rogo o pira. Quando, ormai pronto a morire, gli fu mostrata l'immagine del Salvatore crocifisso, torvo in volto e sprezzante Lo respinse.

²⁵⁵ Si tratta della formula rimasta in vigore dalla tradizione precedente all'introduzione dell'Inquisizione e della relativa giurisdizione, e che nasceva dal fatto che al giudice ecclesiastico, in quanto chierico, era vietato pronunciare condanne a morte (FRANCESCO BERETTA, *Galilée devant le Tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources*, Fribourg, 1998, p. 234, la cit. in F. FAVINO, "Et sta per brugiarsi un relasso ostinato": Una testimonianza inedita intorno alla condanna di Giordano Bruno, cit., p. 90).

²⁵⁶ «Maiores forsitan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam» (*Doc. del processo, Lettera di Shoppe a K. Rittershausen*, 71, p. 351).

Così bruciato, morì miseramente, volto, io penso, a raccontare, in quei mondi di sua invenzione, che cosa fanno i romani degli uomini blasfemi e indegni.

È così, mio Rittershusius, che noi qui ci comportiamo con uomini, o meglio, con mostri di questo tipo. Mi piacerebbe sapere se tu approvi questo modo di fare, o se invece vorresti permettere a chiunque di credere e di predicare tutto ciò che vuole. Penso che questo tu non lo possa approvare. Ma forse riterrai necessario aggiungere: i luterani non insegnano e [94] non credono a queste cose, perciò bisogna comportarsi diversamente nei loro confronti. Bene, siamo d'accordo con te e non bruceremo neppure un luterano. Ma naturalmente noi abbiamo una diversa opinione del vostro Lutero. Che cosa diresti, infatti, se affermassi e ti dimostrassi che Lutero ha esposto, non le stesse cose, è vero, di Bruno, ma enunciati, dogmi e idee anche più assurdi e terribili, non dico nelle *Conversazioni Conviviali*²⁵⁷, bensì nei libri pubblicati in vita? Informati, ti prego, se ancora non hai conosciuto abbastanza colui che ha rivelato la verità sepolta per tanti secoli, e io ti indicherò i luoghi in cui troverai tutto il succo di questo quinto vangelo, sebbene anche da voi possiate trovare l'anatomia di Lutero di Pistorio²⁵⁸. Ora, se anche Lutero è Bruno, che cosa pensi che si debba fare di lui? Certo, «consegnarlo al dio zoppo e alla legna fatale perché sia arso». E che cosa, poi, bisogna fare di coloro che lo considerano un evangelista, un profeta, il terzo Elia? Su questo preferisco lasciare che tu stesso rifletta. Soltanto, per concludere, credi a me: i romani non si comportano nei confronti degli eretici con quella severità che si pensa, e con la quale, forse, occorrerebbe agire nei confronti di coloro che si perdono coscientemente, e volontariamente²⁵⁹. Roma, 17 febbraio 1600»

²⁵⁷ I *Tischreden (Colloquia)* di Lutero, trascritti da amici e discepoli, sono stati raccolti nei sei voll. dell'ed. critica iniziata da Karl Holl, MARTIN LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden*, VI, Böhlau, Weimar 1921.

²⁵⁸ Joannes Pistorius il giovane (1546-1608), detto anche Niddanus dal luogo di nascita (Nidda nell'Hesse) è stato uno studioso noto all'epoca, e un apprezzato polemista nelle dispute tra cattolici e luterani. Si occupò anche della Cabbala. Di formazione luterana, dopo aver studiato giurisprudenza, teologia e medicina a Marburgo e a Wittemberg, passò dal luteranesimo al calvinismo, quindi al cattolicesimo (1588), divenne prete (1591), poi vicario generale di Costanza (1594), consigliere imperiale e confessore dell'Imperatore Rodolfo II (1601). La su citata *Anatomia Lutheri* (1595-1598), che tanta indignazione aveva suscitato presso i luterani, fu considerata dai cattolici uno scritto molto importante per l'acume e la chiarezza delle argomentazioni.

²⁵⁹ La traduzione di Karsavin finisce qui (*Doc. del processo*, testo 71, p. 352) dove si conclude il racconto relativo a Bruno, ma la lettera continua; l'autore, rinnovando la sua attestazione di amicizia, invita Rittershausen a dare inizio a un "serio sapere", a rendersi conto di quanto pericolo per l'anima e il corpo ci sia "inter novatores", e gli suggerisce alcune letture che potrebbero essergli di giovamento.

II. La Scolastica, Nicola Cusano e Bruno

[97] 11. La filosofia medievale che, secondo la calzante espressione del suo storico, «cadde per l'imperfezione degli uomini e non delle idee», e che ora ai nostri occhi rinasce non soltanto nel neotomismo cattolico ma anche in alcune dottrine filosofiche recenti, rappresenta uno dei tentativi più potenti e grandiosi del pensiero sintetizzante [*sintezirujuščej*]. I così detti scolastici si sforzarono di fornire il sistema rigoroso di un sapere unitario, capace di abbracciare tutto ciò che è accessibile al sentimento umano e all'umano intendimento, e che è fondato sulla verità assoluta, perché la filosofia era appunto, per i migliori di loro, l'ancella della teologia. La scolastica è legata organicamente al platonismo, più precisamente al neoplatonismo, che nel suo linguaggio e nei suoi termini ha enunciato i dogmi cristiani fondamentali, che hanno dato compiutezza a ciò che era stato intuito ma non espresso dal pensiero ellenico ed ellenistico. L'osserveremo con i nostri occhi, come consiglia Bruno.

Aristotele è proclamato dal Medioevo principe della filosofia. Naturalmente questo non è un mito, ma una sorta di fraintendimento. Innanzitutto è inesatta la netta contrapposizione di Aristotele a Platone, consueta fino a oggi, che dimentica come il primo sia pur sempre il discepolo del secondo e che ciò che è comune nei loro sistemi, come già da tempo dimostrato dal neoplatonismo, è assai più significativo delle differenze esagerate dalla polemica. Aristotele è meno filosofo e più scienziato-empirista: il suo rapporto con l'ideale e il concreto è un rapporto inverso a quello di Platone. [98] Del resto c'è forse bisogno di ripetere un'idea ormai diffusa? Scorrendo le sorti dell'aristotelismo nel Medioevo non bisogna dimenticare che per l'antica scolastica, che ha fissato i temi fondamentali del Medioevo, Aristotele è importante soltanto per la sua logica, per di più limitata ad obiettivi puramente formali. Soltanto nel XIII secolo egli è diventato la guida del pensiero filosofico, e si presenta in Occidente prima di tutto nelle vesti di quella metafisica neoplatonica esposta e commentata dai metafisici arabi. Quando, grazie soprattutto a Tommaso d'Aquino, compare un aristotelismo più puro, sia Tommaso sia gli altri scolastici lo interpretano alla luce del sistema cristiano, ossia (per dirla in maniera banale) lo neoplatonizzano di nuovo. Aristotele non è in grado di soppiantare il neoplatonico Agostino, l'unico autentico Padre della Chiesa d'Occidente. La metafisica dello Stagirita è sterile alle altezze della speculazione su Dio, sulla caduta e la salvezza del mondo nell'uomo, sulla grazia e il peccato originale. Il pensiero platonico,

l'unico autentico, non muore né all'interno del tomismo né fuori di esso. E quanto più la filosofia propriamente detta viene aristotelizzata, tanto più il puro platonismo sprofonda nella mistica, toccando gli abissi della teologia apofatica e i gorgi del panteismo.

Aristotele giunge in tempo. Il pensiero platonico teologico-filosofico, sempre intensamente teso verso l'alto, alla contemplazione sovrarazionale, che in ogni fenomeno scopriva l'Assoluto facendosene rapire, era, per sua natura, estraneo alla concretezza. Indisciplinato, animato dall'ispirazione, era incapace di penetrare nel profondo dell'individualità e non tendeva alla multiforme concretezza del mondo che gli appariva realtà accidentale. Ma già nel XII secolo questo mondo concreto comincia a librarsi dinanzi agli occhi dell'uomo medievale, rivelandosi anche nello sviluppo dell'autocoscienza. Esso attrae nelle forme articolate della nuova organizzazione sociale e della nuova organizzazione statale, nell'illimitato complicarsi della vita, nella quotidianità, nel diritto, nell'arte. Grazie [99] alle peculiarità dello spirito dell'Occidente sorge l'impellente necessità di interpretare nelle sue concrete, individuali espressioni e forme anche la religiosità, di oltrepassare i limiti dei principi generali del sistema e di dargli una elaborazione razionale. Ed ecco che con l'aiuto di Aristotele e sul terreno delle sue idee nasce la scienza rigorosa del conoscere razionale, contrapposta automaticamente alla contemplazione mistica, 'intellettiva': viene realizzato fin nei minimi particolari un elaborato sistema di logica. Di esso va giustamente orgogliosa la scolastica che non di rado nel suo entusiasmo perde il senso della misura. Conquistato e perfezionato l'*Organon*, il pensiero filosofico, con l'aiuto di quest'arma, si dà allo studio del mondo: crea il sistema razionale della teologia positiva, della filosofia della natura, dell'etica, della politica, dell'economia. Si sforza di abbracciare con la rete di sottili sillogismi tutto lo scibile, cerca di svelare, di dedurre ciò che ancora è ignoto. La scolastica crede nella ragione, vi crede fino al punto da dimenticare l'intelletto contemplativo, tentando di assoggettare anche quello alle categorie razionali. D'altro lato, questa stessa fede nella ragione, combinandosi con i principi fondamentali neoplatonici, in particolare con il realismo, quantunque moderato nella maggior parte dei grandi scolastici e nel loro riconosciuto leader, l'Aquinate, determina una certa inclinazione della scolastica al panlogismo, la convinzione che la realtà concreta sia deducibile da principi generali. I rappresentanti della scolastica, sedotti dalla deduzione, trascurano l'esperienza, sia quella mistica che quella sensibile, in ogni caso non apprezzano a sufficienza la seconda.

L'idea della verità unica è soppiantata, senza che ce se ne accorga, dall'idea dell'unicità della verità razionale. *Raimondo Lullo* (1235-1315), 'dottore illuminatissimo' (*doctor illuminatissimus*), è convinto della perfetta e piena razionalità delle verità del Cristianesimo. Egli non può ammettere che esista

qualcosa di inaccessibile e indimostrabile, che superi la ragione. Perciò per Lullo è inaccettabile la teoria averroistica della doppia verità già diffusasi. Ma se tutto è razionale, tutto è dimostrabile razionalmente, le verità del Cristianesimo, compresa la dottrina della Trinità [100] debbono essere deducibili dalla ragione, ed è possibile, in linea di principio, trovare un metodo universale capace di dimostrare tutte le verità e di confutare tutti gli errori. Questo metodo è appunto la 'grande arte', *l'ars magna*, *l'ars universalis*, che alla fine si risolve nella combinazione puramente meccanica di una serie di cerchi concentrici, all'interno di ciascuno dei quali sono distribuiti per sezioni speciali i concetti fondamentali - le categorie dell'essere. La dimostrazione e persino la scoperta di una nuova verità è cosa assai semplice: la rotazione dei cerchi e la fissazione in giudizi delle risultanti combinazioni dei concetti. È facile definire ingenua e meccanica la 'grande arte', ma non bisogna perdere di vista le idee che ne sono alla base.

Martire, ma santo misconosciuto, scrittore fecondo, ma non grande filosofo, Lullo è per certi versi più caratteristico di Tommaso d'Aquino per gli indirizzi fondamentali della scolastica, di cui, con l'ingenuità dei suoi cerchi, espia il peccato originale - il feticismo della ragione. La stessa scolastica pagava per la sua incoerenza e disgregazione. Ancora, *Ruggero Bacone* (morto intorno al 1293) che, per acume d'intelletto e talento d'osservatore, è di gran lunga superiore al suo omonimo e compatriota, contemporaneo del Nolano, sosteneva che «bisogna dimostrare tutto mediante l'esperienza»²⁶⁰. L'esperienza poi è duplice: interiore, o mistico-speculativa, ed esteriore o sensibile, e in parte sperimentale. Riconoscendo soltanto un'unica verità e ritenendo che la filosofia per se stessa, fuori del suo vero obiettivo - spiegare il Divino - è «inutile», Bacone sottolinea energicamente il valore dell'esperienza, «viam experientiae»²⁶¹, la quale soltanto fornisce una conoscenza certa. Egli inventa e perfeziona strumenti ottici, tenta di applicare la geometria alla fisica. Difende il valore del concreto e dell'individuale e, con-vinto dell'unità del sapere, che si manifesta in tutte le religioni e nei sistemi filosofici, insorge

²⁶⁰ «Duo enim sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniatur via experientiae» (ROGERUS BACO, *The Opus maius of Roger Bacon*, ed. J. H. Bridges, Cambridge University Press 2010, vol. II, *De scientia experimentalis*, cap. I, pars sexta, p. 167).

²⁶¹ «Oportet ergo omnia certificari per viam experientiae», qui Bacone si riferisce ai modi e ai tempi del congelamento dell'acqua calda e fredda, ma aggiunge: «Sed duplex est experientia; una est per sensus exteriores, et sic experimenta ea, quae in coelo sunt per instrumenta ad haec facta, et haec inferiora per opera certificata ad visum experimur. Et quae non sunt praesentia in locis in quibus sumus, scimus per alios sapientes qui experti sunt» (*ibid.*, p. 169).

contro la fede cieca nella deduzione che già aveva sedotto gli scolastici. Di qui il suo atteggiamento negativo nei confronti della fede in Aristotele: «Se mi fosse dato di disporre dei libri [101] di Aristotele, li brucerei tutti»²⁶². Certamente, Bacone ha presente soprattutto le cattive traduzioni che falsano la dottrina dello Stagirita.

12. La voce di Bacone risuona come l'avvertimento di Cassandra rivolto alle tendenze a lui contemporanee della scolastica, un avvertimento inutile e, forse, non necessario, proprio perché gli orientamenti di questa dovevano palesarsi ed esaurirsi. Era la condizione necessaria perché l'intuizione ancora vaga di Bacone potesse manifestare il suo vero contenuto. La scolastica, come già detto sopra, si era ritirata nella sfera della conoscenza razionale, chiudendosi e delimitandosi sia in alto con la conoscenza intellettuale-mistica, sia in basso con quella naturale-esperienziale. La prima delimitazione tracciò una linea precisa tra ciò che è inaccessibile alla ragione e può essere dato soltanto dalla rivelazione e l'ambito delle certezze razionali. Tommaso d'Aquino (1227-1274) separò la fede rivelata dalla filosofia, e per sfuggire all'asserzione della doppia verità tentò di salvare la verità unica con l'ingegnoso accordo di conoscenza e fede. Egli assoggettò la prima alla seconda nell'ordine dei problemi fondamentali. Questo significò l'assoggettamento della ragione alla fede, l'abbassamento della filosofia dalla condizione di ancella a quella di schiava, e in ogni caso non salvava nella sostanza dalla dottrina della doppia verità; infatti, la concordanza stessa di filosofia e religione poggiava sul postulato secondo cui le verità della fede, anche se sovra-razionali, non sono contrarie alla ragione, non sono irrazionali. Prima o poi l'interna contraddizione del sistema doveva rivelarsi, tanto più che la dottrina di Tommaso era per sua essenza profondamente razionale, dal momento che poneva al di sopra di tutto non l'atto della volontà, ma l'atto puro della ragione, *actus purus*. Dal basso, dal lato dell'esperienza sensibile, l'Aquinate evidentemente non delimitava la conoscenza razionale. Al contrario, affermava: «nulla c'è nella ragione che prima non sia stato nella

²⁶² «Certus igitur sum quod melius esset Latinis, quod sapientia Aristotelis non esset translata, quam tali obscuritate et perversitate tradita, sicut eis qui pronuntur ibi triginta vel quadraginta annos, et quanto plus laborant, tanto minus sciunt, sicut ego probavi in omnibus qui libris Aristotelis adhaeserunt. Si enim haberem potestatem super libros Aristotelis ego facerem omnes cremari, quia non est nisi temporis amissio studere in illis et causa erroris et multiplicatio ignorantiae, ultra id quod valeat explicari. Et quoniam labores Aristotelis sunt fundamenta totius sapientiae, ideo nemo potest aestimare quantum dispendium accidit Latinis, quia malas translationes receperunt philosophi» (*Compendium studii philosophiae in Fratris Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, London 1859, [rist., Kraus Reprint 1965], cap. VIII, pp. 468-469).

sensazione», «nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu». Tuttavia [102], anche qui si manifesta l'antico razionalismo del sistema. Per Tommaso il conoscibile è lo stesso che il conoscibile razionalmente, ossia il conoscibile come concetto universale, forma o idea. La verità della cosa non è altro che il suo accordo con l'idea eterna, la quale costituisce nella cosa la forma che la ragione astrae, come elemento comune, dalla molteplicità delle cose sensibili particolari. Ma questa concezione rende inaccessibile il reale mutevole ossia alla fin fine l'individuale concreto.

In effetti su che cosa riposa l'essere individuale della cosa, o in che cosa consiste il principio d'individuazione, *principium individuationis*? In qualsiasi ente (*ens*) relativo - risponde l'Aquinate - occorre distinguere in primo luogo l'essere (*esse*) e «ciò per cui la cosa è» (*quo est*) o l'atto (*actus*), e in secondo luogo l'essenza, la natura, [*bytijnost'*] (*essentia*) o «ciò che questa cosa è» (*quod est*), o la potenza. Nelle cose materiali il primo è la forma, la seconda la materia. Creata da Dio dal nulla, 'la materia prima', in unione con le forme prime, dà vita alle materie seconde o particolari, ad esempio gli elementi o particelle, ed essi già prendono ulteriori forme. Perciò due possono essere i casi: o la materia basta soltanto per una forma, e allora si ha un solo indivisibile (l'individuo), ad esempio il sole, o invece la forma si unisce con delle parti di materia che l'accolgono. Si ha allora una quantità di individui di uno stesso genere. In questo modo principio d'individuazione e dell'individualità è la quantitatività [*količestvennost'*] e la quantità [*količestvo*] (*quantitas*) della materia o la sua determinazione spazio-temporale è la "*materia signata per hic et nunc*". Ma in questo caso, propriamente parlando, non si dà alcuna spiegazione dell'individualità della cosa: tutte le cose di un dato genere sono determinate da una stessa forma. Se è così, è inesplicabile non soltanto l'essere concreto-individuale, ma anche l'individualità di Socrate non si può spiegare altrimenti che con l'indicazione 'questo corpo, queste ossa': essa deve sparire con la decomposizione del corpo. A Tommaso non resta che presumere che negli uomini - a tal punto non apprezza «le cose materiali» - ci sia ancora «qualcosa ricevuto dalla materia determinata» [103] o una *quiddità* [*čtotost'*] (*quidditas*). Che cos'è questa quiddità [*quidditas*]? Se si guarda alle essenze immateriali (ad esempio agli angeli), in esse non c'è materia e all'*esse* (ossia il *quo est* = *actus*) si contrappone l'*essentia* (*quod est* = *potentia* = *natura*). La seconda (*essentia*) è appunto la loro *quiddità* o *quidditas*. Ma la creatura immateriale riceve il proprio essere ("*esse*" = "*quo est*") da Dio, mentre 'l'essenza' o 'quiddità' la riceve, non si sa come, o da se stessa o dal nulla. Naturalmente questa non può essere accettata come una spiegazione convincente: la *quiddità* degli angeli non è più motivata della *quiddità* della cosa materiale.

Se dunque è così, allora da che cosa è giustificata la *quidditas* nell'uomo o il «*a materia signata receptum*»?²⁶³

Per Tommaso nel mondo puramente spirituale e in quello puramente materiale esistono soltanto i generi. Ogni angelo è un genere (*genus*) e un genere tutto proprio. Ogni cosa esprime pienamente il proprio genere, moltiplicato in maniera meccanica dalla materia. Ma noi nel secondo caso abbiamo il diritto di parlare d'*indifferenza* nei confronti dell'infinita molteplicità delle cose, per giustificare la quale occorrerebbe riconoscere tanti generi quante sono le realtà individuali (ciascuna è infatti distinta dall'altra), occorrerebbe, cioè, eliminare il concetto stesso di genere. Il pensiero astratto, vivo nella sfera dei concetti generali, non abbraccia l'individuale concreto. Nel primo caso con piena giustificazione possiamo chiedere: perché Tommaso ammette i molti generi delle sostanze [*substancij*] spirituali e non piuttosto un solo genere? La *quidditas*, infatti, nascendo dal nulla o dall'essenza stessa, deve essere nulla, in quanto distinta dall'essere donato da Dio, dall'*esse* o dal *quo est*. Si può andare ancora oltre e chiedere: perché sia pure un solo genere esiste? Tommaso risponderebbe facendo riferimento al fatto che nella condizione creaturale deve esserci una differenza, tra l'atto e la potenza, tra il *quo est* e il *quod est*, che non inerisce a Dio. Ma una tale risposta, così come l'affermazione che l'infinita perfezione di Dio poteva esprimersi soltanto nella molteplicità del relativo e che anche la materia prima, creata da Dio dal nulla, poteva attuare la sua potenza soltanto nella molteplicità [104], indicano il motivo dell'individuazione ma non il suo principio. In che cosa consista l'individualità non è dato sapere. Proprio come, in fin dei conti, risulta ingiustificabile l'essere concreto-individuale di Socrate, dello stesso Tommaso, di qualsiasi uomo.

Pur avendo un legame con le dispute dell'antica scolastica riguardo alla realtà dei concetti universali, il problema dell'individuazione è un problema nuovo. E se l'Aquinate non può risolverlo, è indubbio che per lui l'universale non è dato separatamente, ma nel molteplice individuale. Tuttavia, il concetto di individuale inconsciamente confluisce nel concetto di molteplice e nella sua essenza resta inspiegato.

L'insolubilità del problema dell'individuale nell'ambito del tomismo è appunto la dimostrazione del distacco in esso della conoscenza razionale dall'empiria che non è contenuta interamente nella razionalità. E la stessa auto-

²⁶³ «Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc et ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius; et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuum in una specie» (CHARLES BOYER, *S. Tomae Opusculum de ente et essentia*, V ed., Roma, Pont.Univ. Gregoriana 1970, cap. VII, p. 53).

delimitazione nella razionalità si avverte nella fisica di Alberto Magno o nella politica di Tommaso che disdegna la fisica (cosa già di per sé caratteristica). L'Aquinate si accosta al mondo non dal punto di vista concreto, ma da quello astratto, non dal lato esperienziale ma da quello deduttivo. Egli è un sistematico che costruisce dall'alto, che deduce il particolare dal generale. Nonostante tutto il suo peripatetismo, egli è estraneo allo spirito empiristico di Aristotele. Ripercorrendo lo sviluppo del pensiero del grande elleno, Tommaso deduce, non analizza la realtà, usando le parole di Telesio «inventa un suo mondo al posto di quello di Dio». Abbracciando il mondo nel suo complesso e nei suoi principi, il suo pensiero, già alquanto positivistico, non è incline alle ricerche della mistica speculativa, e neppure alla scienza empirica, essendo ancora platonico. Mentre invece, il mondo multiforme, che irrompe a ondate nella coscienza, e l'individuazione di questo mondo nell'autocoscienza individuale in evoluzione esigevano decisamente l'avvicinamento della scolastica alla realtà.

E questo si compì liberando la filosofia da un lato dalla sudditanza alla teologia dogmatica positiva, e dall'altro avvicinandola, nell'auto-dissoluzione del razionalismo, all'individuale concreto.

[105] Nuovi preziosi punti di vista per l'ulteriore sviluppo del pensiero filosofico emergono in Duns Scoto (circa 1260-1308), il 'dottor sottile' (*doctor subtilis*). Questi, avendo studiato non soltanto la teologia e la filosofia ma, come il suo conterraneo Ruggero Bacone, anche la matematica e l'astrologia (che comprendeva l'astronomia), e l'ottica, mostrò una inclinazione all'empirismo. Per lui l'individuale concreto non è deducibile - in linea di principio, certo, non realmente - dal generale. Duns Scoto pone in primo piano proprio l'individuale nella *ecceità* (*haecceitas* - il termine è dei suoi successori), intendendo quest'ultima, ossia la più piena realtà dell'esistente, non come un'indifferenziata *quiddità*. Il contrario avviene per il generale o universale: a differenza dei realisti - platonici e dei realisti moderati guidati da Tommaso d'Aquino, Scoto non intende i concetti generali, i generi (*genera*), come la pienezza di tutte le determinazioni, ma come la loro assenza, come qualcosa di indeterminabile. Egli identifica l'universale con la materia, nel senso dell'unico substrato di tutte le cose che si realizza nella sua formazione ascensionale e nell'individualizzazione mediante forme sempre più concrete, sempre più individuali, fino alla forma pienamente concreto-individuale dell'*ecceità*. Anche il mondo appare al *dottor sottile* come un tutto che si sviluppa, che si dispiega, concreto e materiale (tutto è materiale, escluso Dio: anche gli angeli e le anime), sebbene non si sviluppi secondo una successione temporale, come nell'evoluzionismo a noi contemporaneo. Ma il riconoscimento della realtà come realmente individuale doveva essere necessariamente il riconoscimento della sua irrazionalità, come è anche detto nella

teoria della conoscenza di Duns, denunciando già il difetto intrinseco del razionalismo.

La nostra conoscenza è empirica. Essa è determinata dagli oggetti conoscibili attraverso la mediazione della loro percezione sensibile: «Non c'è nulla nella ragione che prima non sia stato nella sensazione». Perciò conoscenza autentica e piena è la conoscenza delle cose singole, individuali. Tuttavia noi conosciamo per concetti generali. Questi concetti generali, pensa Duns Scoto, non possiedono una realtà obiettiva separata dalle cose [106], e in questo egli concorda con il realismo moderato dell'Aquinate. Ma va oltre, identificando la separatezza della realtà oggettiva con la realtà in generale. Il concetto generale non è conosciuto come separato dalle cose individuali che abbraccia. Ciò significa, sostiene Duns, che in generale esso non è conosciuto nelle cose, nell'esperienza empirica, in altri termini, è come se non ci fosse. Di conseguenza esso esiste soltanto nell'intelletto del conoscente, "*secundum intellectum*", ed è il prodotto di questo intelletto. In questo modo l'essenza di ogni cosa è determinata in maniera duplice: la cosa ci è data nel mondo esterno e nell'esperienza sensibile immediata come assolutamente individuale e pertanto irrazionalmente, ma dall'altro lato è nella nostra ragione come comune, ossia unitamente alle altre, e dunque razionalmente. In altri termini la nostra conoscenza è il prodotto complesso dell'azione reciproca di ciò che è esterno, e sensibile-empirico, e di ciò che è interno, e puramente razionale, dell'oggetto e del soggetto, e come conoscenza del generale essa è soggettiva.

In tutto ciò è perfettamente evidente la frattura, indotta dal riconoscimento dell'empiria e della sua irrazionalità, tra l'empiria (il mondo) e la sfera della conoscenza razionale. Ma a questo punto ci si chiede: questa conoscenza razionale ha un qualche significato o non è un prodotto della nostra ragione, privo di qualsiasi rapporto con la realtà? In quest'ultimo caso essa non ha alcun valore e, di conseguenza, non ha valore neppure la conclusione cui è giunto Duns Scoto. Avvertendo tutta l'acutezza del problema e presagendo le conseguenze della propria gnoseologia, Duns esce dal vicolo cieco ricorrendo al presupposto che all'universale nella nostra ragione corrisponde l'universale nelle cose. In queste lo crea la Ragione Divina ai cui concetti e idee corrispondono pienamente i concetti universali della nostra ragione. Se è così, allora la nostra conoscenza *soggettiva* acquista un significato obiettivo, sebbene questo non riposi sull'esperienza, ma sulla corrispondenza creata dalla Ragione Divina tra l'universale oggettivo-reale, a noi inaccessibile, e il nostro universale soggettivo²⁶⁴. Il mondo per quanto è da noi percepito è

²⁶⁴ Bisogna comunque osservare che nell'*Ordinatio*, se da un lato, a proposito della conoscibilità della propria natura da parte dell'uomo coi soli mezzi naturali, Scoto è decisamente per la negazione, le motivazioni che egli porta fanno appello a una *condizione* parti-

irrazionale. Ma [107] anche nella sua irrazionalità esso è creato da Dio, e tuttavia, non dalla Ragione Divina, che crea solo l'universale, bensì dalla Volontà Divina.

Così Duns Scoto giunge a riconoscere l'irrazionalità del mondo e della Volontà Creatrice che lo ha prodotto. Ed è naturale, secondo lo spirito generale del suo sistema, che la pienezza del reale sia contenuta nella volontà e non nella ragione. L'idea della volontà irrazionale condiziona tutta la sua psicologia e fonda in essa la libertà della volontà umana. Ma questa teoria limita ormai il razionalismo della scolastica, ed essendo il fondamento di tutto la Volontà Divina, costringe a desiderare, accanto alla conoscenza razionale, una conoscenza superiore che non può essere razionale, ma deve appartenere alla volontà. E Scoto per principio separa dalla filosofia la teologia come conoscenza pratica e morale, come 'medicina dello spirito'. Le verità della teologia non possono essere fondate sulla ragione: la ragione le deve accettare docilmente, limitandosi umilmente all'ambito del filosofare razionale. Tuttavia la teologia contiene in sé quelle stesse verità in quanto tali, recepite razionalmente. Esse le sono date in forma semplice nella rivelazione, fondate soltanto sull'evidenza. E ci si chiede: è possibile anche una qualche loro giustificazione? Per Duns in linea di principio una certa giustificazione è possibile; e in questo egli prosegue soltanto la tradizione dell'antica scuola francescana di Alessandro di Hales e di Bonaventura²⁶⁵. La nostra conoscenza

colare della ragione, che nello stato terreno non è in grado di cogliere la causa finale a cui è ordinata la sua realtà, ossia Dio come il suo bene sommo. Qui subentra la fede, che non è un sapere irrazionale ma sovrarazionale, rivelato (Lib. I, Prologo, (34,35). Tuttavia la scienza come tale non è negata a un intelletto proporzionato neppure per l'oggetto più elevato. Scoto lo spiega con un esempio: se un intelletto fosse incapace di comprendere i teoremi della geometria, ma potesse credere ad essi affidandosi alla parola di qualcuno, la geometria sarebbe per lui una fede, e tuttavia in sé rimarrebbe una scienza. In quanto il suo oggetto ha la capacità per natura di provocare la scienza di sé in un intelletto proporzionato (Prologo, Libro I, parte III, 211). Ne consegue che l'inaccessibilità di una verità non significa per Scoto necessariamente irrazionalità. Karsavin la deduce come conseguenza diretta del primato in Dio della volontà. Diversamente avviene per Occam, che a questo primato aggiunge il riconoscimento soltanto *nominale* dell'universale.

²⁶⁵ Alexander Halensis, *doctor irrefragabilis* (n.1185 cr. ad Hales, attuale Owen nel Gloucestershire, m. 1245 a Parigi), è ritenuto l'iniziatore della 'scuola' francescana. Una volta entrato nell'ordine (1236), infatti, la sua cattedra di teologia all'Università di Parigi divenne, in pratica, dei francescani, alla sua morte fu occupata dal discepolo Jean de la Rochelle e poi da Bonaventura da Bagnoregio che è considerato il vero caposcuola e l'autore del «più perfetto modello di metafisica mistica», poiché il suo *itinerarium* verso il Trascendente si realizza mediante «tutte le forze dell'uomo, sia quelle della ragione che quelle del cuore, sia quelle naturali che quelle soprannaturali» (BATTISTA MONDIN, *Storia della metafisica*, vol. II, *La metafisica cristiana nell'epoca degli Scolastici*, Ed. Studio Domeni-

nella sua potenzialità è più ampia della razionalità: essa può essere sempre estesa anche attualmente da Dio, e sarà accresciuta da Lui nel tempo avvenire. Così arriviamo all'idea di una conoscenza super razionale, mistica o *intellettiva*. Ma ci si chiede ancora: non può nascere una contrapposizione tra le verità della filosofia, o razionali, e quelle della teologia, anch'esse recepite come verità? Questo ci indurrebbe ad ammettere la teoria della doppia verità. Duns Scoto elude il problema negando la doppia verità e limitando la fede alla sfera pratica. Ma lo spirito del suo sistema esige una soluzione più chiara.

Nella figura di Duns Scoto la scolastica compie un passo dal tomismo all'empiria nella sua concretezza individuale, arrestandosi, [108] del resto, come in passato, all'ambito della *teoria* della scienza e della deduzione. Questo passo è intimamente connesso con il riconoscimento della limitatezza e della relatività del principio della scolastica - la conoscenza razionale - e conduce alla dissoluzione del sistema scolastico con l'ammissione appunto dell'irrazionale di fronte al dilemma: o la doppia verità, o una verità unica, ma con la negazione del valore della ragione se questa contraddice alle disposizioni di fede. Il discepolo di Duns Scoto, Guglielmo di Occam (m. 1347), acuisce le contraddizioni procedendo sulla stessa via. «La vera sostanza [*substancija*] è l'individuale, mentre il generale [*vseobščee*] (l'universale) [*universal'noe*] riceve la sua forma autonoma dall'intelletto [*ot intellekta*]» (ragione) [*razum*]. Fuori della ragione non c'è universale, afferma Occam, sostituendo, nella dottrina di Duns, il concetto di inconoscibilità con il concetto di non essere [*nebytija*]. Nella ragione infatti l'universale è soltanto un segno (*signum*) o termine (*terminus*) che sta per la molteplicità delle cose che esso abbraccia²⁶⁶. È vero, il *termine* non è un nome o una parola priva di contenuto, ma neppure un significante obiettivo: l'universale è soltanto un tendere, l'*intenzionalità* [*intencija*] dell'anima verso l'oggetto, «un segno che indica molte cose». In questo modo l'irrazionale, l'essere individuale-concreto delle cose da noi percepite, è di nuovo giustificato, ma in compenso è privato di valore l'universale, ossia, alla fin fine la ragione. Occam giunge al nominalismo che non cesserà di essere quello che è per il fatto di esser chiamato concettualismo, terminismo o qualcosa d'altro. L'universale non c'è, né in una oggettività separata dall'individuale, né in un oggettivo-individuale, e neppure nella nostra coscienza, nella ragione, poiché il termine o il segno per se stesso non è universale: esso abbraccia solamente molte cose. E Occam, certamente, non può spiegare perché questa particolare molteplicità e non quella.

cano, Bologna, 1998, p. 661; per il rapporto filosofia-teologia in Bonaventura si veda anche: SOFIA VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974, in part. pp. 29-33).

²⁶⁶ Karsavin fa qui riferimento alla teoria della *suppositio* di Occam.

Tuttavia qui è importante per noi l'altro lato della questione. La nostra conoscenza, in quanto consiste di concetti generali, ossia in quanto è una conoscenza razionale, per sé non esprime la realtà e addirittura non si sa se abbia un qualche valore in sé. In altri termini, il mondo non è conoscibile razionalmente, ed è inoltre un problema se conosciamo razionalmente la ragione stessa, che in realtà può anche non risultare affatto ragione.

[109] Il tentativo di scoprire i principi della conoscenza razionale del mondo ha condotto alla completa separazione della conoscenza razionale dall'empiria, che, a prezzo di una contraddizione interna, d'altro canto pienamente naturale e inevitabile, si rivela nello stesso Occam e nei nominalisti nell'ipertrofia di questa conoscenza, nel morboso sviluppo della logica. Inoltre nell'ambito del nominalismo emerge necessariamente un atteggiamento scettico nei confronti proprio della conoscenza razionale, là dove essa travalica i propri limiti, ossia si estende in generale al mondo esterno e a Dio. Se Duns Scoto negava soltanto la prova ontologica dell'esistenza di Dio, Occam sostiene l'indimostrabilità dell'esistenza di Dio in generale, ma anche l'indimostrabilità della sua unità e infinità, della finitezza del mondo, dell'immaterialità dell'anima. I discepoli di Occam, procedendo in questa direzione, asserirono persino l'indimostrabilità del fatto stesso dell'esistenza del mondo esterno. In effetti, che cosa può giustificare il riconoscimento nel mondo esterno delle cause (ossia del concetto universale) delle mie sensazioni?

Grazie a questa limitazione della ragione in nome della ragione, si libera un'ampia zona per la conoscenza rivelata e sorge con chiarezza il problema della contemplazione mistica. L'unità della verità è salvata, ma a caro prezzo. Tuttavia di fronte alle tendenze universalistiche della teologia e all'inevitabilità per la conoscenza razionale di ampliare, grazie a questa stessa conoscenza, i propri confini sia riguardo al mondo esterno, sia riguardo alla conoscenza di Dio, il conflitto della filosofia con la teologia era inevitabile. Esso si manifesta già nei primi tentativi di passare dalla teoria della scienza empirica alla pratica e, in forza dell'ammissione dell'indimostrabilità della verità teologica, doveva condurre alla teoria della doppia verità. Questo era tanto più facile per il fatto che l'aristotelismo averroistico, ancora vivo, includeva tra i suoi principi fondamentali la teoria della doppia verità.

13. A cominciare dal XIII secolo l'averroismo si sviluppa parallelamente e in contrasto col tomismo, il cui inconciliabile oppositore era *Sigieri di Brabante* (m. intorno al 1285)²⁶⁷, contemporaneo di Tommaso. [110] Gli averroisti, sviluppando con più esattezza del tomismo il pensiero autentico di Aristotele

²⁶⁷ Nasce intorno al 1235, muore nel 1284; professore all'Università di Parigi, è condannato nel 1270 per 13 tesi e nel 1277 gli è proibito l'insegnamento.

e offrendo una giustificazione più completa della portata universale del sapere, vedono nell'intelletto agente o nell'intelligenza attiva creativa una sostanza superiore rispetto all'anima umana con il suo *intellectus possibilis*. Questa intelligenza sussiste in sé, senza confluire né nell'anima umana, né tanto meno nel corpo. È universale, una e assolutamente immateriale. In essa, come anche nel suo lontano antenato filosofico, il *Nous*, Intelletto, è tutto il conoscere e l'essere. Ed essa interviene, come anima universale intellettiva, in unione temporanea con le anime individuali umane, vegetativo-sensibili e mortali. Così la conoscenza è un atto non umano ma Divino, cui l'uomo partecipa soltanto momentaneamente. Dall'Intelletto si sviluppa secondo necessità il mondo, ma il mondo non è una creazione immediata di Dio, il quale opera attraverso la mediazione di una gerarchia discendente, da Lui prodotta, di enti che emanano da Lui²⁶⁸. Perciò nel mondo non c'è neppure una Provvidenza Divina, ma tutto si compie necessariamente. Ciò nonostante, proprio in forza della sua nascita necessaria, il mondo è eterno, e se l'uomo è mortale sia riguardo al corpo che all'anima, l'umanità è immortale. Impossibile immaginare l'inizio o la fine della serie ininterrotta di nascite, perciò non ha più senso neppure la domanda sulla vita futura. Tutti questi enunciati dimostrati razionalmente in parte speculativamente, sono assolutamente inconciliabili con i dogmi del cristianesimo in cui gli averroisti credono²⁶⁹. Di qui scaturisce inevitabilmente la teoria della doppia verità, comprensibile soltanto sul piano della negazione dell'universalità della legge di non contraddizione, cui già la speculazione neoplatonica predisponessa. Nel XVI secolo Jean de Jandun (Johannes de Genduns)²⁷⁰ dimostra chiaramente come

²⁶⁸ L'adesione di Sigieri alla teoria della creazione per intermediari o emanazione, a cui Karsavin qui fa riferimento, non sembra essere così indiscussa. F. van Steenberghe, nel suo libro *Maître Siger de Brabant* (Publ. Universitaires, Louvain - Paris 1977) sostiene che Sigieri non ha mai fatto propria la tesi emanazionistica, e che quando espone la tesi della creazione per intermediari non lo fa come se fosse sua, ma in nome di filosofi. A riprova di ciò lo storico si rifà alle *Quaestiones super librum de causis* e riporta la *Quaestio* 36: «Utrum substantiae immateriales possint producere substantias immateriales», a cui Sigieri risponde che l'atto del creare è proprio soltanto della Causa prima, mentre le intelligenze non possono essere né agenti principali, né strumenti della creazione, poiché la creazione dal nulla richiede la potenza maggiore di tutto il reale (p. 29).

²⁶⁹ In realtà Sigieri sostiene che sia la tesi degli anti-eternalisti, che quella degli eternalisti non è dimostrabile razionalmente. Soltanto affidandoci alla rivelazione possiamo sapere che l'uomo e il mondo sono stati creati nel tempo.

²⁷⁰ Jean de Jandun (o Genduno, Ganduno, Gandavo), averroista, nato a Jandun nelle Ardenne, morto nel 1328, a suo nome si conoscono i libri di commenti alle Sentenze di Pietro Lombardo, e ai libri di fisica, metafisica e dell'anima di Aristotele, la *Quaestio in Averroem de substantia orbis*, e sembra ormai assodato che in collaborazione con Marsilio da Padova abbia composto il *Defensor pacis* contro il papa Giovanni XXII, per cui fu con-

in Dio è possibile ciò che secondo i principi della ragione è impossibile. C'è qualcosa di superiore alla ragione in cui si conciliano le contraddizioni. A motivo della nostra conoscenza ancora insufficiente dell'averroismo medievale noi siamo in grado di valutare le sue potenzialità filosofiche e gnoseologiche più che non i suoi reali risultati. È senza dubbio della massima importanza il fatto che, [111] sostenendo il valore dell'intelletto attivo o assoluto di Dio, l'averroismo offrì la possibilità di superare il solipsismo delle teorie gnoseologiche. Ma questo pericolo era assai meno avvertito dai sistemi razionalistici della scolastica. Storicamente (nel senso comune di questo termine, equivalente all'espressione 'per l'epoca data') è più importante l'altro esito della dottrina esaminata. L'averroismo, con il riferimento alla natura assoluta del conoscere, ne giustificava il valore universale e il significato oggettivo, risultando un contrappeso derivante dal tomismo allo scotismo e al nominalismo. Per l'averroista era impensabile l'affermazione secondo cui la conoscenza, qualunque essa sia, anche quella razionale, è soltanto soggettiva, e ai concetti universali non corrisponde nulla di reale nel mondo esterno. Nello stesso tempo l'averroismo, sottolineando il fatto che il nostro pensiero è il pensiero dell'Assoluto, eliminava l'idea della separazione della conoscenza dall'essere e del carattere rappresentativo del conoscere. Era necessario o accettare la teoria panteistica, cui propendeva la maggior parte degli averroisti, o riprendere, nonostante la sua mancanza di chiarezza, la teoria platonica della "partecipazione" [*pričastie*]. Infine l'averroismo, che in generale non diversificava con sufficiente precisione gli aspetti del conoscere, per lo meno assegnava in pratica un posto importante alla speculazione [*umozrenie*] o intuizione intellettuale, essenzialmente diversa dalla conoscenza razionale. A ciò era legata l'insistente allusione all'intima contraddittorietà della conoscenza razionale, cosa che orientava il pensiero verso l'idea della coincidenza degli opposti. Tutti questi aspetti dell'averroismo mi sembrano importantissimi per l'ulteriore sviluppo filosofico, per quanto io non sia incline a esagerare l'influenza diretta dell'averroismo. - In primo luogo ha manifestato le stesse tendenze anche il neoplatonismo in generale, e il neoplatonismo degli arabi e dei mistici in particolare. E in secondo luogo sia l'averroismo che il neoplatonismo sono incomparabilmente più importanti per lo storico della filosofia non come 'fattori' [*factorov*] - si occupano dei fattori soltanto gli storici scadenti - bensì come momenti dello sviluppo, e ancor di più come sintomi di alcune tendenze necessarie in quel determinato

dannato nel 1327. Come Karsavin ricorda, fu un assertore del principio della doppia verità e dell'eternità del mondo (come verità di ragione); nel testo è un refuso la sua collocazione nel XVI sec., da leggere naturalmente XIV sec.

stadio del filosofare²⁷¹. La stessa [112] considerazione, s'intende, deve essere rivolta anche ai sistemi esaminati in precedenza.

L'averroismo nel significato noto fu il compimento e la correzione unilaterale dei sistemi peripatetici. La sua unilateralità e manchevolezza si avvertono in una serie di tratti caratteristici. Gli era estranea l'inclinazione al razionalismo e in parte alla logica formale che notiamo in Tommaso, Duns Scoto, Occam, nei nominalisti, e per questo non poteva denunciare l'angustia del razionalismo. Perciò appunto, avanzando la teoria della doppia verità come correttivo essenziale della sola verità teologica non poteva portarsi al di sopra della reciproca contrapposizione di entrambe le teorie. Inoltre, difendendo le tesi, importanti per lo sviluppo della teoria del mondo, dell'eternità del mondo, della sua unità, dell'anima del mondo, della necessità che governa l'universo ed è collegata al movimento degli astri, l'averroismo era meno incline all'empiria del tomismo e dello scotismo o del nominalismo. Esso non poteva giustificare, e nemmeno gli interessava la giustificazione dell'individuale concreto, mentre manteneva ferma in compenso, con il suo orientamento panteisticheggiante, l'idea dell'unità del mondo.

L'averroismo, il cui centro nel XIII secolo è Parigi, ma che agli inizi del XIV si trasferisce a Padova, dove è introdotto da Pietro d'Abano (m. nel 1315) e dove fiorisce nei secoli XIV e XV, conservandosi fino a tutto il XVII secolo, non è altro, nella sua essenza, che un aspetto del neoplatonismo²⁷². In questo

²⁷¹ Karsavin esprime qui in forma sintetica un aspetto fondamentale della sua filosofia della storia. Indicare in determinati *fattori* le ragioni dello sviluppo storico significherebbe, infatti introdurre nell'evoluzione storica un elemento necessitante, e una *causalità* desunta dall'ambito delle scienze naturali, inadeguata a cogliere il carattere complesso del divenire storico, legato alla struttura ontica della creatura, ossia alla sua onnitemporalità [*всевременность*] e all'unitotalità [*всеединство*] sempre incompiuta che caratterizza persona e storia e che introduce nel divenire storico la dialettica del nascere-perire: una successione dei momenti della temporalità segnata da un lato dalla *perdita*, dall'altro da una tensione verso un momento che ancora non c'è, senza che si possano stabilire confini precisi tra i diversi passaggi [*O vremeni*, in *Archiv L. P. Karsavina*, sost. P. I. Ivinskij, Vilniaus 2002, p. 136]. Ogni momento storico si presenta come un'unità di elementi diversi e difficilmente precisabili per quantità e sfumature e di cui, pertanto, è impossibile stabilire l'effettiva portata. Lo stesso avviene riguardo alle teorie o ai sistemi (si veda: *Filosofija istorii*, cit., pp. 308 ss.). La visione di K., antipositivistica e antievoluzionistica, che nega il movimento lineare della storia, la possibilità di spiegare il presente col passato, il fenomeno più ampio con l'aiuto di una serie di fenomeni più limitati, è all'origine del giudizio severo che I. M. Grevs, medievista e maestro di K., diede del libro di quest'ultimo: *Očerki religioznoj žizni v Italii XII-XIII vekov* (v. DANIELE BEAUNE, *I. M. Grevs, juge de L. P. Karsavin*, «Revue des Études Slaves», LXVIII/3, 1996, pp. 341-347).

²⁷² Il giudizio di Karsavin si riferisce probabilmente allo schema neoplatonico che caratterizza la creazione del mondo da parte di Dio secondo Pietro d'Abano, ossia una causalità diretta e una causalità mediata dalla serie dei cieli, così che tutto deriva da Dio e

sta la sua importanza per la filosofia medievale, importanza condivisa con le altre correnti neoplatoniche e con la mistica che a queste dava asilo. Non bisogna contrapporre recisamente la mistica alla scolastica. Da un lato, non soltanto in Ruggero Bacone e in Raimondo Lullo, ma anche in Alberto Magno, discepolo di Tommaso, in Duns Scoto, continuatore per questo aspetto di Bonaventura, si possono rilevare momenti e teorie mistiche. Dall'altro lato, un mistico come Eckhart nella filosofia teoretica è un seguace di Aristotele. D'altro canto non bisogna neppure sminuire l'originalità e il peculiare valore della corrente mistica. Dalla mistica antica e dalla scolastica neoplatonica [113] - da Eriugena, dalla scuola di Chartres e da Anselmo di Canterbury, attraverso le teorie della mistica sviluppate dai vittorini Bernardo di Clairvaux e Guglielmo di Thierry²⁷³ e organizzate in sistema da Bonaventura, il pensiero mistico medievale procede, indirettamente condizionato da Amalrico di Bène²⁷⁴ e da Davide di Dinant, verso meister Eck-

tutto a lui tende come fine ultimo. Il particolare carattere filosofico e significato storico dell'averroismo del d'Abano è messo in luce da B. Nardi in uno scritto che risale al 1920 (*Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*, «Nuova Rivista Storica», IV, 1920, e V, 1921, riedito in *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al sec. XVI*, cit., pp.19-74), dove confuta le accuse di eresia rivolte all'abanese da un altro studioso, S. Ferrari (*I tempi, la vita, la dottrina di P. d'Abano*, Genova 1900), sostenendo che nel d'Abano non ci sono eresie formali, ma il germe di un'eresia latente, là dove questi finisce per affermare «che la scienza umana possiede un proprio metodo e propri principi razionali diversi da quelli della teologia, e che nella ricerca delle cause dei fenomeni naturali non s'hanno da introdurre concetti teologici» (*Saggi sull'aristotelismo padovano*, cit., p. 70). Da qui, secondo Nardi, sarebbe nata «la distinzione tra filosofia e teologia: l'una espressione del pensiero greco-arabico e fondata sulla ragione umana; l'altra basata sulla verità divina della rivelazione cristiana» (*ibid.*, p. 71). (v. anche la nota 374).

²⁷³ Riguardo all'ampiezza della mistica e alla difficoltà di darne una ricostruzione sistematica, si veda: KURT RUH, *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Milano, Vita e Pensiero 1995, p. 239.

²⁷⁴ Amaury de Bène o Bennes, anche Amalrico o Almarico di Chartres, rappresenta assieme a Davide di Dinant, l'orientamento panteistico della Scuola di Chartres. Di questi due filosofi-teologi si sa poco, data la loro condanna con l'eliminazione degli scritti. Il primo, nato forse a Dinant in Belgio o a Dinan in Bretagna all'incirca nel 1160 e morto si presume dopo il 1215, fu maestro di teologia a Parigi, con grande seguito di pubblico. La conoscenza dei testi di Aristotele in lingua originale è alla base della sua metafisica e della sua filosofia naturalistica, che si richiama, d'altro canto, anche alla riflessione eleatica e pitagorica, oltre che alle dottrine di Ippocrate e Galeno. Il rapporto con la filosofia antica è diretto o mediato dalle dossografie aristoteliche. Le tesi di Amalrico (identificazione di Dio con le creature, negazione del valore dei sacramenti e del magistero della Chiesa) furono condannate nel 1204 dall'università di Parigi, l'autore fu costretto dal papa (Innocenzo III) ad abiurare; successiva condanna, dopo la sua morte (1206 o 1207), arrivò dal Sinodo di Parigi nel 1210, dopo la scomunica e la condanna del movimento amalriciano, e nel 1215 dal Concilio lateranense (v. GERMAINE C. CAPELLE, *Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme*

hart e i suoi discepoli, verso Ruysbroeck²⁷⁵, Pierre d'Ailly²⁷⁶, Denis Cartusianus [Certosino]²⁷⁷, e Jaques Gerson²⁷⁸ che hanno conservato immacolata la

formel, Pari, Vrin 1932 e MARIO DAL PRA, *Almarico di Bène*, Milano, Bocca 1951; PAOLO LUCENTINI, *Dialettica, Teologia, Filosofia: Alano di Lille e Amalrico di Bène*, Turnhout, Brepols 2010). Di Davide di Dinant (dal luogo di nascita in Belgio) si conoscono i titoli di due libri: *De tomis hoc est de divisionibus* e *Quaternuli* che indica probabilmente il complesso degli scritti condannati. La sua concezione filosofico-teologica è riassunta da S. Tommaso (*In Sent.*, II, d. 17, q. 1, a. 1), il quale sostiene che la differenza con la dottrina di Amalrico consiste nel fatto che per quest'ultimo, Dio è essenza o forma di tutte le cose, per Davide Dio è la materia stessa. Critica analoga viene fatta da Alberto Magno (*Summa Theol.*, I, tract. IV, q. 20); si veda al proposito: ANNA RODOLFI, "Il velo di Atena". *La critica di Alberto Magno a David di Dinant*, «I Castelli di Yale», V, 2002, pp. 39-49, e ELENA CASADEI, *I testi di David Dinant. Filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico*, CISAM, Spoleto 2008.

²⁷⁵ Jan van Ruysbroeck (1293-1381). Della vita di questo mistico, detto anche *doctor admirabilis*, si sa molto poco. Ne scrisse una biografia, di carattere apologetico, intorno al 1420 un canonico di Groenendael, Hendrik Utenbogaerde (Henricus Pomerius, m. 1469), servendosi di testimonianze orali e di una biografia scritta da un confratello, Johannes de Schoonhoven, andata perduta. All'età di undici anni si traferì, dalla casa paterna del villaggio di Ruysbroeck, da suo zio, cappellano di Santa Gudula a Bruxelles. Non si sa se dopo le scuole del capitolo di S. Gudula abbia proseguito gli studi nelle università di Parigi o Colonia. Dopo essere stato per circa venticinque anni vicario e poi cappellano a Bruxelles, nel 1343, assieme ad altri due preti, andò ad occupare l'eremo di Groenendael, messo a loro disposizione dal duca Giovanni III di Brabante (v. PAUL VERDEYEN, *Introduzione a Ruysbroeck*, tr. it. di M. Rial, Nardini ed., Firenze 1991, che oltre alla vita, espone le idee fondamentali espresse nelle diverse opere). Ma già prima di questo spostamento aveva cominciato a scrivere le sue opere di natura mistica, la cui raccolta, in traduzione dal fiammingo al francese, è stata condotta dai benedettini di Saint-Paul de Wisques, in 6 voll. (Ruysbroeck l'Admirable, *Oeuvres*, Bruxelles, 1912)

²⁷⁶ Pièrre D'Ailly (Petrus Aliacensis o Petrus de Alliaco, 1350-1420), seguace del nominalismo occamista (*Quaestiones super libros sententiarum Petri Lombardi*); si veda al riguardo Joel Biard, *Les controverses sur l'objet du savoir et les "complexe significabilia" à Paris au XIV^e siècle*, in "Quia inter doctores est magna dissensio" *Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, éd. par Stefano Caroti et Jean Celeyrette, Firenze, Olschki 2004 (Biblioteca di Nuncius, 52), pp. 27-31. Fu un autorevole difensore del primato del Concilio dei vescovi sull'autorità papale (*Tractatus de materia concilii generatis* e *Tractatus de reformatione Ecclesiae*). Sostenne anche la contingenza del mondo, e l'assoluta dipendenza delle leggi che lo regolano dall'arbitrio Divino.

²⁷⁷ Dionysius van Leeuw, noto anche come Denys le Chartreux (1402-1471), detto *doctor ecstaticus* per le esperienze di estasi cui fu soggetto, nacque a Ryckel presso Liegi, e divenne *magister artium* a Colonia (1424), l'anno stesso del suo ingresso nella certosa di Rouremond, dove trascorse la maggior parte della sua vita. Nicola Cusano lo volle con sé durante il suo viaggio di legato apostolico nei paesi della Mosa e del Reno (1451-1452). Le sue opere hanno circolato per lo più manoscritte, e soltanto nel 1530 la certosa di Colonia ne iniziò la pubblicazione. L'opera che ha conosciuto maggior diffusione è il *De perfecto mundi contemptu*, raccolta di scritti ascetici, edita più volte in diversi Paesi. Pubblicato dai

loro fede ortodossa. Eckhart (m. 1327)²⁷⁹, proseguendo la tradizione di Dionigi Areopagita e di Eriugena e, attraverso di loro, del neoplatonismo, si concentra non sullo studio del mondo circostante, ma sulla vita interiore della coscienza e sulla natura della Divinità inaccessibile. Le sue idee sono sviluppate e completate dai discepoli Johan Tauler (m. 1361) e Suso (1300-1366 cr.)²⁸⁰. Eckhart sostiene con molta chiarezza e precisione, sia dal punto di

Certosini di Montreuil: DENIS LE CHARTREUX, *Opera omnia*, vol. 44, Montreuil-sur-Mer, Typis Cartusiae S. M. de Pratis 1896-1935.

²⁷⁸ Karsavin intende Jean Charlier de Gerson (1363-1429), detto *doctor Christianissimus* e *doctor Consolatorius* (*De consolatione theologiae*, 1414-1419), succeduto a Pierre d'Ailly nella carica di cancelliere all'Università di Parigi (1395), partecipò ai Concili di Pisa (1409) e di Costanza (1414-1418), nel quale ultimo furono condannati a morte Jean Hus e Girolamo da Praga. Sostenne l'autonomia della Chiesa Gallicana e, durante il Concilio di Costanza, che come quello precedente di Pisa, si proponeva la risoluzione del grande scisma d'Occidente, il primato del Concilio dei vescovi sul papa (*Trilogus in materia schismatis, De unitate Ecclesiae*). Il Concilio di Pisa, infatti, aveva fallito nell'intento, cosicché all'opposizione dell'obbedienza romana (Gregorio XII) e obbedienza avignonese (Benedetto XIII) si era aggiunta un'obbedienza conciliare (Alessandro V). Marc Vial nel suo libro *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006), pone nei primi anni del XV sec. l'inizio del progetto gersoniano di riforma della teologia, con il ritorno alla terminologia e alla dottrina degli autori del XIII sec., e alla istituzione di uno *studium generale* di teologia unica (almeno in Francia). Sempre in questi anni, secondo lo storico, Jean Charlier inaugurava la propria teoria sulla teologia mistica con il *De mystica theologia, speculativa et practica* (1402-1408) (p. 11), e dedicava gli ultimi trent'anni della sua vita a determinare la natura e le proprietà di questa teologia (pp. 21-22), rimettendo in questione, con una serie di scritti (tra cui *Elucidatio scolastica mysticae theologiae*, 1424), l'approccio psicologico originario, ossia il riferimento a una facoltà specificamente preposta alla conoscenza di Dio. Non era, secondo il critico, approfondimento, «mais bel et bien rupture» (pp.149-150). Il nuovo modello diventava la *Summa theologiae* di S. Tommaso con l'idea della grazia santificante, anteriore alla virtù (p.157), così la natura *affettiva* della conoscenza mistica veniva considerata irriducibile alla maniera normale di conoscere (p. 161). Per l'intervento della grazia si poteva infatti dire "quod actu finito cognitivo et affectivo, quia uterque pariter incidit, potest attingi objectum infinitum ita quod quale est Deus a finita potentia et actu finito memorabitur, intelligetur et diligetur in patria" (GERSON, *Anagogicum*, III, 1, b, M. Vial, *ibid.*, p. 210).

²⁷⁹ Ha curato l'edizione italiana delle diverse opere di Meister Eckhart Marco Vannini: per la Nuova Italia (Firenze, 1982), Adelphi (Milano, 1985), Città Nuova (Roma, 1989), Mondadori (Milano 1995), Le ed. Paoline (Milano, 2002), Le lettere (Firenze, 2006). Nell'ambito dell'*Opera critica* (MEISTER ECKHARD, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart, W. Kohlhammer) è uscito il vol. degli *Acta Echardiana* a cura di Loris Sturlese, con i documenti del processo (Bibl. Echardiana Manuscripta, LW, 6, 2007). V. anche a cura di Loris Sturlese *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Freiburg, Dokimion 2008.

²⁸⁰ Johannes Tauler (1300-1361), nacque a Strasburgo e frequentò la scuola domenicana, dove dal 1312 al 1320 fu professore di teologia Meister Eckhart. Nel 1324, quando per l'interdetto papale alla città i domenicani lasciarono Strasburgo, Tauler si trasferì a Basel,

vista teorico che pratico, l'importanza della contemplazione mistica, come metodo necessario della visione di Dio [*Bogovedenie*]. Questa contemplazione riposa sull'unione dell'anima con Dio e sopravanza di gran lunga la conoscenza razionale. «Perché Dio potesse entrare nel suo lume, occorreva che il lume naturale della ragione si spegnesse del tutto», così Tauler enuncia l'idea del maestro. La conoscenza razionale deve essere piuttosto riconosciuta come non conoscenza. E proprio con l'aiuto di questa vera conoscenza o visione intellettuale [*umozrenie*] mistica Eckhart scopre la semplicità di Dio, dell'essenza delle essenze [*suščnost' suščnostej*], una con il suo spirito conoscente «con la scintilla dell'anima». Ma in Dio, come nell'assoluta pienezza di ogni genere e nello stesso tempo nell'assoluta semplicità, non può esserci distinzione. «In Lui il sì è *no* e viceversa». Se è così, allora anche la visione intellettuale mistica è al di sopra delle contraddizioni che esistono per la ragione. Essa rivela ad Eckhart che Dio è l'essere vero onniuno [*vseedinoe*] e le creazioni dal nulla e il nulla, nella loro verità, sono Dio. Tutto ciò che fa essere creazione la creazione: il suo *qui ed ora*, il suo numero, le proprietà, l'alterità [*inakovost'*] sono assolutamente nulla, e l'uomo, in cui idealmente si trovano tutte le cose, volgendosi a Dio e in sé rivolgendosi a Lui tutte quelle cose, deve farsi Dio puro, [114] senza accidenti, ossia deve por fine all'esistenza della propria persona [*ličnost'*].

In questo modo la mistica, in opposizione alla scolastica razionalistica e con più precisione dell'averroismo legittima la visione intellettuale che eleva alla cognizione di Dio, fino all'unione con Lui, che è al di sopra delle contraddizioni razionali. Conoscendo Dio e la creazione essa abbraccia il tutto come uno, e in Eckhart inclina alla negazione dell'essere accidentale in quanto tale. Come teoria la mistica rivela più chiaramente le tendenze che muovono l'averroismo. Ma è più forte di questo, anche per il suo legame con la concreta vita religiosa e di conseguenza con tutta la vita dell'individuo. Il mistico pratico Ruysbroeck (1293-1381, *doctor extaticus*) dalla vita mistica si eleva a speculazioni vicine alla teoria di Eckhart. Tuttavia, lottando con il panteismo egli difende energicamente la diversità sostanziale di Dio e della creatura e, riconoscendo in Dio l'unitotalità, osserva che in Lui si trovano tutte le creazioni in una certa, ma non piena, loro alterità, come idee che costituiscono i fondamenti della loro essenza temporale - creaturale. In questa

dove frequentò i membri della *Gottesfreunde*, nella ricerca di un intimo rapporto con Dio, al di là delle pratiche esteriori. Anche Henry Suso (1295-1366, *Amandus* nei suoi scritti), nato a Costanza e entrato nell'ordine dei Domenicani, subì l'influenza di Meister Eckhart e successivamente entrò a far parte della *Gottesfreunde*. Sia Tauler che Suso esposero i principi di vita ascetica e contemplativa nei sermoni (v. LORIS STURLESE, *Eckhart, Tauler, Suso. Germania medievale*, Firenze, Le Lettere 2010).

idea, fatta propria dal discepolo di Ruysbroek, Geert de Grote²⁸¹ (1340-1384), fondatore della Confraternita della vita comune, dalla cui sede di Deventer uscì l'autore della *Imitazione di Cristo*²⁸², è presente il principio dell'essere individuale. Vero è che il riconoscimento del valore assoluto al di là del concreto individuale rimane entro i confini della vita religiosa della persona. Esso non conduce né alla filosofia della natura, come negli averroisti, né ad impegnarsi nella conoscenza dell'empiria. Ma il legame profilatosi della mistica con la scolastica è già chiaro. Gerson (1363-1429), *doctor christianissimus*, seguendo i Vittorini, dà rilievo alla contemplazione o visione intellettuale. Anche per lui, come per Eckhart, il contemplato è indescrivibile e incomprendibile. Esso è la Divina luce infinita o è la tenebra, come lontananza del contemplante da tutto il pensabile e come l'incomprendibile. Ma Gerson non è soltanto un mistico²⁸³. Egli vuole correggere il nominalismo che nega la realtà

²⁸¹ Gerard Gröote o Geert Groet (1340 -1384) conosciuto anche come Gerardus Magnus, nacque nella città anseatica di Deventer nella diocesi di Utrecht. Studiò filosofia e teologia a Aix-la-Chapelle, poi a Parigi, dove fu introdotto alla filosofia nominalista da un discepolo di Occam. Convertitosi da una vita mondana a una vita ascetica e meditativa, ispirato anche dal mistico Ruysbroek, fondò insieme a Florentius Radevijns la Comunità dei Fratelli della Vita Comune; nel 1374 donò la sua casa a Deventer ad alcune pie donne, che, sotto la guida di una *maestra* volevano condurre una vita simile a quella monastica. Non volle diventare sacerdote, ma si accontentò del diaconato che gli permetteva di predicare; questa rinuncia venne motivata dall'umiltà, ma non bisogna sottovalutare l'insofferenza per le sottigliezze scolastiche e per le manifestazioni esteriori e rituali della religione, propria della confraternita. Tutto ciò, compresa la rinuncia alle prebende, ingenerò nel clero timore e sospetti, che si tradussero in una delibera vescovile che proibiva ai diaconi di predicare, riducendo al silenzio lo stesso Gröote. Questi, dopo aver fatto affiggere alle porte delle chiese di Deventer e di Zwolle una *protestatio fidei*, chiese al papa Urbano VI il permesso personale di predicare (HANS-GEORG BECK, *Tra Medioevo e Rinascimento*, Jaka Book, Milano 1993, p. 167). Fu suo discepolo Thomas à Kempis.

²⁸² Opera di autore incerto, forse di Thomas Haemerkken da Kempis (Colonia) (1380 circa - 1471) che frequentò le scuole dei Fratelli della vita comune ed entrò nel monastero agostiniano di Agnetenberg (a Zwolle) di cui divenne priore nel 1448. Pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1483, fu utilizzata sia nella riforma spirituale cattolica che nel movimento pietistico. Nel 1681, infatti, P. J. Spener la pubblicò a Francoforte in un volume che raccoglieva anche una serie di scritti spirituali attribuiti al frate domenicano Giovanni Taulero (1300 circa - 1361), assai apprezzato da Lutero, nella convinzione che anche prima della Riforma esistevano testimoni di verità (per l'influenza della mistica tardo medievale sul pietismo: ROBERTO OSCULATI, *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Bari, Laterza 1990, in part. pp. 14-19 e 24-30)

²⁸³ A proposito del *misticismo* di Gerson, e in generale dell'aggettivo "mistico" nel medioevo, M. Vial, seguendo anche la ricostruzione di questo concetto da parte di A. de Libera (*Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil 1991, p. 301sq.), sostiene che esso qualifica più che uno *status* psicologico emozionale della persona, un tipo particolare di conoscenza di Dio, ossia «una teologia»; cosicché in sostanza «l'expression Jean Gerson mystique est, au

obiettiva dell'universale. L'universale esiste nella ragione, ma il fondamento dell'universale [115] che permette alla ragione di astrarlo dalle cose individuali, è racchiuso nelle cose stesse, e in Dio si trovano sia le idee del singolo, sia quelle del generale.

La mistica medievale si presenta come un continuo richiamo, emotivo-attivo, dal razionalismo unilaterale alla visione intellettuale. Essa conduce all'idea della possibilità della conoscenza integrale, ma mentre indica la ricchezza e il valore dell'esperienza interiore trascura l'esperienza esterna, immergendosi nella contemplazione [*umozrenie*] spesso dimentica la conoscenza razionale. In generale, resta alquanto distante dalla filosofia, anche se vicina sia all'antico neoplatonismo medievale, come pure, per certi versi, all'averroismo. Pur influenzando la filosofia, la mistica non è disposta a impegnarsi nel tentativo di una sintesi insoddisfacente di questa filosofia. Ma la sintesi ormai si profila. La disgregazione del razionalismo rivela la sua insufficienza e il suo limite che possono essere superati soltanto rivolgendosi ad altri aspetti del conoscere. E questi da tempo erano stati indicati e nell'averroismo e specialmente nella mistica, caratterizzata dalla preminenza della visione intellettuale nel suo superamento delle contraddizioni razionali. D'altro canto, la vocazione crescente della scolastica per l'empiria doveva costringere, prima o poi, a volgersi dalla deduzione all'esperienza esterna, anch'essa irrazionale, e se la frammentazione nominalistica del mondo ha valore per il fatto che giustifica l'individuale, la difesa del generale e l'idea dell'unitotalità, chiara sia nell'averroismo, sia nella mistica, paralizzano le conseguenze distruttive del nominalismo e allontanano il pericolo della teoria della conoscenza rappresentativa. L'idea dell'unitotalità induce a concepire una qualche affinità dell'esperienza sensibile prerazionale con quella sovrarazionale, mistica, e con quella razionale o fondata sulla ragione, e giustifica l'obiettivo

mieux, un abus de langage» (M. Vial, *ibid.*, p.7). I teologi-mistici medievali, osserva lo storico, prendono tutti le mosse dallo Pseudo-Dionigi, per il quale soltanto Dio è veramente mistico, nel senso che ha una conoscenza di sé nascosto (p. 8). Nel caso specifico di Gerson egli osserva: «Ce n'est pas en 'mystique' que Gerson aborde la théologie mystique, mais en scolastique, en théologien de profession, en théoricien», egli infatti, dice espressamente di non aver mai sperimentato personalmente ciò di cui parla, perciò il suo commento allo Pseudo-Dionigi dovrebbe essere considerato piuttosto che il fine della sua riflessione un mezzo per costruire la propria teologia (*ibid.*; al proposito si veda anche VALERIO LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Milano, Pontificio Semin. Lombardo, ed. Glossa, 1994). Nell'ambito pietistico Gerson (ma anche Ruysbroeck e i vittorini) viene accolto come *testimonio di verità*, ossia come espressione di un cristianesimo che è innanzitutto esperienza di trasformazione interiore della persona. In questo senso G. Arnold lo include nell'ampia schiera dei testimoni di verità nella sua opera *Unparteyische Kirchen-und Ketzer-Historie vom Anfang des Neuen Testament bis auf das Jahr Christi 1688*, Frankfurt 1729.

valore universale della scienza in quanto pensiero di Dio. Nella stessa idea dell'unitotalità è racchiusa la concezione della necessità o dell'indistruttibile regolarità dello sviluppo del mondo, nel suo concreto individuale frazionamento vicino al nominalismo e, nell'unità dell'individuo con l'essere assoluto, alla mistica. Si può dire che la sintesi è già data, soltanto, essa è data [116] realmente nella contrapposizione razionale delle diverse correnti della filosofia, idealmente nella loro unità intelligibile. L'attualizzazione di questa unità, che getta un ponte dal medioevo all'età moderna, è il sistema di Nicola Cusano, il vero maestro di Bruno.

14. *Nicola Krebs* (Nicolas Chryppfs), detto *Cusano* o *da Cusa*²⁸⁴ dal luogo della sua nascita (Kues sulla Mosella), nacque nel 1401, ricevette la sua formazione a Deventer, nella scuola della confraternita della Vita Comune attraverso Geert de Grote, legato a Ruysbroek, e qui entrò in contatto con la mistica tedesca. A Padova studiò diritto, matematica e filosofia. Tra i professori vi era a quel tempo a Padova il monaco agostiniano *Paolo Veneziano* (m. 1429), averroista e 'excellentissimus philosophorum monarcha'²⁸⁵. Difensore

²⁸⁴ Niccolò Cusano (latinizzato: Nicolaus Cusanus), in tedesco Nicolaus Krebs von Kues. Il luogo d'origine latinizzato in Cusa, attualmente Bern Kastel-Kues, presso Treviri. Figlio di Johan Kryffs Schiffer e Catherina Roemer, come ricorda Karsavin, ricevette la sua formazione presso i Fratelli della Vita Comune, legati al movimento di spiritualità *Devotio Moderna*, sorto nei Paesi Bassi nella seconda metà del XIII sec., che privilegiava la preghiera del cuore e della mente rispetto a quella orale. Ad Heidelberg nel 1416 frequentò la Facoltà di Lettere dell'Università 'Ruprecht Karl', si laureò in diritto a Padova nel 1423 e si perfezionò a Colonia (1425-1428) con Eimerico da Campo (Heimeric van den Velde) che aveva studiato il lullismo a Parigi e che probabilmente lo avviò allo studio dello ps. Dionigi, punto di riferimento fondamentale per Cusano; ne conosceva gli scritti attraverso i diversi commentari medievali, ma anche dalla traduzione di Ambrogio Traversari (1436), come informa lui stesso («alii aliter eius verba latine reddiderunt; ceterum ego ex fratris Ambrosii Camaldulensium generalis, novissimi interpretis, translatione, quae mihi proposito videbuntur inservire» (*Directio speculantis seu de non aliud, Opera Omnia*, vol. XIII, L. Baur - P. Wilpert, Lipsiae 1944, nuova ed., M. Burkhard 2007, cap. XIV, p. [54] 30) di cui attesta di aver avuto un esemplare dal papa Nicolò V (Tommaso Parentucelli): «De divinis nominibus - in novissima Ambrosii Camaldulensis translatione, quam a sanctissimo domino nostro Papa Nicolao recepimus» (*Apologia doctae ignorantiae, Opera Omnia*, vol. II, R. Klibansky, Lipsiae 1932, nuova ed. M. Burkhard 2008, p. [13] 10).

²⁸⁵ Sarebbero tre i personaggi denominati Paolo Veneziano, come informa P. Darau che, lamentando le divisioni e le lotte intorno al pensiero di Aristotele e Platone, scrive: «Tre monaci per nome Paolo e che tutti e tre aggiugneano il soprannome di Veneziano si erano adoperati per un secolo a stabilire la filosofia di Aristotele. Paolo Nicoletti (m. 1429) con un commentario delle opere di quell'antico e con un trattato di dialettica che gli valse il titolo di *principe e monarca de' filosofi*; Paolo Pergolano (m. 1451), col suo trattato di logica; e Paolo Albertini (m. 1475) colle sue lezioni pubbliche e le sue prediche» (*Storia della Repubblica di Venezia*, vol. X, libro XL, cit., p. 72). Karsavin si riferisce evidentemente a Paolo Nicoletti

del papismo contro le pretese dei concili, Nicola viene inviato a Costantinopoli come legato papale, in quanto conoscitore della lingua greca; nel 1448 è elevato alla dignità cardinalizia, due anni dopo diventa vescovo di Brixen [Bressanone], riforma attivamente, su mandato del papa, la Chiesa tedesca e nel 1464 muore in Italia, a Todi. Straordinariamente colto, conoscitore del greco, dell'ebraico, dell'arabo, assai competente in tutti i rami del sapere a lui contemporaneo, il Cusano è un insigne matematico, «scopritore - secondo le parole del Bruno - dei più grandi misteri della geometria»²⁸⁶, che ha dato il concetto matematico dell'infinito. Anticipando le scoperte di Copernico e l'astronomia dei secoli XVI e XVII, egli insegna che tutti gli astri, tra cui la terra, si muovono secondo un'orbita circolare, spiegando che noi non ci accorgiamo del movimento della terra a causa della relatività del moto e del centro in un universo senza confini. Per chiarire il fenomeno della precessione degli equinozi il Cusano presuppone un particolare movimento della terra (la nutazione), affermando che la forma della terra non è sferica ma sferoidale. Infine propone una correzione del calendario, condotta in seguito sulla base di quei principi e, interessandosi vivamente alle scienze naturali, offre lo schema di una serie di esperimenti [117] che attestano l'eccezionale acume e lo spirito di osservazione dello sperimentatore. Per il suo orientamento filosofico Nicola Cusano è legato organicamente alla mistica tedesca, risalendo da questa ai vittorini, a Eriugena, a Dionigi Areopagita, ai neoplatonici, e ne arricchisce i dati con la conoscenza dei mistici e dei filosofi arabi. Le radici del suo sistema vanno ancora più a fondo. Egli prende molto da Platone e Filone, ma più di tutto è debitore del neoplatonismo. Lo

(Paolus Nicolettus Venetus, 1369-1429), che studiò a Padova e a Oxford ottenendo il dott. nelle Arti e Teologia (1405), insegnò a Padova, Siena e Perugia, fu Priore Generale degli Agostiniani (1409), e ambasciatore di Venezia, ed è considerato uno degli esponenti più importanti dell'averroismo padovano. Tuttavia, sia Bruno Nardi (*Saggi sull'averroismo padovano dal sec. XIV al sec. XVI*, cit.), che Cesare Vasoli (*Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. PISSAVINO, Mondadori, Milano, 2002) considerano il suo averroismo con qualche sfumatura. Il primo sostiene che «Paolo Veneto professò a Padova un tipo d'averroismo guardingo, che forse egli vi portò da Oxford e da Parigi, se pure non v'era già arrivato da Bologna, e che risente della dottrina di Sigieri di Brabante» (p. 76); mentre il Vasoli osserva: «Nominalista nell'ambito dell'analisi logica, il Nicoletti è però autore che si muove con notevole libertà nel complesso intreccio delle dottrine scolastiche» (pp. 118-119). Diverso il giudizio di Alessandro D. Conti: «In psicologia e gnoseologia d'altro canto, Paolo appare un aristotelico moderato ed eclettico, aperto alle elaborazioni dell'agostinismo avicennizzante e, a volte, assai distante dalle posizioni di Averroè su alcuni punti qualificanti della teoria dell'anima e della conoscenza» (ALESSANDRO CONTI, *Esistenza e verità: forme e strutture del reale in Paolo Veneto e nel pensiero filosofico del tardo Medioevo*, Ist. It. per il Medioevo, Roma, 1996, p. 6).

²⁸⁶ G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, dialogo 5, p. 301.

stesso Cusano fa risalire la sua dottrina filosofica, senza rinnegare tuttavia i suoi maestri, all'illuminazione mistica, da lui acquisita sulla via dalla Grecia all'Italia.

Nicola Cusano aveva coscienza dell'originalità e del valore del proprio pensiero: la scolastica contemporanea non lo soddisfaceva. Egli vedeva la servitù dei filosofi. - Forte è ora «la setta aristotelica» e occorrerebbe aggiungere alla litania di Ambrogio le parole «Salvaci o Signore, dai dialettici». Occorre superare la logica verbosa, dannosa alla teologia, e aprire una nuova via alla filosofia. In questo il Cusano scorge la propria vocazione, pieno di fede nel potere della propria speculazione. La conoscenza non è altro che l'assimilazione del conoscente al conosciuto: gli antichi avevano espresso una profonda verità affermando che il simile è conosciuto dal simile²⁸⁷. Per questo la somiglianza o 'la dimensione spirituale' determina la possibilità di una conoscenza reale o possesso dell'oggetto, ossia la possibilità di un reale ritrovamento del conosciuto nel conoscente. Nicola Cusano non ha necessità di difendere l'autenticità del conoscere o l'identità di pensiero ed essere, poiché nella scolastica questo problema non era posto con il rigore di oggi: esso compariva nello scotismo e nel nominalismo soltanto riguardo alla conoscenza razionale, mentre nelle correnti subordinate al platonismo era risolto positivamente. Ciò non di meno, la posizione gnoseologica del Cusano è assolutamente chiara e riceve il principio fondamentale dalla sua dottrina del lume Divino.

Bisogna riconoscere che la nostra conoscenza comincia dal senso [čuvstvo] (dalla sensazione [oščuščenie]) o dall'esperienza sensibile (*sensus*): «Nella ragione [118] non c'è nulla che prima non sia stato nel senso»²⁸⁸. Per la

²⁸⁷ Il principio della somiglianza e dell'assimilazione fornisce al Cusano anche un motivo di paragone tra l'intelletto umano e quello divino: «Inter enim divinam mentem et nostram interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa» (*Idiota de mente, Opera Omnia*, lib. V, R. Steiger curavit, 1983, cap. VII, 99, 4 [pp. 149-150]). Interessante è l'osservazione del Cassirer a proposito della conoscenza mediante l'*assimilatio*, in cui egli coglie l'aspetto costruttivo e innovativo del pensiero del Cusano, il quale dalla *similitudo*, ossia «dall'asserzione di una somiglianza esistente nelle cose, che è la base del loro ordinamento e della loro classificazione per generi», passa ad interpretare l'attività conoscitiva come ricerca e produzione da parte dell'io di «un nesso armonico tra gli oggetti e se stesso». In questa nuova prospettiva «l'io non conosce più gli oggetti adattandosi ad essi e riproducendoli, ma, al contrario, cogliendone la somiglianza con la propria natura. Noi comprendiamo le cose esterne solo in quanto possiamo ritrovare in esse le categorie del nostro pensiero» (E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. I, p. 56).

²⁸⁸ «Nam motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu»

sua attività la ragione ha bisogno di immagini concrete o apparenze [*fantasmach*] che le sono date dal senso²⁸⁹. «Il sensibile con la mediazione degli organi corporei risale fino alla ragione, la quale aderisce (*adhaeret*) al cervello mediante uno spirito sottilissimo e spiritualissimo (*spiritu tenuissimo ac spiritualissimo*)»²⁹⁰. Il sensibile è qualcosa di altro, di molteplice, materia, qualcosa privo di forma e di unità, potenza di unificazione e di formazione [*oformlennosti*]. La ragione, abbassandosi fino al sensibile senza cessare di essere se stessa - giammai, infatti, ciò che è superiore perde se stesso immer-

(*Idiota de mente*, cit., cap. II, 64, 8 [p. 99]). Il contesto da cui è tratto il passo del Cusano riguarda l'imposizione dei nomi da parte della ragione, la quale per questo fa riferimento alle cose che cadono sotto i sensi e che tuttavia non hanno in se stesse la forma nella sua verità («non reperiatur forma in sua veritate in his, circa quae ratio versatur», *ibid.*, cap. II, 64, 12 [pp. 99-100]); la ragione pertanto cade nella congettura e nell'opinione. I generi e le specie che rientrano sotto il nome, essendo enti di ragione e posteriori alle cose sensibili «quarum sunt similitudines», non possono rimanere quando sono tolti i sensibili (*ibid.*, cap. II, 65, 3 [p.100]).

²⁸⁹ «...sic vis mentis, quae est vis comprehensiva rerum et notionalis, non potest in suas operationes, nisi excitetur a sensibilibus, et non potest excitari nisi mediantibus phantasmatis sensibilibus. Opus ergo habet corpore organico, tali scilicet, sine quo excitatio fieri non posset» (*ibid.*, cap. IV, 77, 12, [p. 118]). Il contesto da cui è tratto il passo riguarda le nozioni innate, nei confronti delle quali sembrerebbe che le posizioni di Aristotele e Platone siano in contrasto. In realtà, sostiene il Cusano, Aristotele è nel giusto nel rifiutare l'innatismo delle nozioni, tuttavia nell'anima è innata la capacità di giudizio e a questa forza forse si riferisce Platone («quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit», *ibid.*, cap. IV, 77, 25, [p. 119]).

²⁹⁰ «Ascendit autem sensibile per organa corporalia usque ad ipsam rationem, quae tenuissimo atque spiritualissimo spiritui cerebri adhaeret», *De coniecturis*, (*Opera Omnia*, vol. III, ed. I. Koch, C. Bormann, I. Senger, Hamburg 1972 [nuova ed. a cura di M. Burkhard, 2007]), pars II, cap. XVI (*De humana anima*), 166, 6, [p.167]). La distinzione tra intelletto e ragione, su cui Cusano insiste nel capitolo citato, viene da Karsavin esplicitata più sotto. Cusano, chiarendo la funzione e il rapporto tra intelletto, ragione e senso secondo lo schema neoplatonico dell'unità - alterità e delle salite e discese, colloca la ragione in una posizione intermedia tra la *tenebra* del senso e il *lume* dell'intelletto («Descendente igitur lumine intelligentiae in umbram sensualem atque ascendente sensu in intellectum per gradus ternos medio loco duo exoriuntur, quae rationis nomen habere suppono» *ibid.*, 157, 4, [p. 156]); delle due parti in cui la ragione può essere distinta, quella più vicina all'intelletto, è detta dal Cusano 'apprehensiva', e quella più vicina al senso, 'phantastica seu imaginativa. In sostanza, dunque, sostiene il filosofo, «haec sunt quasi animae humanae quattuor elementa» (*ibid.*). Il 'quasi' sottolinea il fatto che la distinzione non è una divisione (come ricorda Karsavin più oltre), ma segna la circolarità dell'atto conoscitivo («intellectus autem iste in nostra anima eapropter in sensum descendit, ut sensibile ascendat ad ipsum. Ascendit ad intellectum sensibile, ut intelligentia ad ipsum descendat», *ibid.* 157, 10, [p. 156]), ossia l'unità nell'alterità e viceversa, sempre riconoscendo che l'unità perfetta è colta soltanto dall'intelletto divino: «ipse enim est solus omne, quod in omni intellectu intelligit et in omni intelligibili intelligitur» (*ibid.*, 168, 25, [p. 171]).

gendosi nell'inferiore: lo notiamo anche nel mondo esterno - è la forma del sentito, lo unifica²⁹¹.

È impossibile vedere se non c'è l'oggetto visibile, dunque la percezione sensibile ci dà proprio la realtà, ciò che si trova 'qui' (hic) e in 'queste cose' (*in his rebus*), ossia l'*haecceitas* [ètovost'], ma la dà nell'indivisione e nella mescolanza del molteplice. Tuttavia, per dar forma e unità alla molteplicità sensibile è necessaria l'attività della ragione che distingue e nega o esclude, ma che nella negazione afferma ciò che è limitato dalla negazione. In questo modo la legge fondamentale della ragione risulta essere la legge della negazione, ossia la legge della contraddizione o dell'inconciliabilità delle contraddizioni e la ragione si manifesta nella discorsività o sillogizzazione²⁹². Se non si assoggetta alla legge della contraddizione la ragione non può agire, e di conseguenza non può esserci neppure conoscenza [*znanie*]. Se infatti è impossibile vedere senza il visibile, ossia senza gli oggetti e la luce, è anche impossibile vedere senza la capacità visiva, ossia la ragione. Il senso non crea gli oggetti che percepisce: essi esistono come realtà, e nello stesso tempo come potenza di percettibilità o conoscibilità, resa attuale dalla ragione nel processo percettivo. Allo stesso modo anche la ragione, operando secondo la legge di contraddizione, distinguendo e scomponendo, negando, non crea da se stessa le specie, i generi, gli universali che danno forma all'indistinto materiale della sensibilità. Essa, poiché è inseparabile dalla sensibilità, una cosa sola con questa, si attualizza soltanto nel dar forma alla materia o nel rinvenimento [119] in essa dei concetti generali. Gli stessi concetti generali o gli universali esistono oggettivamente, soltanto non separati dalle cose, bensì nelle cose; nella loro forma razionale essi sono astratti, non possedendo in essa la pienezza della propria realtà. «Così il geometra percepisce le figure sensibili con l'aiuto dell'organo di senso: gli occhi, per vedere le figure

²⁹¹ «Sensus enim confuse capit sensibile in ipsum ascendens, sed non est sensatio formata atque discreta absque intellectu in nobis per medium rationis descendente» (*ibid.*, 157, 17 [p.157]).

²⁹² «Nam cum ratio alteritas sit unitatis complicantis intelligentiae, non est intelligentia in ratione nisi in alterata participatione. Negat igitur ratio complicationem oppositorum et eorum inattingibilitatem affirmat, sicut sensus negat genericam multorum sensibilium unitatem rationalem.[...] Quapropter haec est radix omnium rationabilium assertionum, scilicet non esse oppositorum coincidentiam attingibilem» (*ibid.*, pars I, cap. I, 76, 9, [p. 75]). E a questo proposito il Cusano porta l'esempio dell'*irrazionalità* del rapporto diametro-circonferenza perché la ragione non arriva a cogliere la coincidenza delle differenze. In realtà la ragione abbraccia soltanto la sfera della complicazione e dell'esplicazione: «Coincidentiam igitur complicationis et explicationis rationale caelum ambit» (*ibid.*, 78, 10, [p. 77]), ma non la coincidenza degli opposti, sfera che appartiene all'unità intellettuale («Quare illa rationalis complicatio explicatioque non sunt de his oppositis, quae solum in intellectuali unitate coincidunt»).

mentali. E questa visione mentale non è meno vera di quella sensibile, ed è tanto più importante quanto più la mente contempla le figure per se stesse, separate dalla mutevolezza della materia. Ciò che è separato da qualsiasi mutevolezza non è altro che la verità, poiché la verità non è altro che mancanza di mutevolezza. Dunque la mente vede le figure libere da qualsiasi differenza. Le vede nella verità e non nel mondo esterno, le contempla, infatti, nella mente, e ciò non può avvenire fuori della mente»²⁹³.

Sulla legge di contraddizione riposano tutte le conclusioni della filosofia aristotelica, dominanti fino ad oggi; su di essa è fondata anche la matematica, orgoglio della ragione, i cui numeri sono appunto le forme superiori. Ma, come risulta chiaro da ciò che si è detto, la conoscenza razionale è convenzionale [*uslovno*] e limitata²⁹⁴. La ragione scompone l'unità originaria del dato sensibile, stacca dalla concretezza un suo lato - il generale, priva la concretezza della sua piena realtà. Il reale è ad essa accessibile soltanto parzialmente, nella sua alterità [*inakovost'*], «alteritas ac diversitas», ed essa

²⁹³Nella traduzione Karsavin non indica le frasi omesse: «Non enim curat geometer de lineis aut figuris aeneis aut aureis aut ligneis, sed de ipsis, ut in se sunt, licet extra materiam non reperiantur. Intuetur igitur sensibili oculo sensibiles figuras, ut mentales possit intueri mentales. Neque minus vere mens mentales conspicit, quam oculos sensibiles, sed tanto verius, quanto mens ipsa figuras in se intuetur a materiali alteritate absolutas. [...] Quaecumque igitur mens intuetur, in se intuetur. Non sunt igitur illa, quae mens intuetur, in alteritate sensibili, sed in se. Id vero, quod est ab omni alteritate absolutum, non habet se aliter quam veritas est; nam non est aliud veritas quam carentia alteritatis. Mens autem nostra etsi careat omni sensibili alteritate, non tamen omni alteritate. Videt igitur mens, quae non caret omni alteritate, saltem mentales, figuras ab omni alteritate absolutas. Illas igitur in veritate intuetur et non extra se; nam intuetur eas, hoc enim extra ipsam fieri nequit. Mentaliter enim intuetur et non extra mentem, sicut sensus sensibilibus attingendo non extra sensum, sed in sensu attingit» (*De theologicis complementis, Opera Omnia*, vol. X, Opuscula II, fasc. 2a, edidit A. D. Riemann et C. Bormann, Hamburgi 1994, 2.5 [pp. 5-8]).

²⁹⁴Bisogna tuttavia osservare che il giudizio sulla ragione da parte del Cusano non ha la valenza negativa espressa qui da Karsavin col termine *условно* e che caratterizza invece la visione personale di Karsavin stesso. Nella costruzione della propria filosofia, infatti, egli riprende dal Cusano il principio della *docta ignorantia* e se ne serve estrapolandolo dal contesto neoplatonico in cui si è manifestato, cosicché per lui gli universali e l'universale sapere diventa *altro* dalla Verità. Ma, come egli stesso riconosce nella esposizione successiva, senso, ragione e intelletto sono per il Cusano strettamente uniti e la conoscenza avviene per via ascendente nella luce di quella Verità *divina* di cui l'intelletto umano è partecipe. Le verità *immutabili*, ossia i principi conoscitivi e gli universali, sono in questo contesto verità reali, non convenzionali, come è chiaramente espresso anche in *De theologicis complementis*: «Quod autem in unitate simplicis mensurae possint coincidere et quomodo recta linea et circularis etiam non solum in theologicis, sed et mathematicis, libellus ostendit de mathematicis complementis, qui nos certos reddit sine haesitatione in theologicis id ipsum theologice, quod in mathematicis mathematice affirmandum» (*ibid.*, 2, 80, [p.13]).

non può superare i confini dell'alterità, attingere il fondamento del reale, se non rinunciando alla legge di contraddizione, ossia a se stessa.

La ragione non è in grado di conoscere la cosa nella sua verità, così come è, interamente²⁹⁵. La cosa in sé (*res uti est*) è inaccessibile alla ragione non perché non ci sia, ma perché, come emerge dall'analisi della natura della ragione, questa limita immancabilmente il conoscibile. Tanto meno è accessibile alla ragione l'essere assoluto che sovrasta tutto l'esistente. Ogni nostra conoscenza dell'essenza delle cose, della loro *quidditas* [čtotost] e di Dio è soltanto supposizione, congettura (*coniectura*)²⁹⁶. L'attingimento dell'una e dell'altro, in quanto oltrepassa i confini dell'alterità, è ignoranza, oscurità. Tuttavia lo stesso sapere congetturale suggerisce un sapere superiore, dà la possibilità [120] di comprendere la propria limitatezza e di giungere alla consapevolezza della propria ignoranza, cosa che in un certo senso è già una conoscenza superiore, 'dotta', o ignoranza che riconosce se stessa - «*docta ignorantia*»²⁹⁷. Se si estendono all'infinito i lati di un triangolo la base retta alla fin fine collima con la spezzata dei due altri lati: gli opposti coincidono. Allo stesso modo coincidono al limite gli angoli ottuso e acuto, infatti l'angolo acuto al limite è tale che non può essere più acuto, e finché i suoi lati non coincidono esso non è il più acuto, così come è per l'angolo ottuso prima della realizzazione di questa stessa condizione. Con un ragionamento analogo giungiamo alla coincidenza della linea curva e di quella retta (l'arco della circonferenza e la tangente o corda), del poligono e del cerchio iscritto o circoscritto²⁹⁸. E se ci rappresentiamo un movimento infinitamente rapido di

²⁹⁵ Soltanto l'intelletto divino, sostiene Cusano, conosce le cose nella loro verità: «Non igitur attingitur aliquid, uti est, nisi in propria veritate, per quam est. In solo igitur divino intellectu, per quem omne ens existit, veritas rerum omnium, uti est, attingitur, in aliis intellectibus aliter atque varie» (*De coniecturis*, cit., I, cap. 11, 55, 5, [p. 56]).

²⁹⁶ «Verum cum non reperitur forma in sua veritate in his, circa quae ratio versatur, hinc ratio in coniectura et opinione occumbit» (*Idiota de mente*, cit., I cap. II, 64, 12 [pp. 99-100]).

²⁹⁷ «Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem» (*De docta ignorantia*, *Opera Omnia*, vol I, ediderunt E. Hofmann, Klibansky, Lipsiae 1932, novam ed. curavit M. Burkhard 2008, lib. I, cap. III, 10, 9.24).

²⁹⁸ Gli esempi del triangolo, come del cerchio ricorrono spesso e in molti luoghi con finalità differenti; in *De coniecturis* Cusano vuole dimostrare, sulla base della geometria euclidea, che la ragione non è in grado di accogliere la coincidenza degli opposti: «Quis non videt, si duo latera trianguli simul iuncta possent esse tertio aequalia, quod haec proportio attingeretur? Si enim omnis chorda minor est quam arcus, cui subtenditur, et chorda minoris arcus similior est arcui suo quam chorda maioris, manifestum est, si admitteretur duas chordas mediorum arcuum aequales fore chordae integri arcus, quadraturam circuli et recti et curvi coincidentiam subinferri» (*De coniecturis*, pars II, cap. 2, 82, 8 [p. 80]). Nei cap. XIV e XV del I libro del *De docta ignorantia* il triangolo gli serve, invece per dimostrare

un corpo attorno al centro della sua orbita, questo movimento coinciderà con la quiete assoluta. Ma non si deve presumere che il limite dell'infinito accrescimento o della riduzione infinita del movimento sia qualcosa di immaginario o di irreali. Esso è reale come pure i fatti di coscienza che lo postulano: secondo una dottrina filosofica non ci può essere un progresso all'infinito e la vera infinità è l'infinità compiuta. Per utilizzare la terminologia di Georg Cantor, bisogna prendere l'infinito di Nicola Cusano non come *indefinitum* ma come *transfinitum*, come «*wohlgeordnete unendliche Mannigfaltigkeit*». Esso non è un infinito in divenire, e il suo principio è l'ordine e la totalità²⁹⁹.

come l'intelletto, diversamente dalla ragione, sia in grado di trascendere l'immaginazione, incapace di comprendere come la linea possa essere triangolo e il triangolo possa essere cerchio e sfera. Nei cap. XIX e XX usando sempre del triangolo dimostra che la linea infinita è trina e che quella trinità è unità («*Erit omnis angulus trianguli linea, cum totus triangulus sit linea; quare linea infinita est trina. Non est autem possibile plura esse infinita; quare illa trinitas est unitas*», *De docta ignorantia*, lib. I, cap. XIX, 55, 37.17), e che il triangolo massimo è la misura semplicissima di tutto ciò che è trino «*Habemus itaque maximum triangulum omnium trinitèr subsistentium mensuram simplicissimam quemadmodum sunt operationes actiones in potentia, obiecto, actu trinitèr subsistentes*» (*ibid.*, lib. I, cap. XX, 62, 41.30).

²⁹⁹ Karsavin si riferisce qui alla distinzione fatta da Cantor, dell'infinito potenziale, che di fatto è una 'entità' sempre finita e mutevole, dall'infinito attuale, che ha invece una 'figura' ben determinata. Con 'infinito attuale', tuttavia, Cantor intende realtà diverse: Dio (infinito assoluto, che oltrepassa la capacità umana di comprensione), il mondo creato (infinito, in quanto creatura di una causa assolutamente infinita e buona), per il quale, però, è opportuno usare il termine *transfinito* con cui distinguerlo dall'infinito assoluto divino, e infine le grandezze matematiche, determinate, ma superiori a qualsiasi grandezza finita. In quest'ultimo caso si tratta di un *transfinito astratto*, di cui è un esempio la totalità dei numeri reali. Mentre l'infinito Assoluto non si può ampliare, essendo illimitato sotto ogni aspetto, il *transfinito* condivide questa possibilità di ampliamento con il finito (e quindi con l'infinito potenziale), infatti il *transfinito* è limitato in generale dall'Assoluto, e inoltre ogni singolo numero transfinito può essere limitato da un numero transfinito più grande ($\omega+1$, $\omega+2$...). La differenza rispetto all'infinito potenziale consiste nel fatto che i numeri transfiniti possono aumentare, ma sono già grandezze infinite in atto, in sé determinate, alle quali si possono aggiungere altre determinate grandezze infinite. Il concetto base della matematica è infatti per Cantor (come del resto per Bolzano) 'l'insieme'. Qui il numero cardinale (o 'potenza') costituisce il concetto generale, o l'astrazione dalla natura dei componenti dell'insieme e dal loro ordine e può essere finito o infinito. Un insieme infinito è realmente infinito e non un infinito in divenire o potenziale, in quanto è assunto come 'totalità ordinata', cosa che permette una serie infinita di operazioni sulla base del principio di 'corrispondenza biunivoca'. (GEORG CANTOR, *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, 1883; si veda anche Cantor Georg (1932), Ernst Zermelo, ed. (PDF), *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen inhalts*, <http://philosophons.free.fr/philosophes/cantor1932.pdf>; Georg Cantor und das Unendliche Zusammenfassung des Seminars zu „Kardinalität und Kardinäle“, Ausgearbeitet von: Eva-Maria Pfeifer, Sabrina Vincenz, che riporta anche una bibliografia relativa al problema).

Così, proprio la ragione ci conduce a quel principio che essa non include, ma grazie al quale sussiste: alla coincidenza degli opposti. La ragione scopre, alla base della sua attività razionale «la soglia della coincidenza degli opposti, custodita dall'angelo posto all'ingresso del paradiso»³⁰⁰. Tuttavia, in questa concezione, come anche nell'attività conoscitiva della ragione in generale, noi abbiamo di fronte nient'altro che una ragione connessa con la sensibilità e con il cervello. «La ragione sillogizza, ma senza l'intelletto [bez uma] non sa di cosa sillogizza».

Per se stessa essa è, come la sensibilità [121], qualcosa di ancora non formato, non attualizzato, non illuminato. In effetti anche gli animali hanno la ragione, ma gli animali quando fanno deduzioni o sillogismi non se ne rendono conto e non sono in grado di valutare l'oggetto delle loro deduzioni. Perciò è necessaria l'attività informatrice [oforml'ajuščaja], 'generatrice' [obrazujuščaja], di una facoltà superiore, ossia dell'intelletto [uma] (mens). «Ratio syllogizat et nescit, quid syllogizet, sine mente; sed mens informat et delucidat et perficit rationationem, ut sciat, quid syllogizet»³⁰¹. La mente [um] o intelletto [intellekt], di cui gli aristotelici non vogliono saper nulla, è anch'essa una facoltà che appartiene all'uomo, essa è forma rispetto alla materia-ragione, come la ragione lo è rispetto alla materia-senso. Il senso afferma, la materia nega, l'intelletto contiene in sé sia l'affermazione che la negazione. Esso è al di sopra della legge di contraddizione: nega le contraddizioni e per ciò stesso in tutto riconosce la verità. In esso si rivela l'unità dell'essere, la coincidenza degli opposti che emergono nella conoscenza razionale. Perciò la dotta ignoranza è appunto perfetto sapere: «docta ignorantia est perfecta scientia»³⁰².

³⁰⁰ La citazione è tratta dall'opera *De visione Dei*, che il Cusano scrisse in polemica con Vincenzo di Aggsbach, sostenendo che la teologia mistica non è amore «sine cogitazione», ma amore accompagnato da conoscenza (sia pure questa *docta ignorantia*) e dunque una *visione dell'infinito nella tenebra*. «Quapropter tibi gratias ago Deus meus, quia patefacis mihi, quod non est via alia ad te accedendi nisi illa, quae omnibus hominibus etiam doctissimis philosophis, videtur penitus inaccessibilis et impossibilis, quoniam tu mihi ostendisti te non posse alibi videri quam ubi impossibilitas occurrit et obviat. Et animasti me Domine, qui es cibus grandium, ut vim mihi ipsi faciam, quia impossibilitas coincidit cum necessitate. Et repperi locum, in quo revelate reperieris, cinctum contradictorium coincidentia. Et ista est murus paradisi, in quo habitas; cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur non patebit ingressus» (*De visione Dei, Opera Omnia* vol. VI, edidit A.D. Riemann, Hamburgi 2000, cap. IX, 37, 1, [pp. 34-35]).

³⁰¹ N. Cusanus, *Idiota de mente*, cit., cap. V, 84, 4 [p.127], dove l'idiota conclude: «Mens enim de rationibus iudicium habet discretivum, quae ratio bona, quae sophistica. Ita mens est forma discretiva rationum sicut ratio forma discretiva sensuum et imaginationum» (*ibid.*, 84,12, [p. 127]).

³⁰² «Ibi ignorantia est perfecta scientia, ubi non-esse est essendi necessitas, ubi ineffabile est nomen omnium nominabilium». (*Triologus de possesset, Opera Omnia*, vol. XI₂, edidit R. Steiger, Hamburgi 1973, 2, 53, 13 [p.64]).

Essa è sapienza [*mudrost'*], «comprensione incomprensibile», intuizione integrale, e non argomentazione [*diskursija*]. Nell'intelletto potenzialmente è racchiuso tutto, tutte le idee, e tutto è da lui attualizzato. Tuttavia la sua unitotalità non è un'unità indistinta. In esso gli opposti non sono semplicemente una unità, ma l'unità del coesistente e del reciprocamente concorde. Nell'intelletto gli opposti «compatiuntur», mentre nella ragione si separano contrapponendosi l'uno all'altro. E l'intelletto non divide e distingue, ma vede o contempla; la sua attività è «la semplice comprensione» [*vozzrenie*], «simplex intellectio», o «intuitus»³⁰³.

La ragione è legata alla sensibilità. Ma l'intelletto non può essere legato a nulla di corporeo già per il fatto che è unitotalità escludente una condizione di exteriorità [*vnepoložnost'*] spaziale (e temporale). «L'intelletto per contemplare l'intelligibile non dipende da qualcosa, e non ha bisogno di nessun altro strumento, poiché è il principio delle proprie azioni»³⁰⁴, sebbene, come vedremo ora, con qualche riserva. L'intelletto non prende dall'esterno le idee, gli oggetti della sua conoscenza, ma li suscita [122] dal proprio seno, si attualizza nella loro visione: l'attività della ragione è soltanto l'occasione per il sorgere delle idee nel seno dell'intelletto³⁰⁵. Tuttavia non bisogna intendere il Cusano nel senso che le idee siano lo stesso intelletto e la conoscenza intellettiva sia soggettiva³⁰⁶. Le idee sono proprio l'essere [*bytie*] obiettivo (e non

³⁰³ «Diversos modos essendi rerum vidit. Nam omnia ante aliud ipsum principium intuitus est simplicissimum, in quo quodlibet, quod in alio aliter, in ipso quidem 'non aliud' cernitur» (*Directio speculantis seu de non aliud*, cit., cap. XX, 98, 51.12).

³⁰⁴ «Intellectus enim non dependet ab aliquo, ut intelligibilia intelligat, et nullo alio a se ipso indiget instrumento, cum sit suarum actionum principium» (*Compendium*, Opera Omnia, vol. XI, fasc. 3, edidit B. Decker et C. Bormann, Hamburgi 1964, cap. XI, 36, 4, [p. 28]).

³⁰⁵ «Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit. Intelligas autem descriptionem hanc resplendentiam esse exemplaris omnium modo, quo in sua imagine veritas resplendet» (*Idiota de mente*, cit., cap. V, 85,7 e 10, [pp. 128-129]).

³⁰⁶ Eppure, l'identità di conoscente e conosciuto nell'atto conoscitivo è più volte espressa dal Cusano, come si può vedere anche dagli esempi di seguito riportati; ma Karsavin qui vuole sottolineare la funzione della Verità per la quale soltanto si realizza l'unità, e che garantisce la realtà dell'atto conoscitivo. «Purissimus enim intellectus omne intelligibile intellectum esse facit: cum omne intelligibile in ipso intellectu sit intellectus ipse. Omne igitur verum per veritatem ipsam verum et intelligibile est. Veritas igitur sola est intelligibilitas omnis intelligibilis. [...] Erit igitur intellectus, quando in eo veritas ipsa est intellectus, semper intelligens et vivens, neque aliud intelligit tunc a se, quando veritatem intelligit, quae in ipso est ipse» (*De filiazione Dei*, Opera Omnia vol. IV, *Opuscula I*, edidit P. Wilpert, Hamburdi 1959, cap. III, 69, 4 e 10, [pp. 50-51]; e nella stessa opera: «Intellectus

copie o immagini della realtà). Perciò anche la separazione dell'intelletto dalla ragione e dal senso è soltanto relativa. L'intelletto, infatti illumina e forma la ragione, riconosce la verità di ciò su cui la ragione argomenta. Nella sensibilità il dato è del tutto obiettivo, ma esso non è dato come pienezza dell'obiettività, bensì come obiettività sensibile. L'universale astratto mediante la negazione della ragione è anch'esso obiettivo, ma parzialmente, e nella sua separazione non c'è la pienezza dell'obiettività. L'intelletto coglie proprio questa pienezza, e in essa sia ciò che è dato alla ragione, sia ciò che è dato al senso. In altri termini, l'oggetto della conoscenza è uno, ma è appreso parzialmente sia dalla ragione sia dal senso, pienamente dall'intelletto, per cui la «visione intellettuale» abbraccia il conoscibile sia nella sua condizione sensibile (nella verità della sensibilità), sia nella verità della sua razionalità essendo attuale infinità di entrambi. Con ciò viene eliminata la possibilità di ritenere illusorie o la conoscenza sensibile o quella razionale.

Tuttavia, se si riflette sul concetto di infinità attuale si troverà che questa presuppone qualcosa di superiore, da essa espressa «per infinitum diminute»³⁰⁷. L'infinità attuale (*transfinitum*), da noi concepita come limite del processo infinito di avvicinamento ad essa, o come potenziale, 'cattiva' infinità (*infinitum*), non è per noi concepibile nel suo principio e natura, come la vera infinità o Dio in cui tutto è compreso nella sua unicità individuale [*edinično*] ma senza distinzioni, in forma 'complicata' [*svernuto*]³⁰⁸. «Nella complicazione Divina tutto coincide senza differenziazioni, in quella intellettuale tutte le contraddizioni si tollerano; in quella razionale i contrari,

igitur illius secundum modum magisterii ambit deum et omnia ita, ut nihil eum aufugiat aut extra ipsum sit, ut in ipso omnia sint ipse intellectus» (cap. II, 59, 4 [p. 45]).

³⁰⁷ L'espressione è usata dal Cusano nel *De docta ignorantia* in relazione appunto al nome di Dio. Qui si dice che poiché la ragione non può andar oltre i contraddittori, non c'è nessun nome che non richiami il suo opposto, così all'unità si oppone la pluralità ed è questa una denominazione che non conviene a Dio, a cui conviene invece quell'unità, che nella sua semplicità complica tutte le cose, essendo come minimo il massimo. Perciò Dio è ineffabile e il suo nome può essere conosciuto solo da quell'intelletto che è lo stesso massimo e il nome massimo. Tutti i nomi che attribuiamo a Dio gli convengono soltanto per un'approssimazione infinita: «Quare in docta ignorantia attingimus: Licet 'unitas' videatur propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum. Est itaque ex hoc manifestum nomina affirmativa, quae Deo attribuimus, per infinitum diminute sibi convenire; nam talia secundum aliquid, quod in creaturis reperitur, sibi attribuuntur. Cum igitur Deo nihil tale particolare, discretum, habens oppositum sibi nisi minutissime convenire possit, hinc affirmationes sunt incompactae, ut ait Dionysius» (lib. I, capitolo XXIV, 77, 49.23 e 78, 50.2)

³⁰⁸ Karsavin riassume qui i tre aspetti dell'infinito: il *transfinitum* come l'attualità delle molteplicità, l'*infinitum* come indefinito (cattiva infinità), e l'infinito come *unitotalità* attuale, divina.

come le differenze opposte, sono nel genere». «In divina complicatione omnia absque differentia coincidunt; in intellectuali contradictoria se compatiuntur; in rationali contraria, ut oppositae differentiae, in genere sunt»³⁰⁹. Più in alto dell'unitotalità [123] deve esserci la vera unitotalità. L'intelletto non si è ancora elevato al di sopra dell'alterità: in esso si trova la distinzione del conoscente, del conosciuto e della conoscenza³¹⁰; esso non è ancora pienamente attualizzato, atto puro³¹¹. Questo è evidente. «La mente, che contempla l'immutabile per se stesso, contempla l'immutabile quantunque essa stessa sia soggetta al mutamento, non nella sua condizione mutevole (l'ira, ad esempio, impedisce di vedere la verità), ma nella sua propria condizione di immutabile. Questa è la verità. In questo modo ciò in cui la mente contempla il contemplato è la sua propria verità, ma è parimenti la verità di tutto ciò che

³⁰⁹ N. Cusanus, *De coniecturis*, pars II, cap. I. Il passo riportato da Karsavin, con l'aggiunta del 'sunt' si discosta leggermente dalla versione del *De coniecturis* dell'*Opera Omnia* da noi citata: «In divina enim complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria, ut oppositae differentiae in genere», la trad. in questo caso: «in quella razionale i contrari si tollerano come le differenze opposte nel genere» (pars II, cap. I, 78, 13 [p. 77]).

³¹⁰ Infatti, scrive il Cusano, «et tunc intelligitur, quando quodlibet in ipso uno intelligitur, unum; et ipsum unum omnia; et per consequens quodlibet in ipso omnia» (*De docta ignorantia*, lib. I, cap. X, 27, 20.11); «Videmus unitatem intellectus non aliud esse quam intelligens, intelligibiles, intelligere» (*ibid.*, 28, 20.17), egli tuttavia precisa in questo contesto che l'unità *massima* dell'intellezione è anche trina: «Si igitur ab eo, quod est intelligens, velis te ad maximum transferre et dicere maximum esse maxime intelligens et non adicias ipsum etiam esse maxime intelligibile et maximum intelligere, non recte de unitate maxima et perfectissima concipis. Si enim unitas est maxima et perfectissima intellectio, quae sine istis correlationibus tribus nec intellectio nec perfectissima intellectio esse poterit, non recte unitatem concipit, qui ipsius unitatis trinitatem non attingit» (*ibid.*).

³¹¹ Nel *De coniecturis* Cusano sviluppa il tema della relazione intelletto, ragione, senso nel loro movimento discendente ed ascendente e del rapporto unità alterità, sottolineando la somiglianza, ma anche la differenza dell'intelletto umano rispetto a quello divino: «Intellectus enim alteritas est infinitae unitatis. Quanto igitur ipse intellectus a sua alteritate se altius abstrahit, ut in unitatem simplicissimam plus ascendere queat, tanto perfectior altiorque existit» (pars II, cap. XVI, 167, 6 [p. 168]). «Unitas igitur intellectus tanto plus perficitur, quanto de potentia in actum progreditur» (*ibid.*, pars II, cap. XVI, 161,13 [p. 162]). «Actualitas igitur intelligentiae nostrae in participatione divini intellectus existit. Quoniam autem actualissima illa virtus non nisi in varietate alteritatis accipi potest, quae potius in quadam concurrentia potentiae concipitur, hinc participantes mentes in ipsa alteritate actualissimi intellectus quasi in actu illo, qui, ad divinum intellectum relatus, alteritas sive potentia existit, participare contingit. Potius igitur omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potenciali varietate consistit» (*ibid.*, pars I, cap. XI, 56, 4, [p. 57]).

da essa è contemplato. Dunque, nella mente umana alberga la luce della verità, per la quale essa è e nella quale vede tutto»³¹².

La possibilità della piena attuazione dell'intelletto e insieme la possibilità dell'autentica conoscenza (e non di una conoscenza rappresentativa) presuppone necessariamente la vera e assoluta unitotalità. Soltanto essa, in quanto unità di pensiero ed essere, è in grado di condizionare non soltanto la perfetta attuazione dell'intelletto, ma anche qualsiasi sua attività, anche imperfetta e difettosa. Quest'unitotalità è il principio obiettivo dell'attività dell'intelletto e dell'intelletto stesso, come unitotalità di secondo grado. Essa è l'intelligibile (non soltanto il conoscitivamente-recepibile), e nello stesso tempo è luce che illumina l'intelligibile e che rende possibile la stessa intellesione, è luce intelligibile. Tuttavia, in vista di quello che l'intelletto comprende, l'unitotalità è nello stesso tempo anche il suo principio soggettivo, il suo lume conoscente [*ego postigajuščim svetom*]. La conoscenza sensibile è possibile soltanto a condizione di una duplice luce: la luce esterna nelle cose e la luce della ragione. Non è il senso a conoscere, ma la ragione mediante il senso. Allo stesso modo anche nella comprensione intellettuale comprende la luce

³¹² «Mens autem, quae intuetur in se inalterabile, cum sit alterabilis, non intuetur inalterabile in alterabilitate sua, nam ira impedit animum, ne possit cernere verum, sed intuetur in sua inalterabilitate. Veritas autem est inalterabilitas. Ubi igitur mens intuetur, quaecumque intuetur, ibi est veritas sua et omnium, quae intuetur. Veritas igitur, in qua mens omnia intuetur, est forma mentis. Unde in mente est lumen veritatis, per quod mens est et in quo intuetur se et omnia, sicut in visu lupi est lumen, per quod est visus et in quo lupo videt omne, quod videt» (*De theologicis complementis*, cit., 2, 33 [pp.8-9]). Analogico concetto è espresso nel passo seguente dell'*Idiota de mente*: «Sic qui attendit intuitionem mentis attingere invariabile et per mentem formas a variabilitate abstrahi et in invariabilem regionem necessitatis complexionis reponi, ille non potest haesitare mentis naturam ab omni variabilitate absolutam esse. Ad se enim attrahit, quod a variabilitate abstrahit. Nam veritas invariabilis figurarum geometricarum non in pavimento, sed mente reperitur. Et dum anima per organa inquit, id, quod invenit, variabile est, dum per se inquit, id, quod invenit, stabile, clarum, limpidum et fixum existit. Non igitur est de natura variabilium, quae sensu attingit, sed invariabilium, quae in se invenit» (*Idiota de mente*, cap. XV, 156, 12, [p.212]). E nella stessa opera così spiega questa luce veritativa: «Philosophus: Unde habet mens iudicium illud, quoniam de omnibus iudicium facere videtur? Idiota: Habet ex eo, quia est imago exemplaris omnium. Deus enim est omnium exemplar. Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine reluceat, in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit» (*ibid.*, cap. V, 85, 1 [p. 127]). Nel *De coniecturis*, si ritrova lo stesso concetto: «In se ipso igitur intellectus intuetur unitatem illam non uti est, sed uti humaniter intelligitur, et per ipsam, quam sic intelligit in alteritate, se elevat, ut absolutius in eam, uti est, pergat, de vero ad veritatem, aeternitatem et infinitatem. Et haec est ultima perfectio intellectus, quoniam per theophaniam in ipsum descendente continue ascendit ad approximationem assimilationis divinae atque infinitae unitatis, quae est vita infinita atque veritas et quies intellectus» (pars II, cap. XVI, 167, 15, [p. 169]).

oggettiva mediante l'intelletto e nell'intelletto. «La verità nell'intelletto umano è simile a uno specchio invisibile, in cui l'intelletto vede tutto ciò che è visibile per lui. Ma questo principio originario (*perovnačal'nost'*), paragonabile allo specchio è tanto grande da oltrepassare la forza e l'acume del nostro intelletto. Tuttavia, quanto più si affina e si acuisce la forza dell'intelletto, con tanta maggior verità e chiarezza noi vediamo tutto nello specchio della Verità... Questa attività contemplativa dell'intelletto è il suo movimento dall'essere all'essenza»³¹³.

Ma [124] l'essere e l'essenza dell'intelletto sono divisi come da un invalicabile abisso, di conseguenza il movimento [*dviženie*] è infinito, essendo, nello stesso tempo il più felice, che non affatica, e che conduce alla vita eterna dell'intelletto. «In questo senso il movimento dell'intelletto contiene in sé la quiete, infatti esso non affatica, ma suscita un'ardente animazione. E quanto più rapidamente procede l'intelletto, tanto più felicemente si muove, guidato dalla luce della vita nella sua propria vita. Il movimento del pensiero si compie come su una linea che è contemporaneamente retta e curva. Questo movimento infatti nasce dalla fermezza della convinzione, che è la Verità, o dalla fede e conduce alla conoscenza o all'essenza della Verità. Ed essendo separati entrambi all'infinito da una grande linea, questo movimento cerca di portare la linea a compimento e di trovare nel principio la fine, ossia nell'essere l'essenza. Esso cerca infatti la coincidenza in cui convergano il principio del movimento e la sua fine, e questo è appunto un movimento

³¹³ «Neque quantitatem aliter attingit illius lucis, nisi quod tanta est, quod excedit virtutem suam. Ita de mente. Unde veritas in mente est quasi speculum invisibile, in quo mens omne visibile per ipsam intuetur. Specularis autem illa simplicitas tanta est, quod vim et acutiem mentis excedit. Quanto autem vis mentis plus et plus augetur et acuitur, tanto certius et clarius in speculo veritatis cuncta intuetur. Augetur autem vis illa speculatione, quasi scintilla ardendo inardescit. Et quia capit incrementum, dum de potentia per ipsum lumen veritatis plus et plus ponitur in actu, hinc numquam explebitur vis illa, quia numquam perveniet ad illum gradum, quod lumen illud veritatis non possit ipsum elevatius attrahere. [...] et est speculatio motus mentis de quia est versus quid» (*De theologicis complementis*, cit., 2, 51, [pp. 9-10]). La metafora dello specchio-intelletto ritorna in più luoghi nelle opere del Cusano: *De docta ignorantia* (lib. I, cap. II), *Idiota de mente* (cap. V), *Directio speculantis seu de non aliud* (cap. VIII, XX), *De filiatione Dei* (cap. III), e in *De visione Dei* (cap. VIII, XII, XV) «Et ita id, quod videris ab intuenente recipere, hoc donas, quasi sis speculum aeternitatis vivum, quod est forma formarum. In quod speculum dum quis respicit, videt formam suam in forma formarum, quae est speculum. Et iudicat formam quam videt in speculo illo esse figuram formae suae, quia sic est in speculo materiali polito; licet contrarium illius sit verum, quia id, quod videt in illo aeternitatis speculo non est figura, sed veritas, cuius ipse videns est figura. Figura igitur in te Deus meus est veritas et exemplar omnium et singulorum, quae sunt aut esse possunt» (*De visione Dei, Opera Omnia*, vol. VI, edidit A. D. Riemann, Hamburgi, 2000, cap. XV, 63, 4, [p. 53]).

circolare. Così l'intelletto contemplativo si sforza di attingere per una via retta la coincidenza di ciò che è più lontano l'uno l'altro. Perciò il movimento dell'intelletto pensante e simile a Dio, è rappresentato come una linea in cui coincidono la retta e la curva»³¹⁴.

Nicola Cusano definisce questa linea che si biforca in oggettiva e soggettiva, per cui appare ora l'uno ora l'altro dei suoi lati, come Parola di Dio, luce soprannaturale dello Spirito Divino, luce della grazia Divina, o luce della fede. «Lo Spirito di Verità è una forza che illumina colui che, cieco dalla nascita, ritrova la vista mediante la fede». E la fede è «la buona disposizione (*habitus*) tramite la bontà [*blagost'*] data da Dio affinché mediante la fede siano riconosciute quelle verità obiettive che l'intelletto non può attingere»³¹⁵. Dunque, 'la fede' precede necessariamente la conoscenza, e la sua misura determina la misura del conoscibile³¹⁶. La fede è «l'inizio [*načalo*] dell'intelletto», «initium intellectus»³¹⁷, l'intelletto che avanza verso la comprensione [*k vosprijatiju*]. La luce della fede conduce alla perfezione la potenza dell'intelletto³¹⁸, illumina l'intelletto affinché questo, levandosi al di sopra

³¹⁴ «Sic speculatio est mentis delectabilissima et inexhaustibilis pascentia, per quam continue plus intrat in vitam suam gaudiosissimam, et est speculatio motus mentis de quia est versus quid. Sed quoniam quid distat a quia per infinitum, tunc motus ille numquam cessabit, et est motus summe delectabilis, quia est ad vitam mentis, et hinc in se habet hic motus quietem; movendo enim non fatigatur, sed admodum inflammatur, et quanto velocius movetur, tanto delectabilius vehitur per lumen vitae in vitam suam. Est autem motus mentis quasi per lineam rectam pariter et circularem; nam incipit a quia est seu fide et pergit ad videre seu quid. Et licet distent quasi per infinitam lineam, tamen motus iste quaerit compleri et in principio reperire finem et quid, scilicet ubi quia est et fides; hanc enim coincidentiam quaerit, ubi principium motus et finis coincidunt; et hic motus est circularis. Unde mens speculativa rectissimo motu pergit ad coincidentiam maxime distantium. Configuratur itaque mensura motus speculativae et deiformis mentis lineae, in qua coincidit rectitudo cum circularitate» (*De theologicis complementis*, 2, 62, [pp.10-12]). In questo spostamento del concetto di infinità, dal sistema della verità divina come totalità fissa e in sé conchiusa, in cui lo collocava la scolastica, alla stessa funzione conoscitiva per la quale l'oggetto rappresenta un compito inesauribile, E. Cassirer individua la nuova fede della ragione in se stessa (E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. I, pp. 46-47).

³¹⁵ «Fides est habitus bonus per bonitatem datam a Deo, ut per fidem restaurentur illae veritates obiectivae, quas intellectus attingere non potest» (*Sermo IV, Opera Omnia*, vol., XVI, fasc. 1, edid. R. Haubst, M. Bodewig, W. Krämer, Hamburgi 1970/ 1991, *Notae, in primis de fide et ratione*, 26,1 [p. 67]).

³¹⁶ «Ante omnem perceptionem praecedit fides. Neque intellectus noster percipit, nisi fide motus sit ad apprehensionem» (*Sermo XLI, Opera omnia*, vol XVII, fasc. 2, edid. R. Haubst et H. Schnarr, Hamburgi 1991/ 2008, pars II, 13, 18 [p. 151]).

³¹⁷ «Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus» (*De docta ignorantia*, lib. III, cap. XI, 244, 151.25)

³¹⁸ «Sunt et alia lumina, quae infunduntur per divinam illuminationem, quae ducunt intellectualem potentiam ad perfectionem, sicut est lumen fidei, per quod illuminatur

della ragione, riceva la Verità. La fede, così, è una forza che muove l'intelletto, è il fondamento del suo movimento. L'intelletto per conoscere deve possedere già alcuni principi iniziali, i *principia*. Essi sono appunto [125] confermati dalla fede; l'intelletto crede in essi, veri per fede: «error principiorum est fundamenti debilitas». Se è così, allora la fede contiene in sé tutto l'intelligibile, mentre l'intelletto ne svolge soltanto il contenuto. «Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio»³¹⁹. Di conseguenza la fede non è soltanto una forza, ma anche «verità rivelata»: «fides est veritas revelata»³²⁰.

Così, dal punto di vista del contenuto la fede è la Verità o la stessa Divinità, l'unitotalità contratta o vera. Essa, come luce della grazia, scende nell'intelletto, e l'intelletto, accogliendola con la volontà, - si può credere o non credere - diventa soggetto della fede, e la fede si fa sua luce soggettiva e sua virtù, senza cessare di essere luce obiettiva. Grazie alla fede diventando anche credente, l'intelletto passa da una condizione di potenzialità alla condizione di unitotalità dispiegata, rapportandosi all'unitotalità contratta come l'*explicatio* rispetto alla *complicatio*. Ma la fede lo attrae più lontano, alla pura e piena comprensione di Dio e di conseguenza all'assimilazione a Dio. Quando la luce divina lo avrà penetrato e illuminato completamente, l'intelletto conoscerà se stesso interamente in questa luce, e in se stesso coglierà in maniera integrale e unitotale tutto l'intelligibile, prima colto soltanto parzialmente nelle cose esterne e distato dalle teofanie, discese in lui³²¹. Esso allora si eleverà al di sopra delle ombre e delle immagini della Verità e, rientrando in se stesso, al di sopra dell'alterità, persino al di sopra della distinzione di conosciuto, conoscente e conoscenza. Esso diventerà la Verità stessa, intelligente e vivente, «intellectus purus secundum se, qui extra intelligibile nihil potest intelligere esse posse». «Perciò la Verità non sarà più qualcosa d'altro dall'intelletto, né la vita di cui questo vive sarà altra dallo stesso intelletto vivente secondo tutta la forza e la natura della potenza intelligente che tutto

intellectus, ut super rationem ascendat ad apprehensionem veritatis» (*De dato patris luminum, Opera Omnia*, vol. IV, edidit P. Wilpert, Hamburgi 1959, cap. V, 119,1 [p. 85]).

³¹⁹ Il passo prosegue: «Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferant, manifestum est. Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est» (*De docta ignorantia*, lib. III, cap. XI, 244, 152.3).

³²⁰ «Veritas igitur non aliter quam fide attingitur. Est autem fides veritas revelata, quae in humilitate apprehensionis recipitur, licet conatu ex nostris viribus elicito non attingatur» (*Sermo XXXI, Opera Omnia* vol. XVII, fasc. 1, 1,15 [p. 50]).

³²¹ «Et haec est ultima perfectio intellectus, quoniam per theophaniam in ipsum descendentem continue ascendit ad approximationem assimilationis divinae» (*De conjecturis*, cit., pars II, cap. XVI, 167,19 [p.169]).

abbraccia conformemente a sé e che si fa tutto, dal momento che tutto ciò che è in essa è essa stessa. E la filiazione è la cancellazione (*ablatio*) di qualsiasi alterità e diversità e la risoluzione di ogni cosa nell'unità, che è la trasfusione dell'uno in ciascuna cosa. Ed è questa la stessa *theosis*. Infatti, poiché Dio è l'uno, in cui sono uno tutte le cose, le quali sono ugualmente la trasfusione [126] dell'uno in ciascuna cosa, affinché ciascuna cosa sia ciò che esso è (ma nell'appagamento intellettuale esso coincide come uno in cui è ciascuna cosa, e come ciascuna cosa), allora noi realmente ci divinizziamo se ci eleviamo fino al punto in cui nell'uno siamo lo stesso uno in cui è ogni cosa e in ogni cosa è l'uno»³²². «Potrai pregustare con una visione segreta il fatto che la *filiatio* non è altro che questo trasferimento dalle oscure vestigia delle parvenze all'unione con la stessa infinita Ragione, nella quale e per la quale lo spirito vive e comprende la propria vita, ma la comprende così che non vede nessuna cosa fuori di sé vivere, come se vivesse soltanto tutto quello che in lui stesso è lui stesso e che sa di possedere una tale abbondanza di vita, che tutto in lui vive eternamente e nulla la vita gli dona, se non la stessa Vita dei viventi. Dio non sarà altro che lo Spirito, non separato né distinto da lui, e altro non sarà la Ragione Divina, e il Verbo di Divino e lo Spirito Divino. Poiché qualsiasi alterità e differenza è molto al di sotto della *filiatio*»³²³. Ma non compren-

³²² «Omne autem intelligibile in ipso intellectu intellectus est. Nihil igitur remanebit nisi ipse intellectus purus secundum ipsum, qui extra intelligibile nihil potest intelligere esse posse. Cum igitur hoc ita sit, non intelligit intellectus ille aliud intelligibile neque erit eius intelligere aliquid aliud, sed in unitate essentiae est ipse intelligens et id quod intelligitur atque actus ipse qui est intelligere. Non erit veritas aliud aliquid ab intellectu, neque vita qua vivit alia erit ab ipso vivente intellectu secundum omnem vim et naturam intellectualis vigoris, quae omnia secundum se ambit et omnia se facit, quando omnia in ipso ipse. Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa. Nam, cum deus sit unum, in quo omnia uniter, qui est et transfusio unius in omnia, ut omnia id sint quod sunt, et in intellectuali intuitione coincidunt esse unum in quo omnia et esse omnia in quo unum, tunc recte deificamur, quando ad hoc exaltamur, ut in uno simus ipsum in quo omnia et in omnibus unum» (*De filiatione Dei, Opera Omnia*, vol. IV, *Opuscula I*, edidit P. Wilpert, Hamburgi 1959, cap. III, 69,13 [p. 51]).

³²³ «Poteris enim quadam intuitione occulta praegustare nihil aliud filiationem esse quam translationem illam de umbrosis vestigiis simulacrorum ad unionem cum ipsa infinita ratione, in qua et per quam spiritus vivit et se vivere intelligit, ita quidem, ut nihil extra ipsum vivere conspiciat atque solum ea omnia vivant, quae in ipso sunt ipse, tantaeque exuberantiae se vitam habere sciat, ut omnia in ipso aeternaliter vivant, ita quidem, ut non sint sibi vitam praestantia alia quaecumque sed ipse vita viventium. Non enim erit deus alius ei ab eomet spiritu neque diversus neque distinctus neque alia divina ratio seu aliud dei verbum neque alius dei spiritus. Omnis enim alteritas et diversitas longe inferior est ipsa filiatione» (*ibid.*, cap. III, 68, 8 [p. 50]). Karsavin traduce il termine *filiatio* con

derebbe bene il Cusano colui che interpretasse queste parole nel senso di una scomparsa della persona o dell'individualità intelligente. La persona non scompare ma viene accolta interamente dall'unitotalità, l'unitotalità infatti non è indifferenziazione o potenzialità indifferenziata, bensì contrazione, «*complicatio*», o perfetta e attuale pienezza di ogni cosa, contenente tutta la singolarità nella contrazione, ma non nel dispiegamento empirico o esplicazione. I concetti di «*explicatio*» e «*complicatio*» sono per principio distinti dai concetti di potenza e atto: l'atto può essere sia esplicato (sebbene in questo caso anche imperfetto), sia complicato.

Perciò la gnoseologia di Nicola Cusano, di cui ci è facile riconoscere l'intima connessione con la filosofia medievale e ricordarne la parentela con quella plotiniana, è insieme anche la sua ontologia. Essa sostiene l'unità del conoscere e dell'essere, l'unità del conoscere come tale, in tutte le sue manifestazioni, per cui sono fuori luogo le accuse di ipostatizzazione o sostanzializzazione delle 'facoltà' del senso, della ragione e dell'intelletto. Il suo momento più importante, ma anche più oscuro è la distinzione [127] tra intelletto e Dio. Esige Dio, come sommo principio dell'essere e del conoscere, sia il concetto di infinità attuale, sia (ciò che è lo stesso) la realtà dell'esplicazione, persino della stessa visione intellettiva e della cattiva infinità o della relatività del nostro essere. Nella coscienza della mia reale relatività e nel riconoscimento della mia individualità, che non scompare neppure nella *complicatio* di Dio, è data la ragione del fatto che l'Assoluto non è identico a me, o la ragione dell'idea della creaturalità del mio io. Perciò la concezione di Cusano è anche più vicina a quella di Ruysbroeck che non a quella di Eckhart. Il secondo tende (non dico che il suo tendere si attualizzi) all'identificazione dell'io con Dio e per questo nega l'essere dell'io, in quanto tale, in Dio e rende relativo l'Assoluto sotto forma della Sua affermazione: non c'è che Dio. Il primo distingue per essenza [*suščnostno*] Dio dall'io, e perciò afferma l'essere dell'io in Dio e salvaguarda l'assolutezza di Dio sotto forma della sua negazione. Il Cusano sta come nel mezzo, ma per principio è più vicino a Ruysbroeck. E la medietà della sua posizione provoca nella comprensione del suo sistema particolari difficoltà, che sorgeranno ancora dinanzi a Bruno.

La conoscenza è Rivelazione di Dio, che nei gradi più alti si converte in assimilazione a Dio e divinizzazione. Da qui e dal principio stesso della coincidenza degli opposti discende il fatto che ogni conoscenza in una certa misura e in un certo senso è vera, distinguendosi soltanto per la misura o il grado della sua verità. Perciò esiste soltanto una filosofia, che nello stesso

сыновление; nella versione italiana si è preferito riportare direttamente il termine latino, perché una traduzione adeguata richiederebbe una perifrasi.

tempo deve essere anche l'unica vera religione. Tutti i sistemi e tutte le religioni sotto un determinato aspetto sono giusti, essendo riconducibili tutti alla sola vera religione, che per Cusano è il cristianesimo³²⁴. Ma per l'unificazione di tutte le religioni due sono le vie possibili, a seconda che si riconosca legittima oppure no la rivelazione del cristianesimo. Nel primo caso tutte le altre religioni sono vere soltanto in misura della loro coincidenza col cristianesimo, nel secondo caso esse possono dare al cristianesimo qualcosa che in questo non è stato ancora espresso, lo possono integrare (e perché allora non dovrebbero anche correggerlo?). Per comprendere la filosofia di Bruno e la sua [128] «religione della mente»³²⁵ è importante presentare le due possibilità ora indicate nello sviluppo del sistema di Nicola Cusano, che sognava la riconciliazione delle chiese d'Oriente e d'Occidente e che trovava la verità nella stessa religione musulmana [*musul'manstoe*]. Qui il Cusano fino a un certo livello s'incontra con Lullo da lui apprezzato.

L'oggetto più alto della conoscenza intellettuale intuitiva è l'Assoluto, la Divinità, al di sopra della quale non c'è nulla e nulla è possibile pensare, «*Absolutus omni eo, quod aut dici aut cogitari potest*»³²⁶. Ma in quanto Sommo, *Maximum*, Dio è tutto ciò che è possibile. Egli non può essere più di quel che è, ma non può neppure essere meno: in questo caso esisterebbe qualcosa maggiore di Lui per piccolezza. Di conseguenza, essendo il più grande, il *Maximum*, Dio è anche il più piccolo, il *Minimum*: entrambi i contrari in Lui coincidono, come unità per noi incomprensibile, o complicazione [*svernutost'*], *complicatio*³²⁷. Entrambi sono ugualmente necessari. In effetti, «com-

³²⁴ «*Et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate*» (*De pace fidei*, *Opera Omnia* vol. VII, ediderunt R. Klibansky et I. Bascour, Hamburgi 1970, cap. I, 6, 7.1).

³²⁵ In it. nell'originale: «E credetemi che ancora sarà definita pena capitale a colui che s'applicarà a la religion della mente: perché si troveranno nove giustizie, nuove leggi, nulla si troverà di santo, nulla di relligioso: non si udirà cosa degna di cielo o di celesti» (*Spaccio della bestia trionfante*, dialogo 3, parte 2, p. 431) fa parte del lamento di Sofia per la fine della religione egizia e il ritorno della divinità in cielo.

³²⁶ Nella citazione manca l'*ab* che regge l'*omni eo*; il passo, tratto dal del *De visione Dei*, è il sg.: «Quando video te Deum in paradiso, quem illic murus coincidentiae oppositorum cingit, disiunctio enim pariter et coniunctio est murus coincidentiae: ultra quem existis absolutus ab omni eo quod aut dici aut cogitari potest» (cap. XI, 46,6 [p.40]).

³²⁷ Il termine russo '*свернутость*' ha lo stesso significato del latino *complicatio*, ossia *avvolgimento*, in contrapposizione a *dispiegamento*. La dimostrazione dell'*incomprensibilità* della coincidenza del massimo e del minimo, cui si richiama qui Karsavin, è emblematica del modo di procedere del filosofo per indicare mediante la ragione il *necessario* trascendimento della ragione. Sia il massimo che il minimo, intesi nella loro absolutezza, trascendono ogni significato determinante e limitativo, e dunque tutta la dimensione del razionale e, non costituendo la possibilità di misurazione (perché il più e il meno sono sempre legati alle determinazioni), 'abbracciano il tutto' in quanto limite della concettualizzazione

prendere significa assimilarsi e misurare l'intelligibile con se stessi o intellettivamente»³²⁸. Ma per la misurazione occorre l'unità di misura. Proprio così anche nel mondo tutto esiste soltanto nella misura e nel numero, condizione necessaria della molteplicità delle cose³²⁹. Perciò deve esistere qualcosa di piccolissimo, 'minimum' come unità di misura, non un numero, certo, ma il principio del numero.

La coincidenza degli opposti è analizzata anche più oltre. - La filosofia deve muovere da un principio certo, non soggetto a dubbio. E un tale principio è l'enunciato seguente: l'impossibile non c'è, l'impossibile non esiste, non si presenta. Di conseguenza, tutto ciò che esiste realmente per ciò stesso è possibile ed è il possibile. Ma la possibilità non può per se stessa farsi realtà: in questo caso infatti cesserebbe di essere possibilità, e sarebbe appunto realtà. Tuttavia, la realtà che trasforma la possibilità in realtà, in precedenza doveva essere stata a sua volta possibilità. Diversamente, per l'enunciato assunto, essa non sarebbe realtà. Risulta perciò che la possibilità, rispetto alla realtà è sia precedente, sia successiva. L'una e l'altra cosa sono impossibili separatamente e perciò in sostanza non reali. Di conseguenza è [129] necessario ammettere che il principio originario dell'essere e del conoscere è la duonità di possibilità e realtà, contemporaneamente il *posse* e l'*esse* o *est* ossia *Possess* [*Močest'*] ³³⁰. A questo proposito bisogna ricordare che Dio è tutto, e pensandoLo come possibilità, *Posse*, non bisogna limitare la possibilità con le aggiunte dei concetti di essere e di vita, a cui induce l'unione di verbi

stessa. «Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur» (*De docta ignorantia* (lib. I, cap. IV, 12, 11.18).

³²⁸ «Nisi enim intellectus se intelligibili assimilet, non intelligit, cum intelligere sit assimilare et intelligibilia se ipso seu intellectualiter mensurare» (*Trialogus de possest*, *Opera Omnia* Vol. XI, fasc. 2, edidit R. Steiger, Hamburgi 1973, 17,9, [p. 22]).

³²⁹ «Nulla vero compositio absque numero intelligi potest. Nam partium pluralitas atque earum diversitas, simul et proportio componibilitatis ex ipso sunt» (*De coniecturis*, cit., pars I, cap. II, 8, 3, [p. 12]); in *De docta ignorantia*, lib. I, cap. V, si sostiene che senza il numero non ci sarebbe la pluralità degli enti, ma anche che se il numero fosse infinito ossia se si giungesse soltanto a un massimo in atto e a un minimo in atto non ci sarebbero né ordine, né pluralità, perché mancherebbe l'unità di misura, che non può essere che l'unità (ossia il minimo che coincide col massimo). Di conseguenza, l'unità semplicissima non può essere un numero, che ammette sempre una quantità eccedente, ma il principio di ogni numero, in quanto è il minimo, e la fine di ogni numero, in quanto è il massimo.

³³⁰ «Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum hoc complexum, posse est, scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possest» (*Trialogus de possest*, cit. pp. [14] 17-18). Il termine russo è il calco esatto di quello latino: posse-est, мочь-ест.

*esse e posse nel denominarlo Possesit. Dio non è posse esse, posse vivere ecc., non è posse cum addito, ma Ipsum Posse*³³¹.

Precisamente in qualità di *Possesit* (con la riserva citata) Dio è sia il Massimo che il Minimo, infinitamente grande e infinitamente piccolo nel senso dell'assoluta infinità. Il finitamente-grande o il finitamente-piccolo può essere maggiore (rispettivamente - minore), mentre l'Infinitamente-Grande (rispettivamente - l'Infinitamente-Piccolo) non può essere né maggiore né minore. Proprio allo stesso modo in Dio tutto ciò che è opposto, tutto ciò che è reciprocamente escludente è unità non contraddittoria. Dio è tutto ciò che possiamo pensare di Lui o che possiamo negare in Lui, e nello stesso tempo Egli non è nulla di ciò che di Lui pensiamo o neghiamo. Egli è al di sopra della contraddizione, è assoluta identità (*non aliud*)³³². Superando tutte le contraddizioni, Egli è al di sopra della contraddizione essere-non essere³³³, Cusano riprende la dimostrazione ontologica di Anselmo di Canterbury. «Come è possibile pensare che il Massimo può non essere, quando essere il Minimo significa essere il Massimo?»³³⁴ Dio è necessario sia come Essere che come Verità. Non si può pensarlo inesistente, perché allora bisognerebbe riconoscere che il suo non essere è la Verità, ossia Egli è affermato proprio dal tentativo di negarlo. Il dubbio è inapplicabile a Dio, poiché la domanda: 'Dio è?' presuppone già l'essere, cioè Dio. Egli esiste necessariamente e senza di Lui non può esserci nient'altro. Infatti, quello che non è il più Grande, il Massimo, è quello che certamente non ha potuto e non può neppure annichilirsi

³³¹ «Apex theoriae est posse ipsum, posse omnis posse, sine quo nihil quicquam potest contemplari. Quomodo enim sine posse posset? Ad posse ipsum nihil addi potest, cum sit posse omnis posse. Non est igitur posse ipsum posse esse seu posse vivere sive posse intelligere; et ita de omni posse cum quocumque addito, licet posse ipsum sit posse ipsius posse esse et ipsius posse vivere et ipsius posse intelligere [...] Et quia posse cum addito ad posse ipsum nihil addit, acute contemplans nihil videt quam posse ipsum» (*De apice theoriae*, [*Memoriale apicis theoriae*], *Opera Omnia* vol. XII, edid. R. Klibansky et I. G. Senger, Hamburgi 1982, 17, [p.130]).

³³² «Sed dum est omnia in omnibus, sic est omnia quod non plus unum quam aliud, quoniam non est sic unum quod non aliud» (*Triologus de Possesit*, cit., 12,5, [p.14]). «Nec est hac via difficile videre deum esse absolutum ab omni oppositione et quomodo ea, quae nobis videntur opposita, in ipso sunt idem et quomodo affirmationi in ipso non opponitur negatio et quaeque talia» (*ibid.*, p. [13]17).

³³³ «Est enim ante esse et non esse» (*Compendium*, cit., cap. X, 29,10 [p. 23])

³³⁴ «Erit igitur maximum simpliciter, sine quo nihil esse potest. Praeterea, contrahamus maximum ad esse et dicamus: Maximo esse nihil opponitur; quare nec esse nec minime esse. Quomodo igitur intelligi potest maximum non esse posse, cum minime esse sit maxime esse? Neque quidquam intelligi potest esse sine esse. Absolutum autem esse non potest esse aliud quam maximum absolute. Nihil igitur potest intelligi esse sine maximo. Praeterea, veritas maxima est maximum absolute» (*De docta ignorantia*, lib. I, cap. VI, 15, 13.26, 16, 14).

nell'essere. Di nuovo abbiamo dinanzi la precisa intuizione del finito limitato e, di conseguenza, subordinato, ossia l'essere creaturale.

L'unità per sua stessa natura precede l'alterità, ossia la Mutevolezza; l'Alterità, infatti, è composta dell'uno [130] e dell'altro. Dunque l'Unità è immutabile ed eterna. Ma l'Alterità presuppone anche l'Ineguaglianza, (infatti nell'alterità è data, almeno, la dualità) ed è costituita dall'uguale e dal diverso che, se si elimina ciò che vi è stato aggiunto (perché qualcosa, non fosse altro che la secondarietà, sicuramente è stato aggiunto) confluisce nel primo. Poiché l'Ineguaglianza coincide con l'Alterità, l'Uguaglianza allora precede l'Alterità-Mutevolezza, e la precede eternamente, come Unità. Delle conseguenze delle due cause la più originaria è la conseguenza della prima³³⁵. La stessa Unità è la Connessione [svjaz'] o la causa della Connessione, infatti un qualcosa è connesso a un altro perché si trova in unità con esso. Al contrario, la Dualità è divisione o causa della divisione: nella dualità è data la prima Divisione. Ma se l'Unità è prima della Divisione, allora anche la Connessione è prima della Divisione che, come l'Ineguaglianza, è data sempre insieme alla Mutevolezza. Perciò la Connessione è eterna come l'Unità, ed è data con questa e in questa. Così, sono eterne l'Unità, l'Uguaglianza, la Connessione. Ma eterne non possono essere molte cose: in questo caso la Molteplicità precederebbe l'Unità³³⁶. Di conseguenza Unità, Uguaglianza, Connessione sono uno, triunità già da Pitagora conosciuta e che il cristianesimo insegna³³⁷. L'Unità (*unitas*) è insieme anche Essenza [Suščnost'] o Entità [Bytijnost'] (*entitas*), perciò l'Uguaglianza, essendo uguaglianza dell'Unità, è uguaglianza dell'Entità (*entitas*) e attesta che l'Ente [suščee], o l'Identità Assoluta, non può essere né grande né piccolo. Quindi, l'Uguaglianza è soltanto l'autoripetizione dell'Unità oppure: l'Ente genera l'Uguaglianza, come uguaglianza di

³³⁵ Sulle conseguenze: «Amplius, si duae fuerint causae, quarum una prior natura sit altera, erit effectus prioris prior natura posterioris. Sed unitas vel est connexio vel est causa connexionis; inde enim aliqua connexa dicuntur, quia simul unita sunt. Binarius quoque vel divisio est vel causa divisionis; binarius enim prima est divisio. Si ergo unitas causa connexionis est, binarius vero divisionis: ergo, sicut unitas est prior natura binario, ita connexio prior natura divisione. Sed divisio et alteritas simul sunt natura; quare et connexio sicut unitas est aeterna, cum prior sit alteritate» (*ibid.*, lib. I, cap. VII, 20, 16.3).

³³⁶ «Si enim plura essent aeterna, tunc, quoniam omnem pluralitatem praecedat unitas, esset aliquid prius natura aeternitate; quod est impossibile. Praeterea, si plura essent aeterna, alterum alteri deesset ideoque nullum illorum perfectum esset; et ita esset aliquod aeternum, quod non esset aeternum, quia non esset perfectum» (*ibid.*, lib. I, cap. VII, 21, 16.14).

³³⁷ «Pythagoras autem, vir suo aevo auctoritate irrefragabili clarissimus, unitatem illam trinam astruebat» (*ibid.*, lib. I, cap. VII, 18, 14.27), e ancora: «Et haec est meo arbitratu iuxta Pythagoricam inquisitionem trinitatis in unitate et unitatis in trinitate semper adorandae manifestissima inquisitio» (*ibid.*, lib. I, cap. IX, 26, 19.12)

Se stesso. Ma soltanto la singola autoripetizione dell'Unità o del Se stesso dà l'Uguaglianza, e perciò la generazione è singola ed eterna³³⁸. Riguardo alla Connessione, essa può essere soltanto l'unione di Unità e Uguaglianza dell'Unità. A questa dottrina della Triunità Cusano riconduce l'analisi della Divinità, come assoluta Potenza (*Posse Ipsum*), come Amore (Amore amato - amante - relazione di entrambi) e come causa motrice o creatrice, (*causa efficiens*), formale e finale di ogni cosa.

La triunità posta *con necessità* non è per Nicola Cusano soltanto un concetto teologico [131] - non per nulla le sue argomentazioni sono state riflesse in tanta varietà di forme dal sistema di Bruno³³⁹. Cusano pone la Triunità in relazione con il mondo, considerando la nozione delle distinzioni (ma non le distinzioni stesse), da lui messe in luce in relazione alla distinzione delle Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito, pertinente soltanto riguardo al mondo, alle creature - «*creaturarum respectu*»³⁴⁰. Il Figlio si chiama figlio, come Uguaglianza dell'Unità o dell'Essere, come Uguaglianza dell'essere delle cose, fuori o più in basso del quale non possono esserci cose, come Uguaglianza dell'essere delle cose che Dio può creare, anche se non le ha create dall'eternità. La nascita del Figlio dal Padre è appunto la creazione del tutto nel Verbo³⁴¹. E «la creatura ha cominciato ad

³³⁸ «Generatio est enim unitatis repetitio vel eiusdem naturae multiplicatio a patre procedens in filium. Et haec quidem generatio in solis rebus caducis invenitur. Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel; quod, si bis vel ter vel deinceps unitatem multiplicaverit, iam unitas ex se aliud procreabit, ut binarium vel ternarium vel alium numerum. Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et haec quidem generatio aeterna est» (*ibid.*, lib. I, cap. VIII, 23, 17.13).

³³⁹ A proposito della triunità Cusano osserva infatti: «Amplius, requirit veritas Trinitatis, quae est Triunitas, trinum esse unum, quia dicitur trinum. Hoc autem non cadit in conceptu nisi eo modo, quo correlatio distincta unit et ordo distinguit» (*ibid.*, lib. I, cap. XX, 59, 39.25).

³⁴⁰ «Ex tali quidem - licet distantissima - similitudine Pater dicta est unitas, Filius aequalitas, connexio vero amor sive Spiritus sanctus, creaturarum respectu tantum, prout infra etiam suo loco clarius ostendemus» (*ibid.*, lib. I, cap. IX, 26, 19.9). Nei capitoli X e XI, poi, il Cusano spiega come, volendo comprendere il massimo con un atto dell'intendere, occorra trascendere le differenze, le diversità e tutte le figure matematiche e come queste ultime costituiscano i simboli più convenienti per accedere alle cose divine.

³⁴¹ «Nam cum Deus ex eo, quod unitas est, sit gignens et Pater, ex eo, quod est aequalitas unitatis, genitus sive Filius, ex eo, quod utriusque connexio, Spiritus sanctus: tunc clarum est Filium nominari Filium ex eo, quod est unitatis sive entitatis aut essendi aequalitas. Unde patet ex hoc, quod Deus ab aeterno potuit res creare, licet eas etiam non creasset, respectu ipsarum rerum Filius dicitur. Ex hoc enim est Filius, quod est aequalitas essendi res, ultra quam vel infra res esse non possent; ita videlicet quod est Filius ex eo, quod est aequalitas entitatis rerum, quas Deus facere poterat, licet eas etiam facturus non esset;

essere per il fatto che Dio è il Padre; si realizza per il fatto che Egli è il Figlio; si accorda con l'ordine onniuno delle cose per il fatto che Egli è lo Spirito Santo»³⁴². In questo modo la non fusione [*neslijannost'*] delle tre persone (come Persone) è basata soltanto su un procedimento di economia [*v porjadke domostroitel'stva*]. L'analisi dell'idea della Divinità in Sé non offre sufficienti motivazioni alle differenze ipostatiche, incomprensibili, come abbiamo visto, anche per Bruno. La non fusione delle Ipostasi, direbbe Cusano, è chiara nell'unità del sistema, tanto più che in esso l'essere del mondo, almeno la sua Divinità, non è un accidente della Divinità.

Dio è tutto - ma un tutto nell'unità dell'indistinzione, nell'assoluta semplicità che non deve essere pensata come unità sterile o potenza. Per designare questa unità Cusano usa il termine *complicatio* o *complicazione* [*svernutost'*] che permette di pensare la pienezza attuale dell'unità non come eromponente nel dispiegamento, ma come autosufficiente e contenente in sé in forma attuale tutto: «Deus complicate est omnia»³⁴³. Ma Egli è il nulla dell'esistente nella separazione o nel dispiegamento: «Deus est nihil omnium»³⁴⁴. Egli non è esplicazione [*razvernutosť*], *explicatio*, bensì complicazione, *complicatio*, non una complicazione [*komplikacija*], come risultato dell'unificazione dell'esplicazione [*eksplikacija*], ma una complicazione perfettamente attuale e originaria, in cui non si può neppure pensare l'esplicazione, sebbene dell'esplicazione essa sia il principio. Ciò è possibile soltanto nel caso in cui l'esplicazione sia una riduzione [*umalenie*] dell'essere, cosa che in Dio non è possibile. Ogni

quas si facere non posset, nec Deus Pater vel Filius vel Spiritus sanctus, immo nec Deus esset. Quare, si subtilius consideras, Patrem Filium gignere, hoc fuit omnia in Verbo creare» (*De docta ignorantia*, lib. I, cap. XXIV, 80, 50.28).

³⁴² «Nam creatura ex eo, quod Deus Pater est, esse incipit; ex eo, quod Filius, perficitur; ex eo, quod Spiritus sanctus est, universali rerum ordini concordat. Et haec sunt in unaquaque re Trinitatis vestigia» (*ibid.*, 81, 51.13).

³⁴³ «Nam cum Deus solum sit complicatio omnis esse cuiuscumque existentis, hinc creando explicavit caelum et terram; immo, quia Deus est omnia complicate modo intellectualiter divino, hinc et omnium explicator, creator, factor et quidquid circa hoc dici potest» (*Apologia doctae ignorantiae* 42, 28.19).

³⁴⁴ «Nam cum habeatur in Docta ignorantia, quomodo 'Deus non istud quidem est et aliud non est, sed est omnia et nihil omnium' - quae sunt verba sancti Dionysii -, dicit hoc contradictionem in se habere 'esse omnia et nihil omnium' et non intelligit, quomodo est complicative omnia et nihil omnium explicative» (*Apologia doctae ignorantiae*, 46, 31.23). Il Cassirer ritiene che il contrasto, conclusivo della metafisica di Cusano, tra queste due tesi, per cui da un lato Dio costituisce l'essere interno e immanente dei contenuti empirici (*est omnia*), e dall'altro, come unità suprema non può esser determinato come singola entità (*est nihil omnium*), sia da ricondurre, su indicazione dello stesso Cusano, nell'ambito della coscienza. Egli osserva, infatti: «solo perché manca di ogni impronta determinata e oggettiva, di ogni *forma notionalis* particolare, l'intelletto ha la forza di assimilarsi a tutte le diverse forme» (E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. I, pp. 79-80).

cosa si trova in Dio, non nella sua dipendenza, ossia nella separatezza, [132] nell'isolamento, ma in maniera complicata [*komplicitno*], e sotto questo aspetto essa è Dio stesso e si identifica con le altre cose, pur essendo nello stesso tempo anche se stessa. «L'Essenza Divina è la più semplice di tutte le essenze, e tutte le essenze delle cose che sono, sono state o saranno, sempre in atto (actu) ed eternamente sono in essa l'Essenza stessa. E così tutte le essenze sono l'Essenza stessa di tutte; e l'Essenza stessa di tutte le cose è tale che essa è insieme tutte e neppure una nella singolarità. E la stessa Essenza Suprema è la misura più conforme a tutte le essenze, come la linea infinita è la misura più conforme a tutte le linee»³⁴⁵.

Ma - su questo bisogna insistere instancabilmente e con tutta l'energia - in Dio ogni cosa, ogni essere è attuale e non potenziale.

Che cos'è allora il mondo? «Tutto ciò che esiste nel mondo *creato* in forma esplicita è il mondo». Se Dio è «*complicatio omnium*», il mondo è «*explicatio omnium*». Dio è unità, il mondo è molteplicità. Dio è unità, il mondo è differenziazione [*različennost'*]. Ma se il mondo fosse completa e pura differenziazione non ci sarebbe corrispondenza tra le idee e la realtà. Si può persino sostenere che allora il mondo non ci sarebbe neppure. Perciò è meglio definire il mondo una unità di secondo ordine, ossia una unità relativa, o una unità contratta nella molteplicità, «*unitas contracta in pluralitate*»³⁴⁶. In ogni caso dobbiamo distinguere nel mondo due aspetti: l'esplicazione reale (altrimenti esso non ci sarebbe neppure) e la reale, ma *contratta*, complicazione, che in quanto contratta (ma non assoluta) esige l'esplicazione. Così, nel modo dispiegato e contratto il mondo è lo stesso che Dio nel modo assoluto. Esso anche è il più grande, ma in quanto è il più grande-contratto, è limitato, relativo, creaturale. È infinito, ma infinito in maniera contratta, ossia non delimitato [*ne okonečen*] da qualche cosa d'altro e, chiuso in sé, non è illimitato in maniera assoluta. Si dispiega il mondo come una gerarchia di generi, di specie, d'individui, e il genere è reale nelle specie e negli individui,

³⁴⁵ «Sit igitur nostra speculatio - quam ex isto, quod infinita curvitas est infinita rectitudo, elicimus - transumptive in maximo de simplicissima et infinitissima eius essentia: quomodo ipsa est omnium essentiarum simplicissima essentia; ac quomodo omnes rerum essentiae, quae sunt, fuerunt aut erunt, actu semper et aeternaliter sunt in ipsa ipsa essentia, et ita omnes essentiae sicut ipsa omnium essentia; ac quomodo ipsa omnium essentia ita est quaelibet quod simul omnes et nulla singulariter; ac quomodo ipsa maxima essentia, uti infinita linea est omnium linearum adaequatissima mensura, pariformiter est omnium essentiarum adaequatissima mensura» (*De docta ignorantia*, lib. I, cap. XVI, 45, 32).

³⁴⁶ «Unitas itaque maximi est in se absolute; unitas universi est in pluralitate contracte» (*ibid.*, lib. III, cap. I, 182, 119.8. E ancora: «Nam cum universum non habeat nisi contracte subsistentiam in pluralitate, in ipsis pluribus inquiremus unum maximum, in quo universum maxime et perfectissime subsistit actu ut in fine» (*ibid.*, lib. I, cap. II, 7, 8).

la specie negli individui³⁴⁷. Da ciò si comprende che in ogni individuo in forma contratta è racchiusa l'*unitotalità*, ed è egli stesso un'*unitotalità* in forma contratta e [133] limitata. Tutto in tutto e ciascuno in ciascuno. E tutto e ciascuno in maniera complicata e assoluta è in Dio ed è Dio; e Dio è in forma esplicita ed assoluta in tutto ed è tutto.

Nicola Cusano distingue con chiarezza Dio come complicazione e la complicazione di qualsiasi cosa, il mondo come complicazione contratta di tutte le cose, e il mondo come esplicazione correlativa alla sua complicazione. Il confine tra Dio e il mondo è necessario e senza di esso sarebbe difficile capire la riduzione dell'essere. Perciò nel mondo bisogna distinguere da un lato la sua Divinità, dall'altro la sua creaturalità che riceve questa Divinità e che fuori di questa ricezione o comunione [*pričastie*] non esiste, è nulla³⁴⁸. E in nessun modo si deve considerare Cusano un panteista, così come è inopportuno imporgli l'epiteto di teista. Ancor meno opportuno è il termine *panteismo*, che attesta la ristrettezza mentale di chi lo ha inventato.

La concezione di Dio come complicazione di tutto, e del mondo come dispiegamento, è necessaria e inevitabile. Tuttavia, *la forma* [*obraz*] dell'uno e dell'altro è incomprendibile. In relazione a questo Nicola Cusano ottiene appunto il pieno diritto di insistere sulla creaturalità del mondo, che egli non interpreta nelle categorie elementari del panteismo e del teismo. L'universo è creato e la creazione non è Dio, ma è diversa per essenza [*raznosuščno*] da Lui. Il rapporto della creazione con Dio è pari a quello della conseguenza rispetto alla causa: pur essendo contenuti nella causa, gli effetti non sono la causa³⁴⁹. Così come il rapporto di tutti i numeri, di cui ciascuno costituisce un'unità, nei confronti dell'unità che li comprende. Dio ha creato l'universo non da una materia preesistente, ma dal nulla - la materia è soltanto possibilità. Tutto ciò che esiste come altro sorge dopo il non essere, e perciò non è eterno. In effetti il non essere presuppone l'essere e nega l'essere. L'essere da esso presup-

³⁴⁷ « Non autem subsistunt genera nisi contracte in speciebus neque species nisi in individuis, quae solum actu existunt» (*ibid.*, lib. III, cap. I, 184, 120.4).

³⁴⁸ «Si consideras res sine eo [Deo], ita nihil sunt sicut numerus sine unitate. Si consideras ipsum sine rebus, ipse est et res sunt nihil. Si consideras ipsum ut est in rebus, res aliquid esse, in quo ipse est, consideras; et in hoc erras, ut patuit in proximo capitulo, quoniam esse rei non est aliud, ut est diversa res, sed eius esse est ab esse. Si consideras rem ut est in Deo, tunc est Deus et unitas. Non restat nisi dicere, quod pluralitas rerum exoriatur eo, quod Deus est in nihilo. Nam tolle Deum a creatura, et remanet nihil; tolle substantiam a composito, et non remanet aliquod accidens et ita nihil remanet» (*ibid.*, lib. II, cap. III, 110, 71.13).

³⁴⁹ «Est igitur Deus causa efficiens et formalis atque finalis omnium, qui efficit in Verbo uno omnia quantumcumque diversa inter se; et nulla potest esse creatura, quae non sit ex contractione diminuta, ab isto opere divino per infinitum cadens. Solus Deus est absolutus, omnia alia contracta» (*ibid.*, lib. II, cap. IX, 150, 95.24).

posto (assoluto) lo precede; l'essere negato (relativo) lo segue, ossia sorge dopo il non essere, dopo la negazione o non eternamente. Torniamo al concetto di Possibilità. Bisogna distinguere: 1) la possibilità di fare [*sodelavat'*] (*posse facere*), 2) la possibilità di essere fatto [*sodelavatsja*] (*posse fieri*), 3) la possibilità di essere ciò che è fatto [*byt' sodelannym*] (*posse factum*). La prima, già presupposta dalla seconda e la seconda dalla terza, non [134] può essere una creazione, ed è la causa assoluta o efficiente, formale e finale di tutto. Essa è il termine e il limite della seconda, e perciò anche della terza³⁵⁰. In essa è tutto ciò che può essere fatto e tutto ciò che è fatto, ed essa è in tutto, come causa assoluta nel causato. «La possibilità del venir fatto è ciò che è fatto in tutto ciò che è fatto»³⁵¹. Essa è la potenza che precede necessariamente l'attualità. Come essenza essa non è distinta dalla terza, sebbene la preceda, ma è distinta dalla prima che non è l'essenza ma la causa dell'essenza. «Per questo si dice anche che la possibilità di venir fatto è stata fatta dal nulla. E noi riconosciamo creata dal nulla la possibilità di essere creato e non ciò che è creato, poiché essa è stata prodotta attraverso la possibilità di fare»³⁵². Il mondo o universo, dunque, è stato creato da Dio dalla materia e la materia dal nulla³⁵³. Questa posizione è, per Nicola Cusano, pienamente compatibile

³⁵⁰ «Quia nihil factum est quod non potuit fieri, et nihil se ipsum facere potest, sequitur, quod triplex est posse: scilicet posse facere, posse fieri et posse factum. Ante posse factum posse fieri; ante posse fieri posse facere. Principium et terminus posse fieri est posse facere. Posse factum per posse facere de posse fieri est factum.[...] Omnium igitur est causa efficiens, formalis seu exemplaris et finalis, cum sit terminus et finis posse fieri et ideo posse facti. Sunt igitur in ipso posse facere omnia, quae possunt fieri et quae facta sunt, prioriter ut in causa efficienti, formali et finali; et posse facere est in omnibus ut absoluta causa in causatis» (*De venatione sapientiae. Epilogatio*, cap. XXXIX, 115, p.107).

³⁵¹ «Sed posse fieri est in omnibus quae facta sunt id quod factum est, nam nihil factum est actu nisi id quod fieri potuit» (*De venatione sapientiae. Epilogatio, Opera Omnia* vol. XII, edid. R. Klibansky et I. G. Senger, Hamburgi 1982, cap. XXXIX, 116, p.107).

³⁵² «Quoniam autem posse fieri non est posse factum, non est posse fieri de posse fieri factum, sed ante posse fieri nihil est nisi posse facere. De nihilo igitur dicitur posse fieri factum. Sic dicimus posse facere praecedere nihil, sed non posse fieri. De nihilo igitur posse fieri, cum sit per posse facere productum et non factum, creatum dicimus» (*ibid.*, p. 108).

³⁵³ Riguardo alla materia la posizione di Cusano è esplicitata nel *Triologus de possesset*, con la disapprovazione della tesi di Bernardus da parte di Johannes e del Cardinale. Bernardus, infatti, pone l'essendi possibilitas', della formazione del mondo nella materia che, metafisicamente, precede l'atto creatore, e non è creata («Quia mundus potuit creari, semper ergo fuit ipsius essendi possibilitas. Sed essendi possibilitas in sensibilibus materia dicitur. Fuit igitur semper materia. Et quia numquam creata, igitur increata. Quare principium aeternum»), mentre Johannes fa notare come «increata possibilitas est ipsum possesset. Unde quod mundus ab aeterno potuit creari, est quia possesset est aeternitas. Non est igitur verum aliud requiri ad hoc quod possibilitas essendi mundum sit aeterna nisi quia possesset

con la dottrina secondo cui il mondo è Dio nella sua esplicazione e nella sua contrazione. Entrambi gli ordini d'idee appaiono escludentisi l'un l'altro, ma noi siamo costretti a riconoscere che per Cusano sono pienamente conciliabili, il non capire questo deve condurre all'incomprensione del tipo di relazione tra Dio e il mondo e dell'origine di quest'ultimo. Tuttavia non tutti possiedono la «comprensione incomprensibile», e la «*docta ignorantia*» dell'autore del sistema esposto, riguardo al quale bisogna rilevare la possibilità di due interpretazioni: la panteistica e la teistica o creazionistica, di cui neanche una sembra adeguata.

Il mondo creato da Dio rappresenta l'unità della molteplicità. Ma perché esso sussista occorre il numero, senza cui scompaiono la distinzione e l'ordine, la proporzione e l'armonia delle cose³⁵⁴. Data questa condizione, siccome parliamo dei principi del mondo, è impossibile un accrescimento o un decremento infinito dei numeri e debbono esistere un reale 'maximum' e 'minimum', che, come sappiamo, sono la stessa cosa. Diversamente il mondo non esisterebbe. «Necessarium est in numero ad minimum deveniri, quo minus esse nequit, uti est [135] unitas»³⁵⁵.

Così di nuovo giungiamo al 'minimum', come *principio* del numero e del mondo. Per organizzare o ordinare il mondo, per esplicarsi nel mondo, il punto diventa il limite della linea, la linea è il limite della superficie, la superficie è il limite del corpo geometrico. Questo crea la possibilità della misurazione, ma non ancora il misurabile. Il punto è indivisibile, non ha

est possess, quae est unica ratio omnium modorum essendi». E il Cardinale aggiunge e chiarisce: «Praesupponit enim posse fieri absolutum posse, quod cum actu convertitur, sine quo impossibile est quicquam fieri posse. Quod si absolutum posse indigeret alio, scilicet materia sine qua nihil posset, non esset ipsum possess. Quod enim hominis posse facere requirat materiam quae possit fieri, quia non est ipsum possess, in quo facere et fieri sunt ipsum posse» (*Dialogus de possess*, cit., 28 e 29, [pp. 34-35]). In questo modo egli pone una differenza essenziale tra il posse facere di Dio e quello dell'uomo, e mostra anche come Dio sia molto più intrinseco alla sua creazione di quanto non lo sia l'uomo nella sua.

³⁵⁴ «Pariformiter dico exemplar conceptionum nostrae mentis numerum esse. Sine numero enim nihil facere potest; neque assimilatio neque notio neque discretio neque mensuratio fieret numero non existente. Res enim non possunt aliae et aliae et discretiae sine numero intelligi» (*Idiota de mente*, cit., cap. VI, 95, [p.141]).

³⁵⁵ Il passo citato continua così: «Et quoniam unitati minus esse nequit, erit unitas minimum simpliciter, quod cum maximo coincidit per statim ostensa. Non potest autem unitas numerus esse, quoniam numerus excedens admittens nequaquam simpliciter minimum nec maximum esse potest; sed est principium omnis numeri, quia minimum; est finis omnis numeri, quia maximum. Est igitur unitas absoluta, cui nihil opponitur, ipsa absoluta maximitas, quae est Deus benedictus» (*De docta ignorantia*, lib. I, cap. V, 13, 12.20 e 14, 12.22).

grandezza, e non può creare la spazialità³⁵⁶. Per questo scopo è necessaria la materia, il sostrato mutevole del divenire. Grazie alla materia il punto, esplicandosi o reiterandosi, ma sempre restando lo stesso punto, crea la linea spaziale: la materia determina le differenze nelle reiterazioni susseguentisi del punto.

Da qui è facile il passaggio al mondo reale che, propriamente parlando, si è già compiuto nel fatto della materializzazione ed esplicazione del punto. - La materia continua è divisibile realmente, ma questa divisione non è infinita. Alla fin fine giungiamo agli 'atomi' realmente indivisibili. Col pensiero possiamo dividere all'infinito, illimitatamente, ma realmente, *actu*, giungiamo all'*atomo* o alla «quantitas ob sui parvitatem actu indivisibilis»³⁵⁷. Questi atomi, sono appunto le formazioni diverse [*različnye stanovlenija*], grazie alla mutevolezza della materia, dell'unico punto che resta uno³⁵⁸. Ma l'atomo non è semplice, bensì complesso, eterogeneo: nel mondo, come rivela l'osservazione, il semplice non può esistere. Il punto è semplice, ma è colto soltanto dall'intelletto; la linea conoscibile con la ragione non è più semplice; nel mondo, è data realmente la superficie complessa, percepibile dal senso. Ma neppure la superficie può esistere per se stessa. Essa ha bisogno per la sua definizione di tre punti, se l'assumiamo nella forma più semplice. Perché esista, però, occorre un quarto punto che conclude il corpo. Di conseguenza esistono quattro elementi del mondo che non sono dati separatamente, ma compongono tutti i corpi.

In questo modo l'auto reiterazione nel mondo del punto immutabile, grazie alla mutevolezza della materia, diventa 'esplicazione' del 'minimo nel mondo'³⁵⁹. Allo stesso modo il momento singolo si esplica [136] nel tempo, e

³⁵⁶ In altri termini, gli enti di ragione non creano il reale: «Considerando longitudinem sine latitudine, et superficiem considerando latitudinem sine soliditate, licet sic actu nec punctus nec linea nec superficies esse possit, cum sola soliditas extra mentem actu existat. Sic omnis rei mensura vel terminus ex mente est» (*Idiota de mente*, cap. IX, 117, [p.172]).

³⁵⁷ «Secundum mentis considerationem continuum dividitur in semper divisibile et multitudo crescit in infinitum, sed actu dividendo ad partem actu indivisibilem devenitur, quam atomum appello. Est enim atomus quantitas ob sui parvitatem actu indivisibilis. Sic etiam mentis consideratione multitudo non habet finem, quae tamen actu terminata est» (*ibid.*, cap. IX, 119, [p. 174]).

³⁵⁸ «Sed propter variabilitatem materiae, quae subest, quaedam ibi est extensio, sicut cum non sit nisi una unitas, ex pluribus tamen unitatibus dicitur numerus constare propter alteritatem subiectorum unitati. Linea itaque est puncti evolutio et superficies lineae et soliditas superficiei. Unde si tollis punctum, deficit omnis magnitudo, si tollis unitatem, deficit omnis multitudo» (*ibid.*, cap. IX, 118, [pp. 173-174]).

³⁵⁹ «Evolutionem id est explicationem, quod non est aliud quam punctum in atomis pluribus ita quod in singulis coniunctis et continuatis esse. Est enim unus et idem punctus

la quiete nel movimento, che in maniera consecutiva ne dispiega la condizione³⁶⁰. Bisogna tuttavia osservare che Cusano, parlando della mutevolezza della materia, non ritiene che questa mutevolezza sia la causa o il principio della molteplicità degli atomi, del fluire del tempo e del movimento, una specie di depositaria delle forme. La molteplicità è data nelle autoreiterazioni del minimo, ma in esse il minimo si trova in forma complicata; l'essere materiale non può accogliere immediatamente questa molteplicità complicata, perciò la scompone in atomi, nel fluire del tempo e del movimento. Una tale impotenza ad accogliere è appunto la mutevolezza della materia o la materia stessa in quanto eterna potenzialità. «Dal fatto che la mente Divina comprende una cosa in un modo, l'altra in modo diverso è nata la molteplicità delle cose», che per il mutevole essere materiale è incomprendibile alla maniera Divina³⁶¹.

Il mutamento o divenire, conforme allo Spirito Santo che nella Divinità unisce l'assoluta potenza e l'assoluta attualità, è il principio dell'unità del mondo. La natura è «quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt»³⁶². Di qui la necessità del movimento di tutti i corpi nel mondo, ma un movimento relativo, poiché il mondo, privo di un qualsiasi centro fisso, non si muove totalmente. Di qui la reciproca connessione e la reciproca influenza di tutti i corpi del mondo, che in questi si manifestano per la reciproca attrazione, anch'essa relativa, e che permette a Cusano di chiarire il significato del peso. E ancora la comprensione del nesso di vita e morte, della circolarità dell'essere.

Se ci si chiede quali siano le cause dell'atto creatore della Divinità, non se ne può indicare che una soltanto - la Bontà Divina. L'idea di bontà presuppone qualcosa d'altro, su cui questa bontà si riversa, ossia la creatura. Il senso della creazione si spiega come auto rivelazione della Divinità. Ma

in omnibus atomis sicut una et eadem albedo in omnibus albis» (*ibid.*, cap. IX, 119, [p. 174]).

³⁶⁰ «Nam motus est explicatio quietis, quia nihil reperitur in motu nisi quies. Sic nunc explicatur per tempus, quia nihil reperitur in tempore nisi nunc. [...] Sic de quiete in quietem transire est movere, ut non sit aliud movere nisi ordinata quies sive quietes seriatim ordinatae» (*ibid.*, cap. IX, 121 [p. 175], 122 [p. 176]).

³⁶¹ «Ex eo enim, quod mens divina unum sic intelligit et aliud aliter, orta est rerum pluralitas. Unde si acute respicis, reperies pluralitatem rerum non esse nisi modum intelligendi divinae mentis» (*Idiota de mente*, cap. VI, 94, [p.140]).

³⁶² «Est igitur hic spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus; qui natura dicitur. Unde natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt. [...]. Ita quidem motus gradatim de universo in particulare descendit et ibi contrahitur ordine temporali aut naturali. Hic autem motus sive spiritus descendit a Spiritu divino, qui per ipsum motum cuncta movet» (*De docta ignorantia*, lib. II, cap. X, 153, 97.27 e 98.5).

l'auto rivelazione può essere completa o incompleta. Induce ad ammettere la prima ipotesi tutto ciò che Cusano dice del mondo come dispiegamento di Dio; ad ammettere la seconda tutto ciò che costringe a riconoscere il mondo come creazione dal nulla, a intenderlo come relatività. Il mondo è creato e non è eterno; manifestando in sé l'eternità, essendone il riflesso, esso è l'eternità in maniera contratta, nella forma del tempo [137] che ha iniziato ad essere, e se non avesse avuto inizio, non ci sarebbe neppure il tempo. Il mondo è creato dal nulla ed è limitato o illimitato solo negativamente, poiché non è limitato da qualcosa d'altro. Esso non può essere più grande o più piccolo di quello che è, ma non in senso assoluto, bensì relativo – relativamente alla materia, limitata, secondo il suo stesso concetto, o alla potenza della realtà creaturale. Esso è limitato, in quanto ha avuto inizio (non è necessario pensare a un inizio temporale, cronologico) e, a quanto pare, deve finire. Tuttavia si deve negare l'ultima asserzione. Infatti, i limiti e il fine o la fine del 'posse fieri' o materia sono racchiusi nel 'posse facere' ossia in Dio. Ammettiamo che venga la fine del mondo. In tal caso tutta la materia (la potenza) si attualizzerà, ossia cesserà di esistere come materia, avendo ottenuto una precisa determinazione. Ma come può scomparire il 'posse fieri', se resta il suo limite assoluto e la causa, il 'posse facere'? Di conseguenza il mondo non si estinguerà, e dunque esso è infinito. Ma se la materia è infinita, non converrà riconoscerle anche la mancanza di inizio? Nicola Cusano avrebbe potuto trovare un fondamento a questo punto di vista nelle opere di Eriugena, a lui noto e che chiama «Scottigena»³⁶³. Eriugena era propenso a intendere la materia come un aspetto della Divinità e a pensare la creazione

³⁶³ «Sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scotigenae περί φύσεως, Tomi David de Dynanto, Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi et consimiles libri» (*Apologia doctae ignorantiae*, 43, [p. 29.15]). Dopo la condanna ufficiale da parte della Chiesa del *Periphyseon* o *De divisione naturae* nel 1210, ribadita successivamente dal papa Onorio III, con l'accusa di *pelagianesimo* e *amalricianesimo*, la maggior parte degli esemplari di questo libro venne bruciata, ma alcuni continuarono a circolare e se ne trovava una copia a Cues. Nonostante l'alternarsi delle accuse di eterodossia, la presenza del pensiero dell'Eriugena nella filosofia cristiana di ispirazione neoplatonica si affermò in particolare nel periodo umanistico anche per il tramite che questo autore costituisce con il pensiero dello pseudo Dionigi. L'Eriugena infatti tradusse dal greco in latino e commentò il *corpus* degli scritti attribuiti a Dionigi l'Aeropagita. Cusano poté conoscere oltre al I libro, anche altre parti del *Periphyseon* attraverso gli excerpta riportati da Honorius Augustodunensis nel suo *Clavis physicae*, che egli annota abbondantemente (si veda: P. LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve, 2007). In Russia apparve nel 1898 a Pietroburgo l'opera di ALEKSANDR BRILLJANTOV, *Vlijanie vostočnogo bogoslovija na zapadnoe v prozvede-nijach Joanna Scota Erigen* [L'influenza della teologia orientale in occidente, nelle opere di Giovanni Scoto Eriugena], che probabilmente era nota a Karsavin.

dal nulla come una creazione da Dio. E ricorda senza dubbio Eriugena la distinzione fatta da Cusano della creazione e dell'esser creato [*tvorenija i tvorimosti*] in Dio: in Dio creare è lo stesso che esser creato (*creare = creari*)³⁶⁴. Tuttavia, sviluppando queste riflessioni, Cusano distingue di Dio anche l'intimo processo divino di creazione-esser creato, ossia dell'auto manifestazione di Dio in tutto, dalla chiamata di tutto ciò in cui Egli si manifesta all'essere dal nulla. La materia come pura e relativa possibilità (posse), è distinta ugualmente da Dio come possibilità-realtà (*Possest*) e come possibilità assoluta (*Posse Ipsum*).

La sostanza del pensiero del Cusano, estremamente fine e complesso, che con le sue singole formulazioni offre pretesto a interpretazioni unilaterali, risulta, a mio giudizio, la seguente. Come anche per Eriugena, il mondo rappresenta per lui [138] l'auto rivelazione [*samoraskrytie*] della Divinità o teofania, sia nella sua unitotalità, sia in ogni singolo essere, che proprio in forza di ciò è un microcosmo³⁶⁵. Oltre a Dio non c'è e non si conosce nulla,

³⁶⁴ Il paradosso è solo apparente e Cusano lo spiega: «Coincidunt in deo mensurare et mensurari, quia est mensura et mensuratum; sic et videre et videri coincidunt et sic videre se est videri a se et videre creaturas est videri in creaturis. Eodem modo, si quaeritur de creatione; creatio enim in deo est visio. Creare, videre, intelligere, velle, mensurare, facere, operari et quaeque talia, quae deo attribuimus, capienda sunt ut nomina infiniti circuli. Unde non est magis absurdum dicere deum creare se et omnia quam deum videre se et omnia, et quod creare omnia est creari in omnibus» (*De theologicis complementis*, cit., 14, 20, [p. 82]) E conclude con un concetto già espresso anche in altre opere e comune sia all'Eriugena, sia allo Pseudo-Dionigi (v. PASQUALE MAZZARELLA, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padova, CEDAM 1957, p. 94): «Sed vocabula humana, cum sint imposita finitis rebus, non sunt apta divinitati» (*De theologicis complementis*, cit., 14, 28 [p. 82]).

³⁶⁵ Le ricorrenze concettuali con l'Eriugena sono attestate anche nel *De quaerendo Deum*, in cui Cusano, dopo aver dichiarato che *théos* non è il nome di Dio, il quale è superiore a ogni concetto, spiega come questo nome possa indicare una via «in qua deus invenitur, ut possit attraheri» (19, 2), e riprendendo l'etimologia da Dionigi (*De divinis nominibus*, XII,2; PG, III, 969c) e da Scoto Eriugena (*De divisione naturae*, I,12; i luoghi in G. Santinello, N. CUSANO, *Scritti filosofici*, p. 63, nota 15) afferma che «Theos dicitur a theoro, quod est video et curro» (*De quaerendo Deum*, *Opera Omnia* vol IV, *Opuscula I*, edidit P. Wilpert, Hamburgi 1959, cap. I, 19,9 [p. 15]). Risalendo dalle cose sensibili a quelle intellettuali, giunge là dove «omnia motu et vita carentia in sensibili mundo et omnia vitam vegetativam, sensitivam, rationalem aut intellectualem habentia sunt ipsa divina vita, quae est ipsa immortalitas, quam solus inhabitat deus, et in ipso omnia ipse» (*ibid.*, cap. I, 31, 3 [p. 22]). In conclusione: «Igitur omne theos, qui est principium effluxus, medium in quo movemur et finis refluxus» (*ibid.*). L'etimologia di *théos* riportata da Cusano anche in altri suoi scritti, è fatta risalire dall'Eriugena a due verbi greci θεωρῶ vedo e θέω corro («Huius itaque nominis etymologia a Graecis assumpta est: aut enim a verbo quod est θεωρῶ, hoc est video, derivatur; aut ex verbo θέω, hoc est curro; aut, quod probabilius est, quia unus idemque intellectus inest, ab utroque derivari recte accipitur» (*De divisione naturae*, lib., I, cap. XII, 452C), Dio dunque vede tutte le cose in se stesse, facendole così essere, ed esse

perciò il mondo è soltanto *explicatio Dei*, e si può dire che Dio crea Se stesso, *creat et creatur*, che Egli è Padre come materia, Figlio come forma, Spirito come relazione o unità del tutto. Tuttavia, riguardo a ciò occorre tener presente che Dio è conosciuto e si rivela non in Se stesso, bensì nella materia da Lui creata dal nulla. La materia e il mondo tratto da questa sono il nulla, sorto per volontà di Dio appunto dal nulla. Tuttavia questo nulla diventa qualcosa quando accoglie Dio e si fa teofania. In questo modo, nella creazione che non esiste per se stessa e perciò inaccessibile a qualsiasi conoscenza si manifesta Dio, per se stesso inconoscibile, e si manifesta nella misura in cui la Sua creatura lo comprende, ossia in maniera imperfetta, come «*unitas contracta in pluralitate*»³⁶⁶. Senza la creazione la Divinità non si rivelerebbe e non ci sarebbe la Bontà, ma la creazione, in quanto ha un inizio e di conseguenza è limitata, condiziona l'incompletezza della manifestazione di Dio [*Bogojavlenie*]. Proprio nella relatività della creazione sta la ragione del fatto che la vera complicazione della Divinità, che resta se stessa senza bisogno dell'opposto, si riflette in maniera duplice: come complicazione relativa o contratta dell'essere creaturale, e come esplicazione, ad essa correlativa, come 'transfinitum' e 'indefinitum'. Se è così, allora l'autorivelazione di Dio nel mondo non è completa, mentre lo deve essere, altrimenti Dio non è Bontà. Perciò è necessario ipotizzare un categoria superiore dell'essere del mondo, la sua divinizzazione, non attuabile con le forze della creatura, ma realizzabile con l'abbassamento [*nischozdenie*] della Divinità nel mondo.

Così il mondo è somiglianza e immagine della Divinità sia nella sua composizione, come materia, forma e relazione che rispecchiano la Trinità, sia nei tre generi di creazioni che vi si trovano: della quasi piena attuazione e compiutezza nei puri spiriti, della quasi piena potenzialità o materialità nella realtà materiale, del relativo equilibrio (accordo) di attualità e potenzialità, di forma e materia nell'uomo.

[139] L'uomo occupa nel mondo una posizione centrale, congiungendo nella sua anima intellettuale e razionale il grado superiore (ossia che racchiude in sé tutto il corporeo) del mondo corporeo, e il grado inferiore di quello spirituale, congiungendo il terreno con il celeste. Egli è microcosmo e

sono in quanto in esse *corre* Dio («*Movet autem seipsum per omnia, ut sint ea, quae a se essentialiter subsistunt; motu enim ipsius omnia fiunt*» *ibid.*, 452D). E nello stesso tempo egli è immutabile («*Ac per hoc unus idemque intellectus est in duabus interpretationibus eiusdem nominis, quod est Deus. Non enim aliud Deo currere per omnia, quam videre omnia; sed sicut, ita et currendo per eum fiunt omnia*», *ibid.*). Cusano, dunque, con la stessa similitudine ripercorre nell'ascesa questa effusione divina.

³⁶⁶ «*Supra omnem intellectum in prioribus universum sive mundum esse comperimus unum, cuius unitas contracta est per pluralitatem, ut sit unitas in pluralitate*» (*De docta ignorantia*, cit., lib. II, cap. VI, 123, 79.3).

immagine creaturale Divina, in un senso particolare e privilegiato, comprendendo in sé, al pari di Dio, tutto il mondo, ma soltanto nella sua forma contratta. E innanzitutto Nicola Cusano ha presente tutto l'uomo: come genere, o umanità, come, utilizzando il termine della Cabala, Adamo Cadmone, che però non esiste separatamente, ma è reale soltanto in tutti gli individui e si trova interamente in ciascuno di essi. L'anima dell'individuo (qui sono opportune le stesse considerazioni riferite all'uomo in generale) è *spirito*, *mens*, «un seme Divino», meister Eckhart direbbe «una piccola scintilla». In rapporto al corpo l'anima è il principio che lo forma e lo vivifica, forma sostanziale o propriamente 'anima', onnipresente nel corpo alla maniera dell'unità nel numero. Essa si rapporta al corpo come la complicazione all'esplorazione e agisce su di esso mediante uno spirito sottile. Essa, *in qualità di anima*, è individuale ed è creata da Dio, e non è generata da altre anime, alla maniera in cui il corpo è generato da un corpo. *In qualità di spirito*, essa è vita *intelligente* dotata di movimento autonomo, propriamente parlando, non si tratta neppure di movimento, ma della misura e del principio di qualsiasi movimento, di qualcosa di superiore ad esso. Lo spirito conosce le forme immutabili ed eterne, e in quanto accoglie l'eterno, in quanto sta al di sopra del principio del perire-divenire, è immortale. Esso racchiude in sé i concetti o idee, *i simulacri* di tutte le cose, e rispecchia Dio, che racchiude in sé la loro verità. Ma, come già detto, non bisogna considerare questi *simulacri* come separati dalle cose e dalla verità delle cose. Se ora ricordiamo che la mente [*um*] o intelletto [*intellekt*], che nel sistema di Cusano viene tacitamente a identificarsi con lo spirito [*c duchom*] (*mens*), non si rapporta come la ragione al sensibile, e se prestiamo attenzione alla funzione dello spirito e alla giustificazione dell'immortalità dello *spirito*, e non dell'*anima* [*duša*], giungiamo a delle conclusioni possibili, ma pericolose per l'ortodossia del santo cardinale della Chiesa Apostolica³⁶⁷. [140] Si presenta appunto la tentazione,

³⁶⁷ Riportiamo qui alcuni passi da cui si rileva l'ampiezza di significato del termine *mens*, ma anche la fermezza con cui il Cusano rifiuta il principio dell'intelletto unico per tutti gli uomini: «Mens virtualiter constat ex virtute intelligendi, ratiocinandi, imaginandi et sentiendi, ita quod ipsa tota dicatur vis intelligendi, vis ratiocinandi, vis imaginandi et vis sentiendi. Unde ex his tamquam suis constat elementis, et mens omnia in omnibus attingit suo modo» (*Idiota de mente*, cit., cap. XI, 141, [p.193]); dunque la mente, come appare dal passo precedente, è più ampia dell'intelletto e opera mediante questo: «Tunc enim mens concipit, cum ad perfectionem ducitur intellectus» (*ibid.*, cap. VIII, 110, [p.163]), ma nello stesso tempo è una con esso: «Ego mentem intellectum esse affirmo ut supra audisti; mentem autem unam esse in omnibus hominibus non capio. Nam cum mens habeat officium, ob quod anima dicitur, tunc exigit convenientem habitudinem corporis adaequate sibi proportionati, quae sicut in uno corpore reperitur, nequaquam in alio est reperibilis» (*ibid.*, cap. XII, 142, [pp.194-195]). «unde hoc nequaquam possibile arbitror, unum esse intellectum in omnibus hominibus» (*ibid.*, cap. XII, 143, [p. 195]).

in primo luogo di identificare spirito e intelletto [*duch i um*] con l'intelletto attivo degli averroisti, avendone riconosciuto l'universalità (soltanto con l'*anima* infatti si giustifica l'essere individuale), e in secondo luogo di negare l'immortalità dell'anima, ossia l'immortalità individuale. Ritengo, tuttavia, queste conclusioni scorrette, non bisogna dimenticare, infatti, la nozione della complicazione. Ciò non di meno esse sono possibili e hanno giocato il loro ruolo nello sviluppo della filosofia del Cusano.

Ma come è possibile la posizione centrale dell'Uomo e il suo significato nel tutto dell'unitotalità creaturale, illustrato con particolare chiarezza dalla dottrina del Diouomo, che conclude il sistema di Nicola Cusano? Tanto più inspiegabile essa appare per il fatto che Cusano nega la teoria tolemaica del mondo e insegna che la terra gira come gli altri corpi celesti. Pure, negando la posizione centrale della terra, Nicola Cusano nega in generale anche l'esistenza di un centro spaziale del mondo. Se si ammette che un corpo in movimento attingerà realmente il centro, ossia il punto minimo, bisognerà anche ammettere, per la dottrina del massimo e minimo, che esso attingerà allo stesso tempo anche la massima circonferenza. Giunto al centro, giungerà anche alla periferia, ossia abbraccerà tutto il mondo. Il centro del mondo deve essere la sua periferia. Ma ciò è impossibile, perché così il mondo cesserebbe di essere «l'unità contratta nel tutto». Il vero centro e la vera periferia del mondo è Dio, mentre da un punto di vista spaziale, empirico, non esiste né l'uno né l'altra. In questo modo il dubbio che ci si era presentato cade. Ma in tal caso si può ancora parlare della posizione centrale dell'uomo? Nel senso spazio-materiale, evidentemente no, così che la questione decade. Pure, non bisogna guardare l'Uomo soltanto dal lato della sua materialità. Il suo principio è lo spirito. «L'unità contratta», riflettendo Dio, deve essere tale che non se ne possa pensare nulla di più grande e nulla di più piccolo. Epperò, il limitato, in forza della sua limitatezza non può diventare realmente il più grande e il più piccolo. Il limitato o contratto non può essere il più grande, mentre il limite è estraneo al vero e reale [141] più grande, ovvero a Dio nella Sua absolutezza. Quindi, perché il mondo rispecchi veramente Dio occorre l'unione dell'infinito col finito, ossia la Divinoumanità [*Bogočelovečestvo*], poiché proprio nell'Uomo e non negli angeli, e neppure nelle cose materiali è data l'unità e la congiunzione dello spirituale col materiale, è unificato tutto l'esistente. L'idea della Divinoumanità (per la nostra esposizione, non è necessario approfondire i dettagli e la giustificazione della teoria) completa il sistema di Nicola Cusano, conciliando l'imperfetta auto manifestazione empirica della Divinità nella creatura con la pienezza di questa manifestazione, richiesta dalla Bontà, mediante il riferimento al fatto sovranaturale della divinizzazione.

Nicola Cusano esercitò un'enorme influenza sullo sviluppo del pensiero filosofico successivo, sia perché offrì una sintesi degli esiti della scolastica, sia perché espresse una serie di nuove e geniali intuizioni. Egli rappresenta l'autentica conclusione del Medioevo, e nello stesso tempo è il padre della filosofia moderna, a tutt'oggi ancora non sufficientemente apprezzato. Tuttavia lasciò pochi discepoli diretti. Tra questi si possono annoverare, con molte riserve, Jaques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis, 1455-1537), editore delle opere del Cusano e professore alla Sorbona, e Carolus Bovillus, (1470-1553 circa), discepolo di Lefèvre. Propriamente parlando, vero seguace di Cusano è soltanto Bruno, che ricalcò, sia pure in veste diversa, lo schema fondamentale della sua dottrina. Più significativa è l'influenza indiretta e parziale della filosofia del Cusano, sorretta dalla rinascita del platonismo.

15. La cultura umanistica dell'Italia dell'epoca rinascimentale era attratta da Platone, che tanto si distingueva per la forma artistica delle sue opere da Aristotele e dagli scolastici del medioevo, specialmente dell'ultimo periodo. Ma questo costituiva soltanto uno degli elementi di attrazione del platonismo, anzi, più esattamente del neoplatonismo, perché si seguiva a recepire e interpretare Platone attraverso la mediazione [142] di coloro che avevano portato a compimento la sua filosofia, i neoplatonici. E, come dimostra il sistema di Nicola Cusano congeniale a Plotino, e la sua influenza, il neoplatonismo corrispondeva alle profonde esigenze dello spirito, insoddisfatto dalla scolastica e dal rinascente aristotelismo, tanto più che il nome di Aristotele si intrecciava con la scienza scolastica medievale, mentre gli umanisti, riconoscendosi nell'identificazione dell'antichità e del mondo, si sforzavano di assumere una posizione combattiva e di contrapporre la propria nuova filosofia a quella passata e dominante. Il platonismo, seppure non la offriva, almeno indicava una via d'uscita da quella negazione di un sapere certo, a cui era giunta la scolastica più recente. Già soltanto per questo esso era un indirizzo vitale che apriva al pensiero filosofico delle vie ancora inesplorate o da tempo abbandonate e che rendeva i suoi rappresentanti recettivi delle idee di Nicola Cusano o capaci di sviluppare sistemi analoghi al suo. Esso legittimava la meditazione come procedimento del pensiero, distinto dalla conoscenza razionale e superiore a questa, accostandosi alle correnti religiose e mistiche dell'epoca, e attraeva per una certa vaghezza e oscurità delle sue aspirazioni. In fondo, nel neoplatonismo c'era una tendenza alla sintesi, l'unità dell'universo presentita già dai primi passi, nella cui riflessione confluiscono in un unico intero le intuizioni filosofica ed estetica. L'aristotelismo è argomentativo, frantumato e disperde l'integrità della vita fino alla perdita della percezione stessa della sua integrità, sostituita dal morto schema logico-razionale. E come nella religione la teologia peripatetica aveva condotto alla contrapposizione di volontà e grazia, di opere e fede, al

formalismo giuridico e alle indulgenze, suscitando la protesta dell'integra coscienza religiosa in Lutero e ...il ritorno di Lutero ad Aristotele, così anche nel campo della filosofia la dottrina dei seguaci dello Stagirita poneva problemi analoghi, che il platonismo prometteva di risolvere. E a questo riguardo più importante ed efficace non era la sua forma, non il suo contenuto concreto, ma il suo spirito autenticamente filosofico, sintetico, universale. Non si trattava della semplice riproduzione [143] del sistema di Platone o di Plotino, ma di congiungere e unificare, con la forza dell'*eros* platonico, la ricchezza di conoscenze in crescita disordinata utilizzando sia le acquisizioni della scolastica, sia l'averroismo e le dottrine dimenticate di Eraclito, di Epicuro, degli stoici. Era questo il testamento di Platone che nel suo sistema filosofico aveva assorbito tutto ciò che il pensiero ellenico precedente aveva raggiunto, conciliando Eraclito con Parmenide.

Dalla metà del XV secolo in Italia si risveglia un vivo interesse per Platone. Il concilio di Firenze (1439) aumentò l'afflusso dei eruditi greci in Italia, vi comparve anche il maestoso vecchio canuto *Giorgio Gemisto Pletone* (1355-1464), massimo rappresentante del rinato neoplatonismo in Grecia. Egli schiuse ai fiorentini i misteri e le bellezze del grande maestro e diede inizio a un'animata e litigiosa polemica tra i greci platonici e aristotelici³⁶⁸. Gli italiani, però, la capivano poco e ancor meno vi simpatizzavano. Avevano più a cuore l'attività del discepolo di Pletone, il cardinal *Bessarione*³⁶⁹ (1403-1472),

³⁶⁸ Karsavin si riferisce alla controversia suscitata dalla pubblicazione nel 1532 dell'opera di Pletone *De Platonicæ atque Aristotelicæ philosophiæ differentiis* (nota anche col titolo *De differentiis*). L'opera incontrò le critiche di Giorgio da Trebisonda, detto Trapezunzio, il quale nel suo *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* (1455/58) sottolineò la componente pagana del pensiero platonico, opponendolo a quello più cristiano di Aristotele. Lo scritto del Trapezunzio suscitò la risposta di Basilio Bessarione: *In calumniatorem Platonis* (1459), il quale rilevava errori e omissioni nelle traduzioni dell'autore. Questi, del resto, già in precedenza era entrato in polemica con il Bessarione riguardo all'anima intellettuale, ma anche con Teodoro Gaza, e contro l'interpretazione di Aristotele da parte di quest'ultimo scrisse nel 1454 *In perversionem Problematum Aristotelis a quodam Theodoro Cage editam et problematicæ Aristotelis philosophiæ protectio*.

³⁶⁹ Il cardinale Basilio (o Basilius) Bessarion (la sua data di nascita, 1403, non è certa), nei concili di Ferrara (1438) e di Firenze (1439-1445) si adoperò per la riunione delle Chiese greca e latina. Fatto cardinale (1439), si stabilì in Italia con la sua collezione di libri e manoscritti che, lasciati al senato di Venezia, costituiscono il nucleo originario della Biblioteca Marciana. Il suo palazzo romano divenne il rifugio degli studiosi greci in esilio, il ritrovo dei più illustri umanisti e con la fondazione dello *scrittorio* la biblioteca del Bessarione divenne la più ricca biblioteca del quattrocento. Negli anni 1450-1455 fu legato a Bologna, per ristabilirvi la pace, e successivamente fu impiegato in diverse ambascierie, l'ultima delle quali, presso Luigi XI di Francia nel 1471, l'anno prima della morte. Nel 1463 ricevette dal papa Pio II (Enea Silvio Piccolomini) il titolo di Patriarca latino di

che cercava di conciliare ed armonizzare le dottrine di Platone e di Aristotele. Questo orientamento conciliatore-sintetizzante si confaceva di più allo spirito del neoplatonismo e allo spirito del Rinascimento. Quasi sotto gli occhi di Nicola Cusano, giunto a morire in Italia, era risorta l'Accademia Platonica sotto la protezione dei Medici³⁷⁰. Il suo presidente, *Marsilio Ficino*, traduttore e divulgatore di Platone, Plotino, Giamblico e Proclo consolida definitivamente la corrente filosofica iniziata da Bessarione. Egli intende il compito della filosofia come una sintesi che tutto abbraccia, in cui il cristianesimo si accorda con Plotino e Platone e con Aristotele, inteso alla maniera neoplatonica. Sono implicate in questa sintesi le idee di Pitagora, di Ermes Trismegisto, di Zoroastro e, grazie a *Pico della Mirandola* (1463-1494), la Cabala e la magia. La rinascita del platonismo non diede un sistema originale, ma non fu meno produttivo: divulgò la dottrina di Platone [144] e dei neoplatonici, ne diffuse la conoscenza nelle eccellenti traduzioni del Ficino. Gli entusiastici appelli di Ficino e di Pico ampliarono la cerchia di chi condivideva con loro il platonismo e attrassero dotti dalla lontana Germania: *Reuchlin*³⁷¹ (1455-1522), che come Pico gravitava intorno alla Cabala e alla mistica pitagorica dei numeri, *Agrippa Nettesheim*³⁷² (1484-1535), mistico, visionario [fantast], lettore

Costantinopoli. Oltre alla traduzione dei *Memorabilia* di Senofonte, tradusse in latino la *Metafisica* di Aristotele e ne donò il manoscritto al Cusano.

³⁷⁰ Si tratta di Cosimo de' Medici; l'Accademia sorse intorno al 1459, dunque circa cinque anni prima della morte del Cusano, e fu sciolta nel 1523, dopo la scoperta della congiura contro il cardinale Giulio de' Medici.

³⁷¹ Johannes Reuchlin o Capnion, noto cabbalista e umanista tedesco, nato a Pforzheim nel Baden, nei suoi viaggi in Italia tra il 1482 e il 1490 ebbe modo di frequentare a Firenze l'Accademia medicea. Pico della Mirandola suscitò il suo interesse per la Cabala che lo indirizzò ad uno studio approfondito della lingua ebraica di cui divenne specialista e docente presso l'università di Ingolstadt, dove insegnò anche la lingua greca. Oltre a testi di lingua ebraica (*Rudimenta Linguae Hebraicae* 1506; *De accentibus et orthographia linguae hebraicae* 1518) scrisse *De arte cabalistica* e *De verbo mirifico*.

³⁷² H. C. Agrippa von Nettesheim (v. anche nota 150), Agrippa è un soprannome di famiglia derivante dalla città di origine: Colonia Agrippina. Nel 1506 entrò al servizio dell'imperatore Massimiliano d'Asburgo. A Parigi, dove si era recato per completare gli studi, fondò una confraternita segreta per la pratica delle scienze occulte. Rischiò un processo per eresia, avendo tenuto presso l'università di Dôle (Borgogna) lezioni sul libro *De verbo mirifico* di Reuchlin. Nel 1515 divenne professore stipendiato a Pavia, dove tenne anche delle lezioni di commento al *Pimandro*. Recatosi a Metz dopo i sette anni trascorsi in Italia, si inimicò monaci e inquisitori per i suoi interventi accusatori contro i processi alle streghe e la difesa della contadina di Woippy accusata di stregoneria. Esercitò la medicina prima a Friburgo poi presso la Regina madre Luisa di Savoia a Lione, quindi ad Anversa, in occasione della peste. Pubblicò ad Anversa nel 1530 *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* (apparsa in trad. it. a Venezia nel 1547), che riedita a Parigi nel 1531 gli procurò l'ostilità degli accademici, le accuse dei teologi di Lovanio, l'ira dell'imperatore

di Lullo. L'ondata platonica attraversò anche la Francia: le sue tracce si avvertono in *Lefèvre* e *Bouillé*; nel XVI sec. *Lerois* (Regius 1510-1577) e *De Serres* (1540-1597) fanno delle traduzioni di Platone³⁷³. Il platonismo penetrò nella stessa natura del filosofare, in misura significativa del neoplatonismo già nel Medioevo; e non occorre neppure citare Platone o Plotino per ripetere e sviluppare le loro idee.

Il neoplatonismo seguì a vivere e a operare nell'averroismo, il cui centro riconosciuto dal XVI fino al XVII secolo fu l'università di Padova. Dopo *Pietro d'Abano* (m. nel 1316) e *Urbano Bolognese* (m. nel 1405) furono considerati eminenti seguaci del "Commentatore" *Nicoletto Vernias* (1550 circa), *Achillini* (m. nel 1518), in particolare *Agostino Nifo* (1473-1516) e *Francesco Piccolomini* (m. nel 1604), professore a Padova nell'anno dell'arresto di Bruno, che propendeva per una conciliazione di Aristotele e Platone³⁷⁴.

Carlo V (di cui era storiografo ufficiale) che gli rifiutò lo stipendio, la prigione per debiti. Sotto la protezione dell'arcivescovo di Colonia riprese la pubblicazione a Bonn del *De occulta philosophia* di cui era stato edito il primo volume nel 1531 a Parigi e nel 1533 pubblicò la seconda ed. dei Commenti all'*Ars brevis di Raimondo Lullo* (v. nota 150). Morì nel 1535 a Grenoble, dove si era trasferito per sfuggire alla condanna dei teologi della Sorbona che nel suo *De incertitudine* avevano individuato un'adesione alle tesi luterane (cfr. ARTURO REGHINI, *Enrico Cornelio Agrippa e la sua magia*, in *De occulta philosophia*, Milano, Fidi, 1927, rist., Roma, Ediz. Mediterranee, 1972; e più di recente, l'ed. a cura di Vittoria Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln, Brill 1992).

³⁷³ Per Lefèvre D'Étaples (1455-1536), v. nota 152. Charles de Bouelles (1475-1553), allievo di Lefèvre, nel *De sapiente*, sulla scia del neoplatonismo umanistico, riconosceva nell'uomo la mediazione e la sintesi di tutto il mondo naturale. Loys Le Roy (pseud.: Ludovicus Regius), insegnò greco al Collegio reale di Francia e tradusse dal greco opere di Platone, Aristotele, Senofonte, Isocrate. Nel 1575 fu edito a Parigi il suo libro *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*. Jean de Serres (Joannes Serranus, 1540?-1598), calvinista, studiò teologia a Losanna. Karsavin si riferisce alle due edizioni, una in latino, l'altra in greco degli scritti di Platone: *Platonis opera quae extant omnis* (1578), ma egli scrisse anche *De Fide Catholica, sive de Principiis Religionis Christianae, communi omnium Christianorum consensu semper, ubique ratis*, non apprezzata nella sua istanza conciliatrice né dai cattolici, né dai calvinisti.

³⁷⁴ Pietro d'Abano (1257-1315), studiò a Padova, poi trascorse un lungo periodo a Costantinopoli per apprendere il greco che gli permise leggere Galeno, Avicenna e Averroè. A Parigi, quindi a Padova insegnò medicina, filosofia e astronomia. Morì in carcere, prima dell'esecuzione, in seguito alle torture subite durante il terzo processo intentatogli dall'Inquisizione. Il Vasoli, tuttavia, considera esagerato il giudizio che lo vuole esponente o fondatore dell'averroismo padovano, escludendo che fosse stata la lotta tra averroismo e fede a valergli l'opposizione dell'ambiente padovano. Il contrasto invece sarebbe derivato dal suo «atteggiamento naturalistico con forti influenze magico-astrologiche», male accetto alla «cultura teologica tradizionale» (CESARE VASOLI, *La filosofia medievale*, Milano, Feltrinelli 1972, p. 465) in effetti Giovanni Francesco Pico, nipote di Pico della Mirandola, accusò Pietro d'Abano, autore dell'*Astrolabium planum* dove elenca le immagini dei decani (di-

Ancora nel 1496 l'opera dell'averroista *Paolo da Venezia, Summulae Logicae*, era considerata il manuale ufficiale della filosofia. Nel 1472 a Padova uscì la prima edizione di Averroé. Ma alla rinascita di un Aristotele averroista si contrapponeva una nuova tendenza nell'ambito dei peripatetici: proprio a Padova insegnò per qualche tempo *Pietro Pomponazzi* (1462-1524), capo degli 'alessandristi', ossia dei seguaci dell'antico commentatore di Aristotele,

vinità sideree egiziane, collegate col cerchio dello zodiaco, i cui 360 gradi vengono suddivisi di dieci gradi), di essersi servito del *Picatrix*, trattato sulla magia astrale con particolare attenzione ai talismani, scritto originariamente in arabo e tradotto in latino, che circolava, assieme al *Corpus Hermeticus* (*Pimander*), tra gli umanisti rinascimentali (FRANCES. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., edizione del 1969, p.179; per i *decani*: *ibid.*, pp. 51 e 61); dubita del suo averroismo anche B. Nardi (*Saggi sull'aristotelismo padovano dal XIV al XVI sec.*, cit., cfr. in part. le pp. riassuntive 69-74). L'edizione critica dei trattati di astronomia è stata curata da G. Federici Vescovini (*Pietro d'Abano. Trattati di astronomia*, Padova 1992). Urbano da Bologna, dell'ordine dei Serviti (detto anche Urbano Averroista o Nicolai de Bononia), scarse sono le notizie su di lui. Scrisse una *Expositio commentariorum Averrois super libros Aristotelis de physico auditu*, pubblicata dopo la sua morte nel 1492 a Venezia (v. GABRIELE ROSCHINI, *Maestro Urbano da Bologna, l'Averroista, dei Servi di Maria*, in: "Studi Storici O.S.M.", 23 (1973) p. 102-120). Nicoletto Vernia (1420-1499), studiò all'Università di Padova e vi insegnò dal 1465. Sua è un'edizione delle opere di Aristotele col commento di Averroè (1483). Aderì alla tesi di Averroè sull'unità dell'intelletto possibile, ma dopo l'editto (1489) del vescovo P. Barozzi, che vietava le discussioni attorno al problema dell'intelletto, ritrattò le sue posizioni nel 1492 con le *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam et ab omni veritate remotam opinionem Averrois et de animae felicitate* (v. B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal XIV al XVI sec.*, cit., p. 108, e in generale i cap. IV e V, e ENNIO DE BELLIS, *Nicoletto Vernia. Studi sull'aristotelismo del XV sec.*, Olschki, Firenze, 2012). Alessandro Achillini (1463-1518) insegnò medicina, logica e filosofia naturale a Bologna, con un breve intervallo a Padova dove si rifugiò nel 1506, dopo la vittoria di Giulio II sui Bentivoglio, signori di Bologna. I suoi contemporanei lo chiamarono il *secondo Aristotele* per la sua conoscenza del pensiero greco e delle interpretazioni degli arabi degli scritti aristotelici. Accolse l'idea dell'intelletto unico di Averroè e nei *Quodlibeta de intelligentiis* del 1494 si espresse per la dottrina della doppia verità. Nel 1501 pubblicò l'*Opus septisegmentatum* insieme con sei opere pseudo aristoteliche, con il *De intellectu* di Alessandro di Afrodisia e il *De animae beatitudine* di Averroè. Postumo fu pubblicato l'*Humani corporis anatomia*, mentre il *De chyromantiae principiis et physionomiae* fu messo all'indice nel 1590. Agostino Nifo (1469-1538) insegnò a Napoli, Padova, Bologna e altre città italiane. Nel 1518 pubblicò *Aristotelis physicarum Acroasum hoc est naturalium auscultationum liber*. Pubblicò Le opere di Averroè annotandole (1495-1497). In polemica col Pomponazzi scrisse *Tractatus de immortalitate animae contra Pomponatum* (1518), cui il Pomponazzi rispose col suo *Defensorium contra Niphum*. La raccolta completa delle opere fu pubbl. a Venezia nel 1599 (sull'argomento v. B. Nardi, *ibid.*, cap. VIII e IX). Francesco Piccolomini (1520-1604) insegnò a Padova (1561-1601), e contro Zabarella scrisse *Universa philosophia de morbus* (1583), cui Zabarella rispose nel 1584 con *Apologia ad obiectiones Piccolomini* ed egli replicò nel 1594 con *Comes politicus pro recta ordinis ratione propugnator*.

Alessandro di Afrodisia. Proprio lui, che aveva suscitato scalpore con la sua negazione dell'immortalità e della spiritualità dell'anima, dei miracoli, degli angeli e dei demoni, i suoi discepoli, *Simone Porta* (m. 1555) e *Cesare Scaligero* (1484-1558)³⁷⁵ e altri ancor più recisamente degli averroisti, difendevano la dottrina della doppia verità. [145] D'altro canto, non bisogna sopravvalutare le differenze tra averroisti e alessandristi. Quanto più lontane, tanto più le due tendenze confluivano con la prevalenza dell'alessandrismo nella dottrina dell'anima, uno dei problemi capitali nel XVI secolo, e dell'averroismo nella filosofia della natura³⁷⁶. Qui bisogna collocare anche *Contarini* (m. nel 1542),

³⁷⁵ Giulio Cesare Scaligero, padre del più famoso Giuseppe Giusto (v. nota 40), trascorse la prima giovinezza al servizio dell'imperatore Massimiliano I, distinguendosi come capitano nella battaglia di Ravenna (1512). Successivamente lasciò la corte per iscriversi all'università di Bologna (1514). Diventato medico di Antonio della Rovere, vescovo di Agen (1525), si ritirò in questa città fino al termine della vita, dedicandosi agli studi e raggiungendo notorietà e apprezzamento. Scrisse commenti al *De imsonniis* di Ippocrate e al *De plantis*, attribuito ad Aristotele. Le sue *Exercitationes* (1557) si riferiscono al *De subtilitate* di Girolamo Cardano. Postuma (1561) uscì la sua opera ispirata ad Aristotele: *Poetices libri septem*. Simone Porta o Porzio (lat. Portius/Porcus, 1496-1554), fu medico e filosofo. Nel suo *De humana mente disputatio* (1551) segue l'alessandrismo del Pomponazzi.

³⁷⁶ Karsavin fa qui riferimento all'interpretazione della psicologia aristotelica da parte degli Averroisti e degli Alessandristi e alla polemica sull'immortalità dell'anima che li univa. Li divideva invece la diversità delle soluzioni, connesse al modo di intendere l'intelletto. Marsilio Ficino dà una sintesi concisa di ciò che divide e unisce le due fazioni: gli alessandristi sostengono che l'intelletto umano è mortale, gli averroisti che è unico in tutti gli uomini, gli uni e gli altri negano l'azione della provvidenza divina sugli uomini e sono infedeli allo stesso Aristotele: «Totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant: hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aequae tollunt: praesertim, quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse» (*MARSILIJ FICINI FLORENTINI in Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes. Ad magnanimum Laurentinum Medicem patriae servatorem, Proemium in Plotinum, in Marsilij Ficini Florentini Opera*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576; ed. facsimile, a cura di Mario Sancipriano, con presentazione di P.O. Kristeller, Bottega d'Erasmus, Torino, 1959-1962, p. 1537). In realtà è difficile una distinzione esatta nel Rinascimento italiano tra le due correnti perché all'interno di ciascuna si rilevano differenze notevoli tra i vari pensatori, senza contare in alcuni di loro lo sforzo di conciliazione delle loro interpretazioni con il tomismo. Difficile anche distinguere le due correnti sulla base di un accentuato naturalismo o psicologismo. Vero è, infatti, che per l'alessandrista Pomponazzi l'anima va vista nel suo legame con il corpo e con l'esperienza sensibile; soltanto dalla fede dunque ne è grantita l'immortalità (si veda di VITTORIA PERRONE COMPAGNI *Critica e riforma del Cristianesimo nel «De fato» di Pomponazzi*, saggio introduttivo dell'opera in 2 volumi da lei curata: PIETRO POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, Torino, Arago 2004) Ma anche le dottrine degli averroisti avevano un carattere naturalistico, fondato su una struttura astrologica, che veniva a negare l'immortalità dell'anima umana (riammessa sul piano della fede), e

Zabarella (m. nel 1589) e Cremonini (1552-1631). Cercò di arrivare ad Aristotele senza i commentatori Andrea Cesalpini (1519-1603), medico di Clemente VIII³⁷⁷.

supportava il principio della necessità e immutabilità dell'ordine dell'universo. Si veda, nella ricostruzione dell'averroismo da parte di Maurice-Ruben Hyan e Alain de Libera (*Averroé e l'averroismo*, Jaca Book, Milano 2005), il giudizio su Pomponazzi, «non solo contraddittore e rivale di A. Nifo e A. Achillini», ma un pensatore con una complessa problematica, sotto molti aspetti «più averroista degli averroisti istituzionali, addirittura dello stesso ibn Rushd», e per altri aspetti, assieme a S. Tommaso, «il più terribile critico con cui abbia dovuto misurarsi l'averroismo» (p. 113). Perciò più in grado di recepire le differenze tra le due correnti sembra possa essere l'esplorazione delle implicazioni delle diverse teorie riguardo alla natura della coscienza. Da questa impostazione il Cassirer ricava le ragioni della diffusione dell'alessandrismo all'inizio dell'epoca moderna. L'averroismo «per sollevare l'intelletto oltre i limiti delle sue condizioni empiriche» lo aveva trasformato «in un'entità impersonale», immergendolo «nell'universo come un suo elemento». Il Pomponazzi, riportando invece il problema nell'ambito della coscienza, fa dell'intelletto, riconosciuto indivisibile, «il principio fondamentale della specificazione», cosicché «l'unità della coscienza viene stabilita come il fatto fondamentale, dal quale nessuna teoria può prescindere» (E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. I, pp.129-132). Tra gli studi più recenti relativi all'aristotelismo e averroismo rinascimentale, ricordiamo di STEFANO CAROTI, *Pomponazzi e la reactio*, in *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medievale e l'età moderna*, a cura di G. Federici Vescovini, Fidem, Louvain-la-Neuve, 1999, pp. 255-288, e le traduzioni con commento del *De fato* di P. Pomponazzi (Nino Aragno, Torino, 2004) e dell'*Apologia* (Olschki, Firenze 2011) di V. Perrone Compagni.

³⁷⁷ Gasparo Contarini (1483-1542), studiò a Padova e fu allievo del Pomponazzi, in relazione al quale scrisse nel 1518 *Apologia magistri Petri Pomponatii e De immortalitate animae libri II*, sempre dedicato al maestro e apparso soltanto nel 1571. Divenne membro del Gran consiglio veneziano, e ambasciatore alla corte di Carlo V (v. *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, a cura di E. Alèri, serie I, vol. II, Firenze 1840), nel 1535 fu fatto cardinale. Partecipò alla dieta di Worms, trasferitasi poi a Ratisbona, dove cercò una mediazione con le posizioni dei luterani per cui fu accusato di eresia (v. RENZO BERTALOT, *Gasparo Contarini (1483-1542), contesto e attualità della giustificazione per fede*, in *Ateneo Veneto*, Venezia 1999, pp. 206-218). Giacomo Zabarella (1533-1589), a Padova insegnò logica dapprima e poi filosofia della natura. Oltre ai commentari degli scritti aristotelici presenta nella sua *Opera logica*, pubblicata a Venezia nel 1578, una concezione originale di metodo scientifico (v. PAOLO PALMIERI, *Science and Authority in G. Zabarella*, in «History of Science» 45, 2007, pp. 404-442). Cesare Cremonini (1550/52-1631) alla morte dello Zabarella ne occupò la cattedra. Accusato di eresia riguardo alla concezione dell'anima, subì tre processi da parte dell'inquisizione patavina senza gravi conseguenze. Nel 1613 pubblicò *Disputatio de coelo*, in cui dichiarava di attenersi ad Aristotele, nonostante avesse avuto sentore di curiosità astronomiche di contemporanei (ossia Copernico) (si veda: HEINRICH C. KUHN, *Venetischer Aristotelismus in Ende der Aristotelischer Welt. Aspekte der Welt und des Denkens des Cesare Cremonini*, Frankfurt a. Main, Lang 1996; e in generale per la scuola padovana: ANTONONO POPPI, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli, Rubettino 2001). Andrea Cesalpini insegnò medicina e

Il significato filosofico di tutta questa rinascita di diversi aspetti dell'aristotelismo non è molto grande. La dottrina di Aristotele nella versione scolastica, come in quella averroistica e nelle nuove forme, costituiva piuttosto quel terreno necessario, da cui la filosofia rinascimentale avvertiva l'esigenza di staccarsi. Ai pensatori umanisti, nonostante la tendenza armonica della loro filosofia, e forse proprio in virtù di questa, era necessaria la polemica, erano necessari degli oppositori - i vecchi sistemi che sottolineassero l'originalità degli innovatori del sapere. L'aristotelismo era appunto questo vecchio sistema e il nemico universalmente riconosciuto lo Stagirita. Ma, d'altro canto, anche nell'aristotelismo che si sforzava di conservare la propria passata grandezza, si notano indirizzi del nuovo pensiero filosofico. Uno di questi è quella aspirazione all'armonia e alla conciliazione dei sistemi contrapposti che si trova anche nei neoplatonici. Così il professore padovano *Leonico Tomeo* (1456-1563) ritiene che Aristotele e Platone concordino l'uno con l'altro, e che la parvenza di opposizione nasca soltanto dai modi diversi di esprimere lo stesso pensiero, dalla propensione di Aristotele per la "fisica", e poi dalla cattiva esegesi delle opere dello Stagirita fatta dalla maggior parte dei commentatori³⁷⁸. E Tomeo, come già sappiamo, non è l'unico a questo riguardo. Non meno essenziale è l'attenzione ai problemi della gnoseologia. E se Pomponazzi, contestando l'idea averroistica dell'intelletto attivo unico, sovverte le basi dell'oggettività e universalità della scienza, la maggioranza difende l'idea o della Divinità dell'intelletto o della sua partecipazione all'Intelletto Divino, [146] in cui soggetto e oggetto della conoscenza, dice Cremonini 'ultimo degli aristotelici d'Italia', coincidono. Per Cesalpini la mente [*um*] umana o spirito [*duch*] (*mens*) è Divina, sebbene come atto imperfetto sia anche molteplice, di conseguenza essa è affine all'Intelletto contemplativo Divino. A Cesalpini sono chiari la necessità di una qualche reciproca influenza degli 'intelletti' e l'esistenza dell'Intelletto (*Intellekt*), o Mente (*Um*), divino, che «separato da qualsiasi contraddizione, pensando se

botanica a Pisa prima di esser chiamato alla corte papale. Tra le sue opere sono da ricordare il *De plantis* (edito a Firenze nel 1583), che per l'originale impostazione della classificazione, viene considerata l'inizio della nuova scienza della botanica, e le *Quaestiones peripateticae* (edito a Venezia nel 1571), a cui forse allude Karsavin, perché l'autore si proponeva di far emergere l'autentico Aristotele prescindendo dai commentatori.

³⁷⁸ Niccolò Leonico Tomeo, veneziano, seguì l'insegnamento del greco di Demetrio Calcondila, insegnò a Padova e a Venezia (qui nel 1497 gli fu affidato l'insegnamento di Aristotele su testo greco), ebbe una corrispondenza nutrita con umanisti italiani e stranieri (tra cui Erasmo e T. Moro, L. Pole). Non mancò di qualche polemica col Pomponazzi; nel suo scritto *Alverotus sive de tribus animorum vehiculis* espresse la sua inclinazione per il neoplatonismo, analogamente alle riflessioni sul *De vita* di Marsilio Ficino. La sua *Conversio in Latinum atque explanatio primi libri Aristotelis de partibus animalium*, terminata nel 1528 non vide le stampe se non postuma nel 1540.

stesso, contiene il pensiero degli altri atti che discendono da lui», ossia degli intelletti, «infatti il pensiero di se stesso è il pensiero di tutti, come è della bellezza di tutti i fiori». Se le menti o intelletti non si comprendessero l'un l'altro non ci sarebbe unità. Ma l'unità dal punto di vista di Cesalpini è sia necessaria, sia oggettivamente rappresentabile. Egli ritiene inammissibile l'idea che l'universo sia soltanto un complesso esteriore e meccanico di sostanze: in questo caso non sarebbe universo, non esisterebbe.

L'universo, secondo Cesalpini, è un tutto vivente, animato, è un organismo. Lo vivifica e lo unifica l'anima universale, identica all'Intelletto [Um] Divino, e nel mondo non ci sono sostanze se non animate e parti di ciò che è animato: «tutto partecipa dell'unica anima universale, di Dio, anche lo sviluppo dell'universo, è volto ad un unico fine, trarre fuori dalla materia gli esseri viventi animati». Questo sviluppo costituisce il mondo come un intero animato, come un organismo. È naturale che Cesalpini si avvicini al panteismo e, essendo un 'puro' aristotelico, agli averroisti. Riconosciamo facilmente in lui un indirizzo di pensiero affine al Cusano, anche se ben lontano dalla sua profondità, ma ancor più affine a Bruno.

La meschina condanna del Pomponazzi, i suoi attacchi all'anima del mondo, all'immortalità ecc., l'interesse per il problema dell'anima da parte degli studenti padovani che interrompevano i professori gridando: «L'anima! L'anima!», tutto ciò attesta l'importanza dei problemi da noi toccati. La polemica principale non riguarda l'anima individuale e la sua immortalità - chi pensa all'anima individuale [147], questi, come molti patrizi veneziani plaude ai successi e all'acume di Pomponazzi. Il problema ha una impostazione più ampia: in relazione all'unità del mondo e agli obiettivi di spiegazione del mondo, a cui fornisce un qualche apporto anche il Pomponazzi, il quale nega i miracoli e l'intervento degli spiriti, e fa riferimento alle stelle cui è subordinata la necessità dello sviluppo del mondo. Non è priva di significato per le inclinazioni filosofiche dell'epoca la sua affermazione secondo cui dal mondo sensibile non si possono trarre dimostrazioni su cui fondare la realtà sovrasensibile. Tuttavia il naturalismo dei peripatetici si distingue in generale per il carattere mistico-panteistico. E forse non è inutile osservare che Cesalpini ritiene che la conoscenza più completa sia quella con la quale cogliamo la quiddità (*quid est*). Poiché egli non accomuna alla reale inclinazione verso il mondo individuale-concreto né il naturalismo mistico, né il naturalismo teosofico.

Jacopo Zabarella, maestro di Cremonini, studia scrupolosamente l'astrologia e la fisica aristotelica. Il Cesalpini scrive un'opera sistematica sulla botanica, si occupa di mineralogia, dirige l'orto botanico di Pisa. In relazione a tutto ciò si capisce la rinascita dello stoicismo e dell'atomismo dell'antichità.

Dunque, l'aristotelismo e il neoplatonismo esprimono le tendenze fondamentali dell'epoca, il cui pensiero filosofico, tuttavia, neoplatonico nello spirito e nella pratica per molti versi ancora peripatetico, è estraneo all'unilateralità e già lega il proprio destino alla fioritura che sta profilandosi delle scienze naturali, ai nomi di Copernico, di Tycho de Brahe, di Keplero e presto anche di Galilei.

Bernardino Telesio (1508-1586) tanto stimato da Bruno si prefigge lo scopo di descrivere come opera la natura e di spiegarne i fenomeni nella maniera più semplice. Poiché intende fondarsi sull'esperienza, rifiutando l'autorità e la speculazione, nei suoi scritti, come pure nella sua Accademia Cosentina, conduce una irriducibile lotta con Aristotele e i peripatetici che si «inventano» un mondo tutto loro al posto di quello di Dio. [148] Avendo demolito il sistema tolemaico-aristotelico con l'accettare la scoperta di Copernico, rifiuta i quattro elementi di Aristotele e cerca di sostituirli con i due principi da lui rinvenuti: il caldo, principio del moto, e il freddo immobile. Queste due forze con la loro influenza reciproca e con la loro lotta costruiscono il mondo, nel quale tutto è materiale, ma in grado di sentire. Telesio crede nell'immortalità dell'anima, ma separa la filosofia dalla fede. Anticipando la fisiologia di Bacone e Descartes, egli considera lo spirito (*spiritus*) caldo, che circola nel corpo, il principio della vita animale e si avvicina così alla scoperta della circolazione del sangue.

Telesio si sforza di essere un empirista puro. È Paracelso (Philippus Aureolus Bombastus von Hohenheim 1493-1541), «miracolo dell'arte medica» ma, secondo Bruno, cattivo filosofo, che associa lo studio della natura alla concezione mistica di essa. Ma sono così estranee le idee di Paracelso allo spirito e ai singoli enunciati del sistema del Nolano? Fondando la teoria della medicina su teologia, filosofia, astronomia e alchimia, Paracelso fa della sua dottrina dell'uomo come microcosmo il momento centrale del proprio sistema, e della combinazione dell'esperienza che è ingannevole senza la meditazione, con la meditazione che senza l'esperienza crea soltanto fantasie, il metodo. Il mondo, macrocosmo, può essere conosciuto soltanto sulla base della conoscenza dell'uomo, la più alta creazione di Dio, infatti l'uomo realizza il fine che Dio ha posto alla creazione: tutto conosce e porta a compimento. Ma dall'altro lato, anche la conoscenza dell'uomo è possibile soltanto sulla base della conoscenza del mondo, cosa che non contraddice la prima condizione, poiché il vero filosofo conosce l'uno e l'altro. L'uomo 'punto' [*punkt*] centrale di tutto, consiste di un corpo costituito da elementi, di un corpo astrale proveniente dagli astri o spirito, e di un'anima creata senza intermediari da Dio. Per questo nell'uomo è dato e conosciuto tutto il mondo, tutti i generi di sostanze: animali, angeli e spiriti elementari dell'acqua (ninfe, ondine), della terra (gnomi, pigmei), dell'aria (silfidi, lemuri), del fuoco (sa-

lamandre, penati³⁷⁹). È chiaro che la conoscenza del microcosmo è conoscenza del macrocosmo. Paracelso [149] riconosce un'originaria materia informe creata da Dio, la quale, soggetta all'universale legge della trinità, contiene in sé tre principi spirituali: sale, zolfo e mercurio. Essi costituiscono il mondo multiforme, dapprima secernendo gli elementi (il fuoco e l'acqua, l'acqua e la terra), e poi anche i principi spirituali. Infine gli elementi mediante 'Vulcano' (l'anima del mondo), che si trova in essi, formano le singole cose. Non occorre approfondire la teoria dell'alchimia e della magia - è questa *la parte della filosofia* di Bruno meno nota e la prigione ne arrestò gli studi che aveva iniziato sull'argomento - e non è necessario seguire nei particolari il sistema di Paracelso che coniuga l'osservazione con la fantasticheria. È sufficiente accennare soltanto al fatto che egli delimita nettamente la filosofia, che si serve del lume naturale della ragione nello studio 'dei fatti della natura', e la teologia, che si fonda sulla fede e sulla rivelazione e si occupa della 'questione di Cristo'.

Anche un altro rappresentante dello stesso orientamento mistico-naturalistico, il milanese Cardano (1500-1576), rivendica la separazione della filosofia dalla teologia e la libertà della prima, ma soltanto per i prescelti (e dunque per se stesso), la rivendica nonostante una certa sua dipendenza da Nicola Cusano. Cardano, celebre matematico e medico, sa unire un'intuizione acuta con una faciloneria infantile. Come Paracelso, egli intende l'essere come unitotalità in cui tutto è soggetto alla causalità e tutto è connesso dalla simpatia e antipatia, dall'attrazione dell'uguale e dalla ripulsa del diverso. Fondamento di questo fatto è l'anima del mondo, onnipresente ma priva di proprietà spaziale che vive nell'oscurità o nella luce (che è poi la stessa cosa). Si contrappone ad essa, che è forma attiva, la materia passiva, principio umido che si scompone in tre elementi: terra, acqua, aria. Nel mondo non c'è nulla che non sia animato, ma la forma più alta di animazione o 'anima' appartiene all'uomo. All'anima dell'uomo si aggiunge lo spirito [*duch*] che guida il corpo animato tramite la mediazione di un sottile spirito vitale. Gli spiriti sono creati da Dio in un numero determinato. Per questo Cardano connette la sua dottrina dell'immortalità con la teoria della metempsicosi [150] che in lui si combina con l'idea stoica del periodico ritorno del tutto alla condizione passata.

Paracelso e Cardano intrecciano l'osservazione e l'esperimento con brillanti intuizioni e fantasmagorie mistiche che colpiscono per la loro *romantica concretezza*. Cardano sperimentò persino visioni e allucinazioni. Ma entrambi sono pervasi dalla viva percezione dell'unità del cosmo e dal nesso organico tra natura e uomo, ed entrambi, non interessati alla conoscenza di Dio, si

³⁷⁹ Spiriti dell'elemento fuoco e celesti, definiti anche spiriti familiari perché nati assieme a noi.

concentrano sul mondo. La *libertà* della filosofia racchiude già in sé l'indifferenza per la teologia. Al contrario, motivi panteistici echeggiano nel sistema di Patrizi che chiese al papa di rendere la sua filosofia obbligatoria per tutto il mondo cristiano, al posto di quella aristotelica.

Francesco Patrizi (1529-1597), allievo dell'università di Padova, professore a Ferrara e a Roma, fu condizionato nel suo sviluppo filosofico principalmente dai neoplatonici³⁸⁰, in parte da Telesio. - Oggetto della filosofia è il mondo, riflesso della Luce somma [*Pervosvet*], un intero animato e armonioso. Il Principio supremo è la vera Unitotalità, *Unomnia*, in cui tutto si trova in forma indistinta, e che espunge da sé il Secondo, non più *unum* bensì *unitas*, in esso infatti tutto è dato come distinto. Il Primo e il Secondo diventano di nuovo Uno grazie al Terzo o Amore, come insegnano Zoroastro, i platonici e i cristiani. Con ciò Patrizi non intende la conciliazione di una simile asserzione con il dogma cristiano - l'Unitotalità non è l'Intelletto ma è al di sopra dell'Intelletto o della Vita, ossia del Secondo, e il Secondo è al di sopra dello Spirito o Terzo. Dallo Spirito, come dal *Secondo Intelletto*, discendono gli intelletti, e da questi le anime, quindi le nature, le qualità, le forme, i corpi. In questo modo si ha una gerarchia di emanazioni assolutamente non cristiana (il cardinal Bellarmino aveva ragione) che replica quella neoplatonica, e che costituisce l'intero universo, che è mosso e vive, è materiale e passivo per l'attività dell'anima del mondo. Condizione dell'essere materiale del mondo è il primo elemento [151] delle cose: lo spazio. A questo si unisce, come secondo elemento, il principio caldo o luce, un tipo di forma sostanziale, a mezzo tra la forma e la materia. Tuttavia occorre distinguere la luce eterea del *caldo* cielo luminoso, che si concentra nel sole, la luce incorporea nelle anime degli uomini e degli animali, e la luce del Padre che s'innalza al di sopra di entrambe. Lo spazio, la luce con i principi caldo e liquido formano il corpo cosmico unitario, qualcosa di continuo che si estende all'infinito, ma che si divide dall'interno verso l'esterno in zone di terra, di aria, di etere, di cielo e di cielo di

³⁸⁰ Francesco Patrizi o Patrizzi (Franciscus Patricius), nato a Cherso (Cres) in Croazia nel 1529 e morto a Roma nel 1597, fondò l'Accademia della Fama assieme al padre di Torquato Tasso e fu membro dell'Accademia della Crusca. Fu chiamato alla cattedra di filosofia dello *Studium Urbis* di Roma nel 1592 da Clemente VIII, papa in quell'anno, e come ricorda Karsavin, mecenate (tra gli altri di Torquato Tasso e dell'architetto Carlo Maderno a cui comandò molte opere). La sua protezione del Patrizi tuttavia suscitò perplessità e resistenze nell'ambiente religioso, specialmente dopo la pubblicazione nel 1591 della *Nova de Universis philosophia*, di orientamento neoplatonico e decisamente antiaristotelico (la carica polemica del ritorno a Platone «contro il cristianesimo aristotelizzante e l'aristotelismo cristianizzato» è sottolineata da E. GARIN, *Ritratti di umanisti*, cit., p. 88). La sua dura critica ad Aristotele è esposta nell'opera del 1585, *Discussiones peripateticae libri XV*, che Bruno definì «sterco di pedanti».

fuoco con contrazioni di fiamma in forma di stelle e pianeti che si muovono come uccelli per il cielo e ruotano intorno al proprio asse. Isolato sta il sole, attorno al quale, secondo la dottrina di Copernico, ruota la terra e la luna, solidificata e oscurata.

Tutti questi, sia Telesio che Paracelso, Cardano e Patrizi, sono interessanti per noi ancora per un aspetto. - In essi all'interesse verso la natura e alla capacità di volgere uno sguardo attento al mondo circostante si aggiunge la concentrazione sulla propria persona e una presunzione che talvolta oltrepassa ogni limite. Cardano nel suo *De vita propria* raggiunge un'autentica concretezza artistica e una personalizzazione della rappresentazione, ma non contento di ciò, dissemina generosamente tutte le sue opere di annotazioni autobiografiche³⁸¹. Egli crede nel proprio genio, è cosciente della propria originalità, non cessa di parlare delle proprie scoperte, preveggenze, intuizioni. E non si limita alla narrazione, ma si immerge in un'autoanalisi di straordinaria finezza, si sforza di decifrare se stesso come individualità dalle caratteristiche fondamentali della propria natura fisica e spirituale, dell'eredità, e della costellazione al momento della sua venuta al mondo. Davanti a noi non c'è soltanto la persona, ma anche il dotto ricercatore, l'analista, che in un'unica visione abbraccia se stesso e tutto il mondo. Assieme alla fioritura delle scienze naturali nasce anche una nuova psicologia. Certo, essa è legata al medioevo, alla scolastica e specialmente alla mistica. Ma vi emergono anche nuovi punti di vista. [152] In primo luogo essa prende in considerazione l'individualità della vita spirituale, la sua concreta multiformità e limitatezza; in secondo luogo si sforza di cogliere il legame di una *data* individualità con tutto il mondo circostante. E sorge con nuova forza il problema dell'individualità nel suo rapporto con l'unitotalità.

È questo l'ambiente in cui è maturato il sistema di Bruno. Soltanto per sommi capi è possibile tracciarne lo sviluppo filosofico e indicare le influenze dirette che determinarono questo sviluppo. Il terreno che nutrì la filosofia del nolano fu il peripatetismo di s. Tommaso, il quale un tempo aveva studiato in quello stesso monastero che accolse Bruno. All'influenza del tomismo e dell'aristotelismo si accompagnò presto l'attrazione di Giordano per le idee di Lullo. Ma già nel periodo napoletano della sua vita Bruno è permeato dall'antiaristotelismo e dal naturalismo di Telesio, e forse attraverso le sue opere, e in ogni caso già "nella tenera giovinezza", per la prima volta viene a conoscenza del sistema di Copernico. Fu questo un momento decisivo. Il

³⁸¹ Il *De vita propria* di Girolamo Cardano (Hieronymus Cardanus - 1501-1576), considerato una delle personalità più caratteristiche ed interessanti del rinascimento italiano, fu pubblicata postuma a Parigi nel 1643, mentre l'*Opera omnia* in 10 voll. in folio è stata pubblicata a Lione nel 1663. È in corso l'attuale edizione dell'*Opera omnia*.

sistema del mondo espresso nella dottrina di Cusano era in netta contrapposizione sia con la fisica Aristotelica, sia con il tradizionale antropocentrismo e geocentrismo cristiano, scuotendo, così pareva, la veridicità delle Sacre Scritture. Purtroppo noi possiamo soltanto congetturare che cosa avvenne nella coscienza di Bruno e di quali dottrine ancora venne a conoscenza durante il periodo della sua vita monastica. Probabilmente il naturalismo di Telesio lo condusse a Epicuro e a Democrito con i suoi «atomi empi». Ma non sappiamo se abbia subito l'influsso delle idee di Cardano e Paracelso in Italia o già al tempo dei suoi viaggi; e non sappiamo neppure quando e come il neoplatonismo sia subentrato alla visione atomistico - meccanicistica. Bruno era platonico a Tolosa, quando leggeva il *De anima* e perfezionava il lullismo; ma bisogna supporre che si fosse accostato all'autentica fonte del neoplatonismo già a Parigi, grazie alle opere di Bouelles e Lefèvre: essi lo resero discepolo di Nicola Cusano, e il suo ulteriore filosofare è un processo di assimilazione del sistema del Cusano [153] e di tentativi di sintetizzarlo con ciò che egli sapeva, aveva appreso e sentiva oscuramente come il proprio elemento individuale.

Ma Bruno, a giudicare dall'abbondanza delle citazioni e dei prestiti, conosceva molte cose. Tuttavia non era affatto un eclettico poiché aveva cara la propria autonomia, apprezzava la propria autorità, citava senza riserve soltanto coloro la cui dottrina gli era giunta in scarsi frammenti e la sua appropriata interpretazione rendeva comprensibile l'oscurità delle espressioni. Così, platonico nello spirito, Bruno biasima Platone perché, sforzandosi di essere originale, aveva travisato la dottrina di Pitagora, e perché insieme a quella «mediocrità di Aristotele», aveva separato le idee dalla materia, inventando essenze fantastiche, irreali. Il Nolano prende coraggiosamente la difesa dello stoicismo panteisticheggiante, di Democrito e Lucrezio, denunciando tuttavia l'unilateralità di questi ultimi. Il geniale Lullo è un «chiacchierone» che non capisce, neppure lui, la genialità delle sue idee. Copernico e Paracelso sono cattivi filosofi. Persino il Cusano, «l'unica mente creativa tra coloro che respirano la nostra aria», «è accessibile e comprensibile in misura tanto minore quanto più è profondo e divino»³⁸², simile a un navigante su una nave

³⁸² Cfr. *Oratio Valedictoria*, p. 17 «... ubi illi Cusano adsimilandus, qui quanto maior est, tanto paucioribus est accessibilis? Hujus ingenium si presbyteralis amictus non interurbasset, non Pythagorico par, sed Pythagorico longe superius agnoscerem, profiterer». Di Copernico Bruno tesse le lodi e coglie tuttavia anche i limiti nel dialogo 1 de *La cena de le Ceneri*: «Lui aveva un grave, elaborato, sollecito e maturo ingegno: uomo che non è inferiore a nessun astronomo che sii stato avanti lui, se non per luogo di successione e tempo; uomo che quanto al giudizio naturale è stato molto superiore a Tolomeo, Ipparco, Eudoxo, e tutti gli altri ch'han caminato appo i vestigii di questi: al che è divenuto per essersi liberato da alcuni presuppositi falsi de la comone e volgar filosofia, non voglio dir

sballottata dalle onde, che ora s'innalza sulla cresta, ora sprofonda nella voragine. Egli non ha superato tutte le idee erronee, nelle quali è stato educato, e la veste talare gli ha impedito di diventare un secondo Pitagora.

Una tale autosufficienza presuppone alcuni fondamentali orientamenti del filosofare di Bruno. In parte si tratta delle tendenze dell'epoca in parte di orientamenti individuali. Questi ultimi dovremo individuarli con l'analisi del sistema 'del Nolano', gli altri possono essere segnalati già ora.

Nicola Cusano ha risolto nelle linee di fondo una serie di problemi gnoseologici e metafisici fondamentali che il medioevo aveva posto e intorno ai quali si era concentrata l'attività filosofica del XVI secolo, che perseguiva anche propri obiettivi. Egli conclude dunque il medioevo ed è l'iniziatore della nuova filosofia, possibile ma non ancora realizzatasi. Nella teoria della conoscenza era presente in tutta la sua incisività il problema della conoscenza delle essenze, della *quidditas* delle cose e di Dio. [154] Il bisogno di una tale conoscenza la giustificava, ma era più difficile la sua giustificazione teoretica. La sottile dialettica razionalistica degli scotisti e dei nominalisti aveva screditato il razionalismo, la fiducia nella ragione, riducendo la conoscenza razionale ad una occupazione anche piacevole, ma infruttuosa, e a un gioco di concetti staccato dalla realtà. Affidarsi al senso era impossibile: l'esperienza sensibile evidentemente non è in grado di dare la conoscenza, specialmente quella razionale. Nello stesso tempo in questa esperienza sensibile già si poteva scorgere il suo valore che complicava il problema. Non la *quidditas*, ma la *haecceitas*, non la *quidditas* come qualcosa di comune, ma la *haecceitas* come ciò che è individuale attraeva. E l'antica contesa dei realisti con i nominalisti passò a una nuova fase, mentre divenne fondamentale il problema, irresolubile razionalmente, del principio d'individuazione, *principium individuationis*. L'oggetto della conoscenza mostrava la propria irrazionalità a chi cercava di comprenderlo. E quanto più ci si avvicinava al mondo, quanto più se ne coglieva la multiformità, tanto più diventava chiara la sua irrazionalità, e tanto più necessario era giustificare l'individuale. Ma sorgeva

cecità. Ma però non se n'è molto allontanato: per che lui, più studioso de la matematica che de la natura, non ha possuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii, onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficoltà, e venesse a liberar e sé et altri da tante vane inquisizioni, e fermar la contemplazione ne le cose costante et certe» (p. 39). Tuttavia, Ventura, riportando l'interpretazione *magica* della Yates della teoria eliocentrica di Bruno, a proposito dell'esposizione bruniana della teoria copernicana, annota che «non è esente da errori, come la tesi per cui la luna non ruota intorno alla terra ma entrambe ruotano insieme nello stesso epiciclo» (EMILIANO VENTURA, *Giordano Bruno in Inghilterra*, by Giordano Bruno eBook, 2006, promozione biblioteca: www.steppe.net, p. 13), per Copernico, invece, la luna ruota su un altro epiciclo.

anche un altro problema, anch'esso acuito dal nominalismo: la nostra conoscenza razionale ci separa dal mondo e da Dio? Possiamo averne in generale una qualche conoscenza; eppoi essi esistono? La nostra conoscenza non sarà, nel miglior dei casi, una conoscenza rappresentativa? e dunque non una conoscenza, ma una nostra organizzazione razionale di sensazioni individuali, di atomi, nostri e soltanto nostri, che si diffondono nella nostra coscienza?

Il problema gnoseologico, è evidente, presenta la sua natura ontologica. - In che rapporto si trovano tra di loro il conoscere e l'essere, l'io, il mondo e Dio? Se nel mondo non c'è obiettivamente l'universale, allora è possibile che abbiano ragione gli atomisti, come pensava il discepolo di Occam, Nicola d'Autrecourt. E se il mondo è soltanto un complesso di atomi, come spiegarne l'organizzazione e l'organicità, un'unità evidentemente non riconducibile alla casualità? Il ritorno alla *legge* degli stoici riconduce al Logos, all'hylozoismo dei presocratici, [155] al fuoco di Eraclito e all'Intelletto di Anasagora, tutto questo, però, respinge l'atomismo e la negazione dell'universale. Ma forse, come sosteneva lo stesso Nicola d'Autrecourt, l'essere del mondo esterno non è dimostrabile, forse il mondo esterno non esiste neppure... Ricordiamo che nel 1580 a Bordeaux apparvero gli *Essais* di Montaigne (1533-1592), e il suo scetticismo ridotto a sistema da Pierre Charron³⁸³ (1541-1603), già formulato da Sanchez (1562-1634)³⁸⁴ nelle idee fondamentali del *Tractatus*

³⁸³ Karsavin fa riferimento probabilmente non all'opera *Trois veritez (vérités)* del 1593, ma al *De la sagesse*, del 1601, dove è più evidente l'influenza di Montaigne, della cui amicizia Charron aveva goduto durante la sua permanenza a Bordeaux. In quest'opera, infatti, che gli valse anche accuse di eresia, egli si esprime contro i dogmatismi delle diverse religioni, in particolare di quella cattolica, privilegiando, come fonte della verità, la ragione naturale. A proposito dell'atteggiamento di Bruno nei confronti dello scetticismo e della critica del sapere scientifico: M. CILIBERTO, *Bruno, Montaigne, la follia*, in *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura 1999, pp. 193-208.

³⁸⁴ Francisco Sanchez (1551-1623), la data della morte, indicata da Karsavin, non sembra esatta alla luce delle più recenti ricerche. Si veda a questo proposito l'introduzione di E. Limbrick all'edizione critica con traduzione inglese dell'opera che rese famoso il Sanchez: *De multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur (That Nothing Is Known)*, trad. di Douglas F. S. Thomson, Cambridge University Press, 1988, in part. pp. 1-6). Frequentò le prime scuole a Braga (Portogallo), poi la famiglia, di origine ebraica, si trasferì a Bordeaux, qui Sanchez studiò presso il College de Guyenne nel periodo 1562-1571. Dal 1571 al 1573 visse in Italia, e frequentò per due anni i corsi di filosofia e medicina alla Sapienza di Roma. Ritornato in Francia ottenne subito il baccalaureato nella facoltà di medicina di Montpellier e nel 1576 si trasferì a Tolosa, dove esercitò la medicina e insegnò all'università la filosofia. Il suo scritto, che tra il 1581, data della prima pubblicazione a Lione, e il 1665 vide ben sei edizioni, gli valse la nomea di 'grande scettico' e 'pirroniano'. Sanchez frequentò l'università di Tolosa nel periodo in cui vi si trovava Bruno, al quale donò una copia del suo libro. M. Maddamma, nell'introduzione alla sua traduzione di due opere latine di Bruno (G. BRUNO, *L'arte della memoria. Le ombre delle idee*, Milano, Mimesis 1996) avanza l'i-

de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur apparso nel 1581. - «Pare anche a me abbastanza sciocca l'asserzione di taluni che sia necessario e indispensabile un segno dall'eterno e dall'incorruttibile. Forse questo non c'è neppure, e se c'è è per noi del tutto inconoscibile...Se esistesse la vera conoscenza, questa dovrebbe essere libera e scaturire da un intelletto libero. Se l'intelletto non apprende la cosa autonomamente, non l'apprenderà neppure per la coercizione di qualsivoglia dimostrazione». Tuttavia, se anche si ammette che oltre a me non c'è nulla, gli stessi problemi sorgono nell'ambito limitato della mia coscienza. Il problema gnoseologico presenta il suo terzo aspetto, quello etico.

Che il mondo rappresenti un'unità organica, o un complesso di atomi regolato da leggi, almeno dalla legge di causalità, in esso non c'è posto per la casualità. Gli stessi scolastici si sono tormentati intorno al problema della conciliazione della libertà con la necessità: già nel XIII secolo gli averroisti avevano compreso perfettamente come fosse ineluttabile il riconoscimento della necessità. Sia che la si faccia risalire alla volontà di Dio o al moto regolare e immutabile degli astri celesti, una più stretta conoscenza del mondo costringe a riconoscere il condizionamento causale del tutto. E se il mondo è soltanto un mio fantasma, con questo non è liberato dalla necessità, forse questa diventa addirittura più evidente. Come conciliarla con la mia libertà che non voglio considerare una mia illusione? E se io sono una parte del mondo o un microcosmo, tanto più chiaro è il legame necessario della mia vita interiore persino qualora non ci fosse affatto un macrocosmo [156]. Come potrei giustificare il senso della mia attività e i fini che mi sono posto? Come potrei comprendere l'insensato gioco della mia ragione, come potrei abbracciare l'inconoscibile individuale con l'unico mio organo di conoscenza - la ragione? Io stesso, infatti, sono un'individualità e avverto la mia personalità, voglio affermarla nel mondo per me stesso e per gli altri. In me stesso io debbo in qualche modo conciliare il razionale-universale con l'irrazionale-individuale, avendo verificato la possibilità stessa dell'autocoscienza, e debbo comprendere la vita, avendo accordato le norme generali con i desideri individuali. Ma non posso fare né l'una né l'altra cosa, senza aver fondato la mia conoscenza o senza trovare qualcosa di superiore al razionale che lo giustifichi e che giustifichi anche il carattere sensibile del procedimento di acquisizione: non sarò in grado di conciliare l'universale con l'individuale finché non mi sarà chiara l'oggettività di entrambi.

dea che il filosofo portoghese abbia frequentato le lezioni del nolano e rinviene nell'ambito del «radicalismo scettico» della sua opera «una traccia delle ultime acquisizioni platoniche di Bruno» (p. 17).

Noi già sappiamo come si sia avvicinato alla soluzione di tutti questi problemi il pensiero filosofico dell'epoca di Bruno e come li abbia risolti Nicola Cusano con la sua identificazione del conoscere con l'essere, con la teoria della conoscenza intellettuale, con le idee di complicazione ed esplicazione. Ma se consideriamo che tutti i problemi ora rilevati sono orientamenti del pensiero e della vita e che ciascuno di essi esige la soluzione, allora ci sarà chiara la difficoltà di cogliere nei termini oscuri del Cusano la sua intuizione geniale. Quanto «più profonda e divina» la sua dottrina, tanto più è «incomprensibile». Per di più egli parlava di Dio, chiamava alla «comprensione dell'incomprensibile» al di sopra del mondo, mentre il mondo attraeva a sé con sempre maggior forza, quasi a frantumare il conoscente nell'infinità della sua multiformità, e l'individuo sempre più orgogliosamente si ostinava nella sua alterità [*inobytie*], nella sua esplicazione. La conoscenza intellettuale conduce a Dio, fondando sia il razionale che il sensibile, ma il mondo irrompe rumorosamente attraverso il senso, e prima di tutto occorre fondare la conoscenza sensibile. La filosofia vuole vivere, non vuole dissolversi nella fede.

[157] III. Il sistema filosofico di Bruno

[159]16. L'intuizione fondamentale di Nicola Cusano non è né panteistica né teistica, con relativa facilità si presta all'una o all'altra interpretazione, anche se a costo della distruzione del sistema. L'unità del sistema, infatti, riposa sull'unità della speculazione teologico-filosofica. Ma Bruno, sulle orme di Telesio, Cardano e Paracelso, vuole essere soltanto filosofo delimitando nettamente teologia e filosofia. Nella prima egli non è né preparato né profondo; allo studio della teologia si avvicina soltanto, e per giunta dal punto di vista filosofico generale, in quel momento del proprio sviluppo filosofico in cui gli si spalancavano davanti le porte della prigione e giungeva per lui il tempo di una meditazione solitaria che di per sé non avrebbe lasciato alcuna traccia. Egli si volse ad altri mondi schiusi al suo pensiero, per raccontare là, non ciò che fanno i romani agli empi, come immaginava l'apostolico conte parolaio, ma quale fosse la propria teologia. Oggetto della filosofia, sosteneva Bruno, non può essere la Divinità assoluta nella sua autosufficienza separata da tutto. «Questo Dio, come assoluto, non ha niente a che fare con noi», almeno con noi filosofi. Egli può essere colto soltanto con la fede o con un'illuminazione sovrannaturale, non con il lume della ragione naturale. Il filosofo può e deve conoscere Dio soltanto dalle «opere della natura» o nella natura, come «ciò che è proprio alla natura», il cui senso è chiarito dal sistema filosofico del Cusano. «Una visione [sozercanie] superiore per [160] colui che non crede, non è possibile e non esiste». Per il filosofo in quanto tale non esiste un Dio assoluto, trascendente, e la sua immanenza è l'immanenza dell'universo. «Soltanto in questo, mi pare si distingue il teologo credente dall'autentico filosofo»³⁸⁵.

Non si deve negare profondità e precisione alla citata distinzione del trascendente e dell'immanente. Ma d'altro canto non è difficile rappresentarsi quali ne siano le conseguenze pericolose per tutto il sistema di idee svilup-

³⁸⁵ «In questo solo mi par differente il fidele teologo dal vero filosofo» (*De la causa, principio et uno* (dialogo 4, p. 253). Riguardo all' «apostolico conte parolaio [болтливый]», citato poco sopra, Karsavin si riferisce alla lettera di Schoppe a Rittershusius in cui l'autore commenta la morte di Bruno (v. p. [93]. Per il pensiero di Schoppe v. MARIO D'ADDIO, *Il pensiero politico di Gasparo Scipio e il Machiavellismo del Seicento*, Milano, Giuffrè 1962.

pate da Cusano; e a maggior ragione per il fatto che la concezione della fede, se non si identifica, quanto meno si avvicina inconsapevolmente alla concezione della fede volgare. Di quest'ultima lo stesso Bruno dice che «è necessaria per il popolo ignorante, bisognoso di guida», idea espressa anche da Cardano. Bruno non cessa di farsene beffe per gli squallidi tentativi di rappresentarsi l'oggetto di fede. Un prete siciliano, volendo spiegare l'onnipresenza Divina ordinò di costruire un crocifisso della grandezza della chiesa, a imitazione di Dio Padre, a cui l'empireo serve da baldacchino, il cielo stellato da seggio, e le cui gambe erano così lunghe da calcare la terra, come uno sgabello. Simili rozze raffigurazioni non sono in grado di spiegare assolutamente nulla. «Un contadino si avvicina e domanda: - Reverendissimo padre, quanti cubiti di panno occorrono per i calzoni? - E un altro dice che «tutti i piselli, le fave e le rape da Milazzo a Nicosia non basteranno a riempirgli la pancia»³⁸⁶.

E persino il più raffinato antropomorfismo, anche se nell'idea della Provvidenza o Preveggenza, non mostra forse tutta la sua insensatezza? Mercurio enumera gli incarichi datigli da Giove per quel giorno. Eccone alcuni: «Vasta, la moglie di Albanzio, arricciandosi i capelli sulle tempie e avendo arroventato troppo le pinze, deve bruciarsi 57 capelli, senza però scottarsi la testa, e in questo caso, sentendo odor di bruciato, deve pazientemente sopportarlo e non lamentarsi di me, Giove. Che dallo sterco di bovini le nascono 252 lumache, di cui 14 saranno messe a morte dal piede di Albanzio, 25 creperanno a pancia in su [161], 22 si sistemano nella stalla, 80 se ne andranno a passeggio per il cortile, 42 prenderanno dimora nella vigna vicino al portone, 16 trascineranno la loro casetta dove fa loro più comodo, le altre si affideranno alla fortuna. Che a Laurenza mentre si pettina cadano 17 capelli, 13 si rompano, 10 di essi ricrescano, ma sette no. Che il cane di Antonio Savolino ha figliato cinque cuccioli, tre di essi rimarranno in vita, due saranno soppressi, e dei primi tre uno sarà simile alla madre, un altro sarà diverso dalla madre e il terzo sarà in parte simile alla madre, in parte al padre. Proprio in quello stesso momento il cuculo si metta a cantare, e in modo da essere udito anche in casa, e faccia il suo verso esattamente 12 volte, poi voli via e piombi sulle rovine del castello di Cicala per 11 minuti, di qui si posi su Scarvanto; cosa dovrà fare ancora lo stabiliremo poi. La gonna che maestro Danese sta tagliando sulla sua panca, sia rovinata. Dalle assi del letto di

³⁸⁶ L'aneddoto, che si conclude con le parole «Vedete dunque che questa anima del mondo non sia fatta a questa foggia anch'ella», è raccontato in *De la causa, principio et uno* (dialogo 2, p. 149) da Gervasio, in risposta a Polihimnio, il quale a proposito dell'anima del mondo aveva osservato: «Bisogna dunque che la sia molto grande, anzi de infinita dimensione, se dici il mondo essere infinito».

Costanzo vengano fuori e si muovano sul guanciaie 17 cimici, sette enormi, quattro minuscole e una così così; e che cosa ne sarà di esse questa sera, alla luce della candela lo stabiliremo poi. Al quindicesimo minuto di questa stessa ora, alla vecchia Fraulissa cadrà dalla mascella inferiore destra, a causa della lingua che per la quarta volta ha strusciato sul palato, il terzo molare, e cadrà senza sangue e senza dolore, poiché questo dente avrà toccato il limite del suo dondolamento, durato precisamente 17 mesi lunari³⁸⁷[...] Che quando Paolino vorrà raccattare l'ago da terra, fallisca per la trazione del cordone rosso sui calzoni, e se imprecherà, sia castigato questa sera: i suoi spaghetti siano troppo salati e scotti, si rovesci l'intera fiasca di vino; e se anche in questo caso imprecherà, provvederemo dopo. Delle talpe che in questi quattro giorni spunteranno all'aria da terra, due capitino simultaneamente sulla terra, una a mezzogiorno esatto, l'altra 15 minuti e 19 secondi più tardi e alla distanza di tre passi l'una dall'altra, un piede e mezzo dito nell'orto di Antonio Falvano; sul tempo e il luogo delle altre decideremo poi»³⁸⁸. Jupiter, è vero, «fa tutto senza fretta, senza disordine e [162] intoppi», ma «in tutto il passato, presente e futuro crea con lo stesso atto»³⁸⁹.

Con le assurdità della rappresentazione di Dio sono connesse anche le assurdità del culto. «Gli insensati e stupidi adoratori di idoli» tentano di imitare «la grandezza del culto egizio» e «trovano il Divino, di cui non hanno alcuna rappresentazione, negli avanzi delle cose morte e senza vita, ...e peggio ancora - esultano nel vedere come vengono apprezzati i loro riti buffoneschi». Ma questi riti gli ebrei, nati da madre-asina, li presero dagli egiziani e poi furono deformati in modo da diventare irriconoscibili. Gli ebrei, come dei «lebbrosi» (Bruno, che non nasconde il suo antisemitismo, simpatizza con questo), furono cacciati nel deserto, e quando «si presentò il bisogno, accorsero al culto egizio e per determinate esigenze cominciarono a inchinarsi» a Dio «sotto l'aspetto di un vitello d'oro». Un'altra volta essi lo adorarono sotto forma di un serpente di rame, per distruggerlo, «avendo

³⁸⁷ *Spaccio della bestia trionfante*, dialogo 1, parte 3, p. 163. Il testo di cui si serve Karsavin presenta qualche diversità, non sostanziale, rispetto al testo critico a cui noi facciamo riferimento, ad es. non si tratta di lumache ma di «ducento cinquanta doi scarafoni»; non si tratta di Scarvanta ma Scarvaita, non Albanzio ma Albenzio.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 165.

³⁸⁹ «*Mercurio*. Sai, Sofia, se sei Sofia, che Giove fa tutto senza occupazione, sollecitudine et impacciamento, perché a specie innumerabili et infiniti individui provvede donando ordine, et avendo donato ordine, non con certo ordine successivo, ma subito subito ed insieme insieme; e non fa le cose a modo de gli particolari efficienti, ad una ad una, con molte azzioni, e con quelle infinite viene ad atti infiniti; ma tutto il passato, presente e futuro fa con un atto semplice e singulare» (*ibid.*, p. 169).

ottenuto il favore secondo la gratitudine a loro innata», come in precedenza avevano distrutto il vitello³⁹⁰.

Il Dio della fede volgare è il «dio del sole». Cristo è qualcosa del genere del centauro; alcuni santi sono «peggio dei satiri, dei fauni e di altre semi-fiere»³⁹¹. E questo tipo di fede viene posta al di sopra della filosofia considerata stupidità. La esaltano «perché l'ignoranza è la scienza migliore al mondo: la si acquista senza fatica!»³⁹². Nella fede si nasconde la fonte dell'impazienza e della violenza. A causa sua «tutta l'Europa è stata gettata nel lutto dalle pestifere erinni», e in essa «sotto il pretesto del sostegno alla religione opera la terribile avidità»³⁹³. Tutte le confessioni sono buone, ma più di tutte quella cattolica! Non appena l'uomo passa al cattolicesimo, subito «da generoso diventa avaro, da mite insolente, da umile superbo, da colui che dona il suo diventa ladro e approfittatore dell'altrui, da sincero diventa ipocrita [...], da capace di una certa bontà e scienza diventa pronto a qualsiasi ignoranza e delinquenza, in una parola: fors'anche da cattivo, diventa peggiore, come peggio non si può»³⁹⁴. E là, «nel groviglio di serpi sibilanti» troneggia il papa, armato di chiavi e spada, di [163] ipocrisia e crudeltà; «cerbero dalle tre teste in triplice tiara», «animale vorace» con unghie asinine ornate d'anelli!³⁹⁵ Tutto ciò naturalmente «sa troppo di filosofia», anche se non di protestantesimo. A Ginevra, infatti si trovano «i più criminali falsificatori delle leggi, della fede, della religione», «truffatori, veri briganti,

³⁹⁰ A proposito dell'asino e dell'asinità nelle interpretazione del Talmud: *Cabala del cavallo Pegaseo*, dialogo 1, p. 61, 65; riguardo all'impossibilità che gli Egizi abbiano preso «qualche degno o indegno principio da quelli», *Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo 3, parte 2, p. 455; e che la sapienza degli Ebrei derivi dagli Egizi, presso i quali fu educato Mosé, *ibid.*, p. 425; a proposito della «trasmigrazione del popolo leproso», *ibid.*, dialogo 1, parte 3, p. 131; riguardo all'adorazione degli idoli (vitello d'oro, serpente) e all'ingratitude, *ibid.*, dialogo 3, parte 2, p. 433.

³⁹¹ Karsavin si riferisce al discorso intorno al centauro Chirone: «Or che vogliamo far di quest'uomo insertato a bestia, o di questa bestia inceppata ad uomo? In cui una persona è fatta di due nature e due sustanze concorreno in una ipostatica unione? Qua due cose ve-gnono in unione a far una terza entità» (*Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo 3, parte 3, p. 495); riguardo ai santi: «Là dove io avevo nobilissimi oracoli, fani et altari, ora, essendono quelli gittati per terra et indegnissimamente profanati, in loco loro han drizzato are e statue a certi ch'io mi vergogno nominare, perché son peggio che li nostri satiri e fauni et altre semibestie, anzi più vili che gli crocodilli d'Egitto» (*ibid.*, dialogo 1, parte 1, p. 83).

³⁹² *Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo 3, parte 3, p. 463.

³⁹³ *Ibid.*, dialogo 2, parte 3, p. 319.

³⁹⁴ *Ibid.*, dialogo 2, parte 1, p. 217.

³⁹⁵ *Ibid.*, dialogo 2, parte 2, p. 249; tuttavia la bestia rappresenta i vizi: «All'ora si dà spaccio a la bestia trionfante, cioè agli vizii che predominano, e sogliono conculcar la parte divina» (*ibid.*, Epistola esplicatoria, p. 31). Più sotto, riguardo alle arpie e locuste, *ibid.*, dialogo 1, parte 3, p. 145.

dilapidatori dell'eredità altrui», «arpie», «locuste sterili». È seducente e assai facile, rifiutando in nome della 'religione dello spirito' la fede volgare, respingere qualsiasi fede in generale e negare la possibilità di trovare anche un grano di verità in ciò in cui crede «il terribile mostro, dagli innumerevoli individui umani», la Chiesa. Nelle opere del periodo londinese si trovano i più duri attacchi contro il cristianesimo. Bruno sembra scivolare verso il limite della negazione di qualsiasi fede. Se oltrepassasse questo limite la sua filosofia dovrebbe diventare realmente panteistica e riconoscere Dio totalmente immanente al mondo. Tuttavia, negli appelli di Bruno alla «religione della mente»³⁹⁶ non si avverte niente di più. In lui è forte e viva l'esigenza mistica; e il sistema di Cusano da lui accolto sviluppa inesorabilmente la sua dialettica interna che conduce al riconoscimento di un Dio al di sopra del mondo. L'idea della trascendenza, una volta venuta alla coscienza, si manifesta non soltanto come idea, ma anche come essere. Essa non darà più pace e non permetterà di arrestarsi al panteismo a chi avendola riconosciuta si era posto al di sopra del panteismo. Bruno paragona Cristo a Pitagora, ma in Pitagora apprezza non soltanto il filosofo, bensì anche il mistagogo. Perché negare questa forza misteriosa in Cristo? E se Bruno deride il rituale volgare e la fede ingenua dei cristiani e degli ebrei, pure riconosce la verità dei miti e del culto egizio, tenta di penetrare le idee della Cabala. Ma nelle religioni dell'antichità e nelle dottrine ermetiche forse che tutto è filosofia e, cosa fondamentale, lo stesso Bruno in esse prende tutto come filosofia? È cosa dubbia. Ammettiamo che la religione egizia sia stata falsata dal giudaismo e dal cristianesimo, nella falsificazione sarà pure restato qualcosa di autentico. Se le cose stanno così, bisognerà allora parlare soltanto di riforma del cristianesimo, [164] non di rifiuto, e si può pensarlo come la vera dottrina volgarizzata dalla massa. Ci avviciniamo alle idee del Cusano e comprendiamo senza difficoltà in che modo l'autore de lo *Spaccio della bestia trionfante* poteva aspirare al seno della chiesa e il prigioniero dell'Inquisizione poteva citare lo *Spaccio* come prova della propria ortodossia.

Con la distinzione della trascendenza e dell'immanenza non si deve rinunciare, abbiamo detto, alla profondità filosofica. Tuttavia essa contiene in sé un qualche cosa di sottaciuto, e perciò anche un errore, particolarmente evidente sul piano dell'ontologismo della gnoseologia di Cusano. Non si può pensare il concetto di trascendente senza il concetto di immanente: nel primo è compreso necessariamente anche il secondo. Per questo il trascendente non può essere assolutamente trascendente, nel senso che esuli totalmente dai confini di qualsiasi esperienza, reale o possibile. E se non si trovasse in qual-

³⁹⁶ In it. nell'originale; v. nota 325.

che modo nella nostra esperienza, non potremmo neppure averne l'idea, né potremmo avere l'idea dell'immanente. L'idea della trascendenza (*della cosa in sé*) non può sorgere sulla base della percezione di una certa insufficienza dell'immanente, come di un suo limite, poiché la stessa percezione di questa insufficienza, della sua idea, è possibile soltanto sulla base della percezione del trascendente. E se è reale l'insufficienza di ciò che è *esperito*, l'immanenza, non è possibile supporre che qualcosa di più grande che lo condiziona possa essere non reale. Di conseguenza il trascendente ci è dato come trascendente relativo, come ciò che - per usare un'espressione notoriamente inadeguata - *parzialmente* esula dai confini della nostra esperienza, incomprendibile nella sua totalità, *infinitum*: l'assolutamente trascendente noi non siamo in grado neppure di pensarlo, in quanto il pensarlo è già renderlo immanente. Dunque ora lo stiamo pensando? No, noi pensiamo la trascendenza a noi immanente, e per di più, oscuriamo la cosa con analogie volgarmente spaziali. Ci rappresentiamo, come simbolo del trascendente, un qualche cosa realmente esistente e che in quel dato momento non è da noi percepito sensibilmente, dimenticando che in qualche modo spiritualmente, col pensiero lo percepiamo. Oppure ci raffiguriamo[165] uno spazio chiuso oltre il quale si trova qualcosa; ma anche in questo caso la rappresentazione di uno spazio delimitato è già rappresentazione di qualcosa che lo delimita. Provate a rappresentarvi o a immaginare il vostro essere immanente, non vi troverete nulla di assolutamente trascendente. Pensatelo limitato e condizionato, ad esempio - nel momento in cui inizia ad essere, sarete ora convinti di pensare a qualcosa che lo condiziona, sempre a voi immanente, anche se comprensibile soltanto nel momento della vostra comparsa. I termini 'trascendente' e 'immanente' nella loro absolutezza sono inadeguati e a una più attenta considerazione risultano sinonimi di 'assoluto' e 'relativo'. E Bruno è nel vero quando afferma che per il filosofo non esiste un Dio fuori del mondo e conoscibile in qualche modo fuori di esso. In realtà una Divinità assoluta o 'separata' da tutto non esiste. E se la fede la coglie, non la coglie come qualcosa che non si trova nella nostra coscienza, ma come qualcosa che non si trova nel nostro intelletto [*um*], ma si trova o appare in quella particolare condizione della coscienza che si chiama fede. Ma la fede vera, non quella volgare che caratterizza la massa, non può essere separata dalla conoscenza, perché ne è un tipo, ne è addirittura il principio, essa è infatti il fondamento dei principi dello stesso conoscere. - «Fides est species cognitionis, quam in suo loco definivimus principium omnis cognitionis, maxime vero scientiae, comprehendens eos terminos, qui sunt per se noti et per quos alia cognoscuntur»³⁹⁷.

³⁹⁷ *Summa terminorum metaphysicorum*, III, [43] *Fides*, p. 126.

Da tutto quello che si è detto consegue che il senso delle affermazioni di Bruno, riportate all'inizio di questo paragrafo, deve essere interpretato in questo modo. - Dio esiste ed è conoscibile: Egli è dato al nostro intelletto (nel senso generale, comprensivo sia dell'intelletto che della ragione) e, come principio della conoscenza, alla nostra fede. È possibile che dalla fede esso sia compreso anche di più e la fede giustifica il dogma della religione. In questo modo il conoscibile come Divinità è appunto la Divinità. Ma Bruno capovolgendo questo giudizio ritiene che si possa dire: la Divinità (ossia tutta la Divinità) è il conoscibile in quanto tale, [166] e soltanto il conoscibile. Ciò significa che non vi è per la conoscenza un Dio *assoluto*, ossia separato dal mondo, dal conoscibile. Sviluppando il pensiero di Bruno si può dire che un Dio siffatto non esiste neppure per la fede, poiché il credente, colui che accetta Dio per fede, è anche lui parte del mondo. Se poi Dio è contenuto totalmente nell'ambito del conoscibile, in un modo o nell'altro, ossia nella natura, allora può essere conosciuto soltanto nella natura: Dio è dunque la natura o il fondamento della natura. Ed Egli non può essere il fondamento di una natura a sé, in sé esistente, perché altrimenti non sarebbe conosciuto. Qui è la fonte della tendenza panteistica di Bruno. Tuttavia abbiamo il diritto di chiedere come sia conoscibile Dio nella natura: vi è contenuto, malgrado l'affermazione di Bruno? Abbiamo il diritto di porre questa domanda poiché, proprio nel porre la domanda del rapporto di Dio con la natura, viene già pensata la realtà anche della sovramondanità di Dio, della sua trascendenza *parziale*, o meglio, della sua parziale inclusione nella natura. Il capovolgimento del giudizio effettuato da Bruno non soltanto è illegittimo dal punto di vista logico, ma alla base del giudizio capovolto c'è già l'idea della sovramondanità di Dio. In altri termini, Dio è dato alla conoscenza nella sua naturalità e nello stesso tempo nella sua sovra naturalità, non come assoluto, nel senso della piena separazione, ma come ciò che esula dai confini della natura e ne condiziona la limitatezza. Questa intuizione impedisce a Bruno di essere un vero panteista, tanto più che su di essa riposa tutto il sistema del Cusano. Poiché Giordano l'avverte, essa vanificherà sempre i suoi tentativi di chiudere Dio nella natura. Ma poiché sarà riconosciuta nella sua forma limitativa dell'errato giudizio capovolto, Bruno sarà obbligato a giustificare l'assolutezza del mondo, poiché soltanto per questa via è possibile (se solo è possibile) costringere a tacere, sia pure momentaneamente, la voce della verità.

17. L'iniziale intuizione di Bruno è strettamente connessa con la sua teoria della conoscenza e trova in essa il suo sviluppo e la sua chiarificazione.

[167] Bruno più particolareggiatamente e più pienamente di Nicola Cusano, ma totalmente nel suo spirito, come anche nello spirito di Telesio, difende l'idea dell'unità dell'anima umana. Qualsiasi divisione dell'anima in

facoltà è relativa e convenzionale: «è in nostro potere delimitare le parole e i concetti così come vogliamo». Perciò è possibile, ad esempio definire la ragione conseguenza o effetto della sensibilità, come sensibilità o senso. In se stesso il senso sente soltanto (percepisce)³⁹⁸; nella immaginazione percepisce se stesso come senziente. E il senso è già una certa immaginazione. In se stesso immagina, mentre nella ragione si coglie immaginante. Il senso è già anche ragione e in sé argomenta (*argumentatur*), nell'intelletto (*intellectus*) si osserva mentre argomenta. Il senso, poi, è anche intelletto: «comprende (*intelligit*) in sé, mentre nella mente (*mens*) Divina contempla il suo comprendere (*intelligentiam*)». In ciascuna di queste *facoltà* si trovano come forze o potenze quelle inferiori. Quella superiore è la *mens* o spirito-padre del primo intelletto, che lo contiene in sé in maniera infinita (*infinite*), e se negli intelletti superiori la potenza delle conoscenze (*cognitionum*) inferiori è contenuta in forma più alta (*altius*), essa è assolutamente superiore nel primo intelletto. Proprio così 'l'anima intellettiva' racchiude in sé, come sue potenze, quella sensibile e vitale (vegetativa); la prima contiene in sé la seconda. Osserviamo ancora che l'anima vegetativa (*anima vegetativa*), essendo il principio materiale della conoscenza, appartiene alla sensibilità, alla razionalità, e alla dimensione intellettiva, come principi formali o principio formale, infatti per essere ed essenza la seconda, la terza e la quarta coincidono. L'unità dell'anima non impedisce di distinguere le sue *facoltà* o 'anime', e questa distinzione non è arbitraria: essa è reale e spiegabile per la ragione nel concetto di potenza e atto, come in Nicola Cusano.

Il principio della conoscenza consiste nell'ascesa dalla percezione sensibile alla deduzione razionale, da questa alla cognizione e infine alla intelligenza intuitiva dello spirito. [168] L'oggetto conoscibile è percepito

³⁹⁸ L'autore riporta tra parentesi un sinonimo di *čuvstovuet: oščuščæet*; tutte le citazioni successive di Karsavin fanno riferimento al seguente passo: «Una igitur simplex essentia unius primae totalis et simplicis est efficaciae, quam in subiecto dividi, distingui et multiplicari necessum est, et unum idemque diversas a diversis actibus accipere denominationes, ut dicatur: sensus in se sentit tantum, in imaginatione persentit etiam se sentire; sensus quoque, qui iam quaedam imaginatio est, imaginatur in se, in ratione imaginari se percipit; sensus, qui iam ratio est, in se argumentatur, in intellectu animadvertit se argumentari; sensus, qui est iam intellectus, in se intelligit, in divina autem mente intelligentiam suam intuetur; mens autem divina in sua essentia viva possidet et invenit universa, et intellectum usque ad materiae profundum illuminat. Hic est lux, qui in densissimis tenebris, utpote in profundo materiae, lucet, et amplior quam ut a tenebris possit comprehendi et superari; in natura autem aequalitatem et proportionem quandam pro specierum capacitate servat; sicut enim tenebrae eius, ita et lumen eius» (*Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, I, *De secundo progressionis gradu*, p. 176). Dei diversi gradi della cognizione (sensazione, fantasia, memoria, *ratio*, intelletto) Bruno tratta anche in *Summa terminorum metaphysicorum*, I, 14 *Cognitio*.

sensibilmente (*sensitiva apprehensio*) nell'aspetto di una certa immagine o raffigurazione (ma non in se stesso). La fantasia o «senso interno quasi centro di raccolta o granaio delle forme sensibili esteriori»³⁹⁹, trattiene questa immagine e ne fa l'oggetto del pensiero inferiore (*cogitatio*), che riceve dalla sensibilità ciò che non è sensibile. È possibile unificare tutti i processi enumerati come attività della sensibilità o del senso il quale dà alla ragione le forme, sia quelle percepite soltanto al momento, sia quelle percepite precedentemente ma conservate dalla fantasia o immaginazione che trattiene (ormai come immaginazione razionale) anche i prodotti dell'attività della ragione. Prima la ragione era sopita, trovandosi nello stato di potenzialità. Ora è risvegliata da immagini mentali e comincia a trarre dal percepito «qualcosa di ulteriore di non sensibile o sovrasensibile», comincia a «dedurre»: dal particolare il generale, dall'antecedente la conseguenza. In questo appunto consiste la sua attività, *argumentatio discursus*⁴⁰⁰. Ma la ragione deduce e con

³⁹⁹ «Eas iste quas colligit, amplectitur et componit species ita digerit, ut quasi ex eisdem excogitabilia quaedam educat vel abstrahat, et in horreum retentivae facultatis (nisi et ipse retentiva sit facultas) introducat, immittat et inserat et confirmet» (*De imaginum compositione*, lib. I, sectio 1, cap. 15, *De horreo specierum et ianuis illius*, p. 121), le porte di questo granaio sono qui i sentimenti, come l'amore, l'odio, la speranza, ecc. A questo materiale, raccolto dal complesso delle facoltà naturali, fa riferimento l'attività del conoscere «ad hanc partem esse procedendum ad foveam seu horreum, ubi commode fruges conservantur» (*Summa terminorum metaphysicorum*, III, [34] *Motus*, p. 121). In *Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, sullo stesso argomento: «Hic ideo amplissimus sinus intitulatur phantasia, quia quod terminatum determinatumque a sensibus externis accepit, in immensum amplificare et in innumerum multiplicare valet. Sinus iste, qui est in subiecto anima vel animali, alius generis efficitur subiectum, dum ea loca in genere phantasiabiliter retinenda suscipit, in quibus ea ipsa rerum signa, imagines et figurae inscribi debeant, quae in species significatorum et praesentatorum vivaciori memorativae facultatis obtutu inspiciendas promovent» (*Expl. Sigilli I*, p. 121).

⁴⁰⁰ Alla «cognitio sensitiva», sia esterna che interna, di cui fa parte la fantasia, «cuius est componere et dividere species sensibiles», in modo che l'uomo «de specie sensibili apprehendit aliquid insensibile», segue la memoria, «potentia retentiva», quindi la *ratio*, propria dell'uomo, con la quale dalle nozioni sensibili «aliquid ulterius insensibile seu supra sensus infertur et concluditur, ut ex particularibus infertur universale, et ex quibusdam antecedentibus quaedam consequentia; et haec cognitio dicitur discursus, quasi decursus, quatenus intellectus ex uno noto decurrit ad aliud noscendum, item argumentatio, quasi mentem arguens actio. Subinde sequitur intellectus, qui ea quae ratio discurrendo et argumentando et, ut proprie dicam, ratiocinando et decurrendo concipit, ipse simplici quodam intuitu recipit et habet [...]; et dicitur intellectio quasi interna lectio, atque si speculum vivum quoddam sit, tum videns, tum in se ipsum habens visibilia, quibus obiicitur vel quae illi obiiciuntur; et hic est finis ratiocinii, sicut possessio est finis inquisitionis et inventionis. Sequitur mens superior intellectu et omni cognitione, qui simplici intuitu, absque ullo discursu precedente vel concomitante, vel numero, vel distractione omnia comprehendit et proportionatur speculo tum vivo tum pleno, quod idem

l'aiuto dell'immaginazione razionale conserva i frutti del suo lavoro soltanto in forma sparsa e disgregata. Da un lato verifica o valuta la loro verità, e dall'altro abbraccia tutto con una visione immediata e unificante, 'contratta', «con una intuizione semplice», già mente o intelletto. Nell'intelletto scompaiono le contraddizioni, esistenti per la ragione, dell'uno e dei molti, dell'identico e del diverso, dell'inferiore e del superiore, del movimento e della quiete, e così via. Ma l'intelletto in senso proprio non vede, almeno non vede senza l'aiuto dello spirito, senza l'aiuto «di un qualche lume o bagliore, che proviene dai sensi e dalla mente». Lo spirito «è superiore all'intelletto e a qualsiasi forma di conoscenza». Esso comprende tutto con una semplice intuizione, senza alcun giudizio precedente o aggiuntivo, senza numero o estensione. Bruno parla, oltre che dello spirito umano, anche dello Spirito Divino o di Dio stesso che trae l'intelletto in alto, come l'immaginazione l'attrae in basso. Nel caso umano lo spirito si fonde, fino ad essere indistinguibile, con l'intelletto ed è il lume soggettivo del Cusano; nel caso di Dio corrisponde a ciò che il Cusano intende per lume obiettivo della fede, grazia, Verbo o Spirito Divino.

[169] Abbiamo di fronte la riproduzione della gnoseologia del Cusano, che conduce allo stesso problema dell'assoluta unità originaria. Qual è il significato conoscitivo del processo descritto? - Il senso non ci dà le cose, annuncia soltanto la loro presenza, trasmette per così dire le ombre che cadono dagli oggetti della conoscenza, ci dà la sola parvenza o superficie delle cose. «La verità si ottiene in piccola parte dal senso, come da un principio misero, sebbene essa non sia nei sensi»; è da essi indicata e data *parzialmente*, ma è pur sempre data. L'oggetto percepito con i sensi nella percezione è reale anche nella sua ombra. Nella sensibilità si trova la sua immagine, ma questa non è creata dalla sensibilità, mentre l'immagine reale è come una parte o un aspetto della realtà, ma non ne è l'essenza, la *quidditas*. Sotto questo aspetto il senso «non inganna né è ingannato». In realtà l'inganno esiste soltanto là dove c'è affermazione o negazione; il senso invece «non afferma e non nega, accoglie soltanto le forme che gli si presentano». È inutile cercare nel senso la veridicità, ma neppure c'è in esso il principio dell'inganno. Esso stesso avverte la propria insufficienza e impotenza. Perciò in maniera discontinua dà appunto alla ragione motivo di ingannarsi. «Cessiamo dunque, cessiamo

est lux, speculum et omnes figurae, quas sine distractione videat et sine temporalibus seu vicissitudinali successione, sicut si caput totus esset oculus, et undique visus uno actu videret superiora, inferiora, anteriora et posteriora, et, cum sit individuum, interiora et exteriora. Sicut et mens divina uno actu simplicissimo in se contemplatur omnia simul sine successione» (*Summa terminorum metaphysicorum*, I, 14 *Cognitio*, p. 32).

di meravigliarci delle immagini offerte dai sensi, ombre sui generis delle cose!»⁴⁰¹.

I sensi risvegliano l'attività della ragione il cui contenuto conoscitivo è già più ricco. La ragione desume le conseguenze, trae da ciò che le è dato dai sensi qualcosa di più di ciò che è percepito dai sensi stessi, che non sospettano quale ricchezza posseggano; la ragione deduce dal particolare l'universale. Così «il senso non percepisce il vero cerchio», mentre la ragione dal cerchio concreto-sensibile trae il concetto generale o l'idea del vero cerchio, che vi si trova. Se «la verità è nell'oggetto sensibile come in uno specchio, nella ragione essa si trova sotto forma di dimostrazione e ragionamento»⁴⁰². Ma la ragione non crea essa stessa l'oggetto della propria conoscenza; essa non aggiunge nulla di suo a ciò che è contenuto nella sensibilità: il suo oggetto è reale, non soggettivo. Questo oggetto è la realtà che la ragione postula, [170] risvegliata all'attività dal lato sensibile della realtà. La ragione ha i suoi procedimenti o leggi dell'attività: essa scompone, divide; percorrendo tutto ciò che abbraccia, essa argomenta, «conicit», sebbene essa stessa non veda. Ma la natura della ragione ne limita la conoscenza, mentre non crea una qualche altra realtà, distinta da quella percepita. L'intelletto o l'intelletto-spirito si accerta della verità di ciò che dal senso passa alla ragione, verifica e valuta le deduzioni della ragione, ma ormai attraverso la visione immediata, non di ciò che è sporadico e sparso, certamente, bensì di quell'universale che la ragione postula ma che non può vedere. Tuttavia, ciò che è colto dall'intelletto (e dallo spirito) non è affatto una sua creazione, né tanto meno una creazione della ragione o del senso. È proprio la realtà, non soltanto la realtà dell'intelletto, ma la realtà obiettiva. Essa non esiste in forma isolata, come i 'principi', gli 'archetipi', le 'idee' di Platone, ma è racchiusa nel concreto. L'intelletto contempla la realtà direttamente in questo concreto, che è come se gli fosse pervenuto dal senso mentre invece gli era stato sempre vicino. Ma l'intelletto è superiore e più ampio rispetto alla ragione, non è impacciato dai suoi confini

⁴⁰¹ «Desinamus igitur, desinamus eas, quae veluti rerum sunt umbrae, a sensibus obiectas species admirari, et illud in nobis caveamus, ut ad auscultandum domestici in animo intellectus agentis saffatum regrediamur» (*Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, I, *Quarta cautela*, p. 171). E la cit. successiva: «Sensus verum circulum non apprehendit» (*De triplici minimo et mensura. Contemplationes ex minimo*, cap. II p. 189).

⁴⁰² *Cabala del cavallo Pegaseo*, dialogo 2, parte 2, p. 123. Anche: «Visibilia namque invisibilia sunt imagines. Velut enim in speculo ea, quae sunt in mundo intelligibili, praesentia fiunt in mundo sensibili» (*Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, II, p. 197). L'astrazione è necessaria alla conoscenza: «Ad rerum etenim veritatem utile, imo necessarium est, unum sine alio (ut sphaeram sine materia) considerare. [...] Sensibus enim non obiciuntur ea quae vere sunt, quantumvis eorum veluti speculum et aenigma haec, quae sentiuntur, dicantur esse signa. [...] In ipsis igitur sensibilibus rerum non consistit veritas» (*ibid.*, II, *Secundum de quatuor testibus*, p. 212).

o da leggi e per questo gli è accessibile la coincidenza dei contrari tra le deduzioni della ragione. In questo modo la conoscenza razionale nel senso noto è negata dall'intelletto e risulta essere non conoscenza o non visione, «stoltezza», quella non conoscenza di cui parlano, da un lato i cabalisti e i teologi-mistici, e dall'altro i «pirronisti e gli altri scettici». I teologi cristiani - l'idea è espressa nella *Cabala di Pegaso* che appartiene al periodo londinese - aggiungono a questa negazione anche l'affermazione «di tutti i principi, dimostrandoli, ma senza i procedimenti della dimostrazione e dell'evidenza», ossia con la fede. Insieme ai cabalisti e ai mistici, essi muovono da un «principio incomprensibile e inspiegabile per giustificare una conoscenza che è scienza di tutte le scienze e arte di tutte le arti»⁴⁰³. Inoltre, alla interpretazione dell'ignoranza come mezzo o «gradino» della conoscenza, si avvicinano anche gli scettici, indipendentemente dalla contraddizione interna e dalla erroneità delle loro [171] concezioni. Si può obiettare che la negazione delle contraddizioni è già di per sé una inaccettabile contraddizione. - Bruno respingerebbe questa obiezione con la semplice spiegazione che la inaccettabilità della contraddizione esiste soltanto per la ragione, limitata nella sua attività dalle proprie leggi, ma non per l'intelletto e non per la realtà. Eppure anche la ragione è realtà. - Certo, la ragione con la sua conoscenza è realtà obiettiva, ma in tanto in quanto afferma. La negazione da parte della ragione delle affermazioni opposte, la riduzione della sua attività al caso isolato - sono realtà soltanto per lei e non sono altro che la sua stessa limitatezza e insufficienza. Ma come è possibile l'esame o la contemplazione della coincidenza degli opposti? Bruno risponde: con la dimostrazione, con la giustificazione, anche se non mediante il sillogismo e senza l'evidenza, in una parola, così come siamo realmente convinti dell'esperienza, infatti non si è detto affatto che la coincidenza della retta e della curva in una sola linea debba essere visibile sensibilmente.

La scienza dice Bruno, è la più vicina alla Verità. Ma bisogna distinguere «la Verità increata» che è la causa delle cose e si trova al di sopra di noi (questo 'al di sopra' si accorda pienamente con 'i limiti della filosofia'?), «la seconda forma di Verità» o verità nelle cose, e infine la terza Verità, che esiste in conformità delle cose e *proviene da esse*. Quest'ultima è appunto scienza⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Sulla stoltezza («gloriosissima asinitade e pazzia») o pazzia del sapere, *Cabala del cavallo Pegaseo*: dialogo 1, p. 75; sull'intelletto attivo: *ibid.*, p. 79; sugli scettici: Pirroniani ed Efettici («noi sappiamo che gli Pirroni non sapevano, che gli Efettici non sapevano, che gli dogmatici che pensavano di sapere non sapevano»): *ibid.*, dialogo 2, parte 3, p.133; sui limiti dello scetticismo di cui scrive Karsavin più oltre (p. [175]): *ibid.*, dialogo 2, parte 3, pp. 131-133.

⁴⁰⁴ «Sì che è una sorte de verità la quale è causa delle cose, e si trova sopra tutte le cose; un'altra sorte che si trova nelle cose et è delle cose; et è un'altra terza et ultima, la quale è

Ma essa è indissolubilmente «legata e vicina» alla seconda, ne è l'oggetto, come le cognizioni, ed essa stessa è il soggetto in cui la seconda si esprime attraverso la mediazione dei suoi generi. Tuttavia, la terza Verità (o scienza) non rende le cose vere, come la prima e non si trova nelle cose vere, come la seconda, ossia non è queste cose nella loro veridicità: la formano e la producono le cose vere. In questo senso bisogna dire che noi non conosciamo l'essenza delle cose, ma i simulacri, ad esempio - il simulacro dell'oro. Da qui si può, se si vuole, dedurre la teoria della conoscenza rappresentativa, con tutte le sue conseguenze scettiche che ispirano una completa assenza di speranza. Non per nulla Bruno, nel suo dialogo incompiuto, la *Cabala di Pegaso* [172], da cui sono tratte le considerazioni precedenti, conclude la conversazione con l'esposizione, e non con la confutazione dello scetticismo estremo, per lui inaccettabile. E tuttavia una tale interpretazione del pensiero del Nolano non è corretta.

S'intende, «l'anima umana, trovandosi nel corpo, non può toccare l'essenza delle cose, ma con l'aiuto dei sensi vaga sulle loro superfici indagando le misure, la funzione, le somiglianze, i suggerimenti». Eppure il riconoscimento dell'inconoscibilità della *quidditas* delle cose non impediva a Nicola Cusano di ammettere la verità della conoscenza. Come già si è osservato nell'analisi del significato conoscitivo dei sensi e della ragione, le ombre, le immagini, i simulacri e tutti i termini analoghi non significano affatto che i sensi, la ragione e a maggior ragione l'intelletto e persino lo spirito abbiano a che fare con prodotti loro. L'immagine non è la verità, pure è qualcosa di reale che si trova nella verità, una parte o un aspetto di essa, se così ci si può esprimere. Essa dà la verità non completamente, ma pur sempre la dà. Ricorrendo ad un esempio comune, tratto dall'ambito delle sensazioni, il colore verde della foglia non è la pienezza del suo carattere verde: in questo verde noi non cogliamo le oscillazioni dell'etere, eppure esso non è un prodotto ingannevole della nostra coscienza, bensì una qualità obiettiva della foglia che rispecchia l'oscillazione dell'etere, e una qualità di questa stessa oscillazione. È questo lo spirito della dottrina di Bruno, avallato da una serie di sue dichiarazioni.

Volendo rappresentare la gradazione di ciò che possiamo conoscere, allora si avrà che nello spirito [*v duche*] (*mens*) si trovano forme del tutto essenziali (*formae omnino essentiales*); nella ragione forme «quasi essenze» (*quasi essentiales*); forme trasferite dalla immaginazione alla ragione «quasi

dopo le cose e dalle cose. La prima ha nome di causa, la seconda ha nome di cosa, la terza ha nome di cognizione» (*ibid.*, dialogo 1, p. 69). Scienza e cognizione, così come ignoranza e asinità, sono sinonimi, come si evince dallo sviluppo del dialogo (*ibid.*, p. 71)

accidentali» e soltanto forme sensibili completamente accidentali⁴⁰⁵. In questo modo ci è senz'altro accessibile la Verità stessa, almeno in tanto in quanto si trova nelle cose e le fa essere vere, ma naturalmente essa si trova anche in noi, rendendo anche noi veri. Tutta la metafisica di Bruno non permette altra soluzione. L'impressione che egli proponga la teoria di una conoscenza relativa, è fondata in parte sulla ridondanza della sua terminologia, [173] in parte sull'approccio al suo sistema dal punto di vista della concezione rappresentativistica contemporanea. È assolutamente chiaro che per Bruno la Verità, che è una, può essere realmente recepita e trovarsi realmente in colui che la recepisce, in diversi modi e sotto diversi aspetti, senza perdere per questo la sua realtà. Così «i tipi di conoscenza Divina e umana, per quel che attiene ai modi di essa, sono del tutto diversi, per quel che attiene al soggetto [...] sono identici»⁴⁰⁶. Da questo punto di vista, occorre prendere in considerazione la limitatezza o finitezza della nostra conoscenza individuale, richiesta dagli enunciati fondamentali della metafisica di Bruno. L'intelletto che percepisce «una determinata forma intelligibile», da questa si eleva sempre più in alto, alla percezione «dell'alta fonte delle idee, oceano di ogni verità e

⁴⁰⁵ «Formae rerum in mente sunt omnino essentialis; formae illinc ab aevo rationi impressae, sunt quasi essentialis; quae noviter et quotidie a mente resultant in ratione, minus adhuc essentialis iudicantur; quae in rationem ab imaginatione eduntur, sunt quasi accidentales; quae a sensibus in imaginatione, eae prorsus accidentales existunt» (*Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, I, *De primo progressionis gradu*, p. 173); Bruno prosegue osservando che abitualmente si intende il senso in due modi, un senso inferiore («stupidus est velut dormienti») e uno superiore («qui naturam qualitatemque persentit»); ma c'è anche un terzo modo di intendere il senso: «Epicurus enim cognitionem omnem appellat sensum, Democritus et Empedocles intellectum, Pythagorici mentem et spiritum altorem»; questi tre modi, sulla base della sua metafisica, egli li riconduce ad un unico principio: «et certe ex nostris principiis nos haec omnia in unum concurrere principium iudicamus. Mens enim, quae universi molem exagitat, est quae a centro semen figurat, tam mirabilibus ordinibus in suam hypostasim educit, adeo egregiis technis intexit» (*ibid.*, p. 174).

⁴⁰⁶ «Credo che non faccia comparazione, e pona come in medesimo geno la divina et umana apprensione quanto al modo di comprendere, il quale è diversissimo, ma quanto al soggetto che è medesimo» (*De gli eroici furori*, parte I, dialogo 4, p. 155). Il principio metafisico dell'unità soggettiva intellettuale è esposta da Bruno in *Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum* I, p. 179 : «Unum ergo proprium subiectum unam simplicem radicem et unum virtuale principium recognoscit. Hinc fiat proportionale iudicium de intellectu primo ad alios intellectus, de primo superiorique cognitionis gradu ad alios cognitionis gradus. Una lux illuminat omnia, una vita vivificat omnia certis gradibus a superioribus ad inferna descendens, et ab infernis ad suprema conscendens; et sicut est in universo, ita est et in universi simulacris».

bontà»⁴⁰⁷. Dietro ogni sembianza che gli sta davanti vede chiaramente ciò che è superiore, spingendosi sempre oltre. «Egli vede sempre ciò che possiede - la cosa limitata e perciò non può essere autosufficiente: non è in se stesso il bene non è il bello in se stesso, poiché non è l'unitotalità (l'universo), né l'essere assoluto, ma qualcosa di contratto ad essere questa natura, questa sembianza, questa forma presente all'intelletto e presente all'anima»⁴⁰⁸. «Ciò che è percepito come finito è finito; la percezione non avviene per così dire proporzionalmente (*proportione quadam*), non c'è alcuna proporzione tra l'infinito e il finito», «infiniti ad finitum nulla est proportio». Anche la nostra potenza intellettuale (*potenza intellettuale*) può cogliere l'infinito soltanto attraverso la negazione e mediante il suo tipo di ragionamento⁴⁰⁹. Perciò l'intelletto «forma le sembianze intelligibili a modo suo (*al suo modo*) e le commisura (*proporziona*) alla propria recettività (*capacità*) esso concepisce le cose intelligibilmente; *id est* a suo modo (*secondo il suo modo*)»⁴¹⁰. Così la Verità è data nella conoscenza che, tuttavia, nella sua razionalità, ancor più nella sensibilità, e in parte persino nella dimensione intellettuale è distinta dalla Verità nelle cose e *in sé stessa*, è distinta nel senso della limitatezza o finitezza. Ma questa limitatezza non esclude la validità di qualsiasi forma di conoscenza. In effetti persino l'istinto che osserviamo negli animali è in un certo senso superiore all'intelletto umano, migliore [174], ad esempio, perché anticipa il futuro. E tuttavia, anche se formulata diversamente, emerge la vecchia questione: può

⁴⁰⁷ Le citazioni a questo riguardo fanno riferimento all'argomentazione di Tansillo nell'opera *De gli eroici furori*, parte I, dialogo 4, p. 165.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, parte I, dialogo 4, p. 165. 'L'universo' nella parentesi è in it. nell'originale.

⁴⁰⁹ «Questo atto assolutissimo, che è medesimo che l'absolutissima potenza, non può esser compreso da l'intelletto, se non per modo di negazione: non può, dico, esser capito né in quanto può esser tutto, né in quanto è tutto; perché l'intelletto quando vuole intendere, gli fia mestiero di formar la specie intelligibile, di assomigliarsi, commensurarsi et uguagliarsi a quella: ma questo è impossibile, perché l'intelletto mai è tanto che non possa essere maggiore; e quello per essere immenso da tutti i lati e modi, non può essere più grande» (*De la causa, principio et uno*, dialogo 3, p. 213). Quasi negli stessi termini il concetto è espresso in altra opera: «Degnamente dunque questo affetto del eroico furore si pasce de sì alta impresa. Né per questo che l'obietto è infinito, in atto semplicissimo, e la nostra potenza intellettuale non può apprendere l'infinito se non in discorso, o in certa maniera de discorso, com'è dire in certa ragione potenziale o aptitudinale, è come colui che s'amena a la consecuzion de l'immenso onde vegna a costituire un fine dove non è fine» (*De gli eroici furori*, parte I, dialogo 33, p. 137); e ribadito in *ibid.*, parte II, dialogo 1, p. 335.

⁴¹⁰ Questa attività formativa è spiegata in *De gli eroici furori* con l'allegoria del cacciatore che diviene preda: «E rimase preda questo cacciatore, per l'operazion de l'intelletto con cui converte le cose apprese in sé. / Cicada/ (Intendo, perché forma le specie intelligibili a suo modo e le proporziona alla sua capacità, perché son ricevute a modo di chi le riceve)» (*ibid.*, parte I, dialogo 4, p. 155). I termini in parentesi sono in it. nell'originale.

la conoscenza umana in se stessa attingere la verità delle cose? Si delinea una risposta positiva riguardo alla facoltà contrassegnata in Bruno col termine *mens*, e nel senso della visione estatica in cui si perde la distinzione di oggetto e soggetto. Proprio in forza della natura biunitaria della *mens*, ora Divina, ora umana, si può parlare dell'attingimento del grado più alto della conoscenza, ossia della confluenza con l'unitotalità della natura o con Dio, infatti il filosofo cerca Dio nella natura e con i suoi confini ha posto un limite a Dio. È possibile dopo di ciò intendere Dio come colui che non è compreso nella natura, come il trascendente, nel significato da noi illustrato del termine? A questa domanda si potrà rispondere soltanto dopo aver risolto l'altra questione, fondamentale nel sistema di Bruno: esiste un Dio trascendente?

La gnoseologia di Bruno elimina il pericolo della teoria rappresentativa della conoscenza [*znanija*], ma pone un altro problema. Ogni forma del sapere ha un valore in sé o soltanto un valore relativo? Anche qui, è evidente, la risposta deve essere positiva. In effetti, la sensibilità dà in parte proprio la realtà, e ciò che essa dà non può sparire nella comprensione intellettuale se questa contiene la pienezza dell'essere. Ma in questo caso, grazie all'unità dello spirito conoscitivo e della sua divisione relativa in facoltà, occorre ammettere che anche nella sensibilità è lo stesso intelletto o spirito a conoscere. Il grado superiore del sapere, la complicazione di quelli inferiori, è un ampliamento, non una diminuzione. Il processo di elevazione non è altro che il processo di cancellazione dei limiti. Ma quali sono questi limiti ed è da ricondurre ad essi l'individualizzazione della conoscenza che quasi scompare nell'atto superiore del conoscere, quando si perde la distinzione di soggetto e oggetto? In altri termini, l'autocoscienza è solo una limitazione o piuttosto qualcosa di positivo? Nicola Cusano deve rispondere riconoscendo il valore positivo della persona. Come risponderà Bruno dovrà dimostrarlo la sua metafisica. Ma, [175] è evidente, la limitazione di Dio soltanto da parte della natura conduce necessariamente alla Sua identificazione con l'infinità attuale che, in quanto tale, è forse soltanto una complicazione relativa, la quale presuppone perciò l'esplicazione, come pure i modi della conoscenza e l'autocoscienza *fuori* di sé.

Su che cosa si fonda la gnoseologia di Bruno, su che si basa la sua veridicità, che cos'è che prova la Verità, o quale ne è il carattere? Demolitore delle autorità, Bruno non crede né a quelle né alla tradizione, egli esorta al *dubbio*, come metodo del filosofare. Ma il dubbio non può essere il momento ultimo e definitivo della conoscenza. Esso negherebbe se stesso. E in effetti perché gli scettici si tormentano vanamente? Perché si rompono la testa e decidono, una volta che hanno cessato di sperare, che da tutto ciò non verrà fuori nulla? Se fossero coerenti dovrebbero dubitare anche del dubbio. Bisogna esser fedeli al proprio principio. E resta soltanto «stringersi un po' di più la vita con la

cintura»⁴¹¹, non appena sarai arrivato all'ulteriore accrescimento «della scala dell'assurdità filosofica». Allora «il gradino più alto della più alta filosofia e contemplazione non consisterà nel non affermare né negare nulla, bensì nel non *potere* affermare o negare qualcosa». Lo scettico coerente giunge non soltanto alla negazione della stessa scepsi, ma alla negazione della sua possibilità, alla negazione del proprio essere. Il dubbio non deve essere un dubbio sfrenato in nome del dubbio. Esso è soltanto un mezzo per la ricerca dell'indubitabile, ossia *dell'evidente*, della luce della verità, per la scoperta della forza della verità, *vigor doctrinae*. Ciò che è evidente si distingue in primo luogo per il fatto che è «coerente con se stesso», «constans sibi», in secondo luogo per il fatto che è «coerente con le cose», «constans rebus». L'elemento distintivo della verità evidente sta nel fatto che essa è una ed unica nell'unità e nell'unitotalità. Là dove sussiste questa duplice unità, dove tutto è collegato, dove non c'è alcun intermediario, «nullus medius testis», là non c'è posto dove possa penetrare il dubbio. E verità e unità sono là dove «si collegano e si uniscono compiutamente il senso col suo sentito, [176] l'intelligente con il suo intelligito», ossia dove sparisce la distinzione di soggetto e oggetto e il conoscere si identifica con l'essere. Tale identificazione si verifica quando l'essere assoluto si unisce a noi «illuminando, vivificando, unificando», «illuminando, vivificando, uniendo»⁴¹². La Verità autoevidente è fonte di ogni evidenza, come connotato della veridicità più forte del nostro dubbio. «Il carattere della Verità, la maestà della Luce alla fin fine vince», costringe a riconoscerla. La Verità, come risulta da ciò che si è detto, si manifesta

⁴¹¹ Il discorso relativo al dubbio, agli accademici o scettici che non possono «né affermare, né negare» è sviluppato in *Cabala del cavallo Pegaseo*, dialogo 2, parte 3, p. 127 e 135 (v. nota 403); la citazione: «Farò qua un terzo tabernaculo, planterò un'Academia più dotta, con stringermi alquanto la cintura», in *ibid.*, p. 131; e poco oltre, dopo aver parlato degli «Effettici» e dei «Pirroni archisapienti», *Sebato* conclude: «E cossì con aggevolezza sempre più e più venga a prendere aumento questa nobil scala de filosofie, sin tanto che dimostrativamente si conchiuda l'ultimo grado de la somma filosofia et ottima contemplazione essere di quei che non solamente non affermano né niegano di sapere o ignorare, ma né manco possono affermare né negare: di sorte che gli asini sono li più divini animali, e l'asinitade sua sorella è la compagna e secretaria della veritade» (*ibid.*, p. 133).

⁴¹² «Unde patet quod dicunt Platonici, ideam quam libet rerum etiam non viventium, vitam esse et intelligentiam quandam. Item et in prima mente unam esse rerum omnium ideam, illuminando igitur, vivificando, et uniendo, est quod te superioribus agentibus conformans, in conceptionem et retentionem specierum efferaris» (*De umbris idearum, Conceptus XII. M.*, p. 46); la cit. successiva: «vincat tamen [...]specimen veritatis, majestas verae lucis [...], quod necessarium est rerum vicissitudine fieri, ut quemadmodum alternatim diurna lux noctisque tenebrae mutuo succedunt, ita in orbe intelligentiarum veritas et error» (*Acrotismus camoeracensis, Excubitor*, p. 60). I termini in corsivo tra virgolette sono in it. nell'originale.

ovunque, sia nella sensibilità - non posso negare la materia mentre soffro del potere del mio corpo su di me - sia nella razionalità, ma più compiutamente nell'intelletto. Si può addirittura dire che sia nel senso che nella ragione è proprio l'intelletto che percepisce la verità e convince della sua evidenza.

Volendo giustificare l'evidenza sulla base dell'inclinazione a operare una distinzione reale dei tre aspetti della Verità sopra indicati, si può ricorrere all'idea della veridicità o veracità di Dio. Dio, riflette Bruno riguardo a questo punto, come anche riguardo alla teoria del dubbio metodico, anticipando Cartesio, ha creato tutto, sia la sensibilità che l'intelletto, ma Dio può esistere soltanto se è veritiero, se è la Verità e la Veracità stessa. Perciò Dio non può ingannarci quando ci fa apparire il mondo materiale nella sensibilità e quello ideale nell'intelletto. Il nostro inganno, infatti, sarebbe il Suo stesso inganno, poiché la Verità è l'unitotalità di essere e conoscenza. Ma se è così allora risulta che la dimostrazione della Verità sulla base della veridicità di Dio è derivata e riposa su altro. E questo altro, tanto chiaro nella comprensione della Verità come unitotalità ed espresso dalle considerazioni sulla forza onnipotente della Verità, non è altro che la prova ontologica dell'esistenza di Dio. Su di essa è costruito tutto il sistema di Nicola Cusano; su di essa Bruno costruisce anche il suo. «In Dio - egli dice - essere ed essenza sono la stessa cosa, mentre in tutto il resto occorre distinguere il che cosa è e il fatto che è. Perciò Dio è la sostanza più semplice, mentre fuori di Lui tutto è complesso, persino la natura incorporea, poiché ovunque si distingue l'essere dall'essenza»⁴¹³. La prova ontologica, a cui si giunge mediante l'ascesa [177] a tutto ciò che è più generale, fonda ogni evidenza con un percorso inverso - la discesa verso il concreto, poiché Dio è «l'essenza di tutte le essenze»⁴¹⁴. Con

⁴¹³ «In eo idem est ens et essentia, utpote quod est et quo est, quae quidem in omnibus aliis citra ipsum distinguuntur, et ideo unus ipse est omnium simplicissima substantia et praeter ipsum omnia sunt composita etsi incorporea, quia in iisdem esse distinguitur ab essentia» (*Lampas triginta statuarum, De Patre, IV, p. 39*). Analogo concetto: «Deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse, vel diversitas intrinsece. Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas, et quidquid de eo vere dici potest, quia ipse ipsa est veritas» (*De immenso et innumerabilibus, lib. 1, cap. 11, p. 242*). Ma perché attribuire al solo Cusano quel che è tipico della metafisica cristiana ortodossa e più in generale della metafisica classica su cui questa si fonda e che era ben nota a Bruno?

⁴¹⁴ Bruno usa questa espressione in più luoghi per indicare la divinità: «Est centrum omnium naturarum, utpote essentia essentiarum, quidditas quidditatum. Per se, a se, ex se, in se beatissimum, cui nihil externum et aliud addere quicquam vel substrahere potest» (*Lampas triginta statuarum, De Patre, IX, X, p. 40*); e «Hic licet contemplari in patre essentiarum essentiam» (*ibid., De primo intellectu, p. 44*). E anche: «Quia scilicet haec magis ipsa nobis, quam ipsi nobis esse possimus, intima est: si vere ea est omnium essentiarum

questo, anche la forza persuasiva oppure no della prova ontologica, e con essa anche dell'evidenza, risulta dipendente dal grado di conoscenza, tra quelli indicati da Bruno, su cui si trova il conoscente. La prova è assolutamente indubitabile per colui che conosce Dio stesso. «Trova Dio, infatti, soltanto colui che si è elevato tanto al di sopra di tutto da lasciare tutto dietro di sé, si eleva verso l'infinito e in una elevazione al di sopra di tutto che non ha mai termine tende a Lui, ma, certamente non Lo raggiunge mai. Poiché Lo può abbracciare soltanto l'intelletto superiore, giacché come infinito Egli non può essere compreso da nessun altro che da Se stesso»⁴¹⁵.

18. Il vero filosofo, essendo guidato «dal lume naturale dell'intelletto», «non cerca Dio fuori del mondo infinito e delle cose infinite» per numero, «ma all'interno di quello e delle altre»⁴¹⁶. Con questo enunciato, espresso nei dialoghi *De la causa principio e uno* (1584), che insieme al contemporaneo *De l'Infinito, Universo e Mondi* danno «le basi di tutto l'edificio della nostra filosofia»⁴¹⁷, sono definiti anche i compiti e, fino a un certo punto, il metodo della ricerca. La filosofia deve mostrare Dio nelle forme e negli esseri del-

et totius esse substantificum, essentialissimumque centrum» (*Acrotismus camoeracensis, Excubitor*, p. 69)

⁴¹⁵ «Propterea speciem illius magnitudinis nulla intentione comprehendere possumus, qua pro rei dignitate formemur, sed solum quasi ad illam lucem progredientes et adnitentes amplius atque amplius possumus ab inferioribus recedendo conscendere, non tamen ad inaccessibilem illam altitudinem pervenire, iuxta illud 'attenuati sunt oculi mei aspicientes in excelsum' et 'ascendit homo ad cor altum et exaltabitur Deus'» (*Summa terminorum metaphysicorum*, II, 26 *Intentio*, p. 85). Questa idea ritorna in molte opere bruniane. La forma più efficace è quella con cui Bruno si richiama al furore eroico dell'anima che tende al Bene sommo, al ricongiungimento con Dio, in cui il pensare e il fare sono la stessa cosa: «Oh se tende et arriva là dove forzandosi 'attende'; et 'ascende' e perviene a quell'altezza, dove 'ascende', vuol star montato, alto et elevato il suo oggetto: se fia che prenda quel bene che non può essere compreso da altro che da uno, cioè da se stesso (atteso che ogn'altro l'have in misura della propria capacità; e quel solo in tutta pienezza): allora avverrammi l'esser felice in quel modo che dice 'chi tutto predice', cioè dice quella altezza nella quale il dire tutto e il far tutto è la medesima cosa» (*De gli eroici furori*, parte I, dialogo 4, p. 199).

⁴¹⁶ Riferendosi all'anima del mondo, la quale «è atto di tutto e potenza di tutto, et è tutta in tutto», per cui tutti gli individui sono uno, Bruno [Teofilo] conclude che «il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando né sua termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede, è impossibile e nulla», per il fatto che, «se vi monta per lume soprannaturale, non naturale», che non possiedono «quelli che stimano ogni cosa esser corpo», o semplice o composto, «e non cercano la divinità fuor del infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo e in quelle», e in questo si differenzia «il fidele teologo dal vero filosofo» (*De la causa principio et uno*, dialogo 4, p. 253).

⁴¹⁷ *De l'infinito, universo e mondi*, Argomento 5, p. 47.

l'universo. «Prima di slanciarsi verso le altezze su cui la teologia colloca l'archetipo dell'esistente, occorre riconoscere l'Artefice dell'Universo, 'l'Efficiente Universale', o 'l'Ottimo Efficiente', nella creazione»⁴¹⁸. Persino, volendo considerare temporanea una tale astensione dalla teologia, il compito della filosofia risulta non soltanto limitato, ma tracciato in una direzione scorretta: a Bruno non resta che di uscire dai confini della unità 'contratta', della complicazione relativa oppure di essere incoerente.

Conoscere l'Artefice dell'Universo nella creazione significa elevarsi a Lui «dagli effetti della natura», «gli effetti naturali»⁴¹⁹, ed elevarsi certamente non con la sensibilità o con la ragione, cosa [178] impossibile, ma con l'intelletto. - Tutto ciò che non è il Principio primo, che non ha in se stesso la propria causa, discende da un principio e presuppone una causa. E tale è appunto tutto ciò che è da noi recepito, e che mostra perciò in sé le tracce di questo principio o di questa causa.

Ma innanzi tutto in che cosa consiste la differenza tra inizio [*načalo*] o principio [*princip*] e causa? Il principio, dice Bruno, è ciò che costituisce la cosa dall'interno, la fonte della possibilità della sua esistenza, la sua ragione interna. Il principio [*princip*] è indissolubilmente connesso alla sua attività, custodendo in sé l'essenza della cosa da lui prodotta. Così le premesse sono i principi della deduzione, come il punto è il principio [*principom*] della linea che crea col suo movimento, «la prima parte della linea» il «minimum, quod prima est pars»⁴²⁰. Producendo la cosa, il principio ne è in un certo senso anche l'atto, e il suo rapporto con essa è analogo al rapporto della forma e della materia. Si chiama causa ciò che produce la cosa non dall'interno ma dall'esterno, restando fuori di essa, fuori del suo atto. Il punto non è la causa della linea, le premesse non sono la causa della conclusione. Trovandosi fuo-

⁴¹⁸ L'efficiente fisico universale, ossia l'intelletto universale «che è la prima e principal facultà de l'anima del mondo, la quale è forma universale di quello» (*De la causa principio et uno.*, dialogo 2, p. 113); «e poiché tutti sottogiaceamo ad ottimo efficiente, non doviamo credere, stimare e sperare altro, eccetto che come tutto è da buono, cossì tutto è buono, per buono et a buono» (*De l'infinito, universo e mondi*, Argomento 5, p. 41).

⁴¹⁹ «La quale [la verità] per gli effetti naturali si fa udire» (*La cena de le Ceneri*, dialogo 5, p. 267). Riguardo all'Artefice, Bruno specifica la distanza tra l'operare dell'intelletto umano, di quello del mondo («vera causa efficiente non tanto estrinseca, come anco intrinseca») e di quello divino: «Quanto, dico, più grande artefice è questo, il quale non è attaccato ad una sola parte della materia, ma opra continuamente tutto in tutto? Son tre le sorte de l'intelletto: il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto» (*De la causa, principio e uno*, dialogo 2, p. 117).

⁴²⁰ L'espressione è in *Articuli aduersus mathematicos*, Membrum VI, p. 33 e Membrum VIIb, p. 41, ed è relativa alla linea. Riguardo ai due termini *начало* e *принцип*, il primo indica l'inizio in senso spaziale e temporale, ma anche il fondamento, il secondo indica il principio in senso normativo, ma anche ontologico.

ri, la causa determina la realtà esterna della cosa, essa è lo strumento relativo alla cosa creata, il mezzo per il fine. Generalmente, sulla scia di Aristotele, si parla di quattro cause: efficiente (*causa efficiens*), formale (*causa formalis*), materiale (*causa materialis*), ultima o finale (*causa finalis*). In realtà sono cause soltanto la prima e la quarta, la seconda e la terza, invece, trovandosi non fuori, ma all'interno delle cose, sono fondamenti o principi [*načala ili pincipy*] di esse. Sono proprio questi principi che la filosofia deve esaminare innanzitutto. La questione posta è estremamente importante e densa di conseguenze. Non si tratta dell'esteriorità delle cose, ma proprio della loro essenza interna, che non è da esse separabile. E in primo luogo bisogna stabilire la relazione reciproca tra le cause, o più esattamente tra i principi, formale e materiale.

Forma e materia sono concetti al centro della filosofia medievale che riprende l'aristotelismo e il [179] neoplatonismo. La relazione della forma con la materia è una relazione di atto e potenza, di realtà e possibilità. Grazie alle idee di Nicola Cusano, a Bruno era chiaro che doveva sussistere una certa unità di realtà e possibilità, un *Possest* che condizionasse e fondasse in maniera unitaria sia la potenza che l'atto. Ma in primo luogo, secondo l'obiettivo fondamentale, a noi già noto, del suo filosofare egli doveva cercare questo *possest* nel mondo, chiudendosi la via per superare i confini dell'infinità attuale; in secondo luogo, si può dire che dal punto di vista filosofico giunse faticosamente all'idea dell'unità di forma e materia, illuminato dalla luce della filosofia del Cusano già quando aveva raggiunto lo scopo. Il pensiero di Bruno muoveva dalla distinzione aristotelica e scolastica di potenza e atto, di *posse* e *esse*, verso l'essere contratto. Nell'opera *Le ombre delle idee* egli definisce ancora la forma o idea come «per se maxime ens», «nel senso più alto l'ente per sé». Di conseguenza, la materia, pensata come potenza e, più concretamente, come cosalità [*veščnost'*], è intesa nel senso di «una entità minima o quasi nulla», «minimum entitatis et prope nihil»⁴²¹. In ogni sostanza [*substan-*

⁴²¹ «Non fas est cogitare mundum istum plures habere principes, et per consequens plures habere ordines praeter unum. Et consequenter si unum est ordinatum, membra ipsius alia membris aliis sunt adnexa et subordinata. Ita ut superiora secundum verius esse subsistant, in extensam molem, et multiplicem numerum versus materiam se exporrigentia. Unde ab eo quod est per se maxime ens, ad id quod minimum habet entitatis, et prope nihil haud temere nuncupatur fiat accessus» (*De umbris idearum, Conceptus II.B*, p. 41). Anche in *De la causa, principio et uno*, Argomento 4, p. 23 e dialogo 4, p. 251. L'espressione deriva da s. Agostino: «et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare et non poteram; citius enim non esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil» (*Confessiones*, XII 6, 6); e nel rapporto col Creatore: «Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset» (*ibid.* XII 7, 7); e riguardo al mutamento: «Verum est informitatem, quae prope nihil

cija] ciò che è chiaro o comprensibile non è altro che l'ultimo riflesso della prima luce, della superiore attualità, della forma o idea; al contrario, l'ombra che circonda la sostanza ha inizio nell'ombra emanata dalla prima sostanza (dalla materia intelligibile, direbbero i neoplatonici) e risale al primo soggetto, che ha ricevuto la forma e che «i nostri fisici chiamano materia»⁴²². Esiste «un'unica forma prima, esistente per sé e da sé, semplice, indivisibile, principio formativo e di qualsiasi esistente (*subsistentiae*)»⁴²³. Essa è «super-essenza», «fonte delle idee», «forma infinita», «forma assoluta dell'essere che dà l'essere a ogni cosa», «luce infinita». Essa, dando l'essere e la forma a tutto - qui sono perfettamente evidenti le tendenze neoplatoniche - discende in basso per gradi e «sul dorso della materia imprime le impronte delle idee», «*idearum vestigia materiae dorso imprimit*», immergendosi nelle sue profondità⁴²⁴. La materia, poi, questo 'quasi nulla', [180] sembra s'innalzi per gli stessi gradini alla forma. E «dalla differenza, alterità e diversità della compartecipazione tra questa materia e questa forma nei gradi di compartecipazione deriva la differenza, l'alterità e la diversità dell'esistente»⁴²⁵. Abbiamo di fronte una formazione plastica, tipica e molto concreta. Di derivazione neoplatonica, essa attesta l'intuizione dell'unitotalità e la concretezza, quasi la tangibilità della recezione. In essa si può notare anche un altro aspetto. La dialettica neoplatonica ha innalzato Bruno alla contemplazione del Principio primo, come forma assoluta o idea. Ma per il neoplatonico è chiaro che il

est, vices temporum habere non posse» (*ibid.*, XII, 19, 28). L'espressione viene riportata anche da Duns Scoto (cfr. BARNABA HECHICH, *Il problema delle 'reportationes' nell'eredità dottrinale del beato Giovanni Duns Scoto, ofm*, in "Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte, Roma, Antonianum 2007, pp. 59-128, in part. p. 101).

⁴²² «Umbram quoque quae est circa substantiam ab umbra quae ex substantia dicitur, emanare. Ipsa est primum subiectum quod et materiam primam appellant phisici nostri; eius omnia participia cum puram non recipiant lucem, sub umbra lucis esse et operari dicunt» (*ibid.*, Intentio III. C, p. 27).

⁴²³ «Est una prima forma, per se et a se subsistens, simplex, impartibilis, essentiae, formationis et subsistentiae omnis principium, indiminuibiliter omnibus se comunicans, in qua omnis forma, quae comunicatur, est aeterna et una» (*Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum II, De forma*, p. 202).

⁴²⁴ «Prima forma quam vel hyperusiam vel nostro idiomate superessentiam dicimus, a summitate scalae naturae entium ad imum profundumque materiae sese protendens, in mundo metaphysico est fons idearum et formarum omnium elargitor et seminum in naturae gremium effusor; in physico idearum vestigia materiae dorso imprimit, velut unicam imaginem secundum speciem numero adversorum speculorum multiplicans» (*ibid.*, *De progressu primae formae in ternarium*, p. 203).

⁴²⁵ «Haec forma quibusdam gradibus dans esse omnibus dicitur descendere, ad hanc formam materia, per eosdem gradus dicitur ascendere, et a differentia et alietate et diversitate participationis huius materiae et huius formae in gradibus suis differentia, alietas et diversitas entium procedit» (*ibid.*, *De forma*, p. 203).

Principio primo recepito viene recepito come l'essere supremo, come il trascendente [*transcendentnoe*] che sorge al di là dei suoi limiti, sebbene, s'intende, la sua trascendenza venga colta non nell'essenza, ma nel fatto stesso della trascendentalità [*transcendentnosti*]. Bruno non lo avverte, limitando, come Paracelso come Cardano e come Telesio, l'obiettivo della filosofia. Dinanzi a lui sorge un altro problema, quello del superamento del dualismo neoplatonico e aristotelico di forma e materia. Bisognava pensare il 'quasi nulla' come 'qualcosa', e di conseguenza ammettere nella natura due sostanze: la forma e la materia. Si poteva magari tentare di acuire la nullità della materia, e nel definirla come «prope nihil» eliminare il *prope* o sostituirlo con *omnino*, ma per questa soluzione la percezione del mondo di Bruno era troppo concreta; inoltre, nell'orientarsi verso la costruzione neoplatonica, non aveva dimenticato la propria infatuazione per Democrito ed Epicuro. Pur comprendendone l'unilateralità e l'insufficienza, egli vedeva che nelle loro asserzioni sia essi, sia gli stoici erano più prossimi alla verità che non Aristotele, e li sosteneva anche il «giudiciosissimo Telesio»⁴²⁶. La soluzione desiderata era stata indicata dall'arabo Avicenna⁴²⁷, che aveva insegnato che «la materia è il principio necessario, eterno e divino, è addirittura Dio stesso in tutte le cose»⁴²⁸. La visione di Avicenna fu ribadita anche da Davide di Dinant⁴²⁹, noto per sentito dire e ricordato da Cusano. In verità l'identifi-

⁴²⁶ V. nota 29. L'accostamento di Democrito a Pitagora e anche a Platone era diffuso nel periodo (v. E. GARIN, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, cit., pp. 121 e 160).

⁴²⁷ Avicenna è qui, come due righe sotto, un refuso, in realtà Bruno si riferisce ad Avicebron: «Democrito dunque e gli Epicurei, i quali quel che non è corpo dicono esser nulla, per conseguenza vogliono la materia sola essere la sustanza de le cose, et anco quella essere la natura divina, come disse un certo arabo chiamato Avicebron, come mostra in un libro intitolato *Fonte di vita*» (*De la causa principio et uno*, dialogo 3, p. 169; e alla p. 191 : «principio necessario, eterno e divino, come a quel moro Avicebron che la chiama - Dio che è in tutte le cose»). Sempre nella stessa opera, dialogo 4, p. 233: «Che cosa ne impedisce» disse Avicebron, «che sì come prima che riconosciamo la materia de le forme accidentali, che è il composto, riconoscemo la materia della forma sostanziale, che è parte di quello; cossì prima che conosciamo la materia che è contratta ad esser sotto le forme corporali, vegnamo a conoscere una potenza la quale sia distinguibile per la forma di natura corporea e de incorporea, dissolubile e non dissolubile?».

⁴²⁸ *Spaccio della bestia trionfante*, dialogo 3, parte 2, p. 415.

⁴²⁹ (v. nota 274). Dopo la condanna i libri di David di Dinant, è vero, furono bruciati, ma alcune copie si salvarono e vennero tramandate, protette dall'anonimato, potrebbe essere perciò ingiusta la considerazione di Karsavin. La citazione di Bruno: «Nel terzo dialogo (dopo che nel primo è discorso circa la forma, la quale ha più raggion di causa che di principio) si procede alla considerazion de la materia, la quale è stimata aver più raggion di principio et elemento che di causa: dove (lasciando da canto gli preludii che sono nel principio del dialogo) prima si mostra che non fu pazzo nel suo grado David de Dinanto in prendere la materia come cosa eccellentissima e divina» (*De la causa, principio et uno*,

cazione della materia estesa con l'essere assoluto è assurda; ma essa [181] diventava meno grave per il fatto che il concetto filosofico di materia, quella stessa che veniva pensata in contrapposizione alla forma, non aveva bisogno dell'attributo della spazialità. L'idea della materia nel suo uso ammetteva semplicemente la «quaternio terminorum».

Comunque sia, Bruno - e questo è un altro problema per quanto giusto - trovò un errore di Aristotele che conduceva al dualismo. Aristotele - e qui si possono sospettare in Bruno le prime influenze del Cusano - definisce il principio primo non col suo nome autentico, ma per mezzo di un concetto razionale astratto, grazie al quale giunge ad un principio più logico che fisico, «magis logicum quam physicum»⁴³⁰, ossia a un principio non reale: «quod

Argomento 3, p. 17). Anche nel dialogo 4, dove Teofilo sottolinea la differenza delle forme espresse dalla materia che le esprime tutte ed è dunque «tanto perfetta che se ben si contempla è uno esser divino nelle cose, come forse volea dire David de Dinanto, male inteso da alcuni che riportano la sua opinione» (p. 267). Questi infatti sostiene che la sostanza di cui sono composti i corpi è la hyle e quella di cui sono composte le anime è la mens («Hyle est omnia corpora per aduentum formarum et mens est omnis anime»), e poiché le differenze discendono dalla molteplicità delle forme in relazione alla sostanza unitaria, sia la hyle che la mens, in quanto unità che esprime le forme (corpi e anime) sono la stessa cosa: «Item quicumque differunt, formis differunt. Ergo si non formis differunt, non differunt, ergo illud sunt. Et ita uolunt philosophorum (?) Plato et alii, quod mundus iste est Deus prebens sibi uisibile et est yle corporum et mens animarum» (ALEXANDER. BIRKENMAJER, *Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant*, in «Revue néoscolastique de philosophie», 1933, vol. 35, n. 38, pp. 220-229, in part. p. 227; l'autore riporta in nota le concordanze dei passi citati nello scritto di GABRIEL THÉRY, *Autour du décret de 1210. I. David de Dinant: étude sur son panthéisme matérialiste*, Kain, Le Saulchoir 1925). E ancor più chiaramente: «Yle igitur mundi est ipse Deus, forma uero adueniens yle nil aliud quam id, quod facit Deus sensibile se ipsum [...] Manifestum est ergo Deum esse rationem omnium animarum et yle omnium corporum» (ibid., p. 229). Bruno doveva apprezzare in David l'affermazione di quell'uno divino che dà vita al tutto, come attesta l'esposizione successiva di Karsavin (p. [183], nota 438).

⁴³⁰ «Aristoteles autem non nomine, nec ratione aliqua definit quid sit illud primum: adducit quoddam ens, quod ideo realem non dixerit, quia magis logicum quam physicum recte consideranti tandem principium apparebit. Quale enim primum subjectum, quale primum principium, quod ab esse sequentium non absolvitur, quod nullam ex se, sed omnem et aliunde habere dicitur actualitatem, esse potest? Quale quod potius aliis indignum, quam ut quo alia indigeant assumitur? Quod Aristoteles ipse ex suis fundamentis hanc materiam destruat, manifestum est ex pluribus propriae philosophiae locis» (*Acrotismus camoeracensis*, Art. 8, p. 102). La disanima continua negli articoli 9 e 10: «Nusquam ostendit Aristoteles, ubi sit formarum naturalium constantia, cum quippe omnes particulares corrumpantur, neque communiter neque praecise rationem eius principii, quod semper maneat oportet, habere possunt. Ipsae si e potentia materiae educuntur, et non extrinsecus ab efficiente inducuntur, in materia veriori modo sunt, et a materia actus rationem habent» (ibid., Art. 10, p. 104).

ideo reale non dixerim» In realtà «la sola logica distingue» la materia dalla forma. Aristotele «non si stanca mai di distinguere con la ragione ciò che per natura e verità non è separato». Da qui discende tutta una serie di assurdità e di falsi problemi. Così i peripatetici parlano seriamente di forme sostanziali, di 'socraticità', di 'lignità' di 'olività' [*olivkost'*] ecc. «Lasciamo da parte la sostanza, detta materia. Ditemi che cos'è la sostanza forma. Alcuni risponderanno: - È l'anima. - Chiedete cos'è quest'anima. Se essi diranno: - L'entelechia o la perfezione di un corpo che può vivere, - considerate che questo è un accidente. Se essi poi diranno che l'anima è il principio della vita, del senso, del nutrimento e dell'intelletto, considerate che sebbene questo principio sia una sostanza [...] essi, in ogni caso, lo ritengono un accidente. Definirlo, infatti, principio di questo o quest'altro non significa ancora riconoscerlo come ragione sostanziale e assoluta, ma come ragione accidentale e relativa a ciò che dal principio è suscitato»⁴³¹. In altri termini, in quanto la materia è contrapposta alla forma non è possibile pensare l'anima altrimenti che come qualcosa di accessorio alla materia (la sua accidentalità). «Poi togliete via la materia comune al ferro, al legno e alla pietra, e chiedete: - quale forma sostanziale del ferro, del legno e della pietra rimane? - Essi indicheranno soltanto gli accidenti. Gli accidenti sono pertinenti ai principi d'individuazione e danno [182] alle cose le loro proprietà particolari. La materia, infatti, accoglie la particolarità soltanto attraverso una determinata forma. E perché questa forma sia principio costitutivo della sostanza essi la vogliono riconoscere come sostanziale, mentre fisicamente possono presentarla soltanto come accidentale. Vero è che osservando tutto il creato essi, alla fin fine, per quanto è loro possibile, giungono alla forma sostanziale, ma non quella naturale, bensì quella logica; alla fine un concetto logico viene riconosciuto come principio delle cose naturali»⁴³². Aristotele dice che «la materia è l'essere in potenza. Chiedetegli dunque: - Quando sarà attuale (in atto)? La grande maggioranza assieme a lui risponderà: - Quando riceverà la forma. - Allora ponetegli una seconda domanda: - Che cos'è che possiede l'essere ora? - A loro vergogna risponderanno: - *il composto, non la materia*, poiché la materia è sempre la stessa, non si rinnova, non muta. - Delle cose fatte artificialmente, quando ad esempio col legno si costruisce una statua, non diciamo che al legno si aggiunge un nuovo essere, poiché il legno non è diventato affatto più o meno rispetto a prima; ma ciò che riceve l'essere è l'attualità e il qualcosa di

⁴³¹ Tutta l'argomentazione: *De la causa, principio et uno*, dialogo 3, p. 187.

⁴³² *Ibid.*

nuovo che è apparso (la statua, appunto) è il composto»⁴³³. Come si può dire dunque che la potenza appartiene a qualcosa che non sarà mai attuale? Con questo si elimina il concetto stesso di potenza. La materia, sostengono i peripatetici, è sempre la stessa, è immutabile⁴³⁴; il mutamento secondo le loro affermazioni avviene attorno ad essa e in essa, essa invece non muta. Secondo la loro dottrina ciò che aumenta e diminuisce, si trasforma ed è soggetto al deterioramento non è la materia, bensì il 'composto'. E allora, come è possibile riconoscere la materia ora potenziale e ora attuale? Essa infatti è 'potenza inseparabile dall'atto'.

Ma se cade il concetto di potenza o materia *realmente*-distinta, è necessario rifiutare anche il concetto di forma o atto *realmente*-distinto. «Perché, o principe dei peripatetici, invece di considerare la materia un nulla, dato che non ha alcuna attualità, vuoi che sia tutto, possedendo tutti gli atti, confusi [183] o confusissimi - come ti pare? Non sei tu che, parlando del nuovo essere delle forme nella materia o della generazione delle cose, affermi sempre che le forme provengono e sono secrete dall'interno della materia?»⁴³⁵ E se la materia è eterna, non è meglio riconoscere che essa «è più attuale che non le tue forme, le tue entelechie che vanno e vengono?»⁴³⁶. «Rifiutando di ricorrere alle idee fantasiose di Platone, per cui nutri tanta ostilità, sarai necessariamente costretto a dire che queste forme delle specie possiedono la loro permanente attualità nella mano del Creatore [*Sozidajušego*], e in questo caso non potrai spiegare perché lo chiami stimolatore e suscitatore delle forme dalla potenza della materia. Oppure sarai costretto a dire che esse hanno la loro attualità permanente nel seno della materia. Ma in tal caso devi spiegare perché tutte le forme che appaiono in superficie, che tu chiami individuali e attuali, quelle che già sono state, che sono e che saranno - sono quelle che ricevono il principio e non sono il principio stesso»⁴³⁷.

⁴³³ Riportiamo soltanto l'ultima frase di questo lungo passo: «...ma quello che riceve lo esser e l'attualità, è lo che di nuovo si produce, il composto, dico la statua» (tutto il passo in *De la causa, principio et uno*, dialogo 4, p. 263).

⁴³⁴ «Non è dunque la materia in potenza di essere, o la che può essere; perché lei sempre è medesima e inmutabile, et è quella circa la quale e nella quale è la mutazione, più tosto che quella che si muta. Quello che si altera [...] si corrompe, sempre (secondo voi medesimi Peripatetici) è il composto, mai la materia: perché dunque dite la materia or in potenza or in atto?» (*ibid.*).

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 255.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 261.

⁴³⁷ *Ibid.*; da notare che qui (come in altri luoghi) Karsavin traduce il termine bruniano "efficiente" con Созидающий (creatore, fondatore, costruttore) mentre nella pg. successiva traduce lo stesso termine (riportato nell'originale in it.) con il sostantivo агент (agente, colui che agisce, che compie un servizio).

Questa critica di Bruno non è nuova: di questo hanno parlato sia Telesio, sia il «francese arcipedante» Ramus, sia Patrizi, «sterco dei pedanti». Forse il più vicino alla verità fu l'ultimo, il quale affermava che i peripatetici non avevano capito Aristotele. S'intende, per tutti loro e per Bruno sarebbe stato meglio leggere con attenzione lo Stagirita. Ma, in un modo o nell'altro, era però necessario mettere in luce le contraddizioni del peripatetismo volgare. L'estrema ontologizzazione delle distinzioni logiche si trovava sulla via di ogni costruzione del mondo. Mentre la lotta contro gli estremi portava naturalmente alla negazione, al di là della distinzione tra forma-atto e materia-potenza, di qualsiasi significato ontologico che, come sarà chiaro da ciò che segue, non si riusciva a realizzare in maniera coerente.

La soluzione del problema viene da sé. - La materia e la forma sono distinguibili solo logicamente. In sostanza entrambe sono una stessa cosa, una sola realtà, materia-forma. Questa «sostanza [substancija] delle cose» è la sostanza che sempre rimane se stessa, ed è l'essere, «potenza e atto nello stesso tempo»⁴³⁸. Come [184] materia essa non cerca le forme e non le aspetta, ma le effonde da sé e di conseguenza le contiene in sé o le possiede; essa è appunto queste forme. Così Bruno giunge al Principio primo che è eterno e non è soggetto ad alterazione, mutamento e dissoluzione, ossia è perfetto, giunge cioè a «un essere divino nelle cose»⁴³⁹ o «principio interno formale, eterno e reale [suščij]». Noi lo troviamo in tutte le cose, come «efficiente fisico universale»⁴⁴⁰ e «prima o iniziale capacità» (o «possibilità» - «facoltà»), «intelletto universale». Da un lato esso è materia e potenza, dall'altro «vero atto e vera forma di tutte le cose», «anima [...] del mondo e principio formale, costitutivo dell'universo», «vita che irrompe in tutto». Il Principio primo «è così una forma che non è forma, e così una materia che non è materia,[...] poiché è

⁴³⁸ L'argomentazione relativa alla materia-forma, potenza-atto, è svolta da Teofilo sempre nel dialogo 4 del *De la causa principio et uno*, ed è così riassunta da Dicsono: «...per venire a concludere che una sia la materia, una la potenza per la quale tutto quel che è, è in atto; e non con minor ragione conviene alle sostanze incorporee, che alle corporali: essendo che non altrimenti quelle han l'essere per lo possere essere, che queste per lo possere essere hanno l'essere» (p. 239).

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 267. In it. nell'originale, dopo la trad. in russo. È questo il nuovo concetto di materia, cui fa seguito il nuovo concetto di natura, rispetto alla visione aristotelica. Il Beierwaltes rileva anche una certa *ambivalenza* nella posizione bruniana, dovuta al fatto che «Bruno da una parte non sa liberarsi completamente dal modello aristotelico di materia e forma, dall'altra - e in ciò sta il mutamento essenziale di concezione - concepisce la forma come l'aspetto attivo della materia stessa» (W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., p. 221).

⁴⁴⁰ In it. nell'originale, dopo la trad. in russo. Riguardo all'efficiente fisico universale, ossia l'intelletto universale si vedano le note 418 e 464; nel dialogo 2 del *De la causa principio et uno*, cui si riferiscono le citazioni, Bruno chiarisce il rapporto tra causa e principio.

tutto in maniera indifferenziata (indefferentemente), un uno in cui si fondono potenza e atto»⁴⁴¹. Si può considerare il Principio primo sia forma-atto che materia-potenza, ma esso è al di sopra di questa distinzione, al di sopra delle contraddizioni di anima e corpo, di organico e inorganico. Esso è «tutto ciò che è e ciò che può essere in senso assoluto. L'opposto e il contrario nell'altro è in lui una sola e stessa cosa». La potenzialità (*posse*) assoluta coincide con la realtà assoluta. «La possibilità assoluta per la quale le cose sono attuali non è prima dell'attualità e non è dopo di essa. La possibilità di essere esiste insieme all'essere attuale, e non lo precede»⁴⁴². In questa dottrina, dice Bruno, «non ci sono difetti, e per questo mi piace molto»⁴⁴³. E come è attraente «la profonda magia dell'estrazione dei contrari, dopo che è stato trovato il punto dell'unione. Ad essa ha cercato di arrivare col pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione come genitrice, padre e madre della forma, ma non arrivò a coglierla. Egli non poté giungere al fine poiché, arrestatosi al genere della contrapposizione, vi s'impantanò, e non discendendo alla contrarietà, non toccò il fine né vi fissò gli occhi, ma cominciò a girarci attorno, [185] sostenendo che gli opposti non possono coincidere in atto in uno stesso soggetto»⁴⁴⁴. All'intuizione fondamentale della coincidenza degli opposti si può

⁴⁴¹ «Essendo medesimo et uno, non ha essere et essere; e perché non ha essere et essere, non ha parte e parte: e per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte che non è termine; è talmente forma che non è forma; è talmente materia che non è materia; è talmente anima che non è anima: perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno» (*De la causa principio et uno*, dialogo 5, p. 273).

⁴⁴² «Per che la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella: oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello; perché se quel che può essere facesse se stesso, sarebe prima che fusse fatto. Or contempla il primo et ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere; e lui medesimo non sarebe tutto, se non potesse essere tutto: in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa» (*ibid.*, dialogo 3 p. 205).

⁴⁴³ È una considerazione di Dicsono: «questa dottrina (per che par che non gli manca cosa alcuna) molto mi aggrada», a commento della dottrina relativa a intelletto, anima del mondo e materia esposta da Teofilo (*ibid.*, dialogo 3, p. 189).

⁴⁴⁴ «Profonda magia è saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione (a cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma: ma non vi poté aggiungere, non ha possuto arrivarvi; perché, fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera, che non discendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo: dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo» (*ibid.*, dialogo 5 p. 315). La critica sviluppata di seguito da Karsavin riguarda l'estensione della coincidentia oppositorum all'universo, modificando la posizione di Cusano. Una considerazione analoga è in Beierwaltes, il quale sottolinea l'abbandono del Cusano da parte di Bruno «allorché ritiene anche l'universo, dunque *congiuntamente*, il mondo *ed* il suo principio identità di essere e potere: anche

arrivare soltanto attraverso la loro negazione. Ma questa è la via già indicata da Nicola Cusano, come già da lui indicato era il fine di tutta la via - il *Possest*.

Il Primo principio di Bruno si differenzia sostanzialmente dagli 'elementi empì' di Democrito⁴⁴⁵, avvicinandosi piuttosto al principio primo degli stoici, esso è sia intelletto che materialità, sia atto che potenza, sia forma che materia. Esso è il solo, vero primo principio, ossia è autosufficiente, compiuto e perfetto, e perciò eterno e immutabile⁴⁴⁶. Come assoluta possibilità-realtà - ricordiamo ancora Cusano - esso è il massimo, Maximum, in cui, proprio come nel massimo gli opposti coincidono. Ma esso è anche il minimo, Minimum, e «nel minimo, nella monade o atomo» coincidono la potenza e l'atto, si fondono gli opposti. «Nella monade e nell'atomo il retto e il curvo sono la possibilità e l'atto semplice per il quale essi sono la stessa cosa»⁴⁴⁷. «Il cerchio-monade esplica (*explicat*) tutti i generi (*genera*), e il cerchio, poi, come centro semplice, contrae (*implicat*) in sé tutte le cose, poiché è quello che può essere»⁴⁴⁸.

A prima vista Bruno sembrerebbe ripetere semplicemente le idee del Cusano. In realtà vi introduce alcune variazioni sostanziali. Egli è fedele a se stesso e si tiene entro i confini della natura. Da una apparente separazione di forma e materia il Nolano si eleva al «Possest», come essenza prima o primo

l'universo è tutto ciò che può essere», ma che esorta a tener presente che questo è «solo uno degli aspetti della questione intorno al rapporto di principio e mondo a proposito dell'asserto bruniano sulla trascendenza» (W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, cit., pp. 267-268); in questa concezione dell'unità egli individua la ragione del rifiuto di Bruno di un'incarnazione storica del divino (*ibid.*, p. 268).

⁴⁴⁵ «Sed non propterea rationis carpo elementa/ Impia, Democriti adstipulatus sensibus, atqui haec/ Mentem altam agnosco moderantem cuncta paternam» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 5, cap. 3, p.126). Karsavin cita gli 'elementi empì' democritei anche in precedenza, p. [31].

⁴⁴⁶ Bruno lo dice universo: «È dunque l'universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo; il quale non deve posser essere compreso; e però infinibile e interminabile, e per tanto infinito e interminato, e per conseguenza immobile» (*De la causa, principio et uno*, dialogo 5, p. 271).

⁴⁴⁷ «In monade atque atomo est recti curvique potestas/ Ac simplex actus, quo sunt haec unum idemque» (*De monade, numero et figura*, cap. 1, p. 328)

⁴⁴⁸ «Circulus inde monas genera esplicat omnia primo,/ Circulus ut simplex centrum implicat omnia, cum sit/ Quidquid et esse potest, ergo et substantia rerum est» (*ibid.*, cap. 2, p. 345). Evidentemente per un refuso questa citazione è unita nel testo russo alla precedente, anche il testo di cui si serve Karsavin presenta qualche differenza. Riguardo alla vicinanza dell'infinito bruniano con quello del Cusano che Karsavin sotto ridimensiona, E. Ventura osserva che la novità introdotta da Bruno nell'infinito cusano è la concezione 'vitalistica e magica' per cui il Nolano «vedeva i suoi mondi come grossi animali mossi dalla vita divina» (E. VENTURA, *Giordano Bruno in Inghilterra*, cit., p. 13).

principio. Ma questo primo principio è del tutto immanente, totalmente dato, sebbene sia anche assoluto. Esso è inteso come l'infinità attuale, pensabile necessariamente in contrapposizione a quella potenziale. Perciò la pienezza dell'essere, che si realizza soltanto nella coincidenza dell'una e dell'altra, non è espressa nel soltanto-attuale e l'assoluto risulta impoverito. L'assoluto di Bruno non è la *complicatio omnium*, come per Nicola Cusano, ma soltanto una complicazione di secondo grado contrapposta all'*explicatio* o, correggendo un po' la terminologia, una *implicatio*. - La differenza del significato di primo grado è *complicatio* = *implicatio* + *explicatio* e [186] non ha bisogno della *explicatio*, poiché la contiene in sé; al contrario, l'*implicatio* (o *complicatio* di secondo piano, unità contratta) presuppone necessariamente la *explicatio*, e non può esistere senza di essa. Là dove in Cusano si dà l'idea dell'*infinitum* o dell'assoluto (del resto anche Nicola Cusano talora mescola questi concetti), in Bruno troviamo il *transfinitum*, che non esiste senza l'*indefinitum*. Questo risulta del tutto chiaro dalla comparazione della monade al cerchio, già da noi citata. Ma è assolutamente evidente che l'infinità attuale non è per se stessa l'infinità assoluta e senza confini, come mostrano anche gli esempi concreti o le sue manifestazioni, ad esempio il cerchio. L'infinità attuale ha bisogno di una infinità potenziale o della sua indefinitezza, dell'esplicazione. Dall'altro lato, non può essere assoluta neanche la semplice unità dell'implicazione e dell'esplicazione: lo impedisce il reale loro sdoppiamento e l'incompiutezza della stessa esplicazione. Perciò quando Bruno definisce il suo Principio primo contemporaneamente «atto assolutissimo» e «potenza assolutissima», in quanto con questo si rappresenta la reale esplicazione del mondo, non è preciso, poiché astrae dalla realtà - parla di *infinitum* o di assoluto, senza accorgersene. Egli non ha il diritto di dichiarare il proprio principio primo autosufficiente, ossia veramente infinito, assolutamente infinito e perfetto, e di conseguenza eterno e immutabile. E se ciò nonostante questi aspetti del principio primo emergono dinanzi a lui, è soltanto perché egli non è soltanto filosofo, ma anche teologo, ossia possiede l'intuizione del trascendente o del parzialmente compreso nel mondo. Bruno in una sola idea ne unisce due - quella del *transfinito* e dell'*infinito*, dell'*implicito* e del *complicato*. Le conseguenze sono chiare. - L'assoluto, come *infinitum* contiene in sé tutto e non ha bisogno dell'*indefinitum* o dell'esplicazione, è realmente eterno, autosufficiente, perfetto, Maximum e Minimum. Ma l'assoluto nello stesso tempo è pensato anche come *transfinitum* o implicazione, come ciò che presuppone necessariamente l'esplicazione o l'*indefinitum* e che senza questo non [187] esiste, ma che di conseguenza lo giustifica. Perciò l'esplicazione reale deve suscitare nei propri confronti un duplice atteggiamento: ora essa sarà un aspetto reale o un modo del Principio primo (quando questo si identifica con l'implicazione), ora sarà un'illusione inutile e incomprensibile, l'accidentale

(quando il Principio primo si identifica con l'assoluto o infinito). In ciò è racchiusa la tragedia filosofica di Bruno, l'espressione metafisica del difetto di chiarezza gnoseologica, già da noi rilevato, e della intuizione fondamentale non chiarita fino in fondo, rintracciabile in tutto il filosofare del Nolano.

Ora possiamo proseguire l'analisi interrotta del sistema di Bruno, che deve giustificare le considerazioni ora esposte.

«L'universo⁴⁴⁹ essendo il grande simulacro, la grande immagine e la natura primigenia, è anche tutto ciò che può essere mediante quei generi e membri primari e tramite il contenimento di tutta la materia, a cui nulla si aggiunge e da cui nulla vien meno, dell'unica e totale forma. Ma l'universo non è tutto ciò che può essere per la mediazione di quelle stesse differenze, dei modi, delle proprietà e degli individui. Per questo è soltanto l'ombra del primo atto e della prima potenza. E pertanto in esso la potenza e l'atto non sono la stessa cosa, poiché non una sola sua parte è tutto ciò che può essere». L'idea è chiara. - L'assoluto non è altro che l'infinito attuale; l'universo è l'infinito potenziale, infinito come possibilità, non come realtà. Nell'universo Bruno vede la caratteristica limitatezza interiore, l'incompiutezza. Ma ci si chiede: perché l'universo è incompiuto, limitato e perché nondimeno è relativamente compiuto, «*unitas contracta*»? Questa domanda dovrà restare senza risposta finché l'assoluto è identificato con l'infinito attuale: la limitatezza dell'assoluto rende impossibile la spiegazione della limitatezza del relativo.

Nell'universo come potenzialità è ineludibile la distinzione di atto e potenza, di forma e materia, e Bruno, [188] malgrado lui stesso non lo voglia, ripristina l'aristotelismo. Nella forma della 'complicazione' atto e potenza non sono correlati, ma piuttosto sinonimi non sono distinti nella sostanza, bensì nella nostra percezione. Al contrario, nella 'esplicazione' «la potenza non è uguale all'atto poiché questo non è un atto assoluto ma limitato, come anche la potenza è sempre limitata da un atto, possedendo un essere specifico e particolare»⁴⁵⁰. Di conseguenza occorre distinguere «il principio formale di

⁴⁴⁹ In it. nell'originale dopo il termine russo [вселенная]. Tutto il passo è in *De la causa, principio et uno*, dialogo 3 p. 207, dove appunto il «tutto ciò che può essere» dell'universo viene distinto da quello dell'uno: «Lui è tutto quel che è, e può essere qualsivoglia altra cosa che è e può essere. Ogni altra cosa non è cossi: però la potenza non è eguale a l'atto, perché non è atto assoluto ma limitato» (*ibid.*, p. 205).

⁴⁵⁰ *Ibid.*, dialogo 3, p. 205, e poco oltre, p. 207: «Ogni potenza, dunque et atto che nel principio è come complicato, unito et uno, nelle altre cose è esplicato, disperso e moltiplicato». «Nelle cose naturali oltre non veggiamo cosa alcuna, che sia altro che quel che è in atto, secondo il quale è quel che può essere per aver una specie di attualità: tuttavia né in questo unico esser specifico giamai è tutto quel che può essere qualsivoglia particolare» (*ibid.*, p. 209). Nel dialogo 4 Bruno specifica ulteriormente il rapporto potenza-atto in

ogni cosa naturale» o «la forma sostanziale», «non scomponibile e indistruttibile, come la materia, da cui essa è inseparabile e inscindibile», e «le forme accidentali», mutevoli e transeunti⁴⁵¹. Queste seconde sono soltanto la manifestazione o i modi dell'essere primo, ossia dell'essere formale-materiale del Principio primo. Se nell'essere intelligibile (ma non del tutto spirituale, bensì spiritual-materiale), «nel primo e ottimo principio» tutto è «complicato, unito e uno», nel nostro essere tutto è dispiegato, esplicito, disperso e moltiplicato.

Come spiegare questa esplicazione del nostro mondo, il divario di forma e materia, il dualismo dell'empiria? Bruno sente tutta la difficoltà del problema, connesso alla difficoltà di comprensione della stessa complicazione, e gli è chiara l'insuperabilità dell'esplicazione dell'empiria. «Questo assolutissimo atto, che è la stessa cosa della potenza assolutissima non può essere compreso dall'intelletto se non attraverso la negazione. Non può, dico, essere capito: né in quanto può essere tutto, né in quanto è tutto. Infatti, quando l'intelletto vuole comprenderlo, comincia a creare le specie intelligibili, ad assimilarsi, commisurarsi e uguagliarsi a quelle. Ma ciò è impossibile, poiché l'intelletto non è mai tale da non poter essere maggiore, l'atto assoluto invece, smisurato sotto tutti gli aspetti, non può essere più grande. Perciò non c'è sguardo che possa avvicinarsi a lui, al quale sia aperto l'accesso a una tale

relazione alle sostanze incorporee: «in quelle la materia ha, una volta, sempre ed insieme tutto quel che può avere, ed è tutto quel che può essere; ma questa in più volte, in tempi diversi, e certe successioni». Dunque entrambe sono in atto, perciò la diversità ha un'origine precedente l'attuazione, sta nella stessa potenzialità ad essere o meno corporea: «tutta la differenza dipende dalla contrazione a l'essere corporea e non essere corporea». Quest'ultima «per esser attualmente tutto quello che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le ave tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari» (p. 243). In sostanza, «viene a differire una materia da l'altra, solo per essere assoluta da le dimensioni et esser contratta alle dimensioni. Con essere assoluta, è sopra tutte e le comprende tutte; con esser contratta, viene compresa da alcune et è sotto alcune» (p. 270). «Cossí dunque mai è informe quella materia, come né anco questa, benché differentemente quella e questa; quella ne l'istante de l'eternità, questa negl'istanti del tempo» (p. 251). Non sembra si possa parlare di un *ripristino* dell'aristotelismo; qui, infatti, l'attenzione non è focalizzata sulla distinzione-contrapposizione di materia e forma, ma sullo scaturire della molteplicità dall'unità, per cui la forza produttiva della materia non sta solo nella potenzialità di tutte le forme, ma anche nella *tensione* alla corporeità o incorporeità, dunque innanzitutto in un *orientamento* che la rende soggetto attivo, come mostrano le citazioni successive.

⁴⁵¹«Però tanto la materia quanto la forma sustanziale di che si voglia cosa naturale, che è l'anima, sono indissolubili et adnihilabili perdendo l'essere al tutto e per tutto; tali per certo non possono essere tutte le forme sustanziali de Peripatetici et altri simili, che consisteno non in altro, che in una certa complessione et ordine di accidenti" (*ibid.*, dialogo 3, p. 185). E riguardo al «primo et ottimo principio»: *ibid.*, p. 205.

altissima luce, a un tale profondissimo abisso»⁴⁵². Naturalmente qualsiasi spiegazione può essere soltanto approssimativa. Una sola cosa è evidente: è impossibile superare il dualismo dell'empiria con il solo riconoscimento della sua illusorietà [189] e con la negazione della realtà della materia e della forma. Inoltre, le differenze non discendono né dalla forma, né dalla materia, ma dalla forma-materia o Principio primo. L'assoluto stesso per la sua interiore energia si dispiega e si rivela passando dall'unità alla molteplicità, dall'unilateralità alla multilateralità, dalla materia-forma alla scissione della materia e delle forme. La monade si moltiplica col replicare se stessa. Ma una delle due: o l'assoluto è la pienezza dell'unità della forma e della materia e non può essere un'attualizzazione relativa, e attualizzazione relativa in generale non esiste, o invece lo è, ma in tal caso non può più essere l'assoluto.

«Ammettete che tutta quella diversità che vedete nei corpi: nella loro formazione, composizione, figure, colori, nelle altre caratteristiche particolari e generali, non è se non un altro modo della stessa sostanza, il volto sfuggente, mobile, soggetto a corruzione, dell'essere immobile, permanente ed eterno, in cui si trovano tutte le forme, figure e membri, ma indistinti e come agglomerati, proprio come nel seme, dove il braccio non è distinto dalla mano, il tronco dal capo il nervo dall'osso»⁴⁵³. Ma come può essere assoluta questa sostanza se in essa non vi è ciò che si manifesta nell'altro suo modo? E come può essere assoluta se uno dei suoi modi è transeunte e soggetto alla corruzione? Bruno si accosta al problema da vari lati, cercando di risolverlo. Egli indica l'analogia del punto che col suo movimento crea la linea, ormai spaziale e capace di misurare la quantità. Ma non spiega il perché il punto si muove. Egli parla dell'unità o monade, che reiterandosi produce la serie dei numeri e le differenti grandezze numeriche. Ma non può spiegare il perché la monade cominci a reiterarsi. Allora si avvicina alla comprensione della vera complicazione, sottolinea 'la coincidenza degli opposti' e afferma che il punto e sta fermo e si muove, che l'unità e tace e replica se stessa, che l'assoluto è sia complicato che esplicito, possedendo in atto i contrari, ora, avendo avvertito l'inadeguatezza della esplicazione alla condizione complicata, egli è incline a negare la prima⁴⁵⁴. - «Tutto [190] ciò che forma la diversità dei generi, delle

⁴⁵² *Ibid.*, dialogo 3, p. 213; Bruno, che fa anche riferimento a questo passo nel dialogo 5 dell'opera *De gli eroici furori* (argomento e allegoria del V dialogo, p. 47), denuncia qui l'inadeguatezza della logica a cogliere la sostanza delle cose, ossia quell'unità da cui provengono; e denuncia anche l'aristotelismo limitante di chi considera la materia «soggetto di cose naturali solamente» (*ibid.*, p. 215).

⁴⁵³ *Ibid.*, dialogo 5, p. 285.

⁴⁵⁴ Tutto il discorso sul punto che si fa linea etc. (*ibid.*, dialogo 5, p. 277) è volto a sostenere l'idea che nell'Universo, «perché comprende tutto, e non patisce altro et altro essere, e non

specie, delle differenze, delle proprietà, tutto ciò che nasce e si corrompe, che muta, diventa altro, non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza⁴⁵⁵ [*uslovie i obstojatel'stvo*] dell'ente e dell'essere, che è uno, infinito, immutabile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono»... Dopo una profonda meditazione troviamo che «tutto ciò che costituisce la differenza e il numero è puro accidente⁴⁵⁶, semplice figura, semplice aggiunta [...] alterazione⁴⁵⁷, mentre la sostanza permane sempre la stessa, poiché essa è una, un solo ente divino immortale»⁴⁵⁸. In questo modo non c'è moltiplicazione di diverse sostanze, ma tutte le cose costituiscono [*sostavl'ajut*] una sola sostanza che si manifesta nella molteplicità delle forme individuali, grazie a cui si crea la *parvenza* [*vidimost'*] della molteplicità delle sostanze. «La differenza tra l'universo e le cose dell'universo è questa. - L'universo abbraccia tutto l'essere e tutti i modi di essere; mentre ciascuna delle cose dell'universo ha il proprio essere, ma non tutti i modi dell'essere»⁴⁵⁹, e in questo è anche racchiuso il principio dell'esplicazione. Di conseguenza anche ciascun individuo, ad esempio ciascun uomo, non è una sostanza separata, ma l'unica universale sostanza, soltanto in una peculiare manifestazione e distinzione. Nella molteplicità degli uomini si manifesta l'umanità, nella molteplicità degli animali l'animalità, ecc. La serie degli accidenti costituisce la *parvenza* della molteplicità; il continuo mutamento tanto apparente e illusorio non tocca la sostanza stessa: il nascere, il trascorrere e lo scomparire sono *forme accidentali*. «Tutte le cose hanno

comporta seco né in sé mutazione alcuna», atto e potenza si identificano, dunque punto, linea e superficie «ne l'infinito» non differiscono dal corpo (*ibid.*).

⁴⁵⁵ In it., tra parentesi; (*ibid.*, p. 287).

⁴⁵⁶ In it., tra parentesi, dopo la trad.; (*ibid.*, p. 281).

⁴⁵⁷ In it., tra parentesi, dopo la trad.; secondo la lezione neoplatonica l'uno è qui inteso come sostanza sottesa alla quantità: «Ne l'uno infinito, immobile, che è la sostanza, che è lo ente, 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 multiforme e multfigurato» (*ibid.*, p. 281), cosicché «ogni volto, ogni faccia, ogn'altra cosa, è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno» (*ibid.*).

⁴⁵⁸ «Però profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando i logici nelle lor fantasie, troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione: ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia è una alterazione; rimanendo la sustanza sempre medesima, perchè non è che una, uno ente divino, immortale» (*ibid.*).

⁴⁵⁹ «Ma mi direste: perché dunque le cose si cangiano la materia particolare si forza ad altre forme? Vi rispondo, che non è mutazione che cerca altro essere, ma altro modo di essere. E questa è la differenza tra l'universo e le cose de l'universo; perché quello comprende tutto lo essere e tutti i modi di essere: di queste ciascuna ha tutto l'essere, ma non tutti i modi di essere; e non può attualmente aver tutte le circostanze e accidenti, perché molte forme sono impossibili in medesimo soggetto, o per esser contrarie o per appartenere a specie diverse» (*Ibid.*, p 279).

l'anima, possiedono la vita secondo la sostanza e non secondo l'atto e l'azione»⁴⁶⁰. E di conseguenza - sorprendente «conseguenza»! - ogni cosa inevitabilmente diventa altra, assumendo le forme più diverse. Così il valore e persino la realtà dell'essere individuale scompaiono, annegando nell'assoluto. Ma accanto a questo sta l'affermazione di quello stesso individuale, nell'idea della complicazione, che di nuovo si trasforma in negazione, poiché l'esplicazione *empirica* è incompatibile con l'idea dell'assoluto.

[191] Il Principio primo espunge da sé tutte le forme o forma la materia. Ma esso agisce dall'interno, come principio interiore, formale ed eterno. In questo senso non è soltanto *causa formalis* e *causa materialis*, bensì anche *causa efficiens*, causa efficiente o produttrice, che agisce non dall'esterno (secondo l'accezione comune), ma dall'interno, non indipendentemente dalla propria azione, ma nella stessa azione, come il prodotto stesso⁴⁶¹. Il Principio primo è «la causa efficiente o l'efficiente fisico universale», «causa effectrice o efficiente fisico universale»⁴⁶². In una parola, nel sistema delle concezioni da noi esposte svanisce ogni possibilità di stabilire la differenza *reale* tra la causa formale e materiale da un lato, efficiente dall'altro. Anche questa differenza è diventata puramente logica. Ma con il suo aiuto possiamo individuare con più esattezza nel Principio primo la sua attività interiore che forma e differenza. Questa attività è analoga a quella artistica e non può non essere razionale-cosciente. Di conseguenza è necessario pensare ancora il Principio primo insieme come anima e come intelletto. Il Principio primo è «l'artista innato della materia», racchiuso in essa, uno con essa, «intelletto, spirito, anima, vita che tutto pervade. Esso è in tutto e si muove per tutta la materia, ne riempie il grembo»⁴⁶³. Esso è «l'intelletto universale»⁴⁶⁴, «mens insita

⁴⁶⁰ *Ibid.*, dialogo 2, p. 133. La critica di Karsavin riguarda la metafisica di Bruno, il quale ha rifiutato chiaramente il principio aristotelico della sostanza individuale per riconoscere come principio sostanziale quello che non ha limiti spazio temporali, abbracciando la totalità delle forme possibili. E poiché si può aver scienza unicamente di ciò che è eterno e immutabile, soltanto la sostanza immutabile, che è a fondamento di tutte le forme molteplici, può essere oggetto di conoscenza. In questo nuovo punto di vista, tuttavia, Cassirer coglie la modernità di Bruno, che «spostando la scienza dall'oggetto singolo alla natura universale rende possibile il passaggio alla nuova concezione, per la quale la 'natura' diventa sinonimo di legge universale» (E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. I, p. 338).

⁴⁶¹ «Credo che vogliate che principio sia quello che intrinsecamente concorre alla costituzione della cosa e rimane nell'effetto, come dicono la materia e forma, che rimangono nel composto, o pur gli elementi da' quali la cosa viene a comporsi e ne' quali va a risolversi» (*De la causa principio et uno*, dialogo 5, p. 113).

⁴⁶² In it. nell'originale, (v. nota 418).

⁴⁶³ «Altre occasioni mi faranno più a lungo discorrere circa la mente, il spirito, l'anima, la vita che penetra tutto, è in tutto e move tutta la materia; empie il gremio di quella, e la

omnibus»⁴⁶⁵. Si può chiamare questo Intelletto causa efficiente, e di conseguenza, quasi fosse distinta dalla creazione, come l'uno intero distinto dalla parte. Ma in sostanza Esso è causa immanente, interna. «Con la stessa forza e purezza sostanziale in tutto e ovunque, tuttavia - in conformità con l'ordine dell'universo e dei suoi membri, sia i primi come pure gli ultimi, Esso dispiega qui soltanto la ragione, il senso, il nutrimento; là una mescolanza imperfetta; là più semplicemente il principio del mescolamento! Così dalla radice si leva il tronco, emette i germogli, dai germogli crescono i rami che emettono foglie e frutti»⁴⁶⁶.

Ammettiamo che l'*Intelletto possa* essere pensato come «artefice interno»⁴⁶⁷. Ci si chiede ancora: *deve* essere pensato così, [192] e risponde a qual-

sopravanza più tosto che da quella è sopravanzata, atteso che la sostanza spirituale dalla materiale non può essere superata, ma più tosto la viene a contenere» (*ibid.*, dialogo 2, p. 137).

⁴⁶⁴ In it. nell'originale. «L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene; e cossì ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali. Questo è chiamato da' pitagorici motore ed esagitator de l'universo» (*ibid.*, p. 115).

⁴⁶⁵ L'espressione in: *De triplici minimo et mensura, De minimi existentia*, cap.I, p. 136; in *Oratio Valedictoria* Bruno chiarisce il triplice carattere dell'intelletto: «haud aliter solem intelligentiae tripliciter considerare licet. Primo in essentia divinitatis, secundo in substantia mundi, qui est imago illius, tertio in luce sensus eorum, quae vitam et cognitionem participant» (p. 13).

⁴⁶⁶ Nel passo completo che Karsavin citerà a p. [214] (v. nota 553), Bruno paragona l'anima del mondo all'anima umana che una e indivisa opera in ogni parte del corpo svolgendovi funzioni diverse: «Ita et anima mundi et spiritus universi, dum eodem pacto eadem virtute et essentiae integritate sit in omnibus et ubique, pro ordine tamen universi et membrorum tum primorum tum secundariorum hic quidem intelligentiam, sensum et vegetationem, ibi vero sensum et vegetationem, alibi vegetationem tantum, alibi compositionem tantum, alibi imperfectam mixtionem, alibi simplicius principium mixtionis explicat» (*Lampas triginta statuarum, De lumine*, p. 58). Il resto della citazione di Karsavin è tratto da *De la causa, principio et uno*: «Da noi si chiama artefice interno, perché forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe; da dentro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brance; da dentro queste ispiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti; e da dentro, a certi tempi, richiama gli suoi umori da le frondi e frutti alle brance, da le brance agli rami, dagli rami al stipe, dal stipe alla radice» (dialogo 2, p. 117). Nella sua funzione di anima che vivifica e sostiene il corpo: *De gli eroici furori*, parte I, dialogo 4, p. 187, e in *Cabala del cavallo Pegaseo*: dialogo 2, parte 1, p. 95.

⁴⁶⁷ In it. nell'originale; riguardo alla questione posta di seguito da Karsavin, ossia se Bruno faccia *filosoficamente* (e non soltanto nei tempi del processo) una distinzione tra l'intelletto come causa efficiente e come artefice interno, si potrebbe trovare una risposta *filosofica* là dove Bruno sostiene un duplice modo d'intendere Sofia e Intelligenza, che implica il rico-

cosa di reale la distinzione logica? Evidentemente no. In ogni caso una tale originalità dell'Intelletto in Bruno non è fondata. E ciò non di meno per Bruno, come si può vedere dalle sue dichiarazioni durante il processo, è chiaro che 'l'anima' o 'provvidenza' è «l'ombra e l'impronta di Dio» e come tale è distinta dalla stessa Divinità che si trova non soltanto in tutto, ma anche al di sopra di tutto. L'idea del Nolano è più ampia della sua *filosofia* e non è fondata *filosoficamente*.

Avendo riconosciuto nel Principio primo la causa efficiente, e in questa l'intelletto universale, per ciò stesso noi identifichiamo il Principio primo anche con la causa ultima o finale *causa finalis*. In realtà, se prendiamo in esame l'attività artistica, che più ricorda l'attività dell'*Intelletto Universale*, ci convinceremo facilmente che persino la creazione senza vita della morta opera artistica è accompagnata da un certo processo intellettuale (non essere senza discorso *intellecti*)⁴⁶⁸, da un qualche fine che la guida. Quanto più in alto di una simile attività finalizzata dobbiamo rappresentarci l'attività del «Motore e Ideatore dell'universo»⁴⁶⁹! E Bruno vede il fine dell'attività creatrice del Principio primo, contemplando l'insieme armonico dell'universo. Questo fine consiste nella perfezione dell'unitotalità, nell'attuarsi di tutte le forme in tutta la materia. E l'Intelletto infinito tanto si diletta del suo fine che non cessa di spremere sempre nuove e nuove forme dal seno della materia; infinito, non si esaurisce nell'infinita autorivelazione.

noscimento della distanza tra l'uno e il molteplice e riconduce alla distinzione neoplatonica della discesa e del ritorno. «La Sofia, come la verità e la provvidenza, è di due specie: l'una è quella superiore, sopra celeste et oltremondana, se cossi dir si puote; e questa è l'istessa provvidenza, medesima è luce et occhio [...]; l'altra è la consecutiva, mondana et inferiore: e non è verità istessa, ma è verace e partecipe della verità» (*Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo 2, parte I, p. 187). In *De gli eroici furori* la differenza è espressa nella distinzione tra la verità come tale e il suo apprendimento: «Voi non distinguete tra la disposizione alla divina luce, e la apprensione di quella» (parte II, dialogo 4, p. 451), infatti: « Non è differenza quando la divina mente per sua provvidenza viene a comunicarsi senza disposizione del soggetto [...]: ma è gran differenza quando aspetta e vuol essere cercata [...]. In questo modo non appare a tutti, né può apparir ad altri che a color che la cercano» (*ibid.*). La conciliazione del neoplatonismo con il cristianesimo ha certo una lunga storia, ma allo stesso Plotino già si presentava la difficoltà della sua dottrina dell'emana-zione, volendo garantire la libertà individuale.

⁴⁶⁸ «Or, se credemo non essere senza discorso et intelletto prodotta quell'opra come morta, che noi sappiamo fengere con certo ordine et imitazione ne la superficie della materia, quando, scorticando e scalpellando un legno, facciamo apparir l'effigie d'un cavallo; quanto credere debbiamo esser maggior quell'intelletto artefice...» (*De la causa, principio et uno*, dialogo 2, p. 117). "Intellecti" nel testo è evidentemente un refuso.

⁴⁶⁹ «Motore et esagitator del universo», Karsavin traduce 'измыслитель', avendo presente anche la *mens* dei versi successivi: «mens agitat molem» (*ibid.*, p. 115).

Ma se l'Intelletto effonde senza fine, e ciò che Egli effonde è reale, ci troviamo nuovamente nell'ambito della cattiva infinità e l'Intelletto non è affatto assoluto. Se ha già effuso, come infinità attuale, senza cessare di effondere, come infinità potenziale, Esso ugualmente non è assoluto proprio per la sua eterna potenzialità. Abbiamo dinanzi la precedente contraddizione fondamentale del sistema. E a ciò si unisce la piena infondatezza dell'essere reale (e non soltanto logico) dell'Intelletto nella sua separatezza, il ché è connesso con la stessa imprecisione nella distinzione dei generi d'infinità.

[193] Comunque sia, per Bruno le quattro cause dei peripatetici si fondono nel concetto dell'unica causa, ma di quadruplice aspetto, dell'unico Principio primo che in sé amalgama la potenza e l'atto, la materia e la forma, l'effetto e il fine, nel concetto dell'unica Natura generante e generata.

19. Grazie al mancato chiarimento del punto di vista fondamentale di Bruno e al continuo oscillare tra l'idea dell'assoluto e l'idea dell'attuale infinità, senza che neppur una di queste idee sia chiarita fino in fondo, è estremamente difficile dare un profilo organico *della filosofia del nolano*. Tocca fare continuamente i conti con i momenti contraddittori dell'intuizione fondamentale, che emergono alla superficie del sistema.

L'Universo rappresenta una unità che si manifesta nel mutevole dispiegamento del mondo empirico e nella sua complicazione, in cui i contrari coincidono. Esso è uno in entrambi i modi del suo essere, l'indefinitezza e la transfinitezza, e nella loro unità. A questo punto ci si chiede: ma che cos'è questa loro unità? Essa è pensata da Bruno talora come la semplice somma, se così ci si può esprimere, dell'indefinitezza e della transfinitezza, talora come l'assoluto stesso. Nel primo caso l'unitotalità risulta incompiuta sia nella sua potenzialità (come esplicazione non completa o parziale unità dell'empiria *unitas contracta*) sia nella sua attualità (come attualizzazione che presuppone l'esplicazione, ossia che non contiene l'esplicazione). Nel secondo caso, l'unitotalità intesa nel senso di una complicazione assoluta, che nega, cioè, la contraddizione dell'infinità attuale e potenziale, rende incomprensibile l'esplicazione empirica, esigendo il riconoscimento della sua accidentalità illusoria.

Mescolando in uno entrambe le concezioni dell'unitotalità, Bruno ritiene possibile parlare di un centro *sui generis* o di un essere dell'unitotalità che precede il nostro intelletto, come Principio primo nella produzione o creazione dell'empiria esplicata - come Anima del Mondo. Quest'ultima è da lui sentita come obiettivamente-reale [194] soltanto perché l'unitotalità si identifica con l'assolutezza contrapposta all'empiria, ma grazie all'identificazione dell'assoluto con la stessa empiria egli riconosce quest'Anima come contrapposta al mondo soltanto accidentalmente, e non sotto il profilo sostanziale.

Da un lato Bruno equipara l'Anima a un nocchiero su una nave da lui governata; dall'altro riduce a zero questa comparazione. «L'Anima dell'universo in quanto vivifica e dà forma, è la parte interiore e formale dell'universo; tuttavia in quanto dirige e governa non è una parte, ma ha il significato di principio, di causa»⁴⁷⁰. Tutto in tutto, tutto vive di un'unica vita; e questa vita è l'unica realtà. Ma poiché l'empiria non è una tale realtà, l'Anima Universale non è soltanto in tutto, ma anche sopra il tutto, più in alto di tutto, cosa che, tuttavia, non la rende ancora trascendente, poiché sostanzialmente essa è tutto. Ma allora perché è più in alto di tutto e che realtà è quella dell'essere accidentale?

Per il filosofo l'Anima Universale, pensa Bruno, è appunto Dio. «Dio è la sostanza [substancija] universale, nel cui essere sono tutte le cose, essenza [suščnost'] - fonte di ogni essenza, per la quale è tutto ciò che è, intima a ogni ente (intima omni enti), più di quanto può essere intima a ciascuno la propria forma e la propria natura. Infatti, come la natura di ciascuno è il fondamento del suo essere [bytijnosti] (entitatis), così anche più profondamente: il fondamento della natura di ciascuno è Dio. E perciò bene è detto: - In Lui viviamo ci muoviamo, e siamo, - poiché Egli è vita della vita, moto del moto, esistenza

⁴⁷⁰ Karsavin qui sembra usare come sinonimi i due termini: 'principio [начало]' e 'causa [причина]', nell'ediz. critica di Bruno, di cui ci serviamo, si legge invece: «L'anima è nel corpo come nocchiero nella nave: il qual nocchiero, in quanto vien mosso insieme con la nave, è parte di quella; considerato in quanto che la governa e muove, non se intende parte, ma come distinto efficiente: cossì l'anima de l'universo, in quanto che anima et informa, viene ad esser parte intrinseca e formale di quello; ma, come che drizza e governa, non è parte, non ha ragione di principio, ma di causa» (*ibid.*, dialogo 2, p. 123). La tesi dell'anima nocchiero e non forma, che si trova anche in *Spaccio della bestia trionfante* (Epistola esplicatoria, p. 23), in *Lampas triginta statuarum* («anima vero est corporis figurator, formator, effigiator [...]; ergo non est accidens, sed accidentium architector», *Ex monte Olympi*, 2, p. 245), in *De umbris idearum* («Quod si possibile est atque verum: intellectualem animam non vere insitam atque infixam, inexistentemque corpori licet apprehendere: sed vere ut adsistentem ut gubernantem» *Conceptus* 4. D, p. 42), nonché nel Sommario del processo n. 259 (doc. del proc., 51, p. 304), costituisce l'ottava censura che L. Firpo ha ricavato dalle *responsiones*. Essa, ricorda Firpo, «contrastava palesemente con la definizione del concilio di Vienne in cui s'era definito eretico chiunque asserisse 'quod anima rationalis intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter'. Invece il Bruno ripeté audacemente: 'non intendo, secondo l'ordine del mio filosofare, l'anima esser forma [...] ma spirito ch'è nel corpo ora, come abitante nella sua casa, incola nel suo peregrinaggio [...] come cattivo nel carcere'; aggiungendo che 'nessun luogo della divina scrittura' chiama l'anima forma, mentre in 'mille altri modi è detta' nella Bibbia e nei Padri unirsi l'anima al corpo, diversi da quello 'ch'intese e disse Aristotele'» (L. FIRPO, *Il processo di G. Bruno*, cit., p. 63).

[*suščestvoovanie*] dell'essenza [*suščnosti*]]⁴⁷¹. In questo Suo modo Dio è l'assoluta, semplice, immobile, la più perfetta essenza. «Egli, immobile, crea ciò che è mobile, eterno, crea ciò che è temporale»⁴⁷². E dalla Divinità, «dal centro di tutte le nature»⁴⁷³, dalla «monade», «discende un'altra monade o natura, l'universo, il mondo in cui Essa, è contemplabile, ed è riflessa come il sole nella luna»⁴⁷⁴. Sia qui, sia in una serie di altre affermazioni, Bruno pensa Dio come esterno al mondo - come «spirito infinito che tutto pervade, abbraccia e contiene»⁴⁷⁵, come Verità, «per la quale tutto è vero, infatti, se Dio non fosse vero, nulla sarebbe vero»⁴⁷⁶, come Bene, [195] per il quale tutto è bene, poiché «tutto è fatto così che in nessun modo potrebbe essere stato organizzato meglio»⁴⁷⁷, come Volontà che tutto compie, avendo il proprio fine in se stessa. Dio è «un ordinatore *al di sopra di qualsiasi e fuori di qualsiasi ordine*»,

⁴⁷¹ «Deus ergo est substantia universalis in essendo, qua omnia sunt, essentia omnis essentiae fons, qua quidquid est, est, intima omni enti magis quam sua forma et sua natura unicuique esse possit. Sicut enim natura est unicuique fundamentum entitatis, ita profundius naturae uniuscuiusque fundamentum est Deus. Propterea bene dicitur 'in quo vivimus, vegetamur et sumus'; quia est vitae vita, vegetationis vegetatio, entitatis essentia» (*Summa terminorum metaphysicorum*, II, 1 *Substantia*, p. 73). Il *vegetamur* del detto stoico e poi paolino è tradotto normalmente in italiano: 'ci muoviamo', così come *vegetatio* è reso con *movimento*. Karsavin traduce opportunamente *бодpcmбыем* che ha il significato generale di essere vigili, essere attivi.

⁴⁷² «Supra omnem motum et omnem vicissitudinem motor ille immobilis in aeternitate existit. Neque enim, sicut artifices et principia materialia, mutatis dispositionibus, ad novam voluntatem, facultatem et effectum promovetur, sed ab instanti aeternitatis, quod est immobile, supra tempus et supra mutationem facit id quod fit in tempore, in mutatione, in motu, in vicissitudine et tempore» (*ibid.*, II, 41 *Motus*, p. 93).

⁴⁷³ In *Lampas triginta statuarum, De patre seu mente seu plenitudine*, si legge: «Est centrum omnium naturarum, utpote essentia essentiarum, quidditas quidditatum» (IX, *De patre* p. 40)

⁴⁷⁴ «Vede l'Amfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la Monade, vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua imagine: perché da la monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia come il sole nella luna, mediante la quale ne illumina trovandosi egli nell'emisfero delle sustanze intellettuali» (*De gli eroici furori*, parte 2, dialogo 2, p. 391).

⁴⁷⁵ «Est enim omnia in omnibus, quia dat esse omnibus; et est nullum omnium, quia est super omnia, singula et universa essentia et nobilitate et virtute praetergrediens. Ut autem omne esse supereminet, continet, effundit atque conservat, ita omnia quatenus sunt extra ipsum vel aliud ab ipso, sunt vanitas, nihil, non ens» (*Summa terminorum metaphysicorum*, II, 28 *Nomen*, p. 86).

⁴⁷⁶ Cuius veritate omnia vera sunt, quia si Deus vere non esset, nihil esset verum, unde ipse veritas est ipsa» (*ibid.*, II, 2, *Veritas*, p. 74).

⁴⁷⁷ «Quae omnia ita sunt constituta, ut melius non ullo pacto constitui possint et ordinari» (*ibid.*, II, 12, *Perfectio*, p. 77).

«ordinator supra et extra omnem»⁴⁷⁸, «monas ordinatrix». E in questa relazione hanno un particolare significato e valore i riferimenti alla non conoscibilità di Dio che armonizza in Sé le contraddizioni, alla Sua inappellabilità e inaccessibilità al nostro intelletto.

«Si riversa Dio attraverso la natura nella ragione; la ragione attraverso la natura s'innalza a Dio. Dio è amore che produce chiarezza, luce; la natura è l'amato, l'oggetto, il fuoco, l'ardore. La ragione ama; è un certo soggetto acceso dalla natura e illuminato da Dio»⁴⁷⁹. Ma se Dio è «più in alto e fuori di tutto», allora «non c'è nulla fuori di Dio». Egli è «il creatore (*auctor*) della natura, La natura dunque o è Dio stesso, o la forza Divina manifesta nelle cose»⁴⁸⁰. Il pensiero di Bruno oscilla tra il teismo e il panteismo, talora cercando di trovare un concetto intermedio, talora propendendo ora per l'uno ora per l'altro versante. «La mente» - Bruno ripete Nicola Cusano - «al di sopra di tutto è Dio; la mente trasfusa in tutto è la natura. Dio trasmette e organizza; la natura esegue e produce ... Dio è la monade, fonte di tutti i numeri, la semplicità di ogni grandezza e sostanza della composizione, eccellenza su ogni momento, innumerabile, immortale; la natura è il numero numerabile, il misurabile, il momento attingibile (*momentum attingibile*)»⁴⁸¹. E inoltre: «Se Dio non è la stessa natura, certamente è la natura della natura; ed Egli è

⁴⁷⁸ «Superior est anima synodi totius, quae est in universo; suprema est animus animorum Deus, spiritus unus omnia replens totus, ordinator supra et extra omnem ordinem, ideo super omnia magnificandus deorum vocibus et encomiis, nulli deorum, mundorum animorumve nominabilis, effabilis, comprehensibilis, a propria tantum unica simplicissimaque infinitate non comprehensibilis inquam, sed exaequabilis» (*De triplici minimo et mensura, Contemplatione ex minimo*, cap. VI, p. 210).

⁴⁷⁹ «Influit Deus per naturam in rationem. Ratio attollitur per naturam in Deum. Deus est amor, efficiens, claritas, lux. Natura est amabile, obiectum, ignis et ardor. Ratio est amans, subiectum quoddam, quod a natura accenditur et a Deo illuminatur» (*De triplici minimo et mensura, De minimi existentia*, cap. I, p. 136).

⁴⁸⁰ «Hoc principium est tenendum firmiter, quod Deus est auctor naturae, sensus et oculorum et eius veritatis et evidentiae quae est in ipsis et secundum ipsa; proinde quod veritas veritati non contradicit, et bonitas bonitati non contra ponitur, et verbum Dei quod effunditur per articulos naturae, quae illius manus est et instrumentum (natura enim aut est Deus ipse, aut divina virtus in rebus ipsis manifestata), non opponitur verbo Dei, quacunque ex alia parte vel principio proveniat» (*Summa terminorum metaphysicorum*, II, 51 *Evidentia*, p. 101)

⁴⁸¹ «Mens super omnia Deus est. Mens insita omnibus natura. Mens omnia pervadens ratio. Deus dictat et ordinat. Natura exequitur atque facit. Ratio contemplatur et discurrit. Deus est monas omnium numerorum fons, simplicitas omnis magnitudinis et compositionis substantia, et excellentia super omne momentum, innumerabile, immensum. Natura est numerus numerabilis, magnitudo mensurabilis, momentum attingibile (*De triplici minimo et mensura, De minimi existentia*, cap. I p. 136).

l'anima dell'anima del mondo, se non è l'anima stessa»⁴⁸². E ancor più precisamente: «La natura è Dio nelle cose»⁴⁸³, come si esprime Avicbron.

Dio è «il principio interno del movimento, ciò che appunto è natura in senso proprio»⁴⁸⁴.

Come è possibile allora stabilire la differenza tra Dio e Natura? «L'universo, dice Bruno, non è la Natura attuata, ciò per cui essa può essere in atto e subito; ma nel suo sviluppo in ogni dato momento, nelle sue singole azioni e parti, nelle sue proprietà e singole entità, in generale nelle sue [196] mani-

⁴⁸² «[Sofia] Talmente dunque quel dio, come assoluto, non ha che far con noi, ma per quanto si comunica alli effetti della natura, et è più intimo a quelli che la natura istessa; di maniera che se lui non è la natura istessa, certo è la natura de la natura; et è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa» (*Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo 3, parte II, p. 427).

⁴⁸³ La citazione è tratta da un contesto in cui Bruno critica Avicbron (v. nota 427) per aver considerato inferiore alla materia («stabile, eterna, progenitrice, madre») non soltanto la forma accidentale, ma anche la forma sostanziale «come quella che è parturita e non parturisce, fondata e non fonda», cosicché principio divino viene dichiarato erroneamente soltanto la materia (*De la causa principio et uno*, dialogo 3, p. 191). In *Spaccio della bestia trionfante* il discorso muove dalle cose e dalla loro *capacità* del divino, il quale è sì nelle cose tutte, ma in ciascuna secondo la propria capacità e misura. Le parole di Saulino, «Dunque natura est deus in rebus», riassumono una considerazione di Giove, secondo cui «gli animali e piante son vivi effetti di natura, la qual natura [...] non è altro che dio nelle cose», e sollecitano la spiegazione di Sofia, secondo cui «Idio tutto [...] è in tutte le cose», «benché non totalmente, ma in altre più e meno eccellentemente» (dialogo 3, parte II, p. 415). Nel *De la causa, principio et uno*, la posizione di Bruno è chiarita da Teofilo. «Questo vuole il Nolano, che è uno intelletto che dà l'essere [a] ogni cosa [...]; una anima e principio formale, che si fa et informa ogni cosa [...]; una materia, della quale vien fatta e formata ogni cosa, chiamata di tutti ricetta de le forme» (dialogo 3, p. 189). La materia dunque per Bruno non è principio assoluto, come per Avicbron; e la natura può esser detta Dio in quanto vi si esprime l'atto e soggetto della creazione e la potenza da questi partecipata al creato. La distinzione, se pur ambigua, gli permette, in sede processuale, di proclamarsi fedele, se non a Cristo, al Dio della tradizione cristiana. «La sua prassi teoretica - osserva Beierwaltes - riallaccia continuamente il creato ai *logoi*, al *nous* e quindi allo stesso Uno che è senza fondamento ed è fondamento di altro; ambiti che, nonostante l'immanenza, sono per la loro essenza trascendenti tanto rispetto alla natura quanto ai *logoi*» (W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., p. 225).

⁴⁸⁴ «Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignius enim illi debet esse internum principium motus, quod est natura propria» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 5, cap.12, p. 158). In *De monade, numero et figura*, riportando le cinque gradazioni della realtà dei 'platonici', e la distinzione tra il *principio*, il *moto* e il modo di operare del principio, osserva: «Elementa moventur mobiliter, Astra moventur stabiliter, Intelligentiae manent stabiliter, Deus est status. Sed haec bene sunt dicta, quando sunt per adcommodatam concepta metaphoram» (cap. 6, p. 409), in altri termini, questa gradazione, questo processo, ha il suo fondamento nel principio primo, ossia nell'unità che tutto comprende: «Deus est unitas et ipsa plenitudo».

festazioni esteriori, essa è solo l'ombra del Principio primo»⁴⁸⁵. La tentazione è di contrapporre Dio alla natura come l'infinito al finito, ma Bruno la allontana subito. Ripetendo e semplificando alquanto Cusano, egli scrive: «Io riconosco l'universo tutto infinito, poiché in esso non ci sono limiti, confini e superficie; ma riconosco anche l'universo non totalmente infinito, in quanto qualsiasi parte ne prendiamo è finita, e ciascuno degli innumerevoli mondi che esso contiene è finito. Io riconosco Dio tutto infinito poiché Egli è tutto in tutto il mondo e in maniera infinita e totale in ciascuna parte di esso. In ciò egli si distingue dall'universo infinito, il quale è totalmente in tutto, ma non nelle sue parti (se solo riguardo all'infinito si possono chiamare parti), quali possiamo in esso comprendere»⁴⁸⁶. Qui, evidentemente, è tracciata con chiarezza la differenza tra l'assoluto infinito e l'infinità potenziale, ma per questo è caduto il concetto dell'infinità attuale, identificata con l'assoluto. L'Universo non è infinito sotto tutti gli aspetti, ma è soltanto, per così dire, esternamente privo di confini. Esso è «unitas contracta in pluribus», infinita ma non «totalmente»⁴⁸⁷. In tal caso, però, non è possibile identificarlo con l'assoluto senza rendere quest'ultimo relativo, o senza negare le sue reali proprietà. E non si può più nemmeno parlare di 'parti' dell'Universo, cosa che Bruno stesso avverte: «se pur, referendosi all'infinito, possono esser chiamate parti». Si può dire che qualsiasi affermazione di assolutezza o di realtà sovramondana di Dio, come negazione dell'infinità dell'universo esce già dai confini che Bruno ha posto alla filosofia. E come contraddizione interna, non eliminabile con il semplice riferimento alla coincidenza degli opposti, poiché il riferimento deve essere empiricamente motivato e l'affermazione è avanzata nella sfera della filosofia, suonano le parole del Nolano: «Perciò il Perfetto semplicemente, e per sé anche assolutamente, è l'uno infinito, di cui non ci può essere niente di maggiore, né di migliore. Esso è uno e ovunque tutto,

⁴⁸⁵ La citazione è una sintesi del seguente passo: «Lo universo che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia; alla quale non si aggiunge e dalla quale non si manca, di tutta et unica forma: ma non già è tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà et individui; però non è altro che un'ombra del primo atto e prima potenza, e per tanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa» (*De la causa principio et uno*, dialogo 3, p. 207).

⁴⁸⁶ *De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 1, p. 87. Karsavin omette la sg. frase: «io dico Dio 'tutto infinito' perché da sé esclude ogni termine, et ogni suo attributo è uno et infinito» (*ibid.*).

⁴⁸⁷ In it. nell'originale, *De la causa principio et uno*, dialogo 5, p. 283; inoltre, per la distinzione dell'universo dalle cose dell'universo: *ibid.*, p. 279; riguardo alla differenza di Dio e dell'universo: *De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 1, p. 85.

Dio e l'universale natura"⁴⁸⁸. Non sfugge a questa contraddizione, come si è mostrato più sopra, anche la semplice distinzione dell'esplicazione e dell'implicazione, come [197] riferita all'attualità e alla potenzialità dell'infinito. «L'unità è l'infinito implicito; l'infinito è l'unità esplicita»⁴⁸⁹.

Per chiarire la genesi dell'esplicazione occorre trovare il suo principio nell'assoluto. Evidentemente con l'aiuto di questo principio si può giustificare la realtà del relativo, senza sminuire l'assoluto. Bruno, con la sua dottrina del 'massimo' e del 'minimo', si pone sulla via della ricerca di questo principio (ma senza successo). Seguendo Nicola Cusano, egli intende l'essere assoluto o Dio come la coincidenza degli opposti, cosa che, come sappiamo, presuppone l'idea dell'infinità di Dio. Giustificando la coincidenza degli opposti, Bruno ricalca il Cusano e si volge agli esempi e concetti matematici, ai quali, con più chiarezza e decisione del Cusano, collega i fatti fisici. Egli non si limita all'idea dell'identità di quiete e moto, ma nell'unità assoluta fa confluire anche l'identità della forma, o spirito, e della materia. Al limite coincidono la linea retta e spezzata, la retta e la curva, l'angolo ottuso e acuto. Il cerchio, considerato in relazione ai poligoni iscritto e circoscritto, che all'infinito gli si avvicinano, è il loro limite, la loro attuale infinità (esempio infelice di Nicola Cusano). Per l'infinito accrescimento o decremento dei lati di tale poligono, questo coincide con la curva della circonferenza dopo esser diventato un punto; così come anche la circonferenza per il suo infinito accrescimento e decremento coincide con il punto. Ma noi possiamo fare a meno di prendere in considerazione la circonferenza o cerchio come l'infinità attuale dei perimetri dei poligoni o dei poligoni stessi che le si avvicinano. Si può pensare il limite come qualcosa che non coincide né col cerchio né col poligono, ma come il limite del loro reciproco movimento; e questa visione ci conduce all'idea di infinità. In tal caso dobbiamo dire che essi coincidono al limite dell'infinito accrescimento, sia della retta che della curva, sia del poligono che del cerchio, esattamente così come anche al limite del loro infinito [198] decremento. Proprio in questo senso, indubbiamente, bisogna interpretare la *coincidentia oppositorum* in Cusano. Poiché il *minimum* e il *maximum* sono inattingibili (*infinitum*). Il massimo e il minimo, che sono principi

⁴⁸⁸ «Ideo perfectum simpliciter et per se et absolute est unum infinitum, quod et quo neque majus esse potest quippiam, neque melius. Hoc est unum ubique totum, Deus naturaque universalis: cujus perfecta imago et simulacrum nullum esse potest, nisi infinitum» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 2, cap. 12, p. 307).

⁴⁸⁹ In it. nell'originale; «La unità è nel numero infinito, et il numero infinito nell'unità; oltre che l'unità è uno infinito implicito, e l'infinito è la unità esplicita; appresso che dove non è unità, non è numero o finito o infinito; e dovunque è numero o finito o infinito, ivi necessariamente è l'unità. Questa dunque è la sustanza di quello» (*Spaccio della bestia trionfante*, dialogo 1, parte III, p.171).

geometrici, ragiona Bruno, coincidono nell'ambito della speculazione astratto-filosofica, dunque debbono coincidere anche nella geometria. Bisogna tuttavia distinguere il limite vero o infinito (*minimum* o *maximum*) dal limite attuale (ad esempio, dal cerchio). Soltanto il secondo si concede alla nostra definizione: il primo è indeterminabile come vera coincidenza degli opposti. Il secondo, grazie alla sua stessa determinabilità, è molteplice: esistono molte infinità attuali (ad esempio la circonferenza, le unità); il primo rappresenta l'essere uno, l'assoluta unitotalità.

Bruno lo sa. «Non senza motivo noi concepiamo due aspetti del minimo, infatti c'è il minimo (*minimum*) semplicemente e assolutamente, quale occorre che sia di un sol genere (*unius generis*), e c'è il minimo ipoteticamente o presumibilmente o relativamente (*hypothesei seu suppositione respectuque minimum*), che è stabilito secondo la varietà dei diversi soggetti e del fine (*finis*)»⁴⁹⁰. Bruno chiama il primo *minimum* «minimum reale» o «minimum naturae». Esso è assolutamente impercettibile e indeterminabile: «*non est ullius artis definiri*». Tuttavia qui il Nolano ammette una curiosa e per noi manifesta confusione di concetti. Ogni genere ha il suo minimo; così si può parlare di un toro piccolissimo, di un piccolissimo moscerino, di un corpo piccolissimo. Tutti questi sono *minima* relativi *spazializzati*. Ma in questo stesso senso di *minimum* relativo sarà inteso il *minimum* geometrico, il *minimum* aritmetico, fisico (anche se non è spaziale). Ognuno di essi è in una certa misura definibile e definito, e nessuno di essi deve essere identificato con il «minimum reale seu naturae»⁴⁹¹.

Bruno distingue i *minima*: geometrico, aritmetico, e fisico. Egli presume, insieme a Democrito, [199] che i corpi consistano di atomi o di minimi, che compongono inizialmente gli «atomi sensibili», «*minima sensibilia*», e da questi tutte le cose. E verosimilmente il «minimum sensibile» è lontano (*multum abstat*), non solo dal «minimum naturae», ma anche dal «minimum physicum»⁴⁹². Se ci si volge poi all'aritmetica, bisogna allora riconoscere che

⁴⁹⁰ «Minimum vero bifariam non sine causa accipimus; est quippe simpliciter et absolute minimum, quale unius generis esse oportet; est et hypothesei seu suppositione respectuque minimum, quod pro subiectorum et finis varietate varium constituitur» (*De triplici minimo et mensura, De minimi existentia*, cap. X, p. 172).

⁴⁹¹ «Minimum naturae seu reale, ut mire infra sensibile minimum contractum sit, non est ullius artis definire» (*ibid.*, cap. IX, p.169).

⁴⁹² «Scimus minimum sensibile a visu perfectissimo percipi posse, alioqui non esset sensibile. Distinguiamus sensibile in genere a sensibili in specie. Quod ad primum, nihil est in specie quod non affirmetur in genere: iccirco simpliciter sensibile ex genere sensitivae substantiae definitur. Quod ad secundum, pro specierum diversitate visibilitatis atque visivitatibus gradus sunt diversi; proinde minimum sensibile a minimo naturae multum abstat. Illud enim sicut per additionem dicitur, ita et per additionem consistat oportet, alioqui omne minimum esset sensibile» (*ibid.*).

tutti i numeri si formano dai «minima matematica». Soltanto che qui è già più evidente che bisogna parlare non dei *minima* bensì del *minimum* o *monas*. La monade, senza essere essa stessa un numero, forma tutti i numeri. La monade è il limite dell'infinita serie di numeri (infinità attuale), ma non soltanto limite, bensì anche *principium numeri* che crea e costituisce ogni numero.

Se non c'è monade - non ci sarà nessun numero
Esto nulla monas, numerorum non erit ullus.

«Togli la monade e non ci sarà più numero, nulla che sia numerabile, non ci sarà nessuno che conti»⁴⁹³. La monade è sostanza ed essenza di ogni numero, «*substantia numeri et essentia omnis*»; il numero è «l'accidente della monade»⁴⁹⁴.

La dottrina del minimo e del massimo è il principio sia della matematica che della metafisica. «*Ignorantia minimi facit geometras huius saeculi esse geometras et philosophos-philosophos*»⁴⁹⁵. Ma che cos'è questo *minimum* geometrico? La retta infinita è un cerchio, essendo la periferia di un diametro

⁴⁹³ «Esto nulla...» (*ibid.*, *De minimi existentia*, cap. II, p. 139); «Tolle undique minimum, ubique nihil erit. Aufer undique monadem, nusquam erit numerus, nihil erit numerabile, nullus numerator. Hinc optimus, maximus, substantiarum substantia, et entitas, qua entia sunt, monadis nomine celebratur» (*ibid.*, p.140).

⁴⁹⁴ In it. Nell'originale. «Numerus est accidens monadis, et monas est essentia numeri; sic compositio accidit atomo, et atomus est essentia compositi. Principium numeri monas cum numero, sicut et principium magnitudinis atomus cum ipsa magnitudine, reductive vel principaliter sunt in genere quantitatis, et accidentia substantiae, quae est monas antecedens, vere et per se minimum principium magnitudinis, in quo non ex quo» (*ibid.*).

⁴⁹⁵ *Articuli adversus mathematicos*, Membrum III, *De minimo*, p. 21. Proprio in questo contesto (*De minimo*, articulus primus) Bruno precisa il modo non univoco in cui intende il minimo, intorno a cui si sviluppa la critica di Karsavin. «Sicut unitas est substantia numeri et essentia omnis, ita et minimum tum geometricae tum physicae quantitatis». Dal momento che l'unità ha per Bruno il significato sia di grandezza, che logico e metafisico (si veda in *De monade, numero et figura*, cap. 6, p. 410: «Deus est unitas et ipsa plenitudo»), il parallelo fornisce anche lo schema per intendere il minimo, che sul piano quantitativo qui viene inteso in due modi: «Minimum duplex in hoc proposito intelligimus: alterum in plano quod est punctum, alterum in solido quod est atomus» (*Articuli adversus mathematicos*, Membrum III, *De minimo*, p. 22). Il punto inteso come termine, invece, ha un significato puramente logico, ed è distinto dal punto inteso come minima parte: «Punctus qui est terminus neque quantum, neque minus aliquo, neque minimum est, et tunc distinguimus a puncto quod est minima pars, dum cum illo convenit in eo quod neutrius aliqua pars est» (*ibid.*); perciò, correttamente parlando: «puncta, lineas et superficies, quae sunt termini, minima nunquam appellabis» (*ibid.*, p. 25). Si tratta infatti di grandezze, di cui dire grandezza minima è contraddizione: «quamvis in voce non appareat, in sensu tamen est contradictoria dicere» (*ibid.*).

infinito. In essa il principio non è altro che la fine, poiché il centro è ovunque. Di conseguenza essa è «centro infinito; e questo stesso centro è diametro e circonferenza». «Il cerchio infinito e la retta infinita, come pure il diametro infinito, la superficie o area, il centro e tutto il resto non differiscono, così come tutto questo non differisce neppure nel punto, che è il cerchio minimo»⁴⁹⁶. Ma se si identificano al limite l'arco e la corda, la periferia e il diametro, questo limite non può essere qualcosa di definito e qualificato. Esso è *coincidentia oppositorum*⁴⁹⁷. Lo si può chiamare *minimum*, ma nello stesso tempo, come dimostrano gli stessi esempi geometrici, [200] esso è anche il *maximum*: «maximum nihil aliud est, quam minimum»⁴⁹⁸. Ciò nonostante Bruno definisce il *minimum*. «Ciò in cui non è figura, non è il minimo - egli dice. - Il minimo originario e semplice è il cerchio»⁴⁹⁹. Questa definizione è possibile se si confondono i concetti di infinità attuale e assoluta, di infinità e di limite. La loro confusione è tanto più naturale per il fatto che l'infinità attuale è compresa in ogni momento di quella potenziale, e ad esempio, il cerchio in qualche maniera è compreso in ognuno dei poligoni che tendono a lui. Ma se il cerchio può essere ancora compreso (anche se non del tutto esattamente) come principio o inizio dei poligoni, non è possibile considerarlo principio o coincidenza dei contrari per gli angoli acuto e ottuso, per la retta e la curva, e a maggior ragione per tutta la multiformità delle contrapposizioni planimetriche. Allo stesso modo la sfera non può essere considerata principio della stereometria. In una parola, il *minimum* come *coincidentia oppositorum* è qualcosa privo di qualità e indeterminabile. Per l'insufficiente distinzione di transfinito e infinito, il punto in pratica fa confondere il Nolano. Egli lo intende come se fosse l'unità delle potenze, e forse anche la complicazione di tutte le linee, le superfici, i volumi. E volendo rappresentarsene l'attività creatrice, si pone su un'altra base. «Il punto scorrendo dall'essere punto (scorrendo da esser punto⁵⁰⁰) diventa linea; scorrendo dall'essere linea diventa superficie; scorrendo dall'essere superficie si fa corpo. Perciò il

⁴⁹⁶ «Unde sequitur circulum infinitum et rectam infinitam, item diametrum infinitum, campum seu aream, centrum et quodcumque aliud non differre; sicut etiam in puncto, qui minimus est circulus, non differunt» (*De triplici minimo et mensura. De minimi existentia*, cap. IV, p. 148).

⁴⁹⁷ «In minimo quod est terminus contradictoria coincidunt, et sunt subiective unum idemque» (*Articuli adversus mathematicos*, Membrum III, p. 25).

⁴⁹⁸ *De triplici minimo et mensura. De minimi existentia*, cap. II, p.140.

⁴⁹⁹ «II. Quod nullius est figurae, non est minimum; pars nempe omnis alicuius est figurae. III. Minimum primo, principaliter et simpliciter circulus est, proxime triangulus curvilineus recurvus» (*Articuli adversus mathematicos. Geometrica principia*, Theoremata minimi, p. 11); e in *De triplici minimo et mensura* si precisa: «Minimi in plano propria figura est circulus, in solido sphaera» (*De minimi existentia*, cap. XII, p. 177).

⁵⁰⁰ In it. nell'originale. Tutta la citazione in *De la causa, principio et uno*, dialogo 5, p. 277.

punto, trovandosi in potenza ad essere corpo, non si differenzia dall'essere corpo; in esso la potenza e l'atto sono una stessa cosa». «La linea non è altro che un punto in movimento; la superficie - una linea in movimento; il corpo - una superficie in movimento»⁵⁰¹. Ammettiamo che questa asserzione sia conciliabile con quest'altra: «Figura minimi plani circulus est, minimi solidi globus»⁵⁰².

In questo modo il *minimum* ha avuto la definizione nella geometria. E con ciò stesso è data la possibilità della sua definizione nella fisica. Il *minimum* che per Bruno, come sfera o «globus», coincide con il «circulus» - «simpliciter minimi [simplex] est una [201] figura/ Circulus atque globus» - risulta identico all'atomo⁵⁰³.

«Il cerchio è per esse (ossia per le figure) la radice prima, delle forme/
creatore, rivelatore [...]

Esso uno di tutte più in alto, le cinge, le circonda,
L'intimo toccando, le riempie, le misura, le uguaglia.
È la fonte che, come primo genitore, fa sgorgare le figure».

«Cyclus ad has (i. e. figuras) prima est radix, formator
et index [...]

Qui omnes unus superat, complectitur, ambit,
Intusque attingit, replet, metitur, adaequat.
Hoc de fonte fluunt, primoque parente, figurae»⁵⁰⁴.

Il *minimum* di cui parla Bruno, sia nell'applicazione alla geometria, sia nell'applicazione alla fisica (*minimum reale* o atomo) non è, di conseguenza, l'originaria *coincidentia oppositorum*, ma già qualcosa di determinato. Sulle orme di Cusano, Bruno afferma che c'è un limite reale della divisione: «il principio e la base di tutti gli errori, sia in fisica che in matematica, è la divisione infinita del continuo»⁵⁰⁵. I peripatetici obietterebbero che gli atomi,

⁵⁰¹ «Perché cossì quella linea è superficie, come la linea movendosi può essere superficie; cossì quella superficie è mossa et è fatta corpo: come la superficie può moversi e con il suo flusso può farsi corpo» (*De la causa, principio et uno*, dialogo 5, p. 275).

⁵⁰² *De triplici minimo et mensura, De minimi existentia*, cap. XII, p. 179.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 177. In parentesi quadra il termine caduto nella citazione.

⁵⁰⁴ *De monade, numero et figura*, cap. 2, p. 335; «Qui omnes» leggi: «Qui cunctas».

⁵⁰⁵ «Principium et fundamentum errorum omnium, tum in physica tum in mathesi, est resolutio continui in infinitum» (*De triplici minimo et mensura, De minimi existentia*, cap. VI, p. 153). Il Cassirer a questo riguardo osserva come Bruno rifiutando il concetto di irrazionale, che è alla base del calcolo infinitesimale, si precluda "l'intelligenza del carat-

non avendo parti, non possono formare una grandezza spaziale: se li si pone vicini, essi coincidono. I peripatetici però non distinguono i concetti di 'minimum' e di 'terminus'. - Il 'minimum' è la prima *parte* dello spazio, di tutto il composto, e non ha parti. Anche il 'terminus' o limite non ha parti, esso, però, non è una parte, ma soltanto divide due parti. Perciò due atomi contigui costituiscono il limite o 'terminus' con il loro contatto, e il 'terminus' li separa⁵⁰⁶. Così la superficie divide i corpi, la linea le superfici, il punto le linee. Da questi esempi risulta evidente la differenza di 'terminus' e di 'minimum'.

Così, il *minimum*-atomo o il *minimum* fisico in Bruno, come anche in Cusano, non è assoluto, ma reale-empirico⁵⁰⁷ [202]. «Al limite (*ad extremum*) si può conservare la forma circolare (*species rotunda*) di tutto ciò che possiede una figura: qualsiasi minimo è rotondo. L'ordine della natura o del senso risolve tutto nel tondo; il tempo con l'attrito delle parti l'una contro l'altra rende sferico ciò che resta e arrotonda i lati più pronunciati. Tutto questo, infine, fa svanire nel cerchio minimo ciò per cui si distingue il suo aspetto percepito dagli occhi. In questo, modo nel minimo si ha eternamente una sola figura»⁵⁰⁸. I minimi non sono «*vanae mathematicorum species*»⁵⁰⁹, ma gran-

tere scientifico della matematica» (E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. I, p. 342, e in generale sul concetto di minimo bruniano, pp. 340 e sgg.).

⁵⁰⁶ «Atomus vero non potest esse terminus ita ut eadem non sit et minima pars» (*Articuli adversus mathematicos*, Membrum III, p. 22); «Quandoquidem, quamvis non est pars terminus, ipsum cum quiddam ad partem constet proprie esse relatum» (*De triplici minimum et mensura. De minimi existentia*, cap. VII, p. 154). «Definias terminum, cuius ita non est aliqua pars, ut neque sit ipse aliqua pars, sed est quo extremum ab extremo attingitur, vel quo pars partem, vel totum attingit totum. Itaque iuxta magnitudinis species est diversus» (*ibid.*, cap. VII, p. 161; in tutto il cap. VII da diverse angolature si analizza il concetto di minimo come parte e come termine).

⁵⁰⁷ Karsavin giunge qui alle stesse conclusioni del Cassirer, il quale osserva che da Bruno «i contenuti dell'intuizione geometrica vengono pensati come *cose* che si generano come un processo fisico da una determinata materia fondamentale e si trasformano di nuovo in essa nell'avvicinarsi degli atomi. Bruno non si pone mai il problema se [...] vi siano leggi e relazioni ideali pure il cui valore sia indipendente dalla natura dell'esistente e della materia» (E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. I, p. 345).

⁵⁰⁸ «Estque figurati species servata rotunda/ Omnis ad extremum; minimum ergo est omne rotundum/ In quod naturae vel sensus ordo resolvit./ Partibus attritis tempus facit esse globosum/ Residuum, et latus obtundit distantia multa,/ Quae facit a minimo tandem vanescere cyclo/ Haec, quorum ex oculis species absumpta recedit./ Ergo perpetuo minimi propria una figura est» (*De triplici minimum et mensura. De minimi existentia*, cap. XII, p. 177).

⁵⁰⁹ Tutto il passo: «Et ita necessarium est, ut individuum additum individuo faciat majus, quia individua corpora physica sunt, non vanae mathematicorum species» (*Acrotismus camoeracensis*, Art. 42, p. 155); qui si parla delle particelle minime della realtà naturale, oltre

dezze assolutamente concrete, che formano gli elementi, e da questi tutti i corpi, e che si trovano, come già sappiamo, non nel vuoto, bensì nell'etere. Questi atomi sono tutti identici, e perciò le differenze dei corpi che essi compongono debbono ridursi alla quantità. Bruno se li rappresenta come piccole sfere, «globus», il che gli permette di collegarli al cerchio. Il cerchio è principio e fine del movimento. In sostanza, «tutte le opere della natura, e ogni moto, qualunque esso sia, è un cerchio. Così, anche il moto degli elementi, se è naturale, è un cerchio»⁵¹⁰. Da ciò consegue che tutti i corpi in natura (in particolare e soprattutto i corpi celesti) sono sferici, tutti i movimenti sono circolari. D'altro canto, bisogna ricordare che il cerchio è soltanto un limite, e per questo, riguardo all'essere empirico è opportuno parlare soltanto di somiglianza col cerchio dei corpi e delle orbite dei loro movimenti. «La vera sfera non è sensibile e non può essere più sensibile dello stesso indivisibile della natura; al contrario, per molte ragioni è necessario che il sensibile sia», a questo riguardo, 'minore', 'meno perfetto'⁵¹¹: «il senso non percepisce il vero cerchio»⁵¹².

Ancora un passo. - L'atomo, identificato col punto geometrico (col cerchio e con la sfera), viene identificato anche con la monade. Grazie a ciò è trovato il principio del mondo: il 'minimum' = 'maximum, che crea tutto, atto e potenza, forma e materia, spirito e corpo. Ma in quanto determinata e comprensibile, la monade deve essere riconosciuta come infinità attuale, sebbene essa si elevi anche al di sopra della contraddizione - *minimi et maximi*. La monade è chiara, come limite di tutto l'ente e come suo inizio o principio, manifestato da qualsiasi essere singolo e di cui è il motore. [203] Ma la monade non può essere essa stessa principio sia della sua determinatezza attuale che della sua potenzialità. Essa non è perfetta, non è assoluta. Perciò soltanto convenzionalmente si può chiamare monade «il tutto, l'infinito

le quali nessuna divisione è possibile e nelle quali non resta alcuna *specie* del composto naturale.

⁵¹⁰ «Circulus sunt omnia naturae opera et omnis motus cuiuscunque sit generis, sicut etiam elementorum, si naturalis est, circulus est; recta vero est naturalis motus non naturaliter habentium, nempe partium, impeditorum, figientum, refugientum» (*Articuli adversus mathematicos*. Membrum XIX, p. 60).

⁵¹¹ «Vera sphaera non est sensibilis, neque sensibilis esse posset magis quam individuum ipsum naturae: immo multiplici ratione minus esse sensibilem est necesse» (*ibid.*, *Geometrica principia*, p. 15).

⁵¹² «Sensus verum circulum non apprehendit, qui uno de innumerabilibus exorbitante puncto non est ipse. Sique verum sit dare circulum coram sensu, totius plane confusa, non autem distincta esset apprehensio» (*De triplici minimo et mensura. Contemplationes ex minimo*, cap. II p. 189).

(*infinitum*), il vero, il qualsiasi, il buono, l'uno», infine «Dio»⁵¹³. Tutto è «ex minimo, in minimum, ad minimum, per minimumque»⁵¹⁴ soltanto, in un certo senso limitato. Se dunque Bruno concede queste determinazioni senza ulteriori precisazioni, è soltanto perché identifica, come già abbiamo mostrato più volte, la monade con l'assoluto⁵¹⁵. Perciò occorre trattare con la massima ocolutezza anche la sua concezione dell'attività creatrice della monade.

Egli non si limita all'affermazione che la monade o il 'minimum' è il principio di tutto o la sostanza prima, ma utilizzando il movimento creatore del punto da lui osservato in geometria cerca di tracciare il processo dell'esplicazione. - Il principio di tutto è «la monade delle monadi» - «monadum monas una reperta est»⁵¹⁶ - o Dio, «l'unità», «la sostanza» e «l'essenza delle cose», il «minimum». Come l'unità, non essendo numero genera l'uno e ogni numero, come il punto genera la linea, la linea la superficie, la superficie il corpo tridimensionale, così anche la monade genera la diade, la triade, la quadriade, senza essere sensibile essa genera tutto il sensibile⁵¹⁷. Ma per comprendere questa attività generatrice o creatrice, Bruno è costretto a pen-

⁵¹³ «Deusque est/ extans totum, infinitum, verum, omne, bonum, unum» (*De triplici minimo et mensura, De minimi existentia*, cap.IV, p. 144) Ma anche: «Deus est monadum monas, nempe entium entitas» (*ibid.*, cap. IV, p. 146).

⁵¹⁴ «Ergo claudit constans in cunctis, et super haec qui/ Claudit finitum, infinitum permeat amplum,/ Efficiens, nectens, integrans atque propagans/ Quidquid compostum, et simplex quodcumque creatur/ Immenso a seculo pendens; quia maxima quaeque/ Ex minimo, in minimo, ad minimum sunt, per minimumque» (*ibid.*, cap. II, p. 139).

⁵¹⁵ La critica di Karsavin è molto sottile. Egli sottolinea il duplice significato di principio logico e metafisico della monade, che si riallaccia al duplice senso del concetto stesso di principio, messo in luce anche in precedenza, e fa osservare come l'attualità del concetto di grandezza (principio come fondamento) si ottenga con la determinazione (numerica e spaziale), dove l'infinità consiste sì nella sua potenzialità, ma questa non è assoluta, bensì già determinata dall'essere spaziale, o numerica ecc. Dunque non si tratta che di un infinito potenziale ossia di un *transfinito*. L'infinità metafisica della monade deve essere, naturalmente, di tutt'altro tipo, deve trascendere qualsiasi idea di grandezza, qualsiasi correlazione, e quindi la stessa definizione di principio-origine-fondamento e di monade non può essere che convenzionale. Se Bruno da un lato lo riconosce, si veda la definizione di Dio come monade delle monadi, come massimo e minimo, dall'altro egli pone la Monade delle monadi all'origine della finitizzazione nell'infinita sua produttività (la diade, la triade ecc). Perciò la monade che è all'origine di una serie, potenzialmente infinita, ma quantitativamente determinata, è concepita come una grandezza.

⁵¹⁶ «Simpliciter tandem monadum monas una reperta est,/ Quae multum et magnum complectitur omneque in ista» (*De triplici minimo et mensura. De minimi existentia*, cap. IV, p. 144).

⁵¹⁷ «Quia punctum dat monas, atque/ dat puncti fluxum dias, haec extenditur inde/ in planum triadis; demum tetras esse reponit/ corporeum» (*De monade, numero et figura*, cap. 5, p. 381). E anche: «Adde ut ipsa monas, dias et trias et tetras omne/ Principium referunt» (*De triplici minimo et mensura. De principiis mensurae et figurae*, cap. I, p. 270).

sare la monade (il punto, l'atomo) già come reale coincidenza degli opposti, come indeterminabile, ossia è costretto a uscire dai confini dell'infinità attuale e potenziale.

«Nel semplice, nel minimo, nella monade, gli opposti sono una stessa cosa: il pari e l'impari, il molto e il poco, il *finito* e l'*infinito*; perciò il minimo è lo stesso del massimo e di tutto ciò che si trova tra di essi»⁵¹⁸. Così giungiamo alla complicazione di Cusano; ma si può allora dire che la monade è un *globus*? Nella «monade delle monadi» non c'è determinazione spaziale, non c'è 'davanti' e 'dietro', 'destra' e 'sinistra'. Come è già chiaro dal testo riportato, non c'è in essa alcuna dimensione delle contraddizioni tra [204] largo e lungo, alto e profondo. Il suo centro è immediatamente in tutto. Allo stesso modo non sono ad essa applicabili le determinazioni temporali: le differenze 'dell'ora e del giorno, del giorno e dell'anno, dell'anno e del secolo, del secolo e dell'istante', poiché caratterizza la monade una «durata assolutamente infinita», un perpetuo presente senza principio né fine: «duratio est aeterna a parte anteriori, ante hoc et post hoc et quodlibet temporis [quod] accipias instans»⁵¹⁹. Nella Monade il principio non è distinto dal da essa principiato [*onačalennogo*], la forma dalla materia, l'atto dalla potenza⁵²⁰. Come già aveva chiarito Nicola Cusano, nella Monade il movimento è quiete: i modi empirici del suo stato sono l'unità. Allo stesso modo spariscono le contraddizioni di vivente e privo di vita, di anima e di corpo, di caldo e di freddo, di libertà e di necessità. «Lo svolgimento del minimo o l'espansione del centro nella circonferenza è appunto la generazione, mentre la contrazione della circonferenza

⁵¹⁸ Il corsivo è di Karsavin. «In minimo, simplici, monade opposita omnia sunt idem, par et impar, multa et pauca, finita et infinita; ideo quod minimum est, idem est maximum, et quidquid inter haec» (*De triplici minimo et mensura, De minimi existentia*, cap. IV, p. 147); «Monas una omnis numeri substantia. Una prima Dias omnia distinguens, oppositio. Unum primum omnium oppositorum commune subiectum» (*De monade, numero et figura*, cap. 2, p. 346); e più in generale: *De la causa principio et uno* (arg. 5, p. 27), che Bruno cita espressamente: «Sed de iis latius in libro 'De principio et uno' definivimus, ubi expressius oppositorum omnium coincidentiam manifestavimus» (*De triplici minimo et mensura, De principiis mensurae et figurae*, cap. I, p. 272). Riguardo al pari e dispari: «Praeterea in toto atque tomis sine fine locentur/ Imparis atque paris discrimina, simplicis atque/ Dupli, et aequalis maiorisque atque minoris» (*ibid.*, *De minimi existentia*, cap. VII, p. 157).

⁵¹⁹ *Ibid.*, cap. VI, p. 153.

⁵²⁰ Bruno descrive il rapporto tra l'uno e il molteplice, osservando come le cose che in un composto sensibile sono distinte, nell'ente semplicissimo «sunt unum idemque», poiché «veritas ipsa principium est et finis, initium et consummatio, alpha et omega, immo alphaomega». E afferma «altior quam a triviali Peripateticorum sensu perceptibilis, fuit illa Xenophanis et Parmenidis sententia: Ens unum, immobile, quod in rei veritate idem et principium et principiatum; sicut substantialiter praeter unitatem nihil est numerus; quod non est unum, nihil est; ergo unum est ens, unum est verum, multitudo vero relinquatur ut accidens, ut vanitas, ut non ens» (*Articuli adversus mathematicos, Membrum III*, p. 26).

nel centro, per usare un'immagine fisica, è la morte, da un punto di vista matematico, invece, è la regolazione o il dispiegamento nell'uno, il ribaltamento (*eversio*) o l'occultamento nell'altro»⁵²¹. L'esplicazione o svolgimento è separazione, ma tale «che ciascun indivisibile per essenza» è la Monade delle monadi, o riflesso, specchio suo e delle altre.

Così la Monade delle monadi crea tutte le monadi per un'auto replicazione. Ma ciò è comprensibile soltanto nel caso che essa non sia complicazione, bensì infinità attuale. Se essa però è infinità attuale è incomprendibile il movimento stesso. È necessario chiarirsi in qualche modo il nesso tra la Monade come assoluto e, come tale, principio del movimento, spiegabile non per l'insufficienza ma per la sovrabbondanza [*blagost'*], e la monade come attualità, che per se stessa è limite immobile, presente nell'infinità potenziale, ed è limitata, e perciò non è principio primo del movimento e dell'unità. Ma una volta che i concetti di complicazione e contrazione dell'unità confluiscono, risulta inspiegabile la complicazione stessa.

Generalmente si inserisce Bruno nel numero dei *panteisti*, oppure, usando un termine più di moda ma non migliore, dei *monisti*. In maniera troppo affrettata. Egli abbastanza spesso e con decisione avanza la sovramondanità di Dio e limita gli slanci panteistici [205] del proprio pensiero. Sono stati fatti e si fanno tentativi di interpretare il suo sistema in senso teistico. Senza grande successo, ché egli spesso e con chiarezza sottolinea l'unità di Dio e della natura, e la loro differenza soltanto modale. Bruno non è né panteista né teista; tuttavia non nel senso che, come Cusano, egli sia al di sopra di questi termini convenzionali e non del tutto chiari nel significato terminologico abituale. La sua dottrina non è al di sopra dei contrari, la coincidenza di questi non avviene nel paradiso ed è piena dell'intima, tragica lotta di idee delle quali ciascuna gli è cara e vicina, ciascuna necessaria. Per farla breve, in Bruno ci sono due sistemi: uno conduce immancabilmente al panteismo, ma incappa nell'idea teistica, l'altro tende al teismo, ma si arresta nel suo sviluppo davanti al momento panteistico. Bruno ha cercato volutamente di limitarsi all'ambito 'della filosofia', ma nel suo intimo è restato più che filosofo. In questa limitazione è il peccato originale del suo sistema, la fonte della tragicità dei suoi tentativi e, forse, della sua vita e della sua fine.

⁵²¹ «Minimi explicatio, seu centri in circumferentiam expansio, generatio est, circumferentiae vero in centrum contractio mors physice loquendo, mathematice autem constitutio seu praesentatio in uno, eversio seu occultatio in altero» (*ibid.*, p. 24).

20. «La finitezza dell'universo contraddice sia il senso, che la ragione»⁵²². In effetti, avvicinandoci al limite dell'orizzonte da noi osservato, vediamo che esso si allontana, e non è difficile convincersi del fatto che in realtà ci muoviamo assieme al centro del nostro orizzonte. L'orizzonte si rivela centro, mentre il centro coincide con il luogo in cui si trova l'osservatore, e non vi è alcun fondamento per supporre che il movimento o lo spostamento di questo centro in qualche posto cessi. Persino se ci trasferissimo su un'altra stella, la cosa non cambierebbe: capiteremmo soltanto in un altro centro, mentre la terra si terrebbe alla periferia del nostro orizzonte. L'assenza di confini dello spazio vince sempre la nostra visione sensoriale, il numero delle stelle la confonde e ne supera la forza. Il senso costringe la ragione a collegare sempre di nuovo regione e regione, mondo e mondo, spazio e spazio. La fine dello spazio non è rappresentabile. Di conseguenza sono totalmente infruttuose e disperate le ricerche [206] di un centro dell'universo: i concetti di centro e periferia sono relativi e applicabili soltanto alle cose particolari finite, non allo spazio infinito. Altrettanto convenzionali, poi, sono i concetti di sopra e sotto. A noi pare ora che la luna sia in alto, ma se ci rappresentiamo un uomo che dalla terra vola verso di essa, agli abitanti della terra sembrerà che egli si sollevi in alto, mentre agli abitanti della luna sembrerà che scenda giù verso di loro. Ogni corpo limitato, terra, luna, stelle, ha il suo sopra e il suo sotto, come anche il suo centro. Ma nell'universo illimitato non c'è né sopra, né sotto, né centro. Soltanto la nostra limitatezza e la non consuetudine ci inducono a presupporre un centro. «Da bambino - dice Bruno - pensavo che al di là del Vesuvio non ci fosse nulla»⁵²³. Si può equiparare l'universo a una sfera, ma una sfera tale nella quale qualsiasi punto può considerarsi sia centro che periferia.

Così non c'è esperienza sensibile che possa dimostrare la finitezza del mondo. Se ci si volge alle «condizioni del nostro intendere», «la condizione del nostro modo di intendere»⁵²⁴, diventerà evidente la necessità di pensare

⁵²² A proposito dell'infinità dell'universo che il senso conferma: «Nos vero [...] universi infinitatem sensu constare dicimus, quia ulterius ad horizontis margines adproperantem sensus semper horizontis centrum facit esse comitem individuum» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 1, cap. 4, p. 217). Sulla testimonianza di senso e ragione: *De l'infinito universo et mondi*, dialogo 1. Anche: *Acrotismus camoeracensis* (ivi, p. 76), dove si afferma l'impossibilità di provare la finitezza: «Impossibile est Aristoteli, et aliis, finitum universum probare» (*ibid.*, p. 73), e dove si sostiene il movimento della terra: «ratio haec multum facit ad motum terrae convincendum» (Art. 49, p. 164).

⁵²³ «Ita et ego puer sic nihil ultra Vesuvium montem esse credidi, ut nihil, quod sub sensum cadere habebatur» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 2, cap. 8, p. 285).

⁵²⁴ In it., *De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 1, p. 83. Qui Filoteo osserva che dopo aver dichiarato l'universo infinito, bisogna dimostrarlo «e dalle circostanze dell'efficiente che

l'universo come infinito. Non c'è grandezza di cui non se ne possa pensare una superiore, e «l'immaginazione non trova riposo, aggiungendo quantità a quantità [...] Impossibile non immaginarsi qualcosa fuori del mondo, che sia questo qualcosa vuoto o pieno»⁵²⁵. Questa stessa idea, con maggior profondità e prudenza, anche se in maniera più sintetica, era stata espressa da Nicola Cusano. Ne fa l'oggetto delle sue antinomie Kant, a cui Bruno, in questo caso, è più vicino che non a Cusano. Una volta che è infinito lo spazio «ricettore dei corpi, dotati di grandezza», è infinito anche l'universo. «Se colui che afferma che il mondo è infinito chiedesse: - Dov'è l'universo? - Io risponderei: Nello spazio infinito. - E dov'è lo spazio infinito? - In nessun luogo ove ci siano confini; ovunque non ci siano confini»⁵²⁶. L'infinità dello spazio attesta già l'infinità dell'esistente, poiché quello stesso spazio in ogni caso esiste. Ma lo spazio non è affatto vuotezza: lo spazio vuoto non è rappresentabile, non è reale, nella natura non c'è; erroneamente noi consideriamo [207] vuoto ciò che non è riempito da corpi percepibili, ad esempio l'aria, l'etere.

Ma per Bruno le prove principali dell'infinità del mondo non si riducono agli argomenti riportati. Egli fonda l'assoluta assenza di limiti dell'universo proprio su ciò su cui Cusano fondava la sua infinità relativa, ossia sulla relazione tra l'universo e Dio. L'infinito Principio primo «doveva produrre l'universo, o per meglio dire, deve sempre produrlo infinito»⁵²⁷. Come «effetto di una causa infinita e principiato» l'universo «per la sua corporeità e *modus* deve essere infinitamente infinito»⁵²⁸. In qualità di causa finale o termi-

deve averlo prodotto tale, o (per parlar meglio) produrlo sempre tale, e dalla condizione del modo nostro de intendere».

⁵²⁵ «Unde ex parte hujus potentiae naturalis est infinitum, ut imaginatio quantitatem quantitati addendo non quiescat, neque illi terminetur dimensio simpliciter, et aliquid extra mundum nequeat non fingere, sive vacuum sit illud, sive plenum» (*Acrotismus camoeracensis*, Art. 21, p. 117).

⁵²⁶ «Si a infinitum universum profitente quaeratur, ubi est universum? In infinito spacio respondebo. Ubi est infinitum spacium? Nusquam ubi sit terminus: ubique sine termino; neque est quod tanti spacii terminum quaeras complectentem, vel aliud spacium in quo collocetur et a quo recipiatur. [...] Extra universum non est locus, neque spacium, neque vacuum, neque corpus» (*De immenso et innumerabili bus*, lib. 3, cap. 1, p. 318).

⁵²⁷ «Dopo aver detto l'universo dover essere infinito [...] resta ora provarlo e dalle circostanze dell'efficiente che deve averlo prodotto tale, o (per parlar meglio) produrlo sempre tale, e dalla condizione del modo nostro de intendere» (*De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 1, p.83).

⁵²⁸ «E sappiamo certo che essendo effetto e principiato da una causa infinita e principio infinito, deve secondo la capacità sua corporale e modo suo essere infinitamente infinito» (*La cena de le Ceneri*, dialogo 3, p. 161). L'infinitezza del primo principio e dell'universo è dimostrata da Bruno contro la teoria dei cieli di Aristotele nel *De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 5 in cui si nega il numero limitato dei motori «Son dunque infiniti mobili e motori, li quali tutti se riducono a un principio passivo et a un principio attivo, come ogni

nale il Principio primo può rivelare la sua perfezione, ossia può svolgersi, esplicarsi soltanto in un universo infinito. «Grazie agli innumerevoli gradi di perfezione che esplicano la Divina, eccellenza incorporea attraverso i modi della corporeità, debbono esserci innumerevoli individui, questi grandi animali, uno dei quali è la nostra terra [...]; per contenerli in sé occorre uno spazio infinito»⁵²⁹. Non bisogna ammettere che il Principio primo si esaurisca - esso è infinito; o che non voglia rivelarsi interamente - esso è il bene assoluto. E tuttavia l'infinità del Principio primo è soltanto un postulato⁵³⁰, mentre la sua assoluta bontà esige il riconoscimento di qualcosa d'altro, ossia della reale differenza tra Lui e la natura. Inoltre - antica e a noi nota domanda - come spiegare o ridurre a illusione l'incompleta infinità dell'universo, che discende dalla sua reale esplicazione?

Perciò, l'universo è infinito in primo luogo e innanzitutto poiché è l'esplicazione del Principio primo infinito, in secondo luogo poiché è infinito spazialmente. (s'intende, il primo 'poiché' comprende il secondo). La sua infinità spaziale deve essere intesa come materiale, nella natura, infatti, non c'è vuoto. Ma come mai non c'è vuoto, se tutto è formato da atomi? Eppure dovrebbero essere immancabili i vuoti interatomici, data la forma sferica [208] degli atomi. Bruno riempie questi vuoti con un'altra materia, l'etere. Tuttavia anche riguardo all'etere dovrebbe presentarsi lo stesso problema. Bruno rimuove tale presupposizione perché riconosce che l'etere è impalpabile, pervade e avvolge tutta la materia originaria. «L'etere è lo stesso che il cielo: vuotezza, assoluta spazialità. Esso è diffuso nei corpi e avvolge, infinito, tutti i corpi»⁵³¹. L'etere è materia una, onnipervasiva, continua, «unum continuum»⁵³², prima manifestazione o prima differenziazione del Principio

numero se riduce all'unità; e l'infinito numero e l'unità coincidono; et il summo agente e potente fare il tutto, con il possibile esser fatto il tutto, coincidono in uno». «Cossì da un motore universale infinito, in uno spacio infinito, è un moto universale infinito da cui dependono infiniti mobili et infiniti motori, de quali ciascuno è finito di mole et efficacia» (p. 339).

⁵²⁹ *De l'infinito universo et uno*, dialogo 1, p. 77.

⁵³⁰ «Elpino - Diremo che questo mondo finito [...] comprende la perfezione de tutte cose./ Filoteo - Possete dirlo, ma non già provarlo: perché il mondo che è in questo spacio finito, comprende la perfezione di tutte quelle cose finite che son in questo spacio; ma non già dell'infinito che possono essere, in altri spacci innumerabili» (*ibid.*).

⁵³¹ *De immenso et innumerabilibus*, lib. 4, cap. 14, p. 78.

⁵³² «Vacuum est a corporibus separatum, ipsis imbibitum, unum continuum» (*Acrotismus camoeracensis*, Catalogus, p. 73). L'analisi del concetto di *vuoto*, che Bruno ritiene sia lo stesso che *spazio*, si sviluppa negli articoli 31, 36, 37, 49, 60, 72, dove il rapporto finito-infinito viene analizzato in relazione alla posizione aristotelica, per sottolineare la necessità della distinzione tra corpo e spazio, compreso e comprendente, e l'impossibilità che

primo che autorizza ad asserire che esso è «tutto in tutto»⁵³³. Non si può, secondo Bruno, presupporre l'esistenza del vuoto assoluto, ossia di uno spazio non etereo⁵³⁴. Allora - egli si avvicina alla prima antinomia di Kant - bisogna riconoscere anche la finitezza dell'universo. E invece sono finiti i singoli mondi che costituiscono l'universo, ma non l'universo stesso. L'universo «non è soltanto il mondo, bensì anche il vuoto» (leggi: 'l'etere'), uno spazio non riempito fuori del mondo, 'non riempito' da una materia sensibilmente percepibile, dai quattro elementi, ma certo, riempito dalla materia prima. Se esistesse, infatti, il vuoto - il Nolano passa ad argomentazioni di carattere empirico - i corpi cadrebbero e si muoverebbero in modo incomparabilmente più rapido di quanto accade in realtà.

L'universo, essendo unitotalità infinita, materiale-spaziale, è messo in movimento dal suo Principio primo, dall'Anima Universale che, come già sappiamo, per sostanza non è distinta dalla materia ed è l'anima delle anime. Questo movimento è massimo per la sua rapidità, ossia è infinitamente rapido, e perciò è anche assoluta quiete. Se nell'universo non c'è centro e periferia, non c'è neppure movimento puro e assoluto. Esso è completamente immobile e di conseguenza anche al di sopra del tempo, è eterno; ma nelle sue parti, messe in moto dalle individualizzazioni dell'Anima Universale, ossia dalle anime individuali, esso si muove in successione, ossia secondo il tempo. In questo modo si può parlare dello spostamento spaziale e temporale nell'universo soltanto in relazione alle sue parti, alla sua esplicazione o alla [209] individualizzazione separatrice. Ma sotto questo aspetto e significato «tutto erra», «omnia migrant». Nel processo vitale il semplice forma il com-

esista luogo e tempo fuori dell'universo, l'immobilità di questo in cui si muovono gli infiniti corpi.

⁵³³ L'espressione è usata da Bruno in diversi contesti, riferito all'Universo: *De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 1, p. 85 (v. nota 441); riferito all'anima: *De la causa principio et uno*, dialogo 2, p. 143; riferito all'Uno: «Non è contra ragione la nostra filosofia, che reduce ad un principio e referisce ad un fine e fa coincidere insieme gli contrari [...] onde non sia difficile di pervenire a tanto che si sappia come ogni cosa è in ogni cosa» (*De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 5, p. 351). «L'ottimo, massimo, incomprendibile, è tutto, è per tutto, è in tutto [...] Il quale essendo tutte le cose e comprendendo tutto l'essere in sé, viene a far che ogni cosa sia in ogni cosa» (*De la causa, principio et uno*, dialogo 5, p. 277).

⁵³⁴ «Vacuum spacium utpote in quo actu nihil sit, nos non ponimus, sed spacium certe in quo modo unum, modo aliud corpus necessario contineatur, quodque primo ab aere repleri natum est. Est enim nobis ens infinitum, et nihil est, in quo aliquid non sit. Hinc nobis definitur vacuum, spacium vel terminus, in quo sunt corpora; minime vero, in quo nihil est» (*Acrotismus camoeracensis, Ratio, Articulus 33*, p. 130); «Aether vero idem est quod coelum, inane, spacium absolutum, qui insitus est corporibus, et qui omnia corpora circumplectitur infinitus» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 4, cap. 14, p. 78; su questo argomento tutto il libro IV).

plesso, e il complesso si disgrega nei suoi elementi costitutivi, alla fin fine nei minimi-atomi. Noi osserviamo ovunque attorno a noi questo generale movimento, e per analogia dobbiamo presupporlo anche negli altri innumerevoli mondi a noi invisibili, in tutte le parti dell'universo. «Dal lato dell'infinito tutto è immobile, immutabile, non soggetto alla corruzione; ma in tutto questo ci possono essere e ci sono movimenti e mutamenti, innumerevoli e infiniti, perfetti e completi»⁵³⁵. «Tutto, vivente e non vivente, uomini, piante e animali, corpi inanimati ed elementi, sono ugualmente soggetti alla legge del moto». L'immobilità dell'universo nella sua totalità è evidente, anche malgrado il principio della coincidenza degli opposti. L'universo, infatti, è infinito, e «l'infinito è immobile», «seipsum firmare dicitur»⁵³⁶. E in effetti dove potrebbe muoversi l'infinito? In esso è pensabile soltanto il movimento interno, ma anche questo, nell'universo infinito, ossia veramente - infinito, in cui «tutto è in tutto»⁵³⁷, è infinitamente rapido o coincide con l'immobilità. Soltanto la diminuzione dell'infinità (Bruno non dice questo!) o la separazione dà il movimento. L'universo infinito è immobile; «nell'universo infinito le specie dell'universo (ossia le singole sue parti) infinite di numero», sono «mobili»⁵³⁸.

«Nessuna ragione, nessun senso può indicare il principio del movimento o la crescita dell'universo, infatti anche nell'esistente il mobile viene prima del movimento, poiché si muove soltanto ciò che può muoversi, mentre il movimento è precedente alla generazione del mobile: nasce soltanto ciò che dalla potenza è portato all'atto»⁵³⁹. In altri termini, il movimento è

⁵³⁵ «Stante dumque l'infinito e tutto immobile, inalterabile, incorrottibile, in quello possono essere, e vi son moti et alterazioni innumerabili et infiniti, perfetti e compiti» (*De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 2, p. 165).

⁵³⁶ «Infinitum, quia infinitum, maxime non nutat, non trepidat: infinitas enim est maxima immobilitatis ratio, ideo infinitum seipsum, firmare dicitur: quia ex sua ratione habet, atque natura firmitatem. Quare (inquires) non defertur? ex intrinseca causa, respondimus, quia infinitum est, quia non habet extra se spacium, quia non habet terminum unde et quo feratur. Seipsum firmat igitur, quia ipsum est sibi ratio firmitatis: neque enim vi, neque natura est alicubi, quia est universum et ubique» (*Acrotismus camoeracensis*, Art. 23, p. 120).

⁵³⁷ «L'universo è tutto in tutto (se pur in modo alcuno si può dir totalità dove non è parte né fine) explicatamente, e non totalmente», qui Bruno sottolinea la differenza di infinità rispetto a Dio che «è tutto l'infinito complicatamente e totalmente» (*De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 1, p. 85).

⁵³⁸ «Infinitum universum est immobile; in infinito universo infinita universorum generum sunt mobilia, quorum singula finibus et regionibus sunt contenta propriis, suos quaeque astrorum peragunt circulos, et non in infinitum evagantur» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 2, cap. 4, p. 271).

⁵³⁹ «Non est ratio neque sensus, qui possit attribuire principium motui et vegetationi universi, quia in ipsis, quae sunt, mobile est ante motum, quia nihil movetur nisi quod

inspiegabile dalla situazione dell'essere empirico, essendo per noi un nudo fatto, e dunque deve essere spiegato dal Principio primo come coincidenza degli opposti. Il Principio primo, poi, come principio del movimento è l'Anima Universale, Dio o la Natura. «La forza della Natura sta nel fatto che può perpetuamente muovere il suo corpo, nulla infatti si oppone all'anima del mondo» (ossia da essa [210] il movimento è spiegabile), «poiché essa è forma che dà la forma [*forma oformljajuščaja*]»⁵⁴⁰. Se dunque il mondo è mosso

potest moveri, et motus est ante generationem mobilis, quia nihil generatur nisi de potentia reducatur in actum» (*Animadversiones in lampadem Lullianam. Probatum mundum esse aeternum*, [F] p. 365); Bruno vuole dimostrare l'eternità del mondo, nel quale l'«appetitus et appulsus ad esse semper», che trova impedimento nelle cose particolari, non è ostacolato e si sviluppa in un moto perfetto (*ibidem* [G]). In effetti il principio del movimento del mondo è interno, come spiega anche in più luoghi: «Neque est sensus neque ratio, qua me ad caelum deducas, dicendo motus aquae et aeris esse a luna etc.; qui enim fit ut a simplici motu lunae vel duplici, et ab uno motu coeli, qui rapere fingitur omnia, non sequatur unus spiritus, unus ventus, sicut iuxta innumerabiles differentias locorum et amplius differentiae huiusmodi appulsuum et spirituum apparent?» (*De principiis rerum, elementis et causis, De rerum principiis*, p. 523). E ancora: «Essendo l'universo infinito e immobile, non bisogna cercare il motore di quello» inoltre «essendo infiniti gli mondi contenuti in quello [...] tutti se muovono dal principio interno che è la propria anima [...] e però è vano andar investigando il lor motore estrinseco» (*De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 1, p. 99). Alla domanda se «estra il cielo sia loco, vacuo, o tempo» Filoteo risponde che esiste un unico e infinito spazio che può anche chiamarsi vacuo, pieno di infiniti mondi, compreso quello in cui viviamo, «Cotal spacio lo diciamo infinito, perché non è ragione, convenienza, possibilità, senso o natura che debba finirlo» (*ibid.*, dialogo 5, p. 335). E in *Figuratio Aristotelici Physici auditus*, sullo stesso argomento («*Quod motus non incepit esse nec esse desinet*»): «Nos autem non incepisse dicimus, cum quilibet motus mobile et quodlibet mobile motum supponat. Et motor non est antequam sit mobile, et mobile non est antequam sit motus. Et motor nihilo impediante et nulla dispositione deficiente a dignissimo motu minime debet abstinere» ([*Op. Lat. con.*, vol. I, t. 4] lib. 6, cap. 2, art. 1, p. 207).

⁵⁴⁰ Il concetto si comprende meglio da tutto il contesto: «In virtute naturae mundi est, ut perpetuo possit movere suum corpus, quia animae mundi nihil est contrarium, quia ipsa est forma formanda; omne autem quod corrumpitur, impeditur: licet autem particularibus conveniat impedimentum et corruptio propter contrarietatem, universo tandem, cuius partes constitutivae sunt contrariae, idem convenire non potest» (*Animadversiones in lampadem Lullianam. Probatum mundum esse aeternum*, [H], p. 365). Riguardo alla coincidenza degli opposti di cui sopra: «Gli contrarii e gli diversi mobili concorrono nella costituzione di uno continuo immobile, nel quale gli contrarii concorrono alla costituzione d'uno, et appartengono ad uno ordine, e finalmente sono uno. Inconveniente certo et impossibile sarrebbe ponere due infiniti distinti l'uno dall'altro» (*De l'infinito, universo e mondi.*, dialogo 2, p. 151). Riguardo all'ordine nei cieli, rifacendosi a Proclo e ai platonici che distinguono una '*mens altior*' e una '*mens infima*', osserva che il '*coelum supremum*' contiene le forze di tutte le forme e mediante queste rende i corpi inferiori disponibili ad assumere le diverse loro forme «*Quapropter variis naturae suae viribus, / configurationibusque, atque motibus*

dall'interno dall'Anima, nella sua totalità con infinita rapidità, secondo il tempo e in maniera incompleta nelle sue parti, con la mediazione delle anime individuali, allo stesso modo debbono muoversi i corpi celesti: terre, pianeti, soli, stelle, comete. Dall'Anima tutto è mosso individualmente. Con ciò il movimento dei corpi celesti, secondo la teoria dei minimi, è circolare [*krugobrazno*], ma non un cerchio [*krugovoe*] (cosa che dimostrerà Keplero che aveva letto le opere di Bruno), non si limita a ruotare intorno al sole e attorno al proprio asse (anche quest'ultimo movimento non è perfettamente circolare). Bruno amplia il concetto di moto, fondendolo con il concetto di genesi e, prendendo in considerazione l'infinità del mondo nel tempo, sostiene che sempre nuovi e nuovi corpi celesti, nuovi mondi nascono, si compongono e decompongono. Questo stesso processo di continuo mutamento si deve compiere ugualmente anche nella più piccola parte del mondo sensibile.

È evidente fino a che punto la deduzione dai presupposti fondamentali del sistema di Bruno, che aveva intuito il valore filosofico della teoria di Copernico, rappresenti un terreno propizio per lo sviluppo della nuova visione del mondo, da noi compresa nella sua limitatezza solo oggi. La metafisica si fonde con la fisica, la quale determina la prima più che non in Nicola Cusano. L'idea di Copernico, che aveva limitato l'intuizione del Cusano, fu coraggiosamente dilatata da Bruno oltre i confini del nostro sistema solare a tutti i mondi dell'universo. Preso da «furore eroico»⁵⁴¹, egli infranse il cristallino cielo dell'astronomia tolemaica e dinanzi a lui si erse l'infinità del creato, presto manifesta anche ai telescopi. L'idea dell'unità del mondo e la stessa sua ingiustificata assolutizzazione permisero al Nolano di parlare delle leggi dell'universo, e non soltanto del nostro mondo limitato, di affermare che anche le comete sono della stessa specie degli altri corpi celesti, e che la complessità da noi osservata e teoricamente necessaria della struttura della terra induce a supporre una complessità simile in tutti i pianeti e stelle e nel sole stesso. Bruno confuta con facilità le obiezioni degli oppositori. Se essi si appigliano alla rapidità del moto della terra, supposta dal sistema di Copernico, [211] ebbene l'ipotesi tolemaica esige velocità ancora maggiori e perciò anche meno verosimili⁵⁴². Si ha timore che viaggiando intorno alla terra si stia

varios producit in/ inferioribus istis influxus, formans, ornans, movens, ut/ merito dici possit, sublime coelum formas corporum/ reliquorum vel actu, vel activa virtute complecti» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 5, cap. 1, p. 117).

⁵⁴¹ In it. nell'originale.

⁵⁴² Bruno confuta a questo proposito Aristotele, che aveva dotato Dio di una potenza estensiva ma non assoluta (ossia limitata alla quantità finita) e intensiva, perché essendo Dio potenza ed atto, «possendo cossì muovere infinitamente, moverebbe infinitamente con vigore infinito; il che, se fusse vero, verrebbe il cielo mosso in istante: perchè se il motor

con le gambe in alto. Ma i concetti di in alto e in basso sono relativi; opportuni in un sistema limitato o in un corpo limitato, non sono applicabili all'universo nella sua totalità. Si teme che la terra cada. Ma rispetto all'universo i concetti di pesante e leggero sono altrettanto relativi dei concetti di in alto e in basso. «Noi possiamo dire: - Le parti della terra tornano ad essa in forza della loro gravità (*per la loro gravità*): e questo come per una tensione (*l'appulso*) delle parti verso l'intero. Lo stesso avviene per le parti degli altri corpi. Ma s'intende che possono esistere altre terre o corpi simili ad essa, altri soli o corpi in numero infinito, della stessa natura o simile. Da ciò consegue che esiste un'infinita quantità di corpi gravi, ma non che esista una gravità infinita»⁵⁴³. Il concetto di gravità è appropriato all'interno dell'universo, applicato alle sue parti. Non c'è corpo che sia pesante o leggero in senso assoluto, in esso gravità e leggerezza esistono soltanto in relazione alle sue parti⁵⁴⁴. E la stessa considerazione vale per un sistema di corpi come parti dell'universo. Tutti i corpi celesti "si sostengono reciprocamente per l'influenza di questa loro forza». E se, ad esempio, una cometa capitasse in un luogo alla stessa distanza tra due stelle, dovrebbe arrestarsi, finché un piccolissimo mutamento nella posizione non la costringesse a volare verso il mondo più vicino. Nelle parole di Bruno da noi riportate si può rinvenire una anticipazione delle idee di Newton. Forse è ancora più essenziale notare in esse il riconoscimento della relatività della stessa legge della gravitazione, non applicabile all'universo nella sua totalità. Ancor più inaspettate appaiono le preveggenze di Bruno, che precorrono la scoperta di Keplero e la concezione della forma della terra. In modo molto oscuro Bruno parla anche dei moti

più forte muove più velocemente, il fortissimo muove velocissimamente, l'infinitamente forte muove istantaneamente» (*De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 1, p. 97).

⁵⁴³ «Potremo però dire che come sono le parti della terra che ritornano alla terra per la loro gravità (che cossì vogliamo dire l'appulso de le parti al tutto, e del peregrino al proprio loco), cossì sono le parti de li altri corpi, come possono essere infinite altre terre e di simile condizione, infiniti altri soli o fuochi, o di simile natura. Tutti si muovono dalli luoghi circonfenziali al proprio continente come al mezzo: onde seguitarebe che siano infiniti corpi gravi secondo il numero. Non però verrà ad essere gravità infinita come in un soggetto et intensivamente, ma come in innumerabili soggetti et estensivamente» (*ibid.*, dialogo 2, p. 137). Il corsivo tra parentesi nel testo indica che l'originale è in italiano.

⁵⁴⁴ La questione della gravità dei corpi è trattata in *ibid.*, dialogo 5: «grave e lieve non è corpo alcuno a rispetto della region de l'universo, ma delle parti a rispetto del suo tutto, proprio continente o conservante» e «Se dunque gravità e levità è appulso al loco conservante, e fuga dal contrario, niente naturalmente costituito è grave o lieve». Tuttavia, questo movimento non è causato da un'attrazione dall'esterno: «non sono differenze situati che tirano a sé tali parti, né che le mandano da sé: ma è il desio di conservarsi, il quale spenge ogni cosa come principio intrinseco, e (se non gli obsta impedimento alcuno) la perduce ove meglio fugga il contrario e s'aggiunga al conveniente» (*ibid.*, p. 343).

della terra. Oltre al suo movimento di rotazione intorno al sole di 364 giorni e un quarto e di ventiquattro ore 'intorno al proprio centro' - Galilei, così come Keplero, conosceva le opere del Nolano, sebbene preferisse [212] non parlarne - Bruno distingue ancora due movimenti, talora da lui fusi in uno: il terzo. Si tratta dei moti 'polare' e 'semisferico'. Lo Schiapparelli, abbastanza competente su questo argomento, considera possibile supporre in Bruno una confusa preveggenza del movimento compiuto dai poli terrestri, detto nutazione. D'altro canto questa si trova già in Nicola Cusano.

21. L'universo è infinito, spazialmente e materialmente⁵⁴⁵, il che è la stessa cosa. Esso deve racchiudere in sé un'infinita molteplicità di soli, detti stelle, che ruotano 'intorno al proprio centro', come la nostra terra e il nostro sole, e di sistemi solari con terre simili alla nostra. E non c'è nulla che impedisca di ammettere la vita su questi mondi e persino sui soli, anzi è del tutto probabile, naturalmente l'organizzazione delle creature abitanti gli altri mondi dipende dal luogo in cui abitano e deve essere considerata soltanto analoga alla nostra.

«Il cielo e il mondo sono animati [...] In effetti, se c'è anima e vita in questo mondo inferiore, confuso e parziale, perché non dovrebbero esserci anche nell'universo? [...] Su quali basi respingeremo la vita della terra e dell'acqua, le quali generano, vivificano, nutrono e fanno crescere innumerevoli piante? In che modo la vita viene dai non viventi? Come il non vivente produce la vita?»⁵⁴⁶. Naturalmente, Bruno non presume affatto che ci sia soltanto una forma di vita, quale quella nostra, e che per animazione si debba intendere qualcosa di uguale alla nostra animazione. Vita e animazione sono una cosa sola, ma le forme della sua manifestazione sono infinitamente varie, e quando si sostiene ad esempio che la pietra è animata, non bisogna pensare che nella pietra sia racchiusa un'anima umana. L'anima o la forma della pietra sono tanto diverse dalla nostra anima, quanto l'istinto degli animali dalla nostra ragione, e persino di più.

Se tutto vive, allora non c'è la morte. L'anima universale, come natura che si sviluppa, è il 'principio del movimento', che si eleva, secondo la legge della coincidenza degli opposti, [213] al di sopra della vita e della morte. «La vita è un movimento esplicito, la morte un movimento implicito»⁵⁴⁷. La

⁵⁴⁵ «Dicimus ergo universum substantiam infinitam, molem infinitam in spatio infinito, sive vacuo, plenoque infinito» (*Acrotismus camoeracensis*, Art. 60, p. 173).

⁵⁴⁶ La citazione non è letterale, ma riassume piuttosto concetti espressi nel dialogo 2 del *De la causa principio et uno* (pp.125, 127, 129, 135 e dell'Argomento 2, p. 13).

⁵⁴⁷ «Ma mentre consideramo più profondamente l'essere e sostanza di quello in cui siamo immutabili, troveremo non esser morte, non solo per noi, ma né per veruna sostanza: mentre nulla sostanzialmente si sminuisce, ma tutto per infinito spacio scorrendo cangia

morte non è altro che la scomposizione del composto, e «nessuna cosa si distrugge e perde l'essere, eccetto la forma accidentale, esterna e materiale. Perciò come la materia, anche la forma sostanziale, dalle quali è costituita la cosa naturale - l'anima, non si disgregano e non si distruggono»⁵⁴⁸. Cessa soltanto «questa accidentalità dell'amicizia, dell'accordo, della complessità, dell'unità e dell'ordine»⁵⁴⁹, che fonde gli elementi semplici in un intero complesso; ma essa cessa soltanto per cambiare in una nuova. In noi stessi sperimentiamo un eterno flusso di elementi che entrano nel nostro organismo e poi lo abbandonano. E la morte è soltanto uno spostamento, un mutamento, una scomposizione di determinate parti, un rinnovamento di esse e una connessione con altre. «Così le onde del mare fluiscono sulle sponde e ne defluiscono». E questo movimento dominante nella natura non è un perire. Perisce soltanto l'essere accidentale, la sostanza non può estinguersi. «Vo-

il volto» (*De l'infinito, universo e mondi*, Argomento 5, p. 41). Vita e morte come espansione e contrazione nei mondi: «Nativitas ergo est expansio centri, vita consistentia sphaerae, mors contractio in centrum», mentre per la morte individuale Bruno si richiama a Pitagora: «Quum rerum substantia minime sit dissolubilis, mortem non esse timendam, sed transitum expectandum sensit Pythagoras; ipsa quippe dissolutio quaedam est, quae non nisi composito advenit, quod nullum est substantia, sed adventitium; alioqui substantiam per singula momenta mutaremus, quando effluxus et influxus a nostro corpore et in nostrum corpus est continuus. Quare solum per individuum animae substantiam sumus id quod sumus. Quam circum veluti centrum quoddam ubique totum atomorum exglomeratio fit et agglomeratio» (*De triplici minimo et mensura, De minimi existentia*, cap. III, p. 142). Dunque tutto il movimento viene dall'anima che ne è il principio e come vogliono i platonici essa muove tutto in ciascuna parte. «Sicut anima per se est principium vitae animalis, ita est per se primo principium motus, sicut ipsa se ipsa vivit, ita et se ipsa movet» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 4, cap. 15, p. 86)

⁵⁴⁸ «Nessuna cosa si anihila e perde l'essere, eccetto che la forma accidentale esteriore e materiale: però tanto la materia quanto la forma sostanziale di che si voglia cosa naturale, che è l'anima, sono indissolubili et adnichilabili perdendo l'essere al tutto e per tutto» (*De la causa principio et uno*, dialogo 3, p. 185).

⁵⁴⁹ «Dell'eterna sostanza incorporea niente si cangia, si forma o si difforma; ma sempre rimane pur quella, che non può essere soggetto de dissoluzione, come non è possibil che sia soggetto di composizione; e però né per sé né per accidente alcuno può esser detta morire; perché morte non è altro che divorzio de parti congiunte nel composto, dove rimanendo tutto l'essere sostanziale (il quale non può perdersi) di ciascuna, cessa quell'accidente d'amicizia, d'accordo, di complessione, unione et ordine», e l'anima «è una cosa, un principio efficiente et informativo da dentro; dal quale, per il quale e circa il quale si fa la composizione: et è a punto come il nocchiero a la nave, il padre di famiglia in casa, et uno artefice non esterno, ma che da entro fabrica, contempra e conserva l'edificio; et in esso è l'efficacia di tener uniti gli contrarii elementi» (*Spaccio della bestia trionfante. Epistola esplicatoria*, p. 21). L'immagine del *flusso* e *reflusso* per indicare mutamento e morte nella terra e negli animali è usata da Bruno in *La cena de le Ceneri*, dialogo 3, p. 171, *De l'infinito, universo e mondi*, dialogo 4, p. 257.

gliono ardentemente vivere e hanno paura di morire coloro che non possiedono la luce della vera filosofia e non intendono altro essere che quello attuale, pensano che un altro non lo possa sostituire. Essi non hanno compreso che il principio della vita è racchiuso non negli accidenti che sorgono dall'aggiunta, ma nella sostanza indivisibile e indecomponibile, della quale nulla tende alla conservazione di sé e teme la dispersione» ... «L'anima saggia non teme la morte; no. - Talora persino la cerca, le va incontro. Non la durata conserva la sostanza, ma l'eternità, non il luogo ma l'immortalità, non l'atto ma tutta la forza formatrice [*vseobrazie*] (*omniformitas*)»⁵⁵⁰.

«Non vedete forse che quello che era seme è diventato erba, e dall'erba si è formata la spiga, dalla spiga il pane, dal pane la bile, dalla bile il sangue, da questo lo sperma, dallo sperma l'embrione, da esso l'uomo, dall'uomo il cadavere, dal cadavere la terra, dalla terra la pietra o qualcosa d'altro?»⁵⁵¹. La vita è il dispiegamento del centro, «exglomeratio centri»; il processo vitale è un'eterna circolarità, «circulus»⁵⁵².

L'anima una si manifesta [214] nell'infinita molteplicità degli individui contemporanei e susseguentisi. «Nel corpo umano tutta l'anima si trova in tutto il corpo e in ogni sua parte; tuttavia essa svolge tutta se stessa non dappertutto, ma in un luogo come anima, in un altro come ragione, in un terzo come vita, in uno diverso nel significato più basso, sebbene tutto sia animato dall'anima intellettuale e la contenga tutta. Così anche l'Anima del Mondo e lo Spirito dell'Universo, così dunque trovandosi in tutto e ovunque con quella forza e purezza dell'essenza [*suščnosti*], conformemente alla struttura dell'universo e dei suoi membri, sia quelli importanti che quelli secondari, qui muove soltanto l'intelligenza, il senso e la vita, là una mescolanza imperfetta,

⁵⁵⁰ «Neque nos ab istius lucis apprehensione perturbet, quod et desiderium praesentis vitae (sicut omnia particularia in praesenti forma perpetuari desiderant) defraudatur: inde enim istud evenit, quod, cum materia particularis universos simul actus comprehendere nequeat, successive comprehendit atque sigillatim, ita, quod praesens est, tantum cognoscit atque desiderat: per naturae ergo dictamen vult esse semper, [...] vult semper esse hoc quod est; nescit enim aliud unde venit et quo vadat. [...] Anima sapiens non timet mortem, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit. Manet ergo substantiam omnem pro duratione aeternitas, pro loco immensitas, pro actu omniformitas» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 1, cap. 1, p. 205). Riguardo al fatto che «non gli corpi né l'anima deve temer la morte»: *De la causa principio et uno*, dialogo 2, p. 141.

⁵⁵¹ *De la causa principio et uno*, dialogo 3, p. 177.

⁵⁵² «Proxima formatrix anima est, vis intima cuique,/ Atque ut materies ipsam sese ipsa gubernat,/ Interno, ut limax, pulsu se extendit, in arctam/ Semet conglomerat molem, nullamque figuram/ Interdum facit esse sui, mox fronte redire/ Cornua parva iubet, caput exerit, oraque mittit,/ In speciemque, agili exporrecto corpore, vermibus/ Procedit, veluti facta exglomeratio centri» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 8, cap.10, p. 313).

là il più semplice principio della mescolanza»⁵⁵³. L'anima è proprio la radice da cui si levano il tronco, i rami, le foglie e i frutti, da cui, come dei raggi, scaturisce la vita di tutti gli organi e le membra. Essa è il primo motore il primo, più intimo principio della vita. Manifestandosi nella multiformità della vita e in ogni più piccola parte, l'Anima dell'Universo non si limita e non si divide. Non bisogna dire che in un determinato individuo essa si mostra parzialmente, e vi dimori parzialmente in maniera recondita e potenziale. L'anima umana nella forma e nel genere è la stessa che l'anima delle mosche, delle ostriche, dei fiori, in una parola, di tutti gli esseri animati, nel mondo infatti tutto è animato, ogni corpo partecipa dell'Anima del Mondo. Ma unendosi con questo o quell'altro corpo, formandolo, l'Anima, in conformità con la struttura e la composizione del corpo, ha bisogno di un grado diverso della ragione e delle altre proprietà. Perciò lo spirito o anima che si trovava nel ragno e aveva padronanza sulle sue membra, stabilitasi nel corpo umano, cerca ormai un'altra mente, altri organi e attività. Se, ad esempio, la testa di un serpente si trasformasse in una testa umana, il suo tronco diventerebbe come il nostro, la lingua si allargherebbe, crescerebbero le spalle, comparirebbero le mani e la coda si trasformerebbe in due gambe, questo serpente comincerebbe a camminare, a respirare e persino a pensare come un uomo, diventerebbe un autentico uomo. Analogamente l'uomo che si fosse trasformato in serpente comincerebbe a sibilare, a vivere nelle tane senza più costruire case, comincerebbe a pensare e a sentire alla maniera di un serpente⁵⁵⁴.

⁵⁵³ «Sicut enim in corpore humano, licet tota sit anima in toto et in qualibet corporis parte, non tamen ubique totam se explicat, sed alicubi dicitur esse animaliter, alicubi rationaliter, alicubi vitaliter, alicubi secundum inferiores rationes, cum tamen totum intellectiva anima animatum sit ipsamque totam contineat; ita et anima mundi et spiritus universi, dum eodem pacto eadem virtute et essentiae integritate sit in omnibus et ubique, pro ordine tamen universi et membrorum tum primorum tum secundariorum hic quidem intelligentiam, sensum et vegetationem, ibi vero sensum et vegetationem, alibi vegetationem tantum, alibi compositionem tantum, alibi imperfectam mixtionem, alibi simplicius principium mixtionis explicat» (*Lampas triginta statuarum, De lumine*, p. 58). Il passo è citato da Karsavin in precedenza (p.[191], v. nota 466). Ma anche la materia concorre alla vita: «Dico che, 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. E però la persistenza non meno par che si convegna a cotal forma, che a la materia. Questa intendo essere una di tutte le cose; la qual però, secondo la diversità delle disposizioni della materia e secondo la facultà de' principii materiali attivi e passivi, viene a produr diverse figurazioni, ed effettuar diverse facultadi, alle volte mostrando effetto di vita senza senso, talvolta effetto di vita e senso senza intelletto, talvolta par ch'abbia tutte le facultadi suppressse e reprimute o dalla imbecillità o da altra raggione de la materia» (*De la causa, principio et uno*, dialogo 2, p. 139).

⁵⁵⁴ L'argomentazione relativa all'anima che, «secondo la raggione della diversità di complessione e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno et opera-

[215] Dinanzi agli occhi della mente di Bruno si svolge un quadro luminoso della vita unitaria e, nella sua concretezza, multiforme dell'universo, che tutto abbraccia e tutto connette, che non si concilia con la visione convenzionale della divisione del mondo in natura vivente e non vivente, in regno minerale, vegetale e animale. Egli ferma l'attenzione sul nesso delle varie forme dell'unica vita, sui loro impercettibili passaggi dall'una all'altra, è come se fosse investito dal *pathos* del trasformismo. Egli cerca gli anelli intermedi tra l'inorganico e l'organico, tra le piante e gli animali. E Bruno sa che, «poiché tutto partecipa della vita, non soltanto in noi, ma in tutte le cose composte vive una quantità infinita di individui»⁵⁵⁵. Ma che dire dei tavoli, dei vetri, delle vesti, degli stivali? Forse anche questi sono animati? In quanto tavoli, vestiti, stivali ecc., essi sono certamente privi di anima. Ma «in quanto cose naturali e composte esse hanno in sé sia la materia che la forma. E per quanto sia piccola la cosa, c'è in essa una parte della sostanza spirituale... Lo spirito si trova in tutte le cose e anche il più piccolo corpicino ha una parte dello spirito che lo anima»⁵⁵⁶.

La concezione di Bruno non si distingue per perfetta chiarezza. Come tutto il suo sistema, essa non è stata elaborata fino in fondo, non è stata condotta a una completa chiarificazione del punto più essenziale, della questione dell'individuazione. Esiste una sola anima universale immanente, che si esplica nella molteplicità delle manifestazioni: nelle individualizzazioni transitorie, accidentali. Una tale individualizzazione, anch'essa, evidentemente, accidentale e transitoria, è l'anima della terra. Allo stesso modo si può parlare dell'anima vegetale e minerale, sebbene Bruno non lo faccia, propendendo piuttosto per l'idea delle funzioni diverse di un'unica anima. Perché siamo costretti a giustificare la sua accidentalità con il termine 'evidentemente' e con il riferimento allo spirito del sistema? L'individualizzazione dell'anima è connessa con la combinazione accidentale degli elementi; si può definire l'anima come la potenza della composizione e dell'eterogeneità, «*potentia compositionis et etherogeneitatis*»⁵⁵⁷. Questa potenza si attua-

zioni», è sostenuta dal personaggio Onorio in *Cabala del Cavallo Pegaseo*, dialogo 2, parte I, p. 95.

⁵⁵⁵ *La cena de le Ceneri*, dialogo 3, p. 171.

⁵⁵⁶ «Dico dumque, che la tavola come tavola non è animata, né la veste, né il cuoio come cuoio, né il vetro come vetro; ma come cose naturali e composte hanno in sé la materia e la forma. Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sé parte di sustanza spirituale; la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, e riceve membri di qualsivoglia corpo che comunente se dice animato: perché spirito si trova in tutte le cose, e non è minimo corpusculo che non contegna cotal porzione in sé, che non inanimi» (*De la causa principio et uno*, dialogo 2, p. 133).

⁵⁵⁷ *De immenso et innumerabilibus*, lib. 4, cap. 15, p. 85 (v. nota 564).

lizza nell'infinita serie dei concreti, individuali [216] 'composti', ma neppure uno di essi costituisce la sostanza dell'anima, la quale esiste eternamente ed è al di sopra dell'individualità. Se è così, allora anche l'anima della terra deve essere una delle individualizzazioni accidentali dell'Anima Universale. O, invece, alla individualizzazione concreta e transitoria corrisponde un qualche momento nella sostanza stessa dell'Anima Universale, qualcosa di reale, un peculiare 'possest' (e non soltanto 'posse')? Una tale risposta è chiara nel sistema di Cusano, non è chiara in Bruno, che rimane legato al non pieno riconoscimento della sua intuizione fondamentale. Il problema, tuttavia deve essere risolto. La cosa riguarda non soltanto l'anima della terra, ma anche l'anima individuale di ciascuno di noi.

La dottrina dell'anima del mondo, che discende dagli enunciati generali sviluppati da Bruno, racchiude in sé il riconoscimento dell'autocoscienza e dell'essere individuale soltanto come accidente nell'Anima Universale, un momento transitorio, e non si comprende neppure se questo stesso accidente sia reale oppure no. E certamente non vi è posto neppure per l'idea dell'immortalità individuale. Concordano pienamente con questo le parole del Nolano riportate sopra a proposito della morte, terribile per chi non è illuminato dalla luce della Verità. La mia vita empirica, non più di un'accidentalità dal punto di vista dell'intero, passerà e non si ripeterà più, il mio io si dissolverà per sempre. Non v'è alcun fondamento (a meno che non si voglia riconoscere il mondo come finito) per presupporre che a un dato momento si ripeterà quella stessa combinazione di circostanze, ossia quella stessa individualizzazione dell'Anima Universale. Per di più una simile reiterazione dell'individuo sarebbe insensata, contraddicendo le idee fondamentali del sistema. E se, malgrado l'infinità del creato e del suo senso, malgrado tutto, si realizzasse una tale reiterazione dell'essere individuale (e la vita d'oltre tomba, la resurrezione è appunto una ripetizione dell'accidentalità), tra questa e il mio essere attuale non potrebbe esserci un nesso. Tuttavia a queste conclusioni, assolutamente inevitabili e teorizzate dal Nolano stesso fino a riconoscere l'anima umana uguale a quella della mosca e dell'ostrica, e a spiegare la molteplicità [217] dell'anima una e indivisibile con l'analogia del suono che si diffonde nell'aria, unitario, ma percepito come molti, si contrappone tutta una serie di dichiarazioni dello stesso Bruno.

È chiaro che Bruno deve rifiutare la teoria della creazione delle anime individuali da parte di Dio o creazionismo. Inconciliabile con la sua visione è anche la fede nell'ulteriore esistenza oltretomba delle anime, ossia nell'immortalità individuale, così come la fede platonica nella loro preesistenza. Per rimanere coerente il Nolano deve rifiutare anche la teoria della metempsicosi: cosa può trasmigrare da corpo a corpo se l'anima individuale è un'accidentalità e l'anima universale, anche senza questo si trova in tutti i corpi? Nello

stesso tempo nelle opere di Bruno c'imbattiamo con stupore proprio in questa teoria. Nel secondo dialogo di *Cabbala di Pegaso* compare come interlocutore un certo Onorio. Egli ricorda che all'inizio era un asino, poi un asino alato o Pegaso, poi avvertì (spiegato benissimo dal platonico Plotino) un'inclinazione verso le sfere inferiori, per mezzo del seme di Nicomaco s'incarnò in Aristotele e, infine, in Onorio. Non bisogna lasciarsi confondere dalla forma burlesca del dialogo. Bruno è convinto che «l'intelligenza universale produttiva è una in tutti, e in tutti si nasconde anche una peculiare intelligenza [...], tanto multiforme quanti sono gli individui»⁵⁵⁸. Ogni soggetto possiede una propria ragionevolezza, passiva e attiva. In relazione alle azioni commesse in una determinata vita, come castigo per quelle, si compie una reincarnazione in un animale oppure in un uomo; «certo, non compare quello stesso corpo, ma quella stessa individualità in un altro corpo». Gli atti dell'inquisizione potranno convincere lo scettico più tenace del fatto che Bruno ha espresso l'opinione or ora riportata in piena serietà e sincerità. Mentre confessa la fede della chiesa nell'immortalità personale, il paradiso, l'inferno e il purgatorio, Bruno 'filosoficamente' aderisce all'idea pitagorica della metempsicosi considerandola assai verosimile⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ «Dico che la intelligenza efficiente universale è una de tutti; e quella muove e fa intendere; ma, oltre, in tutti è l'intelligenza particolare, in cui son mossi, illuminati ed intendono; e questa è moltiplicata secondo il numero de gli individui» (*Cabala del Cavallo Pegaseo*, dialogo 2, parte I, p.101). Analogo concetto è espresso in *De gli eroici furori* (parte I, dialogo 5, p. 229), dove si distingue l'intelletto inferiore, «che chiamano intelletto di potenza o possibile o passibile, il quale è incerto, moltivario e multiforme; e l'intelletto superiore, forse quale è quel che da Peripatetici è detto infima de l'intelligenze, e che immediatamente influisce sopra tutti gl'individui dell'umana specie, e dicesi intelletto agente et attuante». Viene dunque riconosciuto un «intelletto unico specifico umano che ha influenza in tutti li individui» e che come la luna prende luce solo dal sole, e un intelletto umano individuale e molteplice che «viene come gli occhi a voltarsi ad innumerabili e diversissimi oggetti, onde, secondo infiniti gradi, che son secondo tutte le forme naturali viene informato».

⁵⁵⁹ A proposito della sostanzialità dell'anima e della sua immortalità: «Est et immortalitatis nostrae validissimum ex eo principio [ossia lo *spiritus architector* di cui sopra] argumentum, quod individua quae aedificat, agglomerat, exglomeratque, ordinat, vivificat, movet, intexit, et ut mirabilis opifex tanto operi est praefecta substantia, minime deterioris debet esse conditionis [...] quam corpora quae agglomerantur [...] et in illius usum adsumuntur haec quorum substantia vere est aeterna» (*De triplici minimo et mensura*, *De minimi existentia*, 3, p. 143). Riguardo, alla teoria della metempsicosi, bisogna osservare che vi aveva aderito anche Origene, come lo stesso Bruno, che lo definisce «Christianus Theologus et Philosophus Platonicus» (*De monade, numero et figura*, cap. 11, p. 465), ricorda: «Pro conditione qua anima se gessit in uno corpore, ad aliud sortiendum disponitur, inquit Pythagoras, Saduchimi, Origenes et alii e Platonice permulti. Itaque non est tanquam fortuita illa sedium mutatio, sicut partium ex quibus corporea moles compaginatur.

Persino ammettendo che la dottrina di Pitagora sia vera, è necessario riconoscerne l'inverosimiglianza e l'incomprensibilità nel sistema [218] di idee sviluppate da Bruno. Bruno, che aveva sottolineato tanto energicamente il legame dell'anima con il corpo e, come risulta chiaramente da questo stesso dialogo, proprio *con un dato* corpo, come poteva supporre una scissione tra questo e l'anima individuale? E che cos'è questo accidente che esiste non accidentalmente, poiché ha molti volti e passa da una condizione a un'altra? O abbiamo dinanzi il tentativo di adattare l'idea cristiana dell'anima individuale e dell'individuale immortalità al proprio sistema con l'ammissione della cattiva infinità delle reincarnazioni che per di più schiudono la possibilità di interpretare simbolicamente l'inferno, il paradiso e il purgatorio? Se è così - il che è d'altro canto cosa dubbia - allora questo tentativo non è riuscito, perché *filosoficamente* non è giustificato l'essere dell'anima individuale, e la dottrina cristiana non ha tratto alcun vantaggio dall'eresia in essa inclusa. È evidente che in Bruno ci sono due linee di pensiero che non concordano pienamente.

In *Lampas triginta statuarum*, del 1587, ossia del periodo di Wittenberg di Bruno, dell'epoca successiva all'esposizione dei fondamenti del sistema nelle opere londinesi, leggiamo: «L'anima si trova nell'ordine e coordinazione della scala delle sostanze; è al confine tra la sostanza intellettuale e quella fisica o materiale. Di conseguenza non è un accidente»⁵⁶⁰. Qui si sostiene che l'anima «non è la forza del seme e non è un accidente, ma è in esso e tramite esso fattrice e formatrice»; si sostiene che essa «non è un accidente», poiché «nessun accidente si separa dal soggetto, né esiste realmente senza un soggetto», ma «l'anima dell'uomo si separa dal corpo ed esiste realmente senza di esso»⁵⁶¹. Queste affermazioni ci colpiscono, tanto più che in *Lampas* si dà la

Quapropter aliae per corpora umana discurrunt, aliae in heroum corpus adsumuntur, aliae vero in deteriora deturbantur» (*De triplici minimum et mensura, De minimi existentia*, 3, p. 143). E in *De magia et Theses de magia*, riguardo agli angeli: «unde recte colligunt Basilius et Origenes angelos non esse omnino incorporeos, sed spiritales substantias, hoc est subtilissimi corporis animalia, quos per ignes et flammam ignis significat divina revelatio» ([*Op. Lat. con.*, vol. III], *De magia*, p. 428). E in relazione alla valutazione dei meriti: «alii spiritus aliis corporibus sunt inclusi, certo quodam ordine et iustitia gradus istos distribuent, et Origenes, Pythagoras et Platonici homines inter daemones annumerant, hosque non bonos, sed qui boni fieri possint atque peiores, unde ad meliorem vitam disponantur atque deteriores» (*ibid.*, p. 432).

⁵⁶⁰ «Anima est in ordine et coordinatione scalae substantiarum, quia dicitur esse in confinio substantiae intellectualis et physicae seu materialis; ergo non est accidens» (*Lampas triginta statuarum. De ultima et tertia praxi*, XI, p. 241).

⁵⁶¹ «Anima et corpus ad animalis constitutionem concurrunt, non ut accidens et subiectum, sed ut duo subiecta per spiritum unibilia, quorum tamen principalius est anima, utpote reatrix, gubernatrix, formatrix» (*ibid.*, p. 249). «Unumquodque sicut est, ita operatur; anima

teoria assolutamente chiara dell'Anima Universale, e in particolare è già utilizzata l'analogia, usata sopra, del suono che si diffonde. Nel 1591 Bruno ritiene possibile parlare delle peculiari anime delle sfere, della loro «anima propria», delle anime delle stelle, del loro «internus motor»⁵⁶², paragonandole al motore del nostro corpo, ossia alla nostra anima individuale. Egli [219] assimila l'anima nel corpo al nocchiero sulla nave. Ma accanto a tutto ciò c'è la negazione dell'idea dell'anima come di un operatore esterno separato dalla materia, o come entelechia. L'idea dell'Anima Universale colma la coscienza del filosofo, e gli stessi termini 'anima', 'spiritus', 'intellectus', 'mens' acquistano un duplice significato persino nell'individuo, indicando ora il generale, ora l'individuale. «In ogni ente animato e vivente - scrive Bruno - noi troviamo questo principio, lo stesso e diverso in relazione alle peculiari differenze, di aspetto e di numero, di ciascuno»⁵⁶³.

Molto è possibile spiegare con la naturale incoerenza del pensiero, con le intermittenze di vecchie idee già rifiutate; molto, ma non tutto. E poi lo stesso fatto della frequenza di queste intermittenze e della vita tenace delle vecchie idee, l'incomprensibilità per il pensiero del filosofo delle contraddizioni del suo sistema, dimostrano che accanto alla formulazione della sua fondamentale intuizione filosofica, espressa con chiarezza, esiste anche un'altra formulazione, presente potenzialmente, e attualizzata di volta in volta in concetti isolati. Così è andata, in particolare, con la metempsicosi. D'altro lato è facile mostrare ancora una contraddizione. Bruno spiega l'individualizzazione dell'Anima Universale come organizzazione del corpo, connettendo con grande acume e finezza le peculiarità psichiche e la razionalità dell'uomo con il fatto che possiede le mani e sa servirsene. Quanto è giustificata una simile spiegazione dal punto di vista dello stesso Bruno? Egli presuppone che la materia o l'organismo influenzi l'anima e la formi. In realtà il principio formatore non è il corpo, non l'organismo, ma l'anima. L'anima dà la forma al proprio organismo riunendo e trattenendo gli elemen-

operatur sine corpore; ergo et est. Nullum autem accidens ab eo, cuius est, absolvitur» (*ibid.*, *De ultima et tertia praxi. Ex atrio Daedali*, p. 249). E se ne sottolinea non solo la natura agente, ma anche il carattere cognitivo: «Anima non in materiam dispositam intenditur, sed materiam, quam sibi disponat, adsciscit; ergo est agens circa materiam, non accidens vel forma in materia [...] Illud quod in animali intendit, utpote subiectum appetitus et cognitionis primum, est anima; tale non potest esse accidens, sed nobilium potentiarum et actuum fundamentum» (*ibid.*, p. 250).

⁵⁶² *Ibid.*, *De lumine*, p. 54.

⁵⁶³ «Et in singulis animantibus et viventibus illud idem principium atque diversum secundum proprias differentias tum specificas tum numerales invenitur, ad quas nihil pertinere videtur vel conducere imaginarius ille caelestis motus, qui si est, universalis et unus; et ita spiratio illa, quae a tali motu esset, eiusdem esset conditionis» (*De principiis rerum, elementis et causis, De rerum principiis*, p. 523).

ti che affluiscono da tutte le parti. Ciò significa che dapprincipio l'anima si forma un determinato organismo, e poi l'organismo forma in essa quelle stesse proprietà, quell'individualità che lo formava? Bruno non può sostenere una simile assurdità. Ma se non può, ciò significa semplicemente che non ha compreso fino in fondo il proprio pensiero, affidando questo compito al lettore. Nell'adempiere coscienziosamente alle volontà del Nolano e portare a conclusione questa sua [220] personale teoria nello spirito dei principi fondamentali del suo sistema, giungiamo inevitabilmente alla seguente concezione. Se la forma e la materia, l'anima e la corporeità nella loro universalità non sono due sostanze, ma un unico Principio primo che compone i contrari, allora l'individualizzazione corporea o la creazione dell'organismo non è un fatto del corpo soltanto o soltanto dell'anima, ma è la loro opera comune, il processo o esplicazione dell'unico Principio primo. La contrapposizione di anima e corpo è accidentale ed è frutto della nostra ragione, incapace di comprendere, senza la distinzione e la negazione, la loro unità. Se poi li si vuole distinguere (non come sostanze, ma come modi di un'unica sostanza), allora l'anima forma se stessa come corpo, ma in nessun caso è formata dal corpo. Il principio dell'individualizzazione si trova nello stesso Principio primo, nella stessa Anima Universale. Ciò non significa che essa sia attualmente o potenzialmente molteplice, scissa interiormente: essa è al di sopra della distinzione di attualità e potenzialità, al di sopra delle contraddizioni. Allora, però, in essa deve esserci non soltanto il principio dell'esplicazione, ma anche il principio dell'individualizzazione come pure il principio di ogni individuo. Bruno stesso chiama l'Anima Universale «potentia compositionis e etherogeneitatis animalis seu plantae»⁵⁶⁴, «agens et formatrix», il che indica la duplicità della sua attività. Essa comunica alle cose «vitam [...] et consistentiam», ossia vivifica e individualizza. Agli inizi essa vive in conformità con ogni genere e con tutte le specie, sente e comprende e (poi) dà loro a ciascuno (*sigillatim*) il singolo (*singula*) vivere, sentire, cono-

⁵⁶⁴ «Sicut autem in individuo est potentia totius dimensi, ut in simplicitate seminis et homogeneitate est potentia compositionis et etherogeneitatis animalis vel plantae, sic in simplicitate animae est potentia activa omnis actus vitae, quem nunc pro more motum dicere volumus, non secundum unam et singularem, sed secundum omnes universaliter differentias» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 4, cap. 15, p. 85).

scere»⁵⁶⁵. E con precisione Bruno esprime questa idea quando parla dello «*illud idem principium ac diversum*»⁵⁶⁶.

L'Anima Universale nel sistema di Bruno si avvicina all'Anima dei neoplatonici, i quali la considerano appunto duplice: da un lato eterna e una, dall'altro molteplice e creatrice del tempo e dello spazio. Ma noi ci siamo soltanto avvicinati al problema fondamentale. Tutta la questione sta in questo: come considerare l'Anima in quanto principio primo della multiformità e dell'individuazione? Bisogna pensare l'Anima Universale come contenente in sé *potenzialmente* tutto, o piuttosto [221] essa è tutto in forma attuale? Nell'ambito del sistema di Cusano la risposta è chiara. Il Principio primo sta al di sopra della distinzione tra 'posse' ed 'esse', tra potenza e atto (la stessa cosa sostiene anche Bruno). Il Principio primo è «*complicatio omnium*», ossia contiene in sé tutte le individualità, ma in una unità superiore che noi non possiamo comprendere, poiché pensiamo o la molteplicità frazionata o l'unità indistinta come contrapposizioni insuperabili per la ragione. Perciò ogni individualità, ogni anima (e nel novero anche quella Universale) è immortale o eterna; e il suo essere esplicito e contratto (la sua potenzialità e attualità) non è qualcosa di nuovo, al contrario, la vita empirica è soltanto una riduzione dell'essere. L'Anima esiste in primo luogo in forma esplicita (che è il grado più basso dell'essere), in secondo luogo in forma contratta o attuale, in terzo luogo in forma congiunta con l'Infinito attraverso il Verbo, in quarto luogo come momento della complicazione stessa della Divinità. Quest'ultimo modo dell'essere dell'anima non è l'anima propriamente, ma Dio; il terzo è la sua vera immortalità. Nel sistema di Bruno, che ha perso la precisa distinzione tra infinito e transfinito, non c'è neppure una esatta riproduzione delle idee del Cusano. Bruno confonde i concetti di contrazione e complicazione, di infinità attuale e di assoluto. Mentre pensa la contrazione, che identifica, anche se non fino in fondo e non sempre, con la complicazione o con l'assolutezza, spesso considera questa complicazione, malgrado tutte le sue proteste, come

⁵⁶⁵ «*Heic adtende, ut aliter intelligamus ipsam vivere, aliter ipsum quod per ipsam vivit: aliter ipsam moveri, aliter ipsum quod per ipsam movetur: vivit ipsa primo secundum omne genus et omnes species, et sentit et cognoscit; quibus sigillatim singula vivere, sentire, et cognoscere facit*» (*ibid.*, lib. 4, cap. 15, p. 86).

⁵⁶⁶ «*Et in singulis animantibus et viventibus illud idem principium atque diversum secundum proprias differentias tum specificas tum numerales invenitur, ad quas nihil pertinere videtur vel conducere imaginarius ille caelestis motus, qui si est, universalis et unus*» (*De principiis rerum, elementis et causis. De rerum principiis*, p. 523). Affermando che lo spirito è principio interno di vita e di movimento di tutta la realtà, Bruno critica la posizione dei peripatetici e di coloro che fanno derivare il movimento da un principio esterno, o da una sorta di istinto o necessità, e sostiene la posizione di Platone per il quale questo principio è l'anima.

potenzialità. Perciò anche l'idea di Cusano dell'autoreplicazione della Monade, sviluppata nell'originale teoria dei 'minima', non rivela tutta la sua fecondità: il passaggio dalla complicata autoreplicazione allo scadimento dell'essere non è chiaro e non è motivato.

In quanto Bruno riconosce l'intuizione in esso viva del Divino assoluto o complicato, ossia *trascendente*, egli vede in Dio l'idea dell'anima individuale, propria, terrena, stellare ecc., e può intendere queste anime (idee) soltanto come immortali. Ma poiché confonde continuamente la complicazione con l'infinità attuale e non scorge [222] chiaramente la differenza di principio e di sostanza della seconda rispetto alla prima, inevitabilmente identifica l'idea dell'anima con l'anima stessa e non vede la creaturalità, ossia la relatività di quest'ultima, e in secondo luogo, è costretto a intendere l'esplicazione dell'anima soltanto nel senso dell'accidentalità e non della riduzione inspiegabile, e di conseguenza illusoria, o assolutamente temporale, dell'essere. Per comprendere questo essere esplicito è necessario non soltanto coglierne l'insufficienza, ma anche il *nulla-qualcosa*, la creaturalità, o la limitatezza che ne determina l'insufficienza. In caso contrario, nell'individuale non sono tracciati confini tra teofania e creatura, mentre l'insufficienza dell'essere risulta inspiegabile e costringe a riconoscerlo o come abbassamento di Dio o come un'accidentalità apparente. Ma questa accidentalità è correlativa alla complicazione limitata o al transfinito. Nel transfinito è dato soltanto il principio dell'individualità: l'individualità vi è racchiusa solo potenzialmente, attualizzandosi come istante della cattiva infinità. Di conseguenza, l'essenza [*suščnost*] dell'anima può essere compresa in Bruno soltanto come Anima Universale, una ma non una-molteplice, e in più, in virtù dell'identificazione dell'Anima Universale con il Principio primo, ossia con l'assoluto, bisogna o rinunciare all'assolutezza del Principio primo e dell'Anima Universale (da dove deriva in essa l'incompiutezza della complicazione e dell'esplicazione?), oppure rifiutare del tutto l'accidentalità. Si comprende ora da cosa dipendano i tentennamenti di Bruno. Egli è convinto della immortalità personale, individuale, perché comprende la complicazione dell'essere assoluto e si identifica con esso. Ma deve negare l'immortalità individuale perché la contrazione oscura l'assoluto, e nella contrazione l'individuale non può essere se non potenziale. Tuttavia ecco che la prima intuizione predomina nuovamente: Bruno giunge all'idea di alcune anime generali (dell'anima della terra, delle stelle), e di un'anima generale che si individualizza in molti corpi (ossia la metempsicosi). Tali intuizioni, però, già presuppongono una certa distinzione [223], anche se vaga, dei tipi di assoluto. In realtà l'anima della terra non è l'anima empirico-esplicita di Onorio o di un qualsiasi individuo (l'essere empirico dell'asino, di Pegaso, di Aristotele, di Onorio è soltanto un modo dell'essere), ma non è neppure l'Anima Universale che contiene in sé soltanto

le potenze o i principi delle anime individuali della terra, di Onorio e di ogni uomo, in un certo senso contrapponendosi realmente e rapportandosi a questi principi, così come questi ai loro modi. Ma pensando le anime e l'Anima come momenti realmente distinti è necessario pensare il principio superiore della loro unità non la *contrazione* [*stjažonnost'*], bensì la complicazione [*komplicitnost'*], per cui questa complicazione deve essere di diversa natura rispetto ad esse, altrimenti non sarebbe assoluta, in quanto sminuita e sminuendosi in esse: sia nella loro contrazione che nella loro esplicazione. In altri termini, ogni anima individuale creata dalla sua idea in Dio complicato o assoluto, ossia da Dio stesso, si manifesta anche come momento reale dell'universo. Nell'universo, infatti, essa è relativamente-implicita o contratta, e relativamente esplicata nell'empiria, raggiungendo la pienezza e l'unità dell'essere e l'immortalità nella sua unione con l'assoluto.

Queste sono le tendenze del sistema di Bruno, da lui non esplicitate, ma che ne guidano il pensiero e ne hanno causato le contraddizioni. Nella teoria dell'anima emergono quelle stesse fondamentali oscurità che nella determinazione del Principio primo.

22. L'Anima Universale o Dio, in cui la piena unità nella coincidenza degli opposti, nella coincidenza del conoscente, del conosciuto e della conoscenza, non è altro che l'universo nella sua complicazione [*svernutosť*] o *complicatio* [*komplicitnost'*] (*complicatio seu implicatio omnium*); l'Universo non è altro che Dio nel Suo spiegamento [*v razvernutosťi*] o esplicazione (*explicatio omnium*). Perciò bisogna pensare lo svolgimento o sviluppo [*razvitie*] dell'universo come il *necessario* processo in Dio. Il mondo «non può essere diverso da quello che è, o quale non è», perché «discende da una volontà tale che per essere la più immutabile è assoluta necessità»⁵⁶⁷. In effetti, [224] la forza infinita non è determinata, non è delimitata né da qualcosa d'altro dal di fuori (un altro accanto all'assoluto non c'è), né da se stessa, poiché non può essere internamente altra, «aliud et aliud». Essa opera secondo la necessità della propria natura: «necessitate suae naturae agit», ed è la stessa necessità, «la legge di tutto il resto»⁵⁶⁸. «La natura non può essere qualcosa di casuale

⁵⁶⁷ E insieme assoluta libertà: «In eo idem est esse, posse et operari, quae in reliquis omnibus distinguuntur ex natura rei; propterea non potest facere nisi quae facit, nec velle nisi quae vult. Cum hoc tamen est ita absoluta necessitas, ut sit etiam absoluta libertas» (*Lampas triginta statuarum. De patre, XVI, p. 41*).

⁵⁶⁸ «Infinita virtus si neque a se ipsa finitur, nec ab alio, tunc necessitate suae naturae agit: non agit necessitate naturae alia a se et sua voluntate, in eorum morem quae necessitati subsunt; sed ipsa est (ut saepe dicimus) necessitas. Agit ergo necessitate, quae neque ab intrinseco et per se, neque ab extrinseco et per aliud frustrari potest. Non primo, quia non

(*fortuitum*). Si chiama *casualità* (*fortuna*) soltanto la causa di ciò che avviene raramente e malgrado l'intenzione di colui che agisce. Così anche il caso (*casus*) è una causa accidentale (*per accidens*) e rara in colui che agisce malgrado la sua intenzione»⁵⁶⁹. Qualunque cosa compia «la sana natura», tutto ciò che tende a fare, ha le sue cause determinate, il suo fine stabilito. La causalità e la tendenza al fine che, come sappiamo, coincidono, sono universali. «Ciò che viene detto casuale non deriva affatto dalla casualità; ma si riferisce a questo o a quello, il cui esito è dubbio, inaspettato, insperato»⁵⁷⁰. Qui, nell'essere relativo noi distinguiamo la necessità e la libertà; ma «nella sostanza semplice non può esserci in nessun modo né contraddizione né disuguaglianza; in essa la volontà non è né contraria né uguale alla forza». Perciò è scorretto persino parlare della necessità riguardo alla Natura in sé. In Dio «essere, potere, agire, volere sono la stessa cosa»⁵⁷¹. Non c'è nulla più in alto e maggiore di Lui; Nulla si contrappone a Lui, ed Egli è assolutamente semplice. Ciò significa che egli è libertà identica alla necessità. Dio non può volere questo o quell'altro, «duo contradictoria», scegliere uno degli opposti, perché in Lui non ce ne sono. Essi appartengono soltanto all'essere che fluisce tra di loro, duplice, «incerto», «contingente»⁵⁷². Nella pienezza e perfezione del-

potest aliud esse atque aliud: non secundo, quia ista necessitas, reliquorum omnium lex est» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 1, cap. 12, p. 246).

⁵⁶⁹ «Natura fortuitum nihil esse potest» (*Acrotismus camoeracensis*, Art. 14, p. 108). «Item fortuna, quae dicitur causa eorum, quae accidunt raro et praeter intentionem his quae agunt cum intentione. Item casus, quae est causa per accidens et raro in his quae agunt praeter intentionem» (*Summa terminorum methaphysicorum*, I, 6 *Causa*, p.18).

⁵⁷⁰ «Quidquid sane natura facit, intendit, intendebatque facere, undique certas determinatasque habet causas, certum determinatumque finem; quod autem fortuitum dicitur, absolute a fortuna non est, sed ad hunc vel illum, cuius est incertus, insperatus, inexpectatusque eventus» (*Acrotismus camoeracensis*, Art. 14, p. 108).

⁵⁷¹ «Deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse, vel diversitas intrinsece. V. Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas, et quidquid de eo vere dici potest, quia ipse ipsa est veritas. VI. Consequenter Dei voluntas est super omnia, ideoque frustrari non potest neque per seipsam, neque per aliud. VII. Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas, cuius oppositum non est impossibile modo, sed etiam ipsa impossibilitas. VIII. In simplici essentia non potest esse contrarietas ullo modo, neque inaequalitas: voluntas, inquam, non est contraria et inaequalis potentiae. IX. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum quod, cum agat necessitate naturae, non libere agat: sed potius immo omnino non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, imo naturae necessitas requirit» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 1, cap. 11, p. 242).

⁵⁷² «Non est ergo dignum ut Deum ex huiusmodi generis libertate aequae vel inaequaliter ad duo contradictoria volenda, vel agenda, velle vel agere posse referatur; id enim totum a contingenti, ambiguoque, et fluctuante inter contraria principio demanat: sed illius generis est libertas, quae idem est quod ipsa necessitas» (*ibid.*, lib. 1, cap. 12, p. 247).

l'essere, in Dio, «la conoscenza Divina non è distinta dalla volontà Divina che, a sua volta, non è distinta dal fato, suppone e presuppone la necessità»⁵⁷³. «La Sua volontà è la necessità stessa, e la necessità è la stessa volontà Divina. E in questa necessità non c'è negazione della libertà, poiché libertà e necessità sono un'unica cosa. Infatti per la necessità [225] la necessità non è necessità; e non vi è necessità al di sopra della necessità, così come non vi è libertà al di sopra della libertà. Là la libertà crea la necessità e la necessità conferma la libertà. Ciò che l'immutabile sostanza vuole, lo vuole immutabilmente, ossia necessariamente. E allo stesso modo essa non vuole necessariamente la necessità creata da una volontà estranea, ma la necessità creata dalla propria volontà, assai lontano dal fatto che questa necessità si contrapponga alla libertà. Al contrario, questa necessità è appunto la libertà stessa. Volontà e necessità sono la stessa cosa»⁵⁷⁴. Si può chiamare la libera volontà di Dio in modi diversi: libertà, fato o destino, predestinazione, predeterminazione, facoltà della natura immutabile, legge, necessità. Ma tutte queste denominazioni sono relative e convenzionali.

La concezione dell'assoluta libertà, ossia di una libertà reale e non apparente, presuppone necessariamente l'assenza di istanze, esterne o interne, che la condizionino, ossia l'assenza della scelta. La volontà libera è l'essere che si muove autonomamente senza motivazioni o al di sopra delle motivazioni, nel senso della mancanza di una qualsivoglia divisione. Propriamente parlando, non la si può chiamare libertà, perché i termini *libero* e *non libero* sono relativi e applicabili soltanto là dove c'è una divisione, e la libertà, nel senso comune di questo termine, non è altro che libertà relativa o unione della libertà vera con la motivazione, ossia con la necessità. Per queste stesse considerazioni neppure il concetto di necessità è applicabile alla libertà assoluta. Anche la necessità presuppone la divisione, almeno interiore, e nel modo in cui è abitualmente intesa è soltanto una necessità relativa. Nell'assoluto scompare proprio ciò che costituisce questa necessità relativa, e quindi esso non è più necessità come non è neppure libertà. Al limite la necessità diventa libertà, la libertà necessità e scompare la contraddizione tra le due.

[226] È questa l'idea della volontà libera che in Bruno discende dall'analisi dell'essere assoluto (ma non contratto-complicato!), e che può essere dedotta anche dal concetto di libertà. Questa idea è essenziale per la comprensione della Divinità, che è provvidenza che accompagna la verità e che non esiste senza di questa, libertà e necessità, «poiché questa verità, provvidenza, libertà e necessità, unità, verità, sostanza, essenza, tutto, è l'uno più

⁵⁷³ «Nempe ipsum fatum divina est ipsa voluntas» (*ibid.*, lib.1, cap.12, p. 245).

⁵⁷⁴ *Summa terminorum metaphysicorum*, II, 43, *Necessitas*, p. 95.

assoluto»⁵⁷⁵. Ma l'idea della libertà così intesa non è meno importante anche per la comprensione del mondo empirico, diviso, ossia soggetto alla legge di contraddizione. *A priori* è chiaro che nel mondo non può manifestarsi l'identità di libertà e necessità, non può esserci né libertà assoluta, né assoluta necessità. In altri termini, nel mondo si colgono immancabilmente sia la necessità, sia la libertà che si limitano e si condizionano l'un l'altra. E a causa della loro indissolubilità, ciascun fenomeno deve presentarsi ad una conoscenza razionale sia come necessario, sia come libero. L'aspirazione a conoscere fino in fondo la libertà o la necessità del fenomeno empirico deve condurre inevitabilmente alla cancellazione dei confini di entrambe, e alla fin fine alla coincidenza degli opposti. Tuttavia, la fondamentale oscurità del sistema di Bruno ostacola il filosofo e causa contraddizioni e discordanze nelle sue conclusioni.

Volgiamoci alla dottrina di Bruno sulla volontà umana. «La libertà del nostro agire - egli dice - si realizza in maniera incompleta e ogni volta è indirizzata ad un oggetto imperfetto», ossia non verso un intero, ma verso una parte convenzionalmente separata dell'unitotalità. Anche quest'ultima cosa è importante, perché da essa risulta chiaro che l'atto volitivo non può essere completo, ossia pienamente libero o attuato. Poiché il fine o l'oggetto della volontà sono empiricamente limitati, la volontà è «agitata dappertutto dal sentimento e dall'arcano delle cose (*rerum latentia*)». In questo modo il risultato dell'incompletezza dell'atto volitivo risulta dal fatto che «prima di cominciare ad agire noi oscilliamo tra due vie, riflettiamo, ma alla fine agiamo senza convinzione e con confusione del sentimento»⁵⁷⁶. Questa [227] è appunto la scelta, condizione non della libertà in sé, ma della sua manifestazione empirica. Tuttavia, anche nella esplicazione la volontà rimane se stessa, ossia implicata [*implicitnoju*], e persino empiricamente non è sempre legata alla scelta. Bruno chiama queste manifestazioni della volontà «volontà naturale», «*voluntas naturalis*» o «il tendere di ogni cosa conformemente alla propria natura», «*appulsus cuiuscumque rei secundum suam naturam*», portando ad esempio la pietra che cade o la pianta che si spinge verso l'alto. Dalla «volontà naturale» occorre distinguere quella «razionale» (*rationalis communiter dicta*), «sensibile» o «intellettiva» (*rationalis seu sensitiva vel intellectiva*), «che si realizza» per mezzo della ragione o dell'intelletto in base a

⁵⁷⁵ *Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo 2, parte I, p. 185.

⁵⁷⁶ «Nostra agendi libertas fertur imperfecte, et in imperfectum aliquoties objectum: proindeque affectu atque rerum latentia undique turbatur [...]. Antequam enim operemur, inter utramque viam haeremus et consultamus: incertique tandem, et cum turbato definimus affectu» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 1, cap. 12, p. 246).

una qualche anticipazione del sentimento, ossia legata alla scelta⁵⁷⁷. La volontà razionale non è altro che «arbitrium» o «capacità di distinguere, definire, scegliere»⁵⁷⁸.

È libera la volontà razionale? Essa, dice Bruno, simile al timoniere, siede a poppa dell'anima e con l'aiuto del piccolo timone della ragione dirige i sentimenti delle potenze inferiori contro le onde degli impulsi naturali. «Col suono della sua tromba, ossia con determinate scelte, essa convoca tutti i guerrieri, ossia suscita le potenze (chiamate guerrieri perché si trovano in continua opposizione e reciproca repulsione), o più esattamente, le loro azioni, ossia le idee contrarie, di cui le une si volgono verso un lato, le altre verso l'altro o tende a riunirle tutte sotto l'insegna di un determinato fine »⁵⁷⁹. Certamente è grande «la forza della volontà», che tutto «stabilisce, inizia e conclude», che dà forza all'altro e a se stessa, che vuole soltanto ciò che lei stessa vuole e rifiuta ciò che non desidera e ciò che non le piace. Ma tutte queste figurazioni e dichiarazioni non danno una risposta diretta al quesito da noi posto. Questo deve essere positivo. Bruno si scaglia contro i protestanti con il loro fatalismo mussulmano e indiano; lotta per il principio della libertà in nome della dignità e perfezione della vita umana. I protestanti negano nell'uomo 'la libertà di scelta', ma nessun filosofo dalla identità della libertà e [228] necessità in Dio ha tratto delle conclusioni che affermino la piena necessità delle azioni e dei sentimenti umani e che minino la libertà di scelta. A Bruno sono chiare anche le conseguenze inaccettabili del determinismo. Lui stesso è un indeterminista. Tuttavia egli afferma semplicemente la libertà, ma non la giustifica, senza notare che la volontà razionale appunto non può essere libertà, senza notare i problemi e le possibilità che le sue stesse affermazioni racchiudono.

Per lui è evidente la libertà della volontà; ma altrettanto evidente è per lui «necessitas una omnia definientis Fati»⁵⁸⁰. Con ciò, per destino o fato egli,

⁵⁷⁷ «Voluntas duplex est, naturalis et rationalis communiter dicta. Voluntas naturalis est appulsus cuiusque rei secundum suam naturam, sicut ignis ad suam sphaeram, aquae ad oceanum suum, et omnium ad suam sphaeram et locum suae conservationis. [...] Voluntas vero rationalis seu sensitiva, vel intellectiva est quae praevisio aliquo sensu, ratione vel intellectu consequitur, unde valet nihil appeti nisi cognitum. Voluntas rursum alia regulata, alia irregulata. Regulata est quae ratione vel intellectu duce incedit, irregulata quae furore, impeto vel instigatione consequitur agente» (*Summa terminorum metaphysicorum*, I, 15, *Voluntas*, p. 35). Le diverse specificazioni della volontà sono enumerate e spiegate anche in *Lampas triginta statuarum. De Veneris statua*, p. 154.

⁵⁷⁸ «Est arbitrium seu facultas discernendi, determinandi, eligendi, quae sane respicit tum actus rationis, tum etiam voluntatis» (*Lampas triginta statuarum, De campo Minervae*, XXIX, p. 145).

⁵⁷⁹ *De gli eroici furori*, parte 1, dialogo 1, p. 75.

⁵⁸⁰ *De monade, numero et figura*, cap. 2, p. 346.

certamente, intende l'immanente struttura dell'universo e, in particolare nell'anima umana, la forza che può essere identificata sia con la provvidenza sia con la sostanza (non accidentale e razionale) della libertà. Riconoscendo il carattere motivato delle azioni umane, assai più di quanto non facessero i suoi contemporanei (ad esclusione degli astrologi), Bruno ritiene che ciascun uomo abbia le sue inclinazioni e predisposizioni che ne determinano il carattere, «indolem ingeniumque»⁵⁸¹. Se ci si chiede quali siano le cause e le circostanze dell'origine di questo carattere, che determina sia le occupazioni che la fortuna dell'uomo, si debbono prima di tutto indicare i fattori della nascita, della vita uterina e dello stesso concepimento. Il concepimento, poi, e la natura del concepito, sono legati a loro volta alla natura e alla costituzione dei genitori⁵⁸². Inoltre, il carattere si forma sotto l'influsso dell'ambiente fisico che circonda l'uomo. «La struttura del corpo degli uomini è diversa nelle diverse regioni», e «la patria dà l'aspetto e le peculiarità dell'aspetto». Sia il carattere di un popolo che il carattere individuale sono condizionati dal luogo in cui si è nati e in cui si vive, e soltanto in una certa misura sono soggetti alle influenze esterne: all'educazione, all'azione delle leggi e delle istituzioni, alla religione; «la radice della natura si annida sempre in profondità»⁵⁸³. D'altro canto, tutto il carattere dell'uomo non è riconducibile alle influenze indicate. In esso è racchiuso qualcosa di innato o formato «dall'influsso spirituale», «spirit[u]alis influentia»⁵⁸⁴. L'applicazione conseguente del metodo di Bruno, presupposto dalle conclusioni riportate, deve necessariamente [229] condurre alla teoria del determinismo. Ma Bruno si limita soltanto a una serie di osservazioni isolate, più o meno argute e felici, che talora vanno al di là del proprio tempo. Il Nolano non ha portato fino in fondo né il determinismo, come risultante dalla conformità alla legge del mondo o dal potere dell'a-

⁵⁸¹ «Est instinctus seu inclinatio, quae indolem ingeniumque sequitur, et ab hac veluti genium dicimus, quia fortunae eventus et studia hunc sequuntur» (*Lampas triginta statuarum, De campo Minervae*, III, p. 140).

⁵⁸² Sulle qualità temperamentali: *Medicina Lulliana* [*Op. Lat. con.*, vol. III], cap. I, p. 573, e *Summa terminorum metaphysicorum*, I, 10, *Qualitas*, p. 26.

⁵⁸³ «Omnino quippe suis regionibus et suo caelo spiritus hominum gubernatur, ut videre est ubi immite caelum immites homines, licet hoc accidentaria et extranea educatione, bonitate principium, legum, institutionum et religionum valeant moderari, semper tamen radix illa naturae insita est in profundioribus» (*De principiis rerum, elementis et causis, De virtute loci*, p. 554); le considerazioni precedenti sul paese natale: «Patria enim sicut dat speciem, ita et modum speciei. Itaque in eodem genere principii, puta efficientis, patria ponitur atque pater, ut refert etiam Porphyrius» (*ibid.*, p. 555).

⁵⁸⁴ «Complexio cognoscitur primo investigando interiorem nativitatem, quae fuit in instanti introductionis animae rationalis in corpus dispositum ab agentibus naturalibus ad animae receptionem, in quo instanti [...] regnavit spiritalis influentia» (*Medicina Lulliana*, cap. I, p. 573).

nima, né l'indeterminismo, il cui germe è presente nelle riflessioni sulla libertà-necessità dell'Assoluto. Non ha potuto realizzare il primo perché per via si è imbattuto nell'idea della libertà; mentre il secondo per il suo sviluppo necessitava di una esatta distinzione tra l'empiria e l'essere assoluto. E di nuovo ci imbattiamo nel difetto fondamentale della filosofia del Nolano.

23. Il problema della libertà conduce all'etica di Bruno. Prima di dare inizio a un suo breve compendio indicheremo la conclusione derivante da tutto ciò che già è stato detto dal Nolano sull'uomo. La volontà non è separata e isolata dalle altre facoltà: essa è uno degli aspetti o uno dei lati dell'anima singola. «L'attrazione esiste assieme alla forma sensibile e immaginativa, poiché le potenze sono unite»⁵⁸⁵. Le potenze della volontà e della conoscenza, distinte dalla ragione, in effetti si intrecciano: la volontà sostiene la conoscenza e viceversa. La conoscenza risveglia, muove e indirizza la volontà; la volontà stimola, forma e vivifica la conoscenza, esse si originano l'una dall'altra. «Dapprima la conoscenza muove il senso e subito il senso muove la conoscenza ... Dapprima l'intelletto contemplativo vede il bello e il buono, poi la volontà lo desidera e subito l'intelletto operoso (l'intelletto industrioso) si sforza di raggiungerlo, lo incalza e lo cerca»⁵⁸⁶. Ma tutti questi 'dapprima', 'poi', 'subito' hanno soltanto un significato convenzionale: in sostanza volontà, senso, ragione sono la stessa cosa, il processo conoscitivo è identico a quello volitivo.

«La potenza intellettuale non si acquieta mai, non si appaga mai della verità compresa, ma procede sempre oltre, verso la verità incomprendibile. Così anche la volontà che segue la comprensione non si accontenta mai del finito, come possiamo costatare»⁵⁸⁷. La natura dell'umano tendere [230] è infinita, poiché infinito è il suo fine. «Non senza motivo il cuore sensibile viene detto mare infinito di ciò che è appreso dagli occhi. Dal momento che è infinito ciò a cui la mente tende, e dal momento che è infinito ciò che si presenta all'intelletto limitato, la volontà non può accontentarsi del bene finito. Al di là di quello ne trova sempre un altro, lo brama, lo cerca»⁵⁸⁸. Questa è

⁵⁸⁵ «Appetitus participat cum sensitiva forma et imaginativa, eo quia potentiae coniunctae sunt; et sic appetitus disponit species potentiae sensitivae, et sensitiva imaginativas» (*ibid.*, *De appetitu*, p. 622).

⁵⁸⁶ «Cossì la cognizione muove l'affetto, et appresso l'affetto muove la cognizione[...] Atteso che con l'intelletto speculativo prima si vede il bello e il buono, poi la volontà l'appetisce, et appresso l'intelletto industrioso lo procura, seguita e cerca» (*De gli eroici furori*, parte II, dialogo 3, p. 421. In parentesi l'espressione in italiano).

⁵⁸⁷ *Ibid.*, parte II, dialogo 1, p. 335

⁵⁸⁸ «Non senza raggione l'affezion del core è detta infinito mare dall'apprension de gli occhi. Perché essendo infinito l'oggetto de la mente, ed a l'intelletto non essendo definito

una vecchia idea, l'idea di Platone e di Plotino, ripetuta senza fine in vari modi dai mistici medievali, divenuta solido patrimonio della psicologia religiosa. L'oggetto della conoscenza e della volontà, l'oggetto dell'anima, è la Divinità infinita. Il Dio del *filosofo* Bruno è l'assoluto, il perfettamente uno, «l'uno infinito, più e meglio del quale non può esserci nulla»⁵⁸⁹, (anche se, come abbiamo visto, a prezzo di una certa ipoteticità, e più esattamente, a prezzo di una non riconosciuta influenza dell'idea religiosa). Perciò anche nel suo svelarsi o nell'esplicazione, come «natura naturata», nella «sua perfetta immagine e somiglianza», Egli deve essere altrettanto infinito e perfetto, infatti tutto il finito è per ciò stesso già imperfetto, mentre tutto il perfetto è infinito. Così l'universo nell'infinità del suo complesso è perfetto e non può esserci nulla di maggiore e migliore di esso. Il mondo è «il massimo bene» «maximum bonum», «bene perfetto», e perciò non aumenta né diminuisce e dunque esiste eternamente⁵⁹⁰. E poiché tutto il mondo deriva dal Bene, il mondo tutto è buono e tutto ciò che è in esso è «bene tramite il bene o per mezzo del bene, dal bene tramite il bene è buono». Non si può ammettere che «l'Ottimo Principio»⁵⁹¹ abbia creato qualcosa in modo non ottimale. Di conseguenza nell'universo non può esserci il male. «Nulla è assolutamente imperfetto, male; lo è soltanto in relazione a qualcosa: qualsiasi sostanza in assoluto è bene»⁵⁹².

Tuttavia l'universo non è totalmente infinito, nondimeno il male relativo esiste e il problema non è ancora risolto per il fatto che è inteso come deficienza di bene o di perfezione. Il male come causa della mancanza rimane, ed è necessario per lo meno spiegare la causa [231] di una simile diminuzione dell'essere. Questa si chiarisce facilmente e, s'intende, sta nel fatto dell'*explicatio*: la natura è perfetta soltanto nell'integrità della sua infinità spazio-temporale, diversamente non può neppure essere. Ogni suo singolo momento, nel suo isolamento, ogni cosa staccata dall'unitotalità, «qualsiasi mondo sensibile» nell'infinito numero di mondi, che costituiscono l'universo, sono im-

oggetto proposto, non può essere la voluntade appagata de finito bene; ma se oltre a quello si ritrova altro, il brama, il cerca, perché (come è detto commune) il summo della specie inferiore è infimo e principio della specie superiore» (*ibid.*, parte II, dialogo 3, p. 413).

⁵⁸⁹ *De immenso et innumerabilibus*, libro 2, cap. 12, p. 307; vd. nota 488.

⁵⁹⁰ «Quod est bonum, debet esse; universum est bonum et maximum bonum et quod continet omnia et ad quem terminantur omnia quae terminantur, ipsum autem non habet ad quod terminetur; ergo est finis et non finitum» (*Animadversiones in lampadem Lullianam. Probatum mundum esse aeternum*, [B.D.] p. 366).

⁵⁹¹ In it. e in russo. Per la cit. precedente (*De l'infinito, universo e mondi*, Argomento 5, p. 41), v. anche nota 418.

⁵⁹² «Nihil est absolute imperfectum, malum; sed ad aliquid tantum: omnis substantia absolute est bona» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 2, cap. 13, p. 312).

perfetti, così che in tutto questo «convivono il male e il bene, la materia e la forma, la luce e le tenebre, la tristezza e la gioia»⁵⁹³. Qualsiasi essere individuale-concreto nel suo isolamento e quindi anche nella sua individualità, come momento del processo necessario di dispiegamento della Divinità, come un anello di una catena indissolubile, è soltanto un bene relativo, o, se si vuole, un relativo male.

Questa teoria è soddisfacente? È possibile la perfezione e di conseguenza anche la piena infinità di una natura internamente divisa, impotente a completarsi nello spazio e nel tempo? Basta porsi la domanda per rispondere con un netto rifiuto. L'indefinito (*indefinitum*) o la potenziale infinità non può mai essere assoluto. E dunque quale «perfetta immagine e somiglianza di Dio» è questa? Non è una Sua caricatura? Se Dio è realmente assoluto, non ha nulla a che fare con l'indefinitezza del mondo, e forse questa non deve neppure esistere. Se invece il mondo è un modo o un aspetto [*aspekt*] di Dio, questi allora non è assoluto, ma è pensabile qualcosa di superiore a Lui, in cui non c'è divisione. Anche se tutta l'imperfezione, tutto il frazionamento del mondo fosse integrato dal suo aspetto superiore, dall'attualizzazione, giacché nell'unità non c'è imperfezione, la perfezione non sarebbe ugualmente attinta, poiché questa divisione, questa imperfezione sussisterebbe pur sempre, e completando in qualche modo l'aspetto superiore, parlerebbe dell'imperfezione dell'unità. Il mondo, direbbe Bruno, non riflette l'assoluto con la divisione, non con l'esplicazione, ma con la sua unità. Eppure, l'unità del mondo nella totalità è anche l'assoluto. Che cosa dunque può ancora riflettere? O forse al di là dell'unità del mondo, come assoluto convenzionale, c'è ancora qualcosa, il vero assoluto? Sicuramente c'è [232], perché l'implicazione [*implicitnost'*] del mondo non include in sé tutto l'indefinito-infinito, ma soltanto il suo principio. Questa implicazione è *soltanto* l'unità del mondo nella sua totalità, l'infinità attuale impensabile senza quella potenziale o esplicazione. Essa non può contenere in sé l'individuale concreto, poiché allora non si darebbe sotto quell'aspetto in cui si dà. Se abbiamo ragione, allora l'infinità attuale, avendo bisogno di quella potenziale, e non avendo la pienezza, non è infinità compiuta o perfezione; essa non è l'assoluto. Di conseguenza l'assoluto è al di sopra del mondo. Esso contiene in sé sia l'attualità che la potenzialità dell'infinità non in maniera divisa e contrapposta, ma complicata [*complicitno*]. L'assoluto supera il mondo implicato per il fatto che in esso si

⁵⁹³ «Finitum ergo quodlibet est imperfectum, mundus quicumque sensibilis imperfectus est, ut malum et bonum, materia et forma, lux et tenebrae, tristitia et gaudium, concurrunt; et omnia ubique in alteratione sunt atque motu, quae omnia in infinito in rationem unitatis veritatis et bonitatis veniunt: qua universum singularissimo jure dicitur» (*ibid.*, libro 2, cap. 12, p. 307).

trova anche ciò che non c'è nell'implicazione, ma che c'è nell'esplicazione; l'assoluto supera l'esplicazione in quanto in esso si trova tutto l'individuale, ma non diviso, e come tutto in tutto. L'Assoluto non è la natura, infatti una insufficienza reale di essere in esso non c'è e questa insufficienza non si può spiegare e dedurre da esso. L'Assoluto è al di sopra della natura: sia della *natura naturans*, sia della *natura naturata* e della loro unità, quantunque sia la prima che la seconda e la terza vivano soltanto di lui e lo riflettano. Con questa concezione che presuppone la creazione dal nulla e il nulla-qualcosa creaturale [*tvornoe ničto-nečto*] che assume in sé l'Assoluto e in una assunzione che cresce all'infinito, noi possiamo realmente giustificare tutto l'individuale-concreto e avanzare la tesi secondo cui quest'ultimo è nell'Assoluto, e ad Esso unito non perisce. Ma per questo bisogna chiarire le idee di eternità e di tempo, tempo che si trova e si riflette nell'eternità.

Tutte queste considerazioni che conducono oltre i confini della 'filosofia' di Bruno, indietro, al sistema di Nicola Cusano, sono necessarie per comprendere il Nolano, sia nelle sue reticenze e contraddizioni sia nel fondamento della sua intuizione. Soltanto esse sono in grado di aiutarci a valutare la concezione etica di Bruno.

Dio nel suo svolgimento, identificato da Bruno con la Natura empirica, è il riflesso di Sé nella complicazione. [233] Buona e perfetta come intero (= Dio), questa è sempre se stessa, senza ridursi e senza completarsi. «Mundi bonitas semper est in eodem vigore»⁵⁹⁴ in quella 'energia' infinita di cui nulla può essere maggiore. Il mondo tende all'essere eterno: «in mundo est appetitus et appulsus ad esse semper»⁵⁹⁵. Ma perché tendere, se è già eterno? O piuttosto il mondo 'è' in maniera complicata e 'tende' alla esplicazione? Evidentemente è così. Il mondo è bene. Ma se si riconosce la sua compiutezza e infinità, bisogna riconoscere anche che «tutto è in tutto». Ne consegue che ogni sostanza deve essere l'universo stesso; deve, ma sfortunatamente per il filosofo, non lo è. Non essendolo, risponderebbe Bruno, essa non è sostanza, ma essere esplicito, accidentale, un modo della sostanza. Ma se questo modo è realtà e non illusione, sorgono allora tutte quelle contraddizioni già indicate; dunque, se non è realtà non c'è nulla da dire a suo riguardo, non si può costruire un'etica. Bruno non può negare la realtà dell'essere accidentale, il quale perciò gli appare in un certo senso sostanziale. Egli parla, infatti, di «ogni» o «ciascuna» sostanza, «*omnis substantia*», sebbene la divisione della sostanza, che permette di usare questi termini, a quanto pare, non dovrebbe essere reale. Lo può fare soltanto sulla base della sua intuizione fondamentale, più ampia delle definizioni che ne ha dato.

⁵⁹⁴ *Animadversiones in lampadem Lullianam. Probatum mundum esse aeternum.* [B.H.] p. 366 .

⁵⁹⁵ *Ibid.*, [G] p. 365 .

«Il fine e la perfezione di qualsiasi azione è la stabilità e l'essere», «*finis et perfectio omnis operationis est consistentia et esse*»⁵⁹⁶, e «ogni sostanza in assoluto è buona»: «*omnis substantia absolute est bona*»⁵⁹⁷. Volendo prendere *alla lettera* la dottrina di Bruno, il modo assoluto di *ogni* sostanza non è altro che la sostanza una privata di tutti i suoi accidenti, l'unitotalità stessa. In questo caso, però, il termine 'ogni' non è più pertinente, perché presuppone l'essere individuale, isolato: «il principio primo è reale e nel senso del fine tutto è una sola sostanza, una sola cosa, infatti l'essere unico e vero è uno e lo stesso». Se perciò si vuole attribuire valore alla parola 'ogni' e pensare che Bruno [234] ne faccia un uso non casuale, bisogna ammettere un essere assoluto dell'individualità, considerarla nella complicazione.

Analizzando la vita morale dell'uomo, Bruno, ispirato dal platonismo, mostra la correlazione tra la beata quiete, «l'ocio eletto»⁵⁹⁸, e l'opera faticosa. «Le azioni così come non sono buone se non sono precedute dalla riflessione e dalla ponderazione, non hanno valore se non le precede la quiete. Allo stesso modo non può essere piacevole il passaggio da quiete a quiete, perché la quiete è piacevole soltanto se viene dal seno della fatica»⁵⁹⁹. Così, la beatitudine esteriore risulta essere l'unità, nella sua forma impenetrabile, delle contraddizioni reali e unitarie, complicate. Prendiamo poi la virtù.

⁵⁹⁶ Il passo citato continua così: «*ergo universi operis universa consistentia: haec vero se extendat ad omne tempus oportet. Ergo est aeternus*» (*Ibid.*, [K] p. 366).

⁵⁹⁷ *De immenso et innumerabilibus*, lib. 2, cap. 13, p. 312; tuttavia, il contesto, da cui la frase è presa, riconduce la sostanzialità ai soli *principi*, mentre le relazioni accidentali tra le cose si costituiscono ora come bene ora come male, riguardano cioè l'ordine: «*Nihil est absolute imperfectum, malum; sed ad aliquid tantum: omnis substantia absolute est bona. Principia sunt ipsa rerum substantia, quae semper manent: tamen per ordinem aliquorum respectu et deordinationem respectu aliorum, perfecti et imperfecti, boni et mali accidentales compositiones et nomenclaturas accipiunt: optima enim quaeque ordialiter in iis, quae abjectissima vilissimaque censentur, inexistunt*». La perfezione, poi, è di due tipi: «*id quod simpliciter, et id quod in genere*», e anche la prima deve essere distinta a sua volta «*in essentia et in imagine*»; il «*perfectum in essentia*» è la Divinità, l'intelletto universale che è «*in toto et in omni parte totum*» il «*perfectum in imagine*» «*est corporeum illius immensum simulacrum*», il quale è «*in toto totum*». Diversamente, il «*perfectum in genere definitur quasi factum suis pro capacitate numeris absolutum; fini, ad quem potest ordinatum esse, copulatum*» (*ibid.*). Nella sua esigenza di consequenzialità Karsavin semplifica il pensiero di Bruno, fino a individuarvi la riduzione ad accidente di tutta la dimensione formale oltre che individuale, cosa che neppure per il panteismo spinoziano, verso cui Bruno pure per certi versi sembra inclinare, sarebbe legittima.

⁵⁹⁸ In it. nell'originale; *Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo 2, parte III, p. 313.

⁵⁹⁹ «E sí come le azioni senza premeditazione e considerazione non son buone, cossí senza l'ocio premeditante non vagliono. Parimente non può essere suave e grato il progresso da l'ocio a l'ocio, perciocché questo giamai è dolce se non quando esce dal seno della fatica» (*ibid.*, dialogo 3, parte I, p. 363).

«L'uomo si trova nella condizione della virtù quando si mantiene tra due posizioni contrarie. Ma quando tende all'estremo, propendendo per una o l'altra di esse, si ha in lui un difetto di virtù, che è un duplice vizio. Il difetto sta nel fatto che la cosa si allontana dalla sua natura, la cui perfezione consiste nell'unità. E là dove i contrari coincidono si trova la composizione (*consta la composizione*) e sta la virtù»⁶⁰⁰. «Entrambe le posizioni opposte nel loro *excesso*, ossia in quanto superano i limiti, sono vizi, poiché oltrepassano la linea di confine. Ma in quanto si uniformano, diventano virtù, poiché si tengono e restano chiuse entro i confini»⁶⁰¹. In questo modo la virtù si risolve nel «*medium tenere extremitatum*»⁶⁰².

Traiamo dunque le conclusioni da quanto detto. C'è una serie di ragioni per supporre che Bruno si rappresenti la vita dell'individuo non come una semplice creazione di tutto il concreto-individuale e personale nella sostanza unitotale, ma come una sorta di fioritura della sua individualità 'accidentale', che si complica e complica. E grazie a questo, anche l'accidentale diventa reale. È assai sintomatico che persino le passioni, con le quali tutte il Nolano invita a lottare, [235] gli si presentino come momenti organici della natura. Non bisogna rifiutarle ma trasformarle, ricavandone l'utile e mettendole in pratica nell'unità dell'uomo ideale. S'intende, accanto a questa tendenza ce n'è un'altra. A mio giudizio, Bruno, che considera la fornicazione, non del tutto per scherzo, l'opera più grande della natura, invita come un'asceta a lottare con le passioni e pone la virtù al di sopra della lotta con esse: invoca la «*sinderesis*» o l'«interiore rimorso di coscienza che mormora contro i pensieri depravati»⁶⁰³ e sprona a correggere e a riparare le trasgressioni compiute. E non è improbabile che dietro l'esaltazione dell'apatia epicurea ci sia una celata *coincidentia oppositorum*. «L'autentica e perfetta virtù della forza e della

⁶⁰⁰ «All'ora è in stato di virtude, quando si tiene al mezzo, declinando da l'uno e l'altro contrario: ma quando tende a gli estremi inchinando a l'uno e l'altro di quelli, tanto gli manca de esser virtude, che è doppio vizio; il qual consiste in questo che la cosa recede dalla sua natura, la perfezzion della quale consiste nell'unità; e là dove convegnono gli contrarii, consta la composizione, e consiste la virtude» (*De gli eroici furori*, parte I, dialogo. 2, p. 105); Il corsivo indica l'it. nel testo.

⁶⁰¹ *De gli eroici furori*, parte 1, dialogo 2, p. 105. Il corsivo indica l'it. nel testo.

⁶⁰² «Quia secundum regulam, normam, canones vitae humanae persequitur actio et operatio a non declinante ad laevam vel dextram; et consequenter medium tenere extremitatum, in quo civilis omnis virtus consistere vulgatum est» (*Lampas triginta statuarum. De campo Vestae*, XXV, p. 114).

⁶⁰³ «Si trova in noi certa sacrata mente et intelligenza, cui subministra un proprio affetto che ha il suo vendicatore, che col rimorso di certa sinderesi al meno, come con certo rigido martello flagella il spirito prevaricante» (*De gli eroici furori*, parte 1, dialogo 5, p. 253).

costanza non è quella che sente e sopporta le sofferenze, ma quella che le sopporta senza sentirle»⁶⁰⁴.

Valutando attentamente le idee di Bruno, si matura la convinzione che la morale non s'impone dal di fuori, ma si trova nell'interiorità dell'uomo, è nella sua natura, e come legge di natura si manifesta inevitabilmente secondo questo o quel grado. Non c'è dubbio che sia così, se è vero che esiste un'unica sostanza che si ritrova in tutto, e che ciascuno di noi è un'unitotalità contratta. Tutto in tutti, e ciascun individuo nell'originale sua essenza è perfetto. Sua essenza è la tensione al perfezionamento infinito; di ciò che è accidentale non vale la pena neppure parlare. «Egli compie il bene e il meglio per necessità della sua natura»⁶⁰⁵. Nel lavoro e nelle occupazioni quotidiane noi sempre di più «ci allontaniamo dalla vita animale, sempre più ci avviciniamo alla vita divina». Non si capisce soltanto - e noi sappiamo perché - il trovarsi «nella vita animale» e il progresso verso la perfezione. Se l'esplicazione è correlativa alla complicazione, ed esiste già la loro unità, perché tendere alla perfezione? E anche se questa tensione fosse legittima, perché invitare a sforzarsi, dal momento che la tensione al perfezionamento si attua necessariamente da sé, inevitabilmente, come legge del mondo? Non bisogna piuttosto dichiararsi d'accordo con «le arpie ginevrine»⁶⁰⁶? La tensione alla perfezione ha senso soltanto quando aggiunge qualcosa all'essere e quando [236] la libertà empirica è pienamente giustificata insieme al valore assoluto dell'empiria in generale.

Bruno chiama al perfezionamento e all'unità. Egli addita un ideale irraggiungibile che richiede *pathos* eroico ed eroici sforzi. Questo ideale non è per la massa. Bruno 'odia' la massa; la moltitudine gli pesa. Egli vuole destare alla vita «le anime nobili, armate della verità e illuminate dall'Intelletto Divino, perché levino le armi contro la fosca ignoranza e salgano sull'alta roccia della contemplazione. Ogni altro fine è per loro insignificante e vuoto»⁶⁰⁷. Egli chiama a sé i prescelti, lui stesso, «triste nella gioia, gioioso nella tristezza», si allontana dalla folla abbandonandola alla sua sorte - all'oppressione della

⁶⁰⁴ «Perché lui non stima vera e compita virtù di fortezza e costanza quella che sente e comporta gl'incomodi: ma quella che non sentendoli le porta» (*ibid.*, p. 247).

⁶⁰⁵ «Infinita virtus si neque a seipsa finitur, nec ab alio, tunc necessitate suae naturae agit», «Duorum oppositorum, operatio nostra perpetuo definita esset ad melius» (*De immenso et innumerabilibus*, lib. 1, cap. 12, p. 246).

⁶⁰⁶ Espressione rivolta ai calvinisti che credono nella predeterminazione (*Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo 1, parte III, p. 145).

⁶⁰⁷ «Però a questo tempo massime denno esser svegliati gli ben nati spiriti, armati dalla verità ed illustrati dalla divina intelligenza, di prender l'armi contra la fosca ignoranza, montando su l'alta rocca ed eminente torre della contemplazione. A costoro conviene d'aver ogni altra impresa per vile e vana» (*De gli eroici furori*, parte II, dialogo 2, p. 375).

religione del volgo e della morale tradizionale. La natura stessa ha stabilito tra gli uomini una gerarchia che non si deve distruggere. Diversamente, coloro che si trovano in una condizione subordinata desidererebbero stare più in alto, gli ignobili si equiparerebbero ai nobili, e l'ordine delle cose sarebbe perverso, così che la società alla fine cadrebbe nell'indifferenza e in una uguaglianza bestiale. Questo esiste già «in alcune rozze repubbliche», «dove i pedanti hanno cominciato a voler essere filosofi, a giudicare della natura, a intromettersi nelle cose divine e a deliberare su di esse»⁶⁰⁸. «Lo spirito che esige il celeste, prima di tutto cessa di pensare alla massa», pigra e ignorante. E non per la massa il filosofo deve propagandare la morale.

Così appunto deve avvenire per colui che nega l'essere accidentale, che con il pensiero e l'opera afferma la sostanza unitotale. Noi, però, sappiamo che in realtà Bruno non esce dalla massa, ma si getta proprio nel folto di essa, come se apprezzasse infinitamente tutto l'accidentale. E se chiama «alla rocca»⁶⁰⁹ della contemplazione», lui stesso non si trova là, ma in mezzo alla folla chiassosa degli ignoranti, nella tranquilla famiglia dei Castelnau o a banchetto con simpatici amici, egli stesso felice e chiassoso. Lui per primo infrange l'ordine della natura e scuote le cattedre ove i pedanti sono saldamente seduti. Mentre si tormenta per l'assoluto e disprezza il finito, egli dimentica il primo per sostenere il secondo. No, il suo ideale non è sulla «rocca della contemplazione», e la vita non entra nello schema della teoria.

[237] Bruno tende egli stesso e chiama gli altri al Sommo. Il Sommo che è la Verità. Questa è il divino stesso. Di più, il Divino non è altro che Bene, Bellezza, Verità. La bellezza che vediamo nei corpi è qualcosa di accidentale, un'ombra. Ma la ragione coglie una bellezza più vera, volgendosi a ciò che crea il bello dei corpi, non computabile neppure nel «numero di Salomone»⁶¹⁰. Ed è l'anima che crea la bellezza dei corpi. Dopo di ciò l'intelletto si

⁶⁰⁸ «A fin che, li sudditi volendo essere superiori, e gl'ignobili uguali a gli nobili, non vegna a perversarsi e confondersi l'ordine delle cose, che al fine succeda certa neutralità e bestiale equalità, quale si ritrova in certe deserte ed inculte repubbliche. Non vedete oltre in quanta iattura siano venute le scienze per questa caggione, che gli pedanti hanno voluto essere filosofi, trattar cose naturali, intromettersi a determinar di cose divine?» (*ibid.*, parte II, dialogo 2, p. 371). E la citazione successiva: «La mente dunque ch'aspira alto, per la prima lascia la cura della moltitudine, considerando che quella luce spreggia la fatica, e non si trova se non dove è l'intelligenza» (*ibid.*, parte II, dialogo 1, p. 315).

⁶⁰⁹ In it.; *ibid.*, parte II, dialogo 2, p. 375.

⁶¹⁰ «Numerus, quo per dona intellectus, in ultimo felicitatis gradu constituitur anima. Iuxta Salomonis sententiam, Sapientia excidit columnas septem aedificans sibi domum» (*De monade, numero et figura*, cap. 8, p. 440). Anche nell'*Oratio Valedictoria*, lodando la sapienza, Bruno si riferisce a Salomone: «Audite Salomonem: praeosui (inquit) illam regnis et sedibus, et divitias nihil esse dixi in comparatione illius [...] super salutem et speciem et

leva ancora più in alto; avendo compreso che l'anima è incomparabilmente più bella di qualsiasi bellezza corporea, si convince del fatto che anche la bellezza dell'anima non è la fonte originaria: l'anima non è bella di per sé. Ed ecco che dinanzi a lui appare «l'intelletto superiore», «la mente», che è bella e buona già di per sé. Questo è il processo di ascesa verso la Bellezza assoluta. È sbagliato considerare questo processo puramente intellettuale: l'intelletto è soltanto un lato dell'anima una. Per sua essenza esso è la stessa cosa dell'amore. L'amore agli inizi è sensuale, incosciente e cieco e «simile a un fanciullino irrazionale», «un putto irrazionale»⁶¹¹, o «a un folle». Gradatamente diventa ragionevole, intellettuale e riflessivo, per purificarsi alla fine e diventare «eroica animazione», degna dell'amato. A questo punto non è più amore ma «sovrumana ispirazione»⁶¹², «entusiasmo eroico», «un furore eroico»⁶¹³ o «estasi platonica», «rapto platonico»⁶¹⁴. Esso sazia lo spirito con la Bellezza illimitata, che illumina tutto il mondo con la Verità, con l'assoluta Giustizia.

«Questi entusiasmi non sono oblio ma memoria; non trascuranza di sé, ma amore o sete del bello e del buono, che dona la forza di diventare perfetti e di trasformarsi, di assimilarsi a lui. Questo non è rapimento sotto il potere delle leggi di un fato indegno, che avvolge con catene di sensi ferini, ma un impeto razionale, seguito dalla comprensione intellettuale del bene e del bello»⁶¹⁵. È come se all'anima spuntassero le ali. Essa sente la fiamma del Sole intellettuale e il vortice Divino che spiana le sue ali... Essa sente l'interiore divina armonia e accorda i suoi pensieri [238] e il suo operare alla simmetria della legge, radicata in tutte le cose. Il fine di questa tensione unitaria dell'intelletto e della volontà è Dio, «bene sommo e verità prima, assoluta bontà e bellezza». E la luce della ragione, che s'immerge in questo abisso senza fondo, in cui scompaiono tutte le contraddizioni, tutte le determinazioni, offusca l'Amore turbato dall'abisso della Divinità, si raggela. Ma ecco che di nuovo ritorna per affrettarsi con la forza della volontà là dove non può condurlo

omnem pulchritudinem dilexi illam, et proposui pro luce habere illam, quia inextinguibile est lumen illius» (p. 11).

⁶¹¹ In it.; *De gli eroici furori*, parte I, dialogo 1, p. 83.

⁶¹² In it.; forse: "divina ispirazione" *Cabala del cavallo Pegaseo*, dialogo 1, p. 65.

⁶¹³ In it.; *De gli eroici furori*, parte I, dialogo 2, p. 103.

⁶¹⁴ In it.; *ibid.*, p. 111.

⁶¹⁵ «Questi furori de quali noi ragghioniamo, e che veggiamo messi in executione in queste sentenze, non son oblio, ma una memoria; non son negligenze di se stesso, ma amori e brame del bello e buono con cui si procure farsi perfetto con trasformarsi ed assomigliarsi a quello. Non è un raptamento sotto le leggi d'un fato indegno, con gli lacci de ferine affezioni; ma un impeto razionale che siegue l'apprension intellettuale del buono e bello che conosce, a cui vorrebbe conformandosi parimente piacere; di sorte che della nobiltà e luce di quello viene ad accendersi ed investirsi de qualitate e condizione per cui appaia illustre e degno» (*ibid.*, parte I, dialogo 3, p. 119).

l'intelletto⁶¹⁶. Così lui che tende, lui che ama, si trasforma alla fine nell'Amato, e ardendo nella fiamma di un incendio furioso, diventa Dio Unitotale. Ma fattosi Dio «egli non pensa più a nulla oltre al Divino, è insensibile e impassibile nei confronti di tutto ciò che gli altri sentono e per cui si tormentano. Egli non teme nulla; per l'amore verso Dio disprezza gli altri piaceri, non pensa affatto alla vita»⁶¹⁷. «I suoi sensi si sono volti per sempre e totalmente a Dio, ossia all'idea delle idee. Dal lume delle cose intelligibili la mente è innalzata all'Unità sovraessenziale e tutta amore, tutta unità, non avverte il fastidio degli oggetti che la distraggono. Allora non c'è più l'amore che vuole il particolare, capace di infastidire, non c'è neppure un'altra volontà. Non c'è nulla di più retto del retto, nulla di più bello della Bellezza, di migliore del Bene»⁶¹⁸. L'anima, «vinta da alti pensieri, è come morta per il corpo. Essa aspira all'alto e, sebbene sia ancora nel corpo e viva, vive in esso come morta»⁶¹⁹, «non fa pensiero alcuno della vita».

Questo è il significato etico del sistema di Bruno, della sua filosofia che insegna all'uomo ad «indirizzarsi al suo più interiore, comprendendo che Dio è vicino, è con lui, dentro di lui più che non lui stesso, che Dio è l'anima delle anime, vita delle vite, sostanza delle sostanze, tutto ciò che è a noi visibile in

⁶¹⁶ «È vero che tal volta avendo per fida scorta l'amore, ch'è gemino, e perché tal volta per occorrenti impedimenti si vede defraudato dal suo sforzo, allora come insano e furioso mette in precipizio l'amor di quello che non può comprendere; onde confuso da l'abisso della divinità tal volta dismette le mani, e poi ritorna pure a forzarsi con la voluntade verso là dove non può arrivare con l'intelletto. È vero pure che ordinariamente va spasseggiando, ed ora più in una, or più in un'altra forma del gemino Cupido si trasporta; perché la lezion principale che gli dona Amore, è che in ombra contemple (quando non puote in specchio) la divina beltade» (*ibid.*, parte I, dialogo 3, p. 121).

⁶¹⁷ «Doviene un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto; e d'altro non ha pensiero che de cose divine, e mostrasi insensibile et impassibile in quelle cose che comunmente massime senteno, e da le quali più vegnon altri tormentati; niente teme, e per amor della divinitade spreggia gli altri piaceri, e non fa pensiero alcuno de la vita» (*ibid.*, parte I, dialogo 3, p. 119).

⁶¹⁸ «Ma dove l'affetto intiero è tutto convertito a Dio, cioè all'idea de le idee, dal lume de cose intelligibili la mente viene exaltata alla unità super essenziale, è tutta amore, tutta una, non viene ad sentirsi sollecitata da diversi oggetti che la distrahano, ma è una sola piaga, nella quale concorre tutto l'affetto, e che viene ad essere la sua medesima affezione. Allora non è amore o appetito di cosa particolare che possa sollecitare, né almeno farsi innanzi a la voluntade; perché non è cosa più retta ch'il dritto, non è cosa più bella che la bellezza, non è più buono che la bontà, non si trova più grande che la grandezza, né cosa più lucida che quella luce, la quale con la sua presenza oscura e cassa gli lumi tutti». (*ibid.*, parte II, dialogo 1, p. 355)

⁶¹⁹ «All'ora vinta da gli alti pensieri, come morta al corpo, aspira ad alto; e benché viva nel corpo, vi vegeta come morta, e vi è presente in atto di animazione et absente in atto d'operazioni» (*ibid.*, parte I, dialogo 4, p. 191); la cit. successiva, *ibid.*, parte I, dialogo 3, p. 121

alto, in basso e intorno [...] è i corpi creati simili a quel pianeta su cui ci troviamo noi, e in essi Dio è presente non meno che nel nostro mondo e in noi stessi»⁶²⁰. «Chi mi darà le ali, chi scaldereà il mio cuore, mi libererà dalla fortuna e dalla morte, spezzerà le catene di queste porte da cui pochi liberatisi uscirono? Secoli, anni, mesi o anche ore, figli e arme del tempo e questa corte più forte di ferro e diamanti mi hanno difeso [239] dal loro furore. Ecco perché io distendo le ali, e senza tema di romperle contro cristallo o vetro fendo i cieli e m'innalzo dal mio globo terrestre verso gli altri, e attraversando le lontane piane dell'etere, mi lascio dietro quel che scorgevo da lontano»⁶²¹.

E chi m'impenna, e chi mi scald' il core?
Chi non mi fa temer fortuna o morte?
Chi le catene roppe a quelle porte,
onde rari son sciolti ed escon fore?

L'etadi, gli anni, i mesi, i giorni e l'ore,
figlie ed armi del tempo, e quella corte,
A cui né ferro, né diamante è forte,
Assicurato m'han dal suo furore.

Quindi l'ali sicuri a l'aria porgo,
né temo intoppo di cristallo o vetro,
ma fendo i cieli e a l'infinito m'ergo.

E mentre dal mio globo a gli altri sorgo,
e per l'eterio campo oltre penetro:
quel ch'altri lungi vede, lascio al tergo*⁶²².

⁶²⁰ «Ma venir al piú intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé piú ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze: atteso poi che quello che vedi alto o basso, o incirca (come ti piace dire) degli astri, son corpi, son fatture simili a questo globo in cui siamo noi, e nelli quali non piú né meno è la divinità presente che in questo nostro, o in noi medesimi. Ecco dunque come bisogna fare primeramente de ritrarsi dalla moltitudine in se stesso» (*ibid.*, parte II, dialogo 1, p. 315).

⁶²¹ Sono qui riassunti in forma prosastica i versi di Bruno sotto riportati secondo l'edizione de Les Belles Lettres, che presenta qualche piccola variante rispetto al testo di cui si serve Karsavin (*De l'infinito, universo e mondi*, Sonetto 3, p. 55).

⁶²² * Mi permetto di riportare la traduzione di questi versi fatta da R. N. Bloch: Кто дал мне крылья, кто исполнил жаром,/ Кто отогнал погибель и невзгоды,/ Кто откровенные немногим входы/ От пут освободил одним ударом?/ Слепые дети времени не даром,/ Дни, луны, месасы, недели, годы/ И этих зал незыблемые своды/ В его пылу меня укрыли яром./ И вот широкие прыла подъемлю/ И с хрусталем

[240] Nella descrizione il «rapto platonico» ricorda molto non soltanto Platone, ma anche [...] i mistici medievali, i vittorini o il *dottor serafico* Bonaventura. Tuttavia il tono energico dà a tutto una colorazione nuova. Colui che è stato preso dal «furore eroico» «pensa soltanto al Divino», «non pensa alla vita». Ma è così? Sì, se si ricorda che Dio è Unitotalità e l'idea che si ha di Lui è l'idea del cielo infinito, delle innumerevoli stelle che vi trascorrono, dell'unità tutta del creato. E nonostante la teoria dell'oblio di sé in Dio, «l'ispirazione sovra umana» svela la compiutezza concreta dell'universo in cui tutto l'individuale arde del fuoco Divino. Non si spegne neppure la personalità di colui che senza tema fende i cieli, dell'eroe trasportato dalla tempesta. Il suo spirito non si dissolve e non smarrisce se stesso nell'amore del mistico medievale smisuratamente femminile, penetrato da lampi tormentosi e infinitamente dolci, ma ricolmo di una vivida forza virile, tutto raccolto in sé, in sé assorbe l'Unitotalità. L'intelletto non poteva svelare a Bruno la sua intuizione; la volontà ardente d'amore illuminò l'abisso del Divino e in questo abisso egli scoprì la complicazione dell'universo, trovando se stesso in essa e con essa, senza scorgerlo ancora, l'Assoluto.

24. Nell'etica di Bruno si scopre il nervo vitale del suo sistema. Sulle vette dell'estasi dell'amore-conoscenza si rivela l'energia smisurata dell'individualità che afferma se stessa nell'accoglimento dell'unitotalità creaturale e nella percezione della propria unità con l'Assoluto. L'eroico furore permette al Nolano di cogliere l'unità di tutto l'essere e di non perdere in questa comprensione il policromatismo e l'individualizzazione del creato. L'universo appare come un intero, ed ogni suo momento come tutto in tutti. Si può dire che Bruno *viva* la cognizione del mondo data nel sistema di Cusano; anche [241] gli accenni, fugaci ma significativi, del cardinale della Chiesa Romana alla gioia fiammante della conoscenza ardono del furioso fuoco del patos estetico e morale. Nel fervore morale ed estetico Bruno attualizza l'idea di Nicola Cusano e resta fedele all'intuizione rivelatagli dal «divino» maestro⁶²³. Le rimane fedele perché, malgrado le sue intenzioni di essere «soltanto filosofo»,

нигде не встречусь сферным,/ Но подымусь в необозримой глади,/ И для других миров покинув землю,/ И ввысь эфиром уносясь безмерным,/ Все, бывшее вдали, оставлю сзади.

⁶²³ Bruno cita in più luoghi con approvazione il Cusano: ne *La cena de le Ceneri* (dialogo 3, p. 133), a proposito del moto della terra, tra gli altri che lo avevano riconosciuto, annovera «il divino Cusano nel secondo suo libro *De la dotta ignoranza*», e alla p. 155: «il Cusano, di cui il giodizio so che non riprovate». In *De la causa principio et uno*, dialogo 5, p. 301; in *De l'infinito, universo e mondi*, argomento 3, p. 25 e dialogo 3, p. 195; in *Oratio Valedictoria*, p. 17; in *De immenso et innumerabilibus*, libro 4, cap. 8, p. 45.

egli percepisce l'Assoluto. Ma nel percepire Dio assoluto, non Lo distingue *col pensiero* dall'Universo unitotale. È come se non avesse tempo di pensare a Dio: tanto è attratto dalla bellezza della natura che gli si manifesta. L'armonia, la maestosa quiete, e lo spirito classico, che riempiono la profonda speculazione del Cusano, sono a Bruno inaccessibili. Egli vi si avvicina soltanto nei momenti delle più profonde meditazioni; ma anche in questi, con più chiarezza di tutto, si manifesta l'impeto colmo di tempestosa energia, che attesta, per la sua stessa violenza, un certa sua insufficienza. La misura è distrutta e il nervosismo romantico sostituisce l'armonia del classicismo. Questo si manifesta subito, non appena Bruno scende nell'ambito del filosofare. Qui, proprio come se si fosse allontanato dall'Assoluto, sempre più apertamente e decisamente egli manifesta la sua interiore disarmonia. E se persino in Nicola Cusano talvolta incontriamo la confusione del transfinito con l'infinito, con il limite dell'uno e dell'altro, per Bruno questa confusione è una regola raramente infranta. La distinzione dell'assolutezza, come «*complicatio omnium*», e dell'infinità attuale impallidisce e talora, anzi spesso, dilegua. Di qui la deviazione panteistica di tutto il sistema ogni volta che si giunge a definizioni precise che cozzano contro l'intuizione fondamentale, forte di istanti di eroico furore. Di qui l'eterna lotta, la cattiva infinità delle aspirazioni, le ripetizioni e il segnare il passo nello stesso posto, la condanna all'essere nell'indefinito.

L'unità del sistema di Bruno è determinata dall'intuizione fondamentale dell'Unitotalità Divina, che si manifesta [242] nel mondo individuale - concreto. Ma è questa un'intuizione del Cusano, la cui potente influenza di pensiero si fa sentire in tutta la filosofia di Bruno, fino nelle sue più piccole parti. Si è soliti sottolineare le geniali predizioni del Nolano; tuttavia in realtà esse sono o una ripetizione o uno sviluppo delle idee di Nicola Cusano. - Bruno estende la teoria di Copernico a tutta l'infinità dei mondi visibili e invisibili, anticipando le idee di Keplero e di Galilei, senza spaventarsi, come loro, dell'infinità dell'universo. Non era facile accettare il punto di vista eliocentrico, e ancor più trarne le conclusioni a cui giunse Bruno ampliandole. Lui stesso racconta quali sforzi gli fosse costato il riconoscere la veridicità di Copernico. Da giovane, «putto», considerava la teoria dell'astronomo polacco una pura stupidaggine; presa conoscenza della filosofia, la ritenne così falsa da meravigliarsi che Aristotele considerasse necessario dimostrare così diffusamente l'immobilità della terra. «Quando ero un po' più giovane e meno istruito la riconobbi verosimile». Soltanto qualche anno prima del 1584, «alcuni anni adietro» la ritenne agli inizi «semplicemente vera», poi «cosa

certissima»⁶²⁴. La rottura con le idee tradizionali fu più tormentosa di quanto possiamo immaginare, tanto più che la teoria eliocentrica minava realmente la concezione comune e usuale del dogma. Mentre Bruno, come sappiamo, si teneva fortemente alla fede. Ciò non di meno, sopravanzando di gran lunga i contemporanei, formulò una nuova teoria della struttura dell'universo, e inclusala nel simbolo della sua fede filosofica, la propagandò con straordinaria risonanza ed energia in ogni parte dell'Europa. Tuttavia il principio della teoria era pur sempre dato e sviluppato da Copernico, mentre la sua estensione a tutta la struttura dell'universo e l'infinità (sebbene in un senso un po' diverso) erano anticipazioni di Nicola Cusano. Bruno insegnò la circolarità dell'orbita di rotazione dei corpi celesti e le loro forme, poiché nel mondo non può esserci un cerchio perfetto. Qui egli è precursore di Keplero e degli astronomi del XIX secolo. Ma anche Cusano aveva detto la stessa cosa. Bruno dimostrò la relatività dei concetti di alto e basso, di centro, negò [243] l'esistenza di un centro dell'universo, ma anche qui, come pure nei rudimenti della dottrina della gravitazione universale, egli ripeteva il maestro. Tutte queste idee, a cui bisogna aggiungere l'anticipazione del principio della relatività, anch'esso formulato per la prima volta dal Cusano, stupirono i contemporanei e stupiscono noi per il loro coraggio. Io sono ben lungi dallo sminuire il valore di Bruno, che le aveva accolte entusiasticamente, e sono ancor meno incline a considerare sempre felici simili divinazioni. La quantità di queste casualità difficilmente potrebbe essere giustificata dalla teoria delle probabilità, nonostante il suo feticismo dominante sulla fisica contemporanea. Le scoperte di Cusano, ribadite da Bruno, dimostrano l'indubbia vitalità e la profonda verità interna del loro sistema. E tuttavia sia il sistema che le scoperte debbono essere fatte risalire a Cusano⁶²⁵. E ciò che Bruno scopre

⁶²⁴ «Io prima ch'avesse questa posizione per cosa certissima, alcuni anni a dietro la tenni semplicemente vera. Quando ero più giovane e men savio, la stimai verisimile. Quando ero più principiante nelle cose speculative, la tenni sì fattamente falsa, che mi meravigliavo d'Aristotele che non solo non si sdegnò di farne considerazione, ma anco spese più della metà del secondo libro *Del cielo e mondo* forzandosi dimostrar che la terra non si muova. Quando ero putto et a fatto senza intelletto speculativo, stimai che creder questo era una pazzia» (*La cena de le Ceneri*, dialogo 4, p. 217).

⁶²⁵ Una tesi così perentoria appare alquanto forzata, sia perché l'impianto neoplatonico dei sistemi di entrambi gli autori favoriva di per sé vicinanze e paralleli al di là di prestiti o di precise influenze, sia perché le teorie scientifico-astronomiche innovative, anti aristoteliche e anti tolemaiche, avevano nel periodo una buona diffusione, suscitando personali riflessioni. Lo stesso Bruno ricorda la propria evoluzione di pensiero al riguardo. Infine, le tesi in comune, sottolineate da Karsavin, non possono minimizzare la distanza dei due sistemi filosofici, distanza che lo stesso Karsavin in realtà riconosce, non soltanto con le considerazioni successive, ma già col porre i due pensatori rispettivamente alla fine del Medioevo e all'inizio del Rinascimento.

autonomamente *implicite* è già dato in ciò che ha acquisito. Così, egli favorì e sviluppò l'ipotesi atomistica, sebbene non nella misura in cui ritiene Lasswitz⁶²⁶ che sottovaluta il Cusano. Inoltre, Bruno, prima di Galilei, respinse la possibilità del vuoto nella natura e avanzò la teoria dell'etere, di cui sottolineò il carattere specifico, pensandolo come una sorta di materia. Le considerazioni del Nolano sull'ereditarietà e lo sviluppo autorizzano molti a vedere in lui il precursore dell'evoluzionismo attuale, cosa che, d'altronde, non costituisce un grande merito. Le osservazioni di Bruno sull'istinto appaiono anticipazione delle idee di Bergson, e non piccolo significato hanno le sue concezioni sul nesso della razionalità e delle forme della spiritualità in generale con l'organizzazione fisica del soggetto.

Dunque, il sistema di Bruno è una riproduzione del sistema del Cusano e il suo interesse filosofico, a quanto sembra, si riduce soltanto al ruolo di propagatore di una sintesi geniale del pensiero medievale e antico, espresso nelle intuizioni del santo cardinale. Oltre a ciò, sul piano filosofico Bruno non sa riconoscere la sua fondamentale intuizione e, confondendo continuamente i concetti di infinità o assoluto e di transfinito, non migliora, ma peggiora il sistema del suo [244] maestro. Il vero significato del sistema di Bruno sarebbe dunque già incluso nella dottrina del Cusano? Se ne è stata trovata la difettosità, e forse non occorre tante ricerche, valeva la pena esporre 'la filosofia del Nolano' in maniera così particolareggiata? Ne valeva sicuramente la pena, perché la sua verità doveva trovarsi proprio nella sua falsità ed erroneità. Sul significato di Bruno come mediatore torneremo ancora, ora cercheremo invece di chiarire la verità dei suoi errori. Quella netta differenziazione, condotta dal Nolano, tra filosofia e fede, come sistema di dogmi, nel loro fondamento soggettivo, doveva avere un suo fondamento obiettivo. Essa danneggia il sistema, ma ha una sua ragione.

In realtà la limitatezza dei compiti della filosofia, secondo Bruno, consiste nel fatto che il filosofo in quanto *filosofo*, con i mezzi limitati della conoscenza naturale, non deve cercare di scoprire il mistero di Divino. Non deve (di nuovo come filosofo, ma appunto *soltanto* come filosofo) volgersi alla deduzione del mondo da Dio, ma è obbligato a concentrarsi sulla conoscenza di questo mondo. Mentre il Cusano, muovendo dalle profondità della visione di Dio, contempla Dio nel mondo, come Numero, Misura, Peso, e apprende i principi del mondo, Bruno contempla il mondo, dal mondo stesso, elevandosi attraverso di esso a Dio. Per lui il mondo è unitotalità. Grazie a ciò la filosofia

⁶²⁶ Kurd Lasswitz (1848-1910) si è occupato sia di filosofia che di matematica. Tra i suoi scritti filosofici bisogna ricordare *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton* (2 voll., 1889-1890). Karsavin probabilmente si riferisce al suo *Giordano Bruno und die Atomistik*, in: «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 8 (1884), pp. 18-55.

di Cusano riceve un accento nuovo: il mondo e la personalità del filosofo che conosce il mondo vengono sentiti con maggior pienezza e tensione. Solo, la forza di questo sentimento è tale che l'unitotalità creaturale offusca il Divino, talora quasi staccandosene. Un tale distacco conduce però alla disgregazione dell'unitotalità creaturale, all'inspiegabilità dell'individuale che si dissolve nell'attuale, nell'infinità attuale, conduce alla tragedia del pensiero filosofico che ripercorre, ma in senso contrario, la via percorsa dal Medioevo. Nicola Cusano si trova all'estremo confine della filosofia serena e armonica medievale e neoeuropea. Bruno è già da quest'altro lato del confine, già si stacca dalla sintesi della filosofia del Cusano, che richiede un completamento. In che cosa dovesse consistere questo completamento, [245] Bruno lo avvertiva. Egli era consapevole della necessità di comprendere filosoficamente tutto il mondo concreto individuale. Ma evidentemente, soltanto dopo aver vissuto fino in fondo l'unilateralità dell'attrazione del mondo l'opera di Nicola Cusano poteva esser portata a compimento. Questo compito superava le forze del Nolano, ed egli si limitò a porre il problema della nuova filosofia, predeterminandole la via nelle intense ricerche e nelle disarmonie del suo sistema.

25. Il filosofo Bruno lasciò pochi discepoli. Che cosa dicono i nomi di *Ennequin*, *Nostiz*, *Eglin*⁶²⁷? Aggiungono qualcosa alla gloria del Nolano *Alstedt* (*Alstedius*), che sarà apprezzato da *Leibniz*, o *Kircher*⁶²⁸, i quali avevano entrambi avvertito la forte influenza delle opere di Bruno. L'influsso indiretto più significativo la filosofia del Nolano lo esercitò sulla scienza naturale con-

⁶²⁷ Jean Hennequin, già citato (v. nota 124), Hans von Nostitz (nobile boemo, poeta e mecenate), discepolo di Lambert Schenkhel, il quale, avendo conosciuto Bruno a Praga, lo cita più volte nelle sue opere di mnemotecnica. Pubblica a Brieg nel 1615 *Artificium Aristotelico-Lullium-Rameum*, trattato mnemotecnico nel cui titolo si manifesta già l'intenzione dell'autore di raccogliere in un sistema, accanto ai modelli aristotelici, alcuni aspetti delle dottrine di Ramo e di Lullo. Bruno è citato anche da altri allievi di Schenkhel e studiosi di mnemotecnica, il che può esser considerato una conferma dell'importanza di questa disciplina nella formazione del pensiero dell'età moderna, come sostiene la studiosa F. A. Yates (*L'arte della memoria*, cit., e *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, tr. it., Bari 1988), ricollegandola alla tradizione ermetica, di cui Bruno avrebbe dato diffusione durante il soggiorno parigino e londinese (*G. Bruno e la tradizione ermetica*). Eglinus (o Eglin o Egli) Iconius Raphael, v. nota 171. Molti gli scritti di teologia, filosofia, grammatica, ma anche di alchimia ed ermetica, per i quali si servì di diversi pseudonimi, come Heliophilus Philochemicus, Nicolaus Niger Hapelius, Angelus Medicus.

⁶²⁸ Athanasius Kircher (1602-1680), gesuita assai noto per i suoi studi di filosofia, geologia, orientalistica, egittologia, medicina. Johann Heinrich Alsted (*Alstedius*, 1588-1638) Teologo calvinista, millenarista, studioso di Lullo e simpatizzante di Ramo. Fu suo allievo Comenio negli anni 1611-1613. Dal 1629 occupò la cattedra di teologia a Weissenburg in Transilvania. Nel 1612 pubblicò di Bruno *Artificium perorandi*. La sua opera, *Encyclopaedia, septem tomis distincta*, edita nel 1630, ne ha giustificato la collocazione tra gli enciclopedisti.

temporanea (e attraverso di essa, anche su quella a lui posteriore). Le opere di Bruno erano per *Keplero* e *Galilei* dei vademecum. *Keplero* aveva paura «delle catene e della prigione pronti per lui nell'innumerabilità degli astri in Bruno, e soprattutto semplicemente dell'esilio nell'infinità»⁶²⁹ e contestava l'idea dell'infinità dei mondi, difesa dal seguace di Bruno, *Brius (Brutius)*⁶³⁰. Scriveva a Galilei: «non stare a invidiare, tu, Galilei, la gloria dei nostri percursori che molto prima di te hanno predetto ciò che tu di recente hai percepito con gli occhi [...] Con questo tu correggi la dottrina di Brius, che questi ha desunto da Bruno - (il discorso riguarda la scoperta dei satelliti di Giove, risultati soltanto delle nuove lune e non nuovi pianeti del nostro sistema solare) - e in parte ne dimostri l'erroneità»⁶³¹. Ed è difficile dire come Bruno abbia influenzato lo sviluppo della scienza naturale. Egli aveva lanciato infatti le proprie idee nella cerchia degli entusiasti, esaltati dalle nuove

⁶²⁹ Nella sua *Dissertatio cum Nuncio Sidereo nuper ad mortales misso à Galilaeo Galilaeo mathematico Patavino*, uscita a Praga nel 1610, *Keplero* scriveva: «Primum exulto, me tuis laboribus nonnihil recreari. Si circa unam fixarum discursitantes invenisses Planetas; iam erant mihi apud Bruni innumerabilitates parata vincula et carcer, imo potius exilium in illo infinito. Itaque magno in praesens me liberasti metu, quem ad primam libri tui famam ex Opponentis mei triumpho conceperam; quod quatuor istos Planetas non circa unam fixarum, sed circa Iovis ais discurrere» (GIAMBATTISTA VENTURI, *Memorie e lettere inedite finora disperse di Galileo Galilei*, Modena 1818, Parte I (1587-1616), p. 114.). Alla prima notizia della scoperta da parte di Galilei di quattro *nuovi pianeti*, *Keplero*, infatti, aveva temuto che questi potessero ruotare intorno ad una stella fissa, venendo così a confermare l'idea di Bruno dell'infinità dell'universo e della molteplicità dei mondi abitati. Legato ad una visione antropocentrica che nella terra riconosceva la sede privilegiata dell'uomo, signore del mondo, *Keplero* ammetteva la possibilità di altri pianeti abitati, ma non fuori del sistema solare. Soltanto con l'uscita del *Sidereus nuncius* (Venezia 1610), con cui Galilei comunicava la scoperta dei 4 satelliti di Giove (pianeti Medicei), *Keplero* si sentì perciò rincuorato (per le discussioni intorno al *Nuncius sidereus*, MASSIMO BUCCIANINI, *Galileo e Keplero*, Torino, Einaudi, 2003, in part. cap. VIII).

⁶³⁰ Edmond Bruce (Edmundus Brutius), inglese, frequentatore di G.V. Pinelli, fu corrispondente di *Keplero* da Firenze e da Padova negli anni 1599-1605. Sembra si trovasse a Padova già alla metà degli anni '80 per addottorarsi in legge. I suoi interessi erano anche di carattere scientifico, letterario e antiquario. 'Copernicano e bruniano', è possibile che abbia conosciuto Bruno a Padova, frequentandone le lezioni insieme a H. Besler e agli altri studenti tedeschi (M. BUCCIANINI, *Galileo e Keplero*, cit., pp. 96, 99 e seq.)

⁶³¹ «Itaque non invidebis Galilae nostris antecessoribus suam hic laudem, qui quod nuperrime tuis oculis deprehendisse ais, sic esse oportere tibi tanto ante praedixerant. Tua nihilominus gloria haec erit, quod ut Copernicus, et ex eo ego, veteribus errorem in modo demonstravimus, quo putabant expressa esse in mundo quinque corpora; substituto modo genuino et verissimo; sic tu hanc Brutii nostri ex Bruno mutuam doctrinam emendas, partim et dubiam reddis» (G. B. VENTURI, *Memorie e lettere inedite finora disperse di Galileo Galilei*, cit., p.115).

scoperte, le aveva esposte nell'atmosfera di vivo interesse di vasti circoli proprio per questa sfera del sapere.

Il noto Huet (Huetius)⁶³² accusò Descartes di aver preso da Bruno sia il metodo del dubbio che la teoria dei vortici. Volendo si può qui inserire l'idea della 'veridicità di Dio'. Gli oppositori di Gassendi facevano risalire a Bruno le sue teorie [246] relative agli atomi e alla molteplicità dei mondi. Nel 1655 Charles Sorel intervenne in difesa della memoria di Bruno⁶³³. Bayle confutava Sorel⁶³⁴. Di gran lunga più importante è che Leibnitz riteneva le opere del Nolano degne di una certa attenzione. Egli ribadì le accuse di prestiti da Bruno da parte di Descartes, e [...] in alcune questioni fondamentali della sua metafisica, come la monadologia, la conciliazione di necessità e libertà e l'ottimismo, si trovò d'accordo con lui. Lo segnalò pubblicamente La Croze⁶³⁵, per molti aspetti debitore di Leibniz e dello stesso Cusano, che aveva letto attentamente Bruno, nonostante «la detestabile oscurità» dell'esposizione, e

⁶³² Huet (Huetius) Pierre Daniel (1630-1721), assieme a Jacques-Bénigne Bossuet precettore del Delfino, sacerdote (1676), non risparmiò critiche a Cartesio (che pure aveva apprezzato in gioventù), come si può evincere dalle opere, tra cui *Censura philosophiae cartesianae*, 1689; *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, 1692; *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, (postumo, 1722).

⁶³³ CHARLES SOREL, *De la perfection de l'homme*, Paris 1655; l'autore colloca Bruno tra i *novatores* che avevano avuto il coraggio di opporsi alla fisica aristotelica per tentare altre vie. Espone le teorie bruniane, facendo scaturire la sua concezione dell'infinità dall'eliocentrismo; mette in luce l'idea dell'eternità dell'universo, della potenza della materia; accoglie la teoria della pluralità dei mondi e difende Bruno dalle accuse di empietà.

⁶³⁴ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697), nel I vol. alla voce *Brunus* definiva il filosofo un panteista ateo, precursore di Spinoza, e *monista* perché vedeva nella natura l'unica realtà.

⁶³⁵ Mathurin Veyssièrre de La Croze (1661-1739), entrato nell'Ordine benedettino nel 1677, nel 1697 passò alla Chiesa riformata a Baze, quindi a Berlino divenne bibliotecario e precettore di corte nel 1702 e nel 1724 professore di filosofia al Collegio Francese. Orientalista, pubblicò dizionari relativi alle lingue armena, copta, siriana e si occupò, su richiesta di Leibniz, della Cina. Il suo epistolario in tre voll. (*Thesauri epistolici Lacroziani*, ed. J. L. Uhle, Leipzig 1742-1746) attesta le sue amicizie. Nel suo *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique* (Cologne 1733), compare una critica a Bruno che nello *Spaccio della bestia trionfante* metterebbe in ridicolo il Vangelo, introducendo anche paragoni indegni tra le favole dei poeti e le narrazioni oggetto di fede. Egli entra così nella polemica sviluppatasi intorno al presunto ateismo di Bruno (D. BERTI, *Giordano Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina*, cit., pp. 352-353), e occasionata dagli scritti di C. A. Heumann (1681-1746), prof. di teologia a Göttingen, che in *Acta philosophorum*, (Halle, 1715, 1716, 1718, 1720), analizzava i tre poemi latini del Nolano e l'*Oratio Valedictoria*, difendendo l'autore dall'accusa di ateismo. Per tutta la questione e in generale per le influenze di Bruno: V. SPAMPANATO, *Vita di G. Bruno*, cit., *Introduzione*; e DOROTHEA WALEY SINGER, *Giordano Bruno: His Life and Thought*, New York, Henry Schuman 1950, in part. Cap. 8 (*Influence of Bruno*).

aveva riconosciuto in lui una mente eccezionale, anche se priva del senso della misura. Il nome di Bruno, il suo destino e la sua filosofia suscitarono persino qualche polemica. Non c'è da stupirsi se qualcosa di lui sapeva anche *Voltaire*, ghiotto di «martiri della scienza»⁶³⁶. Ma soltanto alla fine del XVIII secolo si può parlare di una vera conoscenza delle opere e delle idee del Nolano e persino della popolarità della sua filosofia. Portato in primo piano da Jacobi⁶³⁷, che aveva fatto una eccellente esposizione del *De causa, Principio e Uno*, Bruno attrasse l'attenzione di *Schelling*⁶³⁸, a lui affine in spirito. Il dialogo di Schelling, che come titolo aveva il nome del Nolano, gli assicurò una lunga notorietà e l'attenzione al suo sistema. Per gli storici della filosofia Bruno è infine il più grande rappresentante della filosofia del Rinascimento. Ne attestano l'influenza le sue idee, respinte soltanto con lo sviluppo del positivismo. Ma anche all'epoca del positivismo gli italiani pubblicizzano il 'martire per la libertà di pensiero' e la sua metafisica. Se ne pubblicano le opere, gli erigono una statua a Campo dei Fiori⁶³⁹.

È difficile determinare il peso di Bruno nello sviluppo del pensiero filosofico. Non bisogna dimenticare che la sua influenza procede parallelamente all'influsso di quelle idee, o di idee ad esse affini, attraverso la mediazione di altri suoi contemporanei e precursori. E se con questo paragoniamo Bruno alla filosofia del medioevo e al Cusano, sostanzialmente dimenticato fino ai tempi più recenti, risulta allora che il significato filosofico del nolano si risolve quasi [247] nel ruolo di mediatore. La filosofia moderna non amava la

⁶³⁶ È strano che Karsavin dimentichi Diderot, il quale scrisse la voce: *Bruno* sull'*Encyclopédie*, definendo il filosofo precursore di Leibniz (per quel che riguarda la monade e il principio di ragion sufficiente), e di Spinoza (per la teoria della coincidenza in Dio, essenza infinita, di libertà e necessità).

⁶³⁷ Nel 1789 nel suo scritto *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Jacobi, che riteneva la dottrina di Bruno l'espressione più pura del panteismo, forniva un ampio compendio del *De causa*.

⁶³⁸ *Bruno, oder über das natürlichen und göttliche Prinzip der Dinge*, Berlino 1802. Karsavin parlando di affinità spirituale fa riferimento al significato del neoplatonismo nello sviluppo del pensiero schellinghiano. Per Beierwaltes il dialogo che «appartiene a quella fase del pensiero di Schelling, nella quale fu particolarmente significativa l'elaborazione della questione dell'identità, dell'unità e, quindi, dell'assoluto», può esser considerato un «tentativo di inclusione delle tesi centrali di Bruno e delle sue implicazioni neoplatoniche nell'orizzonte della 'filosofia dell'identità'» (W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., p. 242).

⁶³⁹ Il comitato internazionale che promosse, contro la tenace opposizione di Leone XIII, la creazione del monumento, vide infatti tra i suoi rappresentanti, accanto a Victor Hugo e a Silvio Spaventa, l'evoluzionista Herbert Spencer (che aveva accolto nel suo sistema anche elementi delle teorie di Lamarck e di Darwin. Nel 1888 ci fu una manifestazione di studenti, repressa dalla polizia, in favore del monumento (opera del massone Ettore Ferrari), che nonostante tutto venne inaugurato il 9 giugno dell'anno successivo.

scolastica e si sforzò di dimenticarla, sia fidando nella forza della ragione, già screditata dalla filosofia del XIII secolo, sia rifiutando qualsiasi metafisica e mistica. In questa situazione il passato poteva operare sul presente soltanto per vie indirette, attraverso la mediazione di ciò che era diventato appannaggio filosofico comune, tradizione filosofica, anche se dimentica dei suoi creatori; poteva operare soltanto attraverso la mediazione di coloro che si erano pronunciati contro la *scolastica*, sebbene essi stessi ne fossero soltanto il frutto. Bruno appartiene appunto al novero di coloro che desiderano ricordare la parentela. E sebbene sia restato a lungo senza influenza diretta sui sistemi filosofici, tuttavia fu ben più accessibile, più compreso, e più interessante, dato il suo destino, di Nicola Cusano. Inoltre, per la forma stessa delle sue opere, Bruno fu come designato al ruolo di divulgatore in una lingua barbara⁶⁴⁰, delle idee formulate. I suoi dialoghi, talora splendidi, educavano coloro tra i quali sorsero filosofi autentici che, senza esserne di per sé coscienti, assorbivano ciò che vi era detto o ripetuto. Bruno si dissolse nel processo di sviluppo della filosofia; il suo nome fu dimenticato, ma le idee per le quali aveva lottato sopravvissero a gloria del loro difensore. Quasi che la storia volesse giustificare la dottrina della casualità dell'individuo, la cui essenza è l'universale.

Così il lettore forse trarrà la conclusione che il significato di Bruno in filosofia è puramente storico. Questo giudizio si fonda su una cattiva comprensione dello storico. Se il significato storico di un pensatore consiste soltanto nel quanto e come egli abbia determinato l'ulteriore sviluppo delle idee certamente non vale la pena di studiare la storia. È infatti evidente che Schelling ha sviluppato in maniera più profonda e più geniale un sistema di idee

⁶⁴⁰ Sulla lingua bruniana la critica passata, da Hegel, Croce, Gentile etc., è stata molto esplicita e Karsavin la riassume qui icasticamente, ma i critici contemporanei ne danno una valutazione differente: «Per Bruno – scrive Ciliberto – ‘lingua e ‘filosofia’ sono una sola cosa; nascono insieme, procedono insieme; sono aspetti della stessa unica, irripetibile ‘esperienza’. *Unum et idem*, la lingua è la filosofia di Bruno [...]; al confine tra ‘corporeo’ e ‘incorporeo’, la lingua di Bruno contiene, ed esprime, simultaneamente tutte le forme, tutte le dimensioni: quelle italiane come quelle napoletane, quelle nobili come quelle ignobili... Se la materia universale è il punto della massima unità, la lingua è il piano della ‘esplicazione’ infinita dei registri lessicali, dei livelli linguistici, delle forme comunicative – compresa la magia, come ben sapevano gli ‘antichissimi sapienti» (M. CILIBERTO, *Giordano Bruno, angelo della luce. Tra disincanto e furore*, in G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. LXXVI). Mentre Nuccio Ordine rileva lo ‘sperimentalismo’ della scrittura dialogica bruniana (N. ORDINE, *Introduzione*, in *Opere italiane* di Giordano Bruno, Torino, UTET 2002, p.26), e la *frantumazione* dei generi letterari. Sottolineando il carattere metaforico della ‘cena’ dialogica, paragona i dialoghi londinesi a «una grande tavola imbandita, dove la *varietas* dei cibi allude alla *varietas* dei contenuti e degli stili, alle molteplici possibilità di scelta, alla necessaria compresenza degli opposti» (ibid., p. 33).

analogo alla filosofia del nolano. E se Voi credete in Kant, anche se con quel grado di rigore con cui Nicola Cusano credeva nell'intercessione dei santi, allora sia Schelling e tanto più Bruno hanno oltrepassato per Voi da tempo il pensiero filosofico. Può darsi che Voi preferiate *Plato's Ideenlehre* di Paolo Natorp ai dialoghi [248] dello stesso Platone e, nel migliore dei casi, consigiate a un principiante gli studi di storia della filosofia come un'utile propedeutica; in quest'ultimo caso occorre, certamente indicare non *Gli eroici furori* ma i *Prolegomeni a ogni futura metafisica*.

Se la storia della filosofia è realmente storia, se essa possiede un significato importante e un valore in sé e non rappresenta l'insieme degli errori dell'intelletto umano e non tende ogni sistema (e dunque anche il Vostro) ad annullarsi in essa, allora ogni momento, ogni dottrina debbono avere il loro valore, indipendentemente dal fatto che i posteri lo accettino o lo dimentichino. Bisogna ricordare Hegel e comprendere che ogni sistema è sì relativo, ma ciascuno a suo modo riflette l'assoluto. La filosofia è conoscenza dell'assoluto, e una conoscenza da parte dell'intelletto umano relativo. Perciò, per dirla nei termini che ci sono ormai noti, essa è completa soltanto nella sua complicazione, nella sua esplicazione invece ogni dottrina rappresenta un'idea particolare, non pereunte e, in un certo senso assolutamente valida, di Dio, anche se non pienamente espressa. Mettendo in luce il significato storico di Bruno ci guarderemo dai suoi errori, dalla svalutazione dell'individuale, che minaccia di essere abbassato fino al grado di realtà illusoria.

La filosofia è sapere dell'assoluto. Proprio per questo essa non può essere un sapere autofondantesi. La verità assoluta infatti è già sia Essere che Vita. Non si può cogliere l'Assoluto soltanto sul piano conoscitivo. È necessario avvicinarvisi integralmente, ossia sul piano conoscitivo e sul piano vitale. Per giustificarsi la filosofia deve farsi vita. Fino a un certo livello essa è già vita. Questo ci riconduce alla biografia e alla persona di Bruno. Qui si chiarisce il significato del suo sistema, sopra esposto in forma succinta.

IV. Bruno e la tragedia del Rinascimento

[251] La migliore eredità filosofica di Bruno sono i suoi dialoghi. In essi lo scherzo che supera la misura si mescola con i ragionamenti astratti, i versi sono interrotti dalla prosa, la lingua del filosofo è sostituita dalla focosa ispirazione del poeta e l'allegoria alla moda e la mitologia soffocano il libero gioco della mente. Il lettore, persino il lettore contemporaneo, è colpito dall'acume e dalla vivacità, dalla novità dei costrutti di pensiero e di frasi e dalla ricchezza di idee in un dialogo come *La Cabala di Pegaso*. È questo un dialogo incompiuto, ma incompiuto ad arte e magistralmente. Si tratta di un asino. La sua testa può apparire al lettore troppo grande, il tronco e la coda troppo piccoli. Non c'è nulla di male. In natura s'incontrano animali che non hanno altro che la testa, mentre tutto il resto è al suo confronto molto piccolo. Ciò non di meno nel loro genere essi sono perfetti. Anche il pittore ritrattista spesso si limita a ritrarre la testa, i grandi artisti assai di frequente si accontentano della raffigurazione di una mano, di una gamba, di un occhio, di un «delicato orecchio» o di metà profilo che spunta da dietro un albero o da una finestrella⁶⁴¹. Se, però, si presta attenzione al significato filosofico del dialogo risulta che questo asino porta su di sé «trenta sigilli aperti, la beatitudine perfetta, ombre chiarite»⁶⁴² e molte altre cose. Non è affatto un asino fatto per trasportare pesi, ma un asino che «può apparire ovunque, pascolare ovunque, tutto afferrare, comprendere, consigliare». «Perché non [252] chiamarlo sapiente, dal momento che sa argomentare, dimostrare, disputare? Perché non considerarlo monaco, dal momento che è in grado di cantare, di leggere il messale e dormire, che adempie volontariamente ai voti

⁶⁴¹ *Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'asino Cillenico* (Parigi 1585), *Epistola dedicataria*, p. 17. A proposito di questo dialogo N. Ordine ne fa notare lo «statuto di testo imperfetto, di opera non conclusa», a cui si deve ricondurre la brusca chiusura del dialogo principale con l'introduzione di un nuovo dialogo, *L'Asino cillenico*. E tuttavia, egli conclude, «la provvidorietà delle forme letterarie e dei contenuti che esse veicolano non impoveriscono la 'nova filosofia' di Bruno. Anzi, al contrario, ne evidenziano la carica vitale [...], la dirompente pluridimensionalità» (N. ORDINE, *Introduzione*, in *Opere italiane di G. Bruno*, cit., p. 32). A differenza di Karsavin, che nella descrizione del banchetto della *Cena* coglie uno schema puramente letterario e per questo brutto, il critico sottolinea la funzione gnoseologica del comico, con cui Bruno, superando lo schema retorico-letterario, cancella le delimitazioni nette tra letteratura, natura e filosofia, cosicché l'universo «si presenta nella sua totale unità» (*ibid.*, p. 35).

⁶⁴² *Cabala del cavallo Pegaseo, Epistola dedicataria*, p. 15.

di castità, di povertà e di obbedienza assoluta?»⁶⁴³ Nulla impedisce di invitarlo anche a un conclave, la sua voce, infatti, ha diritto elettivo. Bruno voleva offrire il suo asino a un cavaliere, ma questi si rivelò incolto, a un ecclesiastico, ma era troppo attaccato alla lettera, a una bella dama, ma le sue capacità intellettuali non erano ancora mature per comprendere cavalli e asini⁶⁴⁴. L'autore dedica il suo dialogo al vescovo di Casamarciano don Sapatino «Accettate con benevolenza questa cabala, questa teologia e filosofia. Io Vi parlo della cabala di teologica filosofia, della filosofia di cabalistica teologia, della teologia di filosofica cabala, sebbene non sappia se Voi conosciate una sola di esse interamente, o in parte o per nulla. Ma questo solo so: Voi avete tutto del niente in parte, non avete niente in parte del tutto, e non avete assolutamente una parte nel tutto»⁶⁴⁵.

Bruno soffre - il lettore probabilmente già lo ha notato - di mancanza del senso della misura. Persino una delle sue opere migliori *De gli eroici furori*, realizzata con grande senso dello stile, affascinante per il suo entusiasmo, traboccante di metafore multiformi, è rovinata da una certa sciatteria e precipitazione, appesantita da digressioni spesso inutili. Il poeta dell'armonia universale mostra una decisa disarmonia nel suo stile. Egli è nemico di qualsiasi pedanteria, in particolare della pedanteria letteraria, del 'petrarchismo'; vuole che lo stile sia determinato dall'idea. Ma la caratterizzazione dell'amore come «acqua divina che discende dalla fonte dello spirito della donna amata e che riempie l'intelletto» è forse determinata dall'idea? E nella descrizione del convito nel dialogo *La Cena de le Ceneri* non si manifesta forse uno schema letterario, e perciò brutto? «Un convito così grande, così picciolo, così magistrale, così scolastico, così sacrilego, così religioso; così allegro, così collerico»; e dopo una serie di simili [253] duplici epiteti del genere della «coincidentia oppositorum»: «sono convinto che non ci sarà piccola occasione in esso di diventare eroico, dimesso; maestro, discepolo; credente, miscredente; gaio, triste; saturnale-cupo, giovenale-gioioso; leggero, importante;[...] sofista con

⁶⁴³ Anche i passi tra virgolette sono un riassunto, piuttosto che citazioni letterali, dell'*Epistola dedicataria della Cabala*, p. 15.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁴⁵ «Io non so se siete teologo, o filosofo, o cabalista: ma so ben che siete tutti, se non per essenza, per partecipazione; se non in atto, in potenza; se non d'appresso, da lontano. In ogni modo credo che siate cossì sufficiente nell'uno come nell'altro: e però eccovi cabala, teologia e filosofia; dico una cabala di teologica filosofia, una filosofia di teologia cabalistica, una teologia di cabala filosofica, di sorte ancora che non so se queste tre cose avete o come tutto, o come parte, o come niente: ma questo so ben certo, che avete tutto del niente in parte, parte del tutto nel niente, niente de la parte in tutto» (*ibid.*, p. 9).

Aristotele, filosofo con Pitagora; ridente con Democrito, piangente con Eraclito»^{646*}.

Invece della semplicità e chiarezza, dell'assenza di pedanteria e artificiosità da lui pretese, Bruno nelle sue opere presenta allegorie e paragoni pedanteschi, figure artificiose, costruzioni contorte e oscure: «un pessimo e grandissimo scrittore», come lo definì Benedetto Croce. E tuttavia, nonostante i difetti, nonostante la continua lotta, spesso infruttuosa, con ambedue le grammatiche, quella italiana e quella latina, Bruno è un grande stilista. In una lingua talora barbara egli sa trasmettere sottili sfumature di pensiero e senso, nello stile sa esprimere la pienezza della sua complessa personalità. Se pur desiderando essere chiaro ed elegante, semplice e disinvolto risulta invece oscuro e rozzo, artificioso e forzato, almeno un obiettivo lo raggiunge pienamente: è originale, e lo è non nel senso grossolano, ma nel senso dell'espressività e del vigore della scrittura, della piena manifestazione del proprio io nella lingua. Infastidiscono il lettore la continua alternanza degli stati d'animo, l'enfasi delle descrizioni e di tutta l'ideazione accanto all'ineguagliabile, incontenibile arguzia. Ma in queste contrapposizioni c'è tutto Bruno.

[254] Eccolo preso da nostalgia per la patria lontana: «O mia amata Cicala⁶⁴⁷. Tu mi vedevi quando crescevo sui tuoi pendii assolati. Come mi rallegravi un tempo! Ti ricordo ricoperta di edere, di ulivi, ciliegi, mirti, allori, rosmarini, popolosa di castagni, querce, pioppi, olmi, felice del fardello della feconda vite». Ma Bruno è «cittadino del mondo», «figlio del padre Sole e della madre Terra»⁶⁴⁸. Egli ama ugualmente gli italiani e gli inglesi, e i francesi, e i circoncisi e i non circoncisi. Ma allora perché talvolta odia gli ebrei, questi «rifiuti egizi», questa stirpe che «non ha mai fatto parte del mondo» poiché «non ha mai posseduto un palmo di terra che gli appartenesse per diritto naturale o civile»⁶⁴⁹? Egli erra per l'Europa allo scopo di divulgare ovunque la propria filosofia, ma in realtà risulta ambire l'Italia; cerca la serenità e l'anonimato, e ovunque dà inizio a una contesa clamorosa. Nei suoi versi alla delicatezza e al sentimentalismo subentra un profluvio di espressioni caustiche, in uno strepito di grida sfrenate e indignate, o in uno slancio eroico. Manca ovunque il senso della misura; ma in questa sua assenza, nelle uscite e nelle contraddizioni, ecco di nuovo la misura, l'armonia.

⁶⁴⁶ Il passo riportato è in: *La cena de le Ceneri. Epistola proemiale*, p. 7. Nella scelta stilistica delle coppie contrastanti dell'aggettivazione N. Tirinnanzi rileva il tema tutto bruniano del 'rovesciamento', nel senso duplice «come disvelamento della verità dietro apparenze umili e dimesse, e come denuncia della degenerazione celata sotto lo splendore delle forme esterne» (in GIORDANO BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., *Note ai testi*, p. 967, n. 15).

⁶⁴⁷ In Calabria, comune in provincia di Catanzaro.

⁶⁴⁸ *Spaccio della bestia trionfante, Epistola esplicatoria*, p. 11.

⁶⁴⁹ *Spaccio de la bestia trionfante, dialogo 3, parte II*, p. 455.

Nella descrizione di come l'anima confluisce in Dio risuonano delle note quasi femminee. Molto ricorda la mistica passiva dei vittorini, di Bernardo o degli amici di Dio. Ma è soltanto un ricordo. Il dissolversi dell'anima in Dio si manifesta come un impeto della volontà pieno di energia e concentrazione, come autoaffermazione e vigorosa auto divinizzazione, *furore eroico*. E non si può credere che l'autocoscienza scompaia, che colui che brama sia solo una casualità. Ciò significa che egli conquista il Divino, e non che il Divino lo ingoi. Del resto, quanto della personale autocoscienza non v'è in questo: «risvegliatore delle anime dormienti» che parla di sé in terza persona: «Bruno si rivolge», «il Nolano stabilì», oppure «Io Filoteo Giordano Bruno Nolano». Il nuovo nome da lui adottato: 'Filoteo' o 'Teofilo', 'amante di Dio', sembra dettato da umiltà o sollecitudine religiosa, e forse che la sua filosofia non è detta 'filantropia'? Ma corrisponde tutto questo [255] alla sua vita e alle sue azioni? Il Principio primo muove tutto. È così? «Il nolano spezzò le catene dello spirito umano e della conoscenza, dell'atmosfera tumultuosa racchiusa in grandissima tenebra, trafisse l'etere, penetrò nel cielo, sfrecciò vicino alle stelle, attraversò i confini del mondo, [...] illuminò i ciechi che non potevano levare gli occhi e guardare la propria immagine nei tanti specchi, [...] concesse la lingua ai muti, [...] mise sulle gambe gli zoppi [...] Egli è il sole che illuminando il mondo con il sapere e la filosofia, mette in fuga i pipistrelli - teologi, peripatetici, grammatici, filologi, in una parola i pedanti - e li respinge nelle loro caverne»⁶⁵⁰. Ma è poi vero che questo Nolano è soltanto un accidente? È Dio che parla o spira in lui o invece è lui che «calpesta il gigante libico»⁶⁵¹, sostiene, nuovo Atlante, il cielo infinito? Gigante o monaco fuggitivo, perseguitato dalla sorte, si rallegra del riso della piccola Maria Castelnau e nel profondo dell'anima è commosso della ospitalità e benevolenza del padre di lei?

Tutto è manifestazione accidentale dell'unico Primo Principio. Ma allora perché Bruno ama tanto questa realtà accidentale, la osserva così attentamente e vede così tanto? Egli vedeva Giove che abbracciando Venere con una tenerezza più che parentale e stingendosela al petto con la mano sinistra, «con due dita della destra la prendeva per il labruzzo inferiore e premeva labbra sulle labbra, denti sui denti, lingua sulla lingua»⁶⁵². Vedeva come sulle

⁶⁵⁰ *La cena de le Ceneri*. dialogo I, pp. 47-49.

⁶⁵¹ Il gigante Anteo, re della Libia, figlio di Poseidone e di Gea. La sua invincibilità gli derivava dal contatto con la madre, e per vincerlo Eracle lo dovette sollevare da terra.

⁶⁵² *Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo 1, parte I, p. 79, e riguardo alla trasformazione del volto di Venere nell'immagine del cocodrillo: p. 87; il contesto da cui sono tratte queste immagini riguarda la 'mutazione' cui sono soggetti gli dei oltre che gli uomini, e in generale tutte le cose: «La veritade sola - dice Giove - con l'absoluta virtude è inmutabile et

guance della Venere invecchiata, al posto delle due seducenti fossette, dagli angoli della bocca si partivano quattro linee che al sorriso rendevano il volto simile alle fauci del coccodrillo. Fece in tempo a notare come si veste il cicisbeo, «senza dimenticare, simile alla Provvidenza, neppure un capello sulla propria testa, come dispone le pieghe del bavero, come pulisce e profuma le unghie, come liscia, col palmo della mano le calze e come adatta non la scarpa al piede, ma un piede largo, rozzo e muscoloso ad una scarpa stretta, diritta, linda, elegante»⁶⁵³. Ganimede, col suo solito sorriso fanciullesco provocante, offrì a Giove una coppa di nettare: «Come non ti vergogni, figlio di Troo! Pensi ancora di essere un ragazzino! [...] Forse non ti accorgi che è ormai passato il tempo in cui mi assordavano [*oglušali menja*] nel cortile esterno [256] Sileno, Fauno, Priapo e altri, che consideravano una fortuna se riusciva loro di trovare l'occasione propizia di pizzicarti [...], e dopo, a ricordo della pizzicata, non si lavavano le mani prima di mangiare...Rifletti se tu non debba cambiar mestiere. Io ora non ho più voglia di queste sciocchezze»⁶⁵⁴.

«Qua Giordano 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, vino; il capo, capo; il piede, piede; ed altre parti, di proprio nome; dice il mangiare, mangiare; il dormire, dormire; il bere, bere; e cossí gli altri atti naturali significa con proprio titolo. Ha gli miracoli per miracoli, le prodezze e meraviglie per prodezze e meraviglie, la verità per verità, la dottrina per dottrina, la bontà e virtù per bontà e virtù, le imposture per imposture,

immortale: e se talvolta casca e si sommerge, medesima necessariamente al suo tempo risorge, porgendogli il braccio la sua ancella Sofia» (*ibid.*, p. 89).

⁶⁵³ *Ibid.*, dialogo 3, parte I, p. 355; con l'immagine dei «tanti gentil'uomini di compagnia», che «spendono due ore ad incresparsi e ricciarsi la chioma, imitando la alta e grande provvidenza, da cui non è capello di testa che non viene ad essere esaminato» (*ibid.*, p. 353) il personaggio Momo esemplifica *ironicamente* la virtù dell' 'Ocio' che più oltre (*ibid.*, p. 363) sarà invece da Giove accostata alla 'Sollecitudine', «perciò che la fatica deve maneggiarsi per l'ocio, e l'ocio deve contemperarsi per la fatica». La virtù ha sede tra i due contrari, l'ozio e il *negozio* ossia l'attività che comporta fatica. Perciò nel delineare «la moral filosofia» secondo le indicazioni del «lume interno», irradiato dal «divino sole intellettuale», Bruno mette ordine tra «le prime forme della moralità, che sono le virtù e vizii capitali», affidando a un Giove «repentito» il compito di restaurare in cielo le virtù, cacciandone i vizi (*Spaccio de la bestia trionfante, Epistola esplicatoria*, p. 17).

⁶⁵⁴ *Ibid.*, dialogo 1, parte I, p. 77, il passo illustra ancora la tesi bruniana secondo cui il fato vuole che nulla permanga immutabile se non la verità; ma il discorso acquista un ulteriore sviluppo, mettendo in luce i limiti del conoscere umano e introducendo il tema della metempsicosi: «Andiamo e non torniamo medesimi; e come non avemo memoria di quel che eravamo prima che fussemo in questo essere, cossí non possem aver saggio di quel che saremo dapoi» (*ibid.*, p. 89).

gl'inganni per inganni, il coltello e fuoco per coltello e fuoco, le paroli e sogni per paroli e sogni, la pace per pace, l'amore per amore. Stima gli filosofi per filosofi, gli pedanti per pedanti, gli monachi per monachi, li ministri per ministri, li predicanti per predicanti, le sanguisughe per sanguisughe, gli disutili, montainbanco, ciarlatani, bagattellieri, barattoni, istrioni, papagalli per quel che si dicono, mostrano e sono; ha gli operarii, benefici, sapienti ed eroi per questo medesimo. Orsú, orsú! questo, come cittadino e domestico del mondo, figlio del padre Sole e de la Terra madre, perché ama troppo il mondo, veggiamo come debba essere odiato, biasimato, perseguitato e spinto da quello. Ma in questo mentre non stia ocioso, né mal occupato su l'aspettar de la sua morte, della sua transmigrazione, del suo cangiamento»⁶⁵⁵.

Fraasi enfatiche, scritte secondo le regole di una retorica assimilata in maniera esteriore? - Non soltanto. Desta l'attenzione una certa insistenza delle elencazioni, una ricchezza di particolari, il desiderio di enumerare tutti gli aspetti di un dato concetto. È dubbio che il carattere disvelatore delle parole «dona il proprio...essere» nel - «non si vergogna... non nasconde...chiama, considera [...] stima [...] si riferisce» sia determinato da una regola retorica. Allo stesso modo qualcosa di più della retorica è racchiuso in ciascuna delle frasi secondarie. Così la frase «considera i miracoli [...] l'amore amore» con i suoi quindici concetti, nonostante la sua magniloquenza, introduce una nuova sfumatura nella corretta e veritiera denominazione delle cose da parte del filosofo. Non soltanto egli chiama le cose col loro nome, senza introdurre in questi nomi un qualunque altro significato, non nasconde né cela nulla, ma riconosce appunto i fatti come fatti. E in questo riconoscimento trovano posto e i miracoli e le imprese e la verità con scienza e il bene e la virtù e l'errore come tale. Attenendosi ai fatti, al loro riconoscimento spassionato, egli «stima» poi i filosofi, i dotti [...] i ciarlatani [...] La frase è utile nel nesso generale, ma in essa è utile anche l'enumerazione grossolana, poiché soltanto questa può mostrare [258] *quali* fatti sono utili per l'autore. Ricordandoli, egli non è stato in grado di definirli con un solo nome, distratto dalla plurioggettualità della realtà individuale, insomma, non è stato in grado di esprimere con un solo termine il suo rapporto con questa: sia uno che l'altro erano possibili in una enumerazione non dominata da un unico concetto. Al lettore sono trasmessi il rapporto chiaramente emotivo e tempestoso dell'autore nei confronti dei fatti, insieme all'affrettata incapacità di afferrarli, l'energia e l'impazienza che la dissipa e in essa mostra la mancanza di forza, il principio di depravazione che fa comprendere l'inclinazione di Giove per Venere. E quanto più reali sono gli oggetti a cui si rivolge il pensiero dell'autore, tanto

⁶⁵⁵ *Ibid.*, *Epistola explicatoria*, p. 11 (Riportiamo direttamente nel testo l'originale italiano che Karsavin pone in nota).

più appassionato il rapporto con essi e tanto più chiara l'impotenza dell'impeto ardente, incapace di abbracciarli con un solo concetto. Passando nella frase successiva agli uomini vivi, Bruno conta già 17 categorie, perciò non gli bastano le parole e gli tocca rivolgersi alle ingiurie convenzionali: «sanguisughe», «pappagalli», «buffoni», ecc.⁶⁵⁶ E se da questo punto di vista si trascorre tutto il nostro lungo elenco, il discorso rende più vivo Bruno e in esso si rivela la sua personalità. Egli si descrive come colui che è consapevole della sua importante missione e del suo posto nel mondo, della sua condotta che necessariamente arma contro di lui tutto il mondo. Qui egli è chiaro e conciso e il suo stile è pieno di *pathos* eroico. Ma questo *pathos* che affascina il lettore di fronte alla trasformazione dell'autore (non occorre che io riporti la sequenza delle frasi), che non vuole essere «ozioso e negligente»⁶⁵⁷ perde, rispetto al concreto, la sua forza e concisione, si disperde e si svaluta. Potente nell'atto dell'autocoscienza e della coscienza della propria posizione nel mondo, Bruno diventa irritabile e impaziente quando si sofferma sul concreto-individuale, a lui strettamente legato. Egli non può infliggere un colpo degno di un gigante, ma muove la spada a destra e a manca senza regola né cautela, e la spada risulta la spada di cartone della retorica⁶⁵⁸. Egli incalza, e nel tentativo di abbracciare tutto, non abbraccia nulla di preciso, ed è costretto persino a indicare l'idea generale con l'enumerazione delle sue casuali manifestazioni. Diventa vittima della realtà accidentale, [259] senza scorgerne il fondamento sostanziale e la sostanza stessa che non può esistere senza accidenti. Il gigante risulta attualmente impotente; la concentrazione delle forze s'indebolisce e la potenza degenera in una quantità di estrinsecazioni particolari. Muta anche lo stile. Da conciso ed elevato diventa vago e sommesso. L'esclamazione eroica finisce in un borbottio impacciato e frettoloso. La frase breve lascia il posto al periodo stiracchiato, senza capo né coda.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, *Epistola esplicatoria*, p. 11.

⁶⁵⁷ «Ma in questo mentre non stia ocioso, né mal occupato su l'aspettar de la sua morte, della sua transmigrazione, del suo cangiamento» (*ibid.*).

⁶⁵⁸ Nel presentare la propria «moral filosofia» a Sidneo, Bruno si propone di far intendere ai *pedanti* «che a noi non conviene l'essere (quali essi sono) schiavi de certe e determinate voci e paroli: ma per grazia de dèi ne è lecito e siamo in libertà di far quelle servire a noi prendendole e accomodandole a nostro comodo e piacere» (*ibid.*, p. 13), il che se non esclude l'uso della retorica la mette però al servizio dell'intelletto, dando alla parola una funzione veritativa. Appare perciò opportuno il richiamo ai *Sileni Alcibiadis* negli *Adagia* di Erasmo, che nella deformità esteriore celano un'interiorità armonica (cfr. M. CILIBERTO, *Introduzione e commento a Spaccio della bestia trionfante*, Milano, Fabbri rist. 2001, p. 70, nota 10).

Così, nello stile di Bruno - ho preso a caso il primo passo che mi è capitato sotto gli occhi, ma le stesse deduzioni scaturiscono dalle citazioni precedenti e possono essere ribadite con qualunque esempio - si avverte non la sua imperfezione letteraria, bensì l'imperfezione e dunque la disarmonia della stessa personalità dell'autore. Si riflettono nello stile la presuntuosa coscienza della propria missione, il culto dell'Unitotalità, come forza originaria o potenza di carattere empirico, e la schiavitù dell'accidentalità del proprio io e delle cose nella negazione della loro concreta e individuale esistenza, nell'aspirazione a risalire da esse al dato nella forza originaria ora contrapposto ora identificato col proprio io empirico. Ma non è tutto. L'autore si sforza di risalire attraverso l'individuale, attraverso le apparenze, all'unitotalità delle idee, soltanto indicando queste idee; proprio come un esule desideroso della propria patria che in fretta conclude i suoi affari, l'autore sbrigativamente e disordinatamente si affretta a esprimere tutto, si sbarazza delle pause noiose per infiammarsi d'un entusiasmo che, anche se momentaneo, assorbe totalmente. Tuttavia egli contrassegna le sue idee in maniera molto circostanziata, non può staccarsi dalla enumerazione pedantesca degli aspetti. Sembra sia sufficiente dire che egli chiama le cose con i loro nomi, in caso estremo aggiungere a chiarimento: «il pane con pane, il vino con vino». A che pro aggiungere la testa e le gambe che stilisticamente rovinano la frase? Ma per Bruno è poco anche questo: con pedanteria scolastica aggiunge: «ciascuna delle altre parti del corpo col proprio nome». Possiamo forse dubitare proprio di questo? Ancora più chiaro è il fenomeno da noi riportato sopra della descrizione del banchetto, dove, allettato dalla particolare coincidenza [260] dei contrari, l'autore decisamente non può arrestarsi nell'enumerazione delle coppie di attributi. Naturalmente qui si avverte l'influenza della scuola a Bruno odiosa e della tradizione. Ma perché questo influsso si manifestasse era necessaria una peculiare qualità dell'autore, la sua capacità di osservare i particolari, anche se in maniera affrettata, un occhio acuto, la sensibilità per l'individuale, in una parola, quella stessa caratteristica che gli permetteva di trasformare l'alta speculazione nella divinazione del concreto. A questo è legata appunto la propensione, già menzionata, per l'empiria, per le *accidentalità*, la capacità di cogliere ovunque i riflessi della Verità e l'incapacità o l'inidoneità a riunire la molteplicità in una sola immagine, a superare la cattiva infinità, l'empiria in quanto tale.

Bruno chiama «il pane - pane, il vino - vino». Ma chi fa altrimenti? Certo, coloro che credono in maniera sciocca e ingenua che nella comunione si mangi qualcosa d'altro. Il Nolano non è incline alla fantasticheria: è un realista, «chiama tutto col suo nome». Perché allora lancia ingiurie come «ubriaconi», «pappagalli», parla di certi «pipistrelli»? Perché in generale la sua lingua è così ricca d'immagini? Queste affiorano liberamente alla co-

scienza; l'una si annoda all'altra come fosse una sola. Una caratteristica ineludibile del linguaggio poetico tradizionale e di un talento poetico che a Bruno non nega nessuno? Certamente, ma c'è dell'altro: la stessa percezione del legame organico di tutte le cose, che condiziona la possibilità della poesia. Si può non esserne consapevoli, e in tal caso essa è soltanto un procedimento letterario; forse Bruno non ne era consapevole e la considerava un procedimento del genere. Ma questa percezione è connessa con tutti i suoi sentimenti e pensieri, e perciò lo caratterizza non soltanto come poeta, ma anche come persona. Essa ha reso il Nolano recettivo del tradizionale procedimento poetico, lo ha spinto a usare male immagini, simboli, allegorie e ha ridotto la poesia al genere della "grande arte" di Lullo, difficilmente accettabile in dosi così massicce come nello *Spaccio della bestia trionfante*.

[261] Il Nolano si vanta della sua imparzialità, ma è difficile riconoscere in lui un fondamento sufficiente per questa affermazione. Troppo aspri e collerici gli attacchi contro «i buffoni» e «i pagliacci», troppo ingiustificati. Vi si avverte un'autocoscienza orgogliosa, un senso acuto della propria personalità, della propria individualità che si stacca dall'Unitotalità e dimentica che "tutto è in tutto" e che "non c'è cosa che sia cattiva per se stessa".

27. A mio giudizio il fondamento di tutta la vita spirituale di Bruno è racchiuso in ciò che segue. - Egli avverte in sé con estrema acutezza l'azione della Forza Superiore una con lui, incumbente su di lui e su tutta la sua esperienza esterna, come una realtà nascosta dietro il flusso mutevole dei fenomeni. Questa forza è per lui percepibile in tutto: in ogni fenomeno, in lui stesso, in ogni suo pensiero e in ogni aspirazione. Essa unifica tutto, è vissuta come 'l'Unitotalità e l'Assoluto'. E Bruno si getta in essa con entusiasmo, nello spazio sconfinato dell'universo, in ogni sua manifestazione. Egli la sente in sé e si sente ardere di essa, ne è il messia e il profeta designato, capace di trasformare il mondo. Questa percezione di forze gigantesche, è la percezione di Atlante che solleva sulle sue spalle tutto il cielo cosparso di miriadi di stelle. È appunto quell'autentico 'furore eroico' che mancava alla filosofia del Cusano, una geniale intuizione, anzi, non un'intuizione ma vita e volontà. Un'intuizione del tutto concreta sia per il suo orientamento verso tutto il concreto individuale, sia per la viva percezione di questa intuizione come sua propria. Ma giusto per questo essa racchiude in sé un'interna contraddizione, essendo nello stesso tempo autocoscienza dell'Unitotalità e autocoscienza dell'individualità che si contrappone all'Unitotalità. E dato che si può parlare dell'opposizione dell'Unitotalità all'individuo e viceversa, questi si contrappongono l'uno all'altro non per il contenuto, ma come aspetti o centri diversi di uno stesso contenuto. Qui è la difficoltà nel distinguerli e l'inevitabile tendenza a mescolarli o a sostituire di volta in volta l'uno con l'altro, tendenza

che trova il suo analogo nell'esperienza dell'amore. È naturale poi che [262] nella contrapposizione dell'Unitotalità e dell'individuo la divisione si produca generalmente secondo il contenuto, snaturando la sostanza stessa del rapporto.

Bruno muove da una percezione viva e piena della propria unità con l'Assoluto. Ma la piena unità con l'Assoluto presuppone una certa specifica coordinazione, non empirica, dell'individuo con Lui, l'annullamento della separazione e della contrapposizione empirica a salvaguardia della vera. Bruno conosce questa condizione come momenti di «estasi platonica». Questi momenti, tuttavia, sono rari, poiché illuminano ma non costituiscono la vita; poiché ci si avverte come ricordo di una forza illimitata nella separazione dell'essere empirico definendone con ciò il carattere⁶⁵⁹. Contrapponendosi all'Unitotalità Bruno intende la propria vita come missione, si sente profeta ed eroe. Talora nella coscienza del proprio legame con l'Unitotalità, senza avvertire sufficientemente questo legame, egli sembra identificarsi con l'Assoluto, dimentica il proprio vero io e tenta di introdurre nel proprio io empirico la pienezza dell'infinità. Allora gli pare di essere appunto Atlante che solleva sulle sue spalle tutto il cosmo, gli pare che le sue forze siano inesauribili. Ma identificando l'Infinito con se stesso lo finitizza, lo rende relativo, limitato, scisso, e si ritrova nella sfera dell'esplicazione. Ma nella esplicazione egli può affermare soltanto la propria personalità *limitata*, condannata all'impotenza e alla morte. Le pretese non corrispondono affatto alla realtà e la coscienza del proprio potere si trasforma in una comica fanfaronata. Il profeta e l'eroe predica stando in piedi su una gamba sola, e scade in ingiurie triviali. Non è più in grado di resistere nella sua autoaffermazione e finisce in balia degli elementi - delle circostanze casuali della vita, degli impeti della passione che ottenebrano la sua mente. Vive di illusioni, pensa di svelare la Verità, ma in realtà litiga con i «pedanti», pensa di «illuminare» l'Europa - ma in realtà si affretta a tornare in Italia, cerca la riconciliazione con la chiesa e finisce in carcere. Dimenticando l'Assoluto, non Lo vede più nell'accidentalità estranea. [263] Si limita tutto a questo? - No, incontriamo ancora in Bruno un altro aspetto della contrapposizione di sé all'Assoluto. L'Assoluto viene inteso come qualcosa che sta al di sopra dell'essere acciden-

⁶⁵⁹ Karsavin fa qui riferimento alle estasi di Plotino, cuore di tutto il neoplatonismo. Porfirio scrive che Plotino «raggiunse ben quattro volte, a quel ch'io mi so, nel tempo in cui gli ero vicino, questo Fine, con un atto ineffabile» (*Vita di Plotino, Enneadi*, a cura di V. Cilento, Bari 1947, vol. I, p. 29). E Plotino osserva che è difficile esprimere la visione ottenuta nel momento dell'estasi: «Infatti, per qual via si potrebbe dar notizia di Lui come di un diverso, quando chi lo vide non lo vide diverso nell'atto della contemplazione ma lo vide una cosa sola con se stesso?» (*Enneadi*, VI, 10, *ibid.*, p. 436), questo intende Karsavin riferendosi al *ricordo del vissuto*.

tale, e di più, come qualcosa che esclude qualsiasi accidentalità. Ma in questo caso deve sparire anche l'essere accidentale dello stesso Bruno. Sua essenza è la stessa Unitotalità, la vita empirica è soltanto un momento inevitabile nell'orizzonte dell'essere, il processo del ritorno nell'Unitotalità del fantasma in Essa sorto. Ma allora non c'è neppure la persona coordinata con l'Assoluto, oppure con Lui è coordinata non la persona empirica, ma solo quella vera: l'io empirico deve dissolversi così come si dissolve tutto l'accidentale, deve bruciare nella fiamma del fuoco universale così come è bruciato nel rogo il corpo del filosofo. Ciò non di meno l'intuizione fondamentale, l'intuizione dell'eroico furore rimane, e fino all'ultimo l'originaria duonità di Assoluto e persona vera non può dissolversi. Non si deve identificare l'Assoluto con l'io empirico: questo minaccia la sparizione dell'Assoluto dalla sfera della persona e la disgregazione e lo svuotamento della stessa persona. E d'altro canto non si deve negare l'individualità e tutto l'essere accidentale, perché in esso si percepisce l'Assoluto. È necessaria un'altra via più adeguata all'intuizione fondamentale. Essa è indicata nella distinzione di *complicatio* ed *explicatio* di Cusano. Ma per realizzare l'idea di Cusano è necessaria ancora la distinzione della *complicatio* convenzionale o contratta dalla *complicatio* assoluta o del Divino. In questo caso è possibile salvaguardare sia l'idea dell'unità con Dio sia le correlative realtà dei modi del mondo. L'essere empirico è necessario e reale, e non illusorio nella sua insuperabile connessione con gli altri suoi aspetti o modi, nello stesso tempo la realtà e l'unità di entrambi i modi sono giustificati dall'Essere Assoluto che non permette di negare nessuno di essi né di schiacciare l'empiria rifiutandola. Ci è difficile dire se Bruno abbia risolto il problema della sua vita. Ancor oggi infatti non sappiamo che cosa egli abbia pensato e sentito nei lunghi anni [264] della prigionia e nell'ultimo suo doloroso percorso. Forse sì; forse la saggia Clio sa quando arriverà il momento di togliere l'ultimo sigillo dal mistero del Nolano, quando di lui potremo conoscere il pensiero e il destino. E così deve essere se Bruno è il filosofo del Rinascimento e il Rinascimento è l'aurora della nuova Europa, che ancora non ha compiuto il suo sviluppo.

Dall'unità con l'Assoluto e nell'Assoluto con tutto il mondo Bruno precipita nell'ambito dell'essere esplicito. Ma nella sua discesa egli non tiene ferma la differenza reale tra l'Assoluto, l'unitotalità creaturale e il proprio io, identificando inconsciamente l'Assoluto con la complicazione contratta dell'universo e con la vera essenza del proprio io. Assolutamente valida e nuova è l'inclinazione verso il mondo creaturale come unità dell'infinità attuale e potenziale, tensione piena dell'energia dell'unità con l'Assoluto. Tuttavia la caduta dell'idea di Assoluto rende il percorso della vita di Bruno tragicamente fallimentare. Nella separazione dall'Assoluto egli è costretto a indirizzare i propri sforzi verso l'infinità attuale contratta che esclude, sebbene

anche la supponga, l'infinità potenziale o la realtà della vita empirica. Grazie a questo l'ideale assume inevitabilmente il carattere ascetico medievale, ripudia il mondo e tutto l'essere accidentale, perfino l'essere dell'io empirico. Nel migliore dei casi l'accidentale diventa un modo transeunte dell'attualità, privo di valore. Ma dall'altro lato, in virtù del fondamento della sua intuizione, del fatto fondamentale della sua vita, Bruno è attratto anche dall'accidentalità, dalla potenzialità o cattiva infinità, e afferma col suo vivere ciò che nega teoricamente. Tuttavia, l'immersione nell'accidentalità frantuma lo sforzo unitario in una molteplicità di meschini impulsi contrastanti, lo assoggetta alle leggi della cattiva infinità. In quanto unilaterale, esso presuppone solamente l'infinità attuale, nella quale si scorge l'altro modo dell'universo, non unificato col modo della potenzialità, poiché soltanto l'Assoluto, dimenticato, può unificare l'uno e l'altro. [265] Nello stesso tempo, staccatosi dall'Assoluto, lo sforzo, è diventato lo sforzo dell'io empirico, e in quanto sforzo limitato è destinato ad esaurirsi nella cattiva infinità dell'empiria.

Questa è la tragedia della vita di Bruno e nello stesso tempo la tragedia della sua metafisica.

28. Il medioevo concentrava la sua speculazione e l'impegno fondamentale della sua vita sull'Assoluto, staccandosi dal divenire e dalla multiformità del mondo empirico, sebbene comprendesse l'Assoluto proprio nelle categorie di questo mondo. Come già sappiamo, era incline a intendere razionalmente l'Assoluto e ad individuare il vero unicamente nella conoscenza razionale. Si sforzava di comprendere razionalmente anche il mondo reale, empirico, e con tanta maggiore ostinazione quanto più ci viveva e gli si rapportava. Tuttavia la razionalizzazione dell'empiria conduceva o alla sua negazione, o alla negazione dello stesso razionalismo, sia nell'uno che nell'altro caso costringeva a piegarsi di fronte al fatto dell'inattingibilità del concreto-individuale contrapposto all'Assoluto inattingibile e tanto inutilmente razionalizzato. E se per lo studioso del pensiero filosofico e della vita dell'Età Moderna i più interessanti sono proprio quegli orientamenti e tendenze della scolastica rivolti all'empiria, non bisogna dimenticare che il sistema della filosofia medievale era rivolto all'Assoluto, determinando anche l'ideale di vita. Sopra abbiamo esaminato la filosofia medievale nel suo gravitare attorno all'empirico, ma è altrettanto lecito intendere anche in senso inverso i fatti che abbiamo segnalato, come aspirazione a difendersi dalla pressione del mondo in crescita e incombente. E questo mondo si avvicinava e diventava sempre più minaccioso per i baluardi della scolastica nei dolci canti del *minnesinger* e nelle battute grossolane dell'uomo di città, nei fenomeni recenti della vita sociale e politica, nell'inarrestabile crescita delle scienze positive. Il pensiero sintetizzante di Nicola Cusano offriva la soluzione di quel problema

o di quell'insieme di problemi dinanzi a cui [266] il Medioevo era restato impotente. Tuttavia il tono e l'orientamento generale della filosofia di Cusano sono interamente caratterizzati dal Medioevo. Anche in lui, nel santo e cardinale della chiesa Apostolica, prevale l'aspirazione all'Assoluto in sé, sebbene egli già scopra in Dio il senso del mondo. Perciò la filosofia di Cusano, come filosofia del futuro, incompresa nella sua interezza dal XV secolo, dà, non tanto la soluzione quanto il programma del filosofare per questo futuro, indica il fine del pensare e del vivere. Condividendo il destino dei massimi geni dell'umanità, Nicola Cusano nella sostanza del suo pensiero è stato misconosciuto e la sua sintesi non ha superato la scissione di tutta la filosofia e di tutta la vita. La via per il fine da lui indicato passava per due inconciliabili tendenze antagoniste: il desiderio di Dio e il desiderio del mondo. Perfino lo sviluppo del suo sistema, come mostra l'esempio di Bruno, era unilaterale, poiché promuoveva il secondo momento e trascurava il primo. Il pensiero filosofico percorreva una strada nuova, la quale, d'altro canto, non si distingueva poi tanto dalla prima se non per il fatto di dimenticare la pienezza dello sviluppo filosofico e di limitare la propria attenzione alla filosofia laica separata artificialmente. Rimanevano come in precedenza due tendenze, era stato spostato soltanto il centro di gravità. E, come per il passato, soltanto nell'unità colta dall'intelletto si manifestano il volto e la misura della Verità, accessibili all'una o all'altra epoca.

Definendo il senso e i problemi della filosofia medievale, spiegandone il destino e il significato, perveniamo all'essenza stessa del Medioevo: precisiamo e chiariamo le caratteristiche fondamentali di tutti i lati della sua vita. E questo non perché la scolastica sia legata in *maniera causale* alla struttura economica, sociale e politica dell'epoca, al suo vivere quotidiano e alla sua cultura - a mio giudizio la pensano così i cattivi storici e i cattivi filosofi - ma perché l'essenza dello sviluppo si esprime sempre e ovunque allo stesso modo in tutte le sue manifestazioni, anche se non in tutte con la stessa forza e chiarezza, il problema religioso filosofico è per il Medioevo il centro della vita. Il luogo e il tempo [267] non mi permettono di sviluppare e giustificare questo enunciato - una qualche dimostrazione l'ho data negli scritti *La cultura del Medioevo e Teoria della Storia*⁶⁶⁰ - ma ricordarlo debbo perché sia comprensibile il senso di questo saggio. In tutta la sua stesura mi sono sforzato di cogliere e mostrare l'unità organica interiore della metafisica, del carattere,

⁶⁶⁰ *Kul'tura srednich vekov*, Petrograd, izd. „OGNI“, 1918, ried. a cura di A.V. Arsent'ev, Moskva, Knižnaja nachodka 2003; *Vvedenie v istoriju (teorija istorii)*, Petrograd, Nauka i škola, 1920, si tratta di uno scritto propedeutico allo studio della storia, di carattere critico metodologico, i cui principi generali confluirono nel più ampio *Filosofija istorii*, Berlin, Obelisk, 1923, ried. a cura di S.S. Choruzij, S-Peterburg, AO Komplekt, 1993.

dei procedimenti letterari e della vita di Bruno. S'intende, mi sono noti la lacunosità e l'incompletezza della realizzazione di questo compito, le oscurità e i malintesi che inevitabilmente sorgono nella coscienza del lettore. Ma siano di qualche scusante nei confronti dell'autore i suoi rapporti anormali con la propria musa dovuti alle attuali condizioni di vita, e ancor più la difficoltà e la novità del compito.

La metafisica di Bruno ne esprime di per sé la personalità e la vita. Perciò anche il suo legame con il Medioevo e con il Rinascimento non è soltanto ideologico ma globale: un legame di ideologia e vita. Così come Bruno si realizza nella sua filosofia, nella sua fisionomia morale, nello stile e nella vita, analogamente il Rinascimento che compare nella sua cultura, attualizza nel principio stesso dell'individualizzazione della vita anche la molteplicità delle individualità, svela se stesso e in sé anche il suo vissuto medioevale. Bruno, seguendo il Cusano, insegnò che nell'infinito universo non vi è un centro empirico, ma da un determinato punto di vista il centro può essere individuato in qualsiasi posto. Allo stesso modo soltanto da un determinato punto di vista si può parlare di una personalità centrale dell'epoca. E se nella nostra prospettiva è importante il significato del Rinascimento nel suo aspetto filosofico-storico, in relazione al passato religioso-filosofico e al futuro religioso-filosofico della cultura europea, questa personalità centrale è Bruno. In lui si rivela il significato del Rinascimento, e si rivela lui stesso come individualizzazione di questo significato. Certamente Bruno, come pure qualsiasi personalità, occupa soltanto il posto, determinato dalle coordinate di tempo e spazio, che gli appartiene indipendentemente dalla collocazione spazio temporale della sua epoca. [268] Certamente egli è un preciso momento di un ininterrotto processo di sviluppo. Ma non è qui il suo significato. Questo consiste nel fatto che in forma individualmente originale, irripetibile nella sua originalità, e con valore assoluto, egli esprime tutta l'epoca, sviluppandone l'unità delle potenze. E soltanto avendo capito *questo* significato di Bruno e di conseguenza anche *questo* significato del Rinascimento si può evitare l'umano fantasma del progresso che opprime la contemporaneità e alla fin fine la riduzione di ogni personalità e di ogni epoca allo zero assoluto.

Qualunque sia l'esito del processo storico - non ci preoccuperemo del domani - Bruno è necessario in questo domani come una delle individualizzazioni dell'unitotalità creaturale nell'esplicazione dell'essere. Altrettanto necessaria è l'individualizzazione di un altro piano: l'epoca del Rinascimento. Questa individualizzazione era necessaria, per esprimersi nei termini di Nicola Cusano, per manifestare in forma esplicita la particolare *intentio* Divina, indipendentemente dal fatto che essa possa avere un significato per la nostra contemporaneità. E tuttavia quel significato essa lo ha, e non è un caso che degli storici attenti come Michelet e Burckhardt vi abbiano riconosciuto

l'alba dei tempi nuovi. Ma *questo* significato è comprensibile in relazione al significato di chi avverte se stesso nell'attualità del passato e, inevitabilmente, di un dato passato, interiormente assai più vicino al dato attuale espressione dell'individuale unitotalità. Il nesso e l'intreccio delle epoche, il loro *enjambement*, è uno dei fenomeni più interessanti dello sviluppo storico, lo specchio dell'interiore gerarchia dell'unitotalità.

29. Nel XVI secolo si presentava alla conoscenza la sconfinata multiformità del mondo concreto individuale. Questa multiformità poteva apparire soltanto perché attualizzata nella conoscenza dalla Mente Creatrice che aveva attualizzato questa multiformità e nella comunione con Essa la creò anche la piccola mente conoscitiva umana, superiore alla ragione o intelletto, ma a questo uguagliata erroneamente dai sistemi razionalistici dei secoli XIII-XIV e XVIII-XIX. D'altro canto questa operazione ha i suoi [269] fondamenti: lo spirito umano è partecipe dello Spirito Assoluto nella limitazione e insufficienza della sua razionalità, in forma esplicita. Esso non vuole o non può partecipare interamente all'Assoluto, esplicitarsi senza la separazione dalla complicazione⁶⁶¹. Perciò tutta la sua attività si distingue per la separazione e la reciproca contrapposizione dei momenti che sorgono dalla separazione. L'edificazione integrale della vita viene razionalizzata, frantumata e sfocia in costruzioni contrapposte che si annullano l'un l'altra. La stessa comprensione limitativo-razionale del mondo è possibile soltanto nella contrapposizione di questo alla ragione che lo comprende: la conoscenza dell'universo è subordinata all'autocoscienza razionale e viceversa. Perciò la percezione del mondo, sotto l'altro aspetto, era l'autoaffermazione di chi recepisce questo mondo. Essendo sia l'uno che l'altro aspetti razionali, il processo della conoscenza si sdoppiava, manifestandosi necessariamente come scissione e lotta del soggetto con l'oggetto. Ma poiché la razionalità stessa è inseparabile dall'essere intelligente e dalla coscienza dell'essere nella Divinità, era inevitabile l'aspirazione all'Assoluto e l'espressione di questa aspirazione in una duplice forma: quella della negazione panteizzante nel mondo dell'io conoscente (panteismo passivo), e quella egoizzante della negazione del mondo nell'io

⁶⁶¹ È questa una tesi centrale nel pensiero di Karsavin, esposta in forma assai originale nel *Poema o smerti* [Poema sulla morte] e nei *Sonety* [Sonetti]: «Io divido la morte e la vita, la sofferenza e il piacere. Infatti col raziocinio divido me stesso; divido me stesso perché divido me e Dio poiché voglio poco Dio (voglio e non voglio nello stesso tempo). Se si assume l'autentico *voglio* Divino così come deve essere, allora io *non* voglio Dio. E questa piccola parolina *non* è il mistero più profondo. In questo piccolo *non* c'è tutto il male del mondo» (*Poema sulla morte*, in A. DIOLETTA SICLARI, *L'estetico e il religioso in L. P. Karsavin*, Milano, Angeli, 1998, p. 95)

(panteismo attivo). Entrambe le forme si colgono facilmente nella storia della filosofia moderna⁶⁶².

Scendendo nella sfera della razionalità, lo spirito per se stesso si contrappone all'Assoluto distaccandosene. Esso si concentra o si auto afferma e nell'autoaffermazione si contrappone al mondo, anche questo da lui separato, nella razionalità, dall'Assoluto, e al mondo si rivolge come all'oggetto della sua conoscenza e attività. E di fronte a questo spirito, in misura della propria aspirazione, ancora potente per la fragranza dell'Uno, emerge, infinitamente ricca, la multiformità individualizzata, traboccante di tutti i colori, infinita ma disunita, tutta l'esplicazione della natura i cui confini non sono individuabili né in basso né in alto, né nel lato maggiore, né in quello minore. Tutta questa totalità sconfinata discende in un certo senso dallo spirito che sente il suo silenzioso vegetare [270] in seno all'Assoluto e continua, nonostante il parziale distacco, a creare e a conoscere nell'Assoluto. Ma nella sua razionalità, lo spirito diversifica e divide senza fine, non credendo alla conclusione della sua cattiva infinità e, attratto dal suo germano e Divino, senza fine si disperde in tutto il mondo e in ogni sua più piccola individualità. Scorrendo rapido il mondo, lo spirito razionale si sforza di abbracciare tutto, di appropriarsi di tutto, di entusiasmarsi di tutto, di dilettersi di tutto, di creare tutto e tutto ricondurre a sé. Ora differenzia e separa, frugando e scomponendo con violenza le unità complesse: stato, società, famiglia, codici morali, giuridici e dogmi; ora, raccogliendo le forze nell'unità della sua intelligenza, nella restante fragranza dell'Uno, cerca di costruire e creare la sua nuova unità: un nuovo sistema filosofico e religioso, un nuovo stato, e una nuova società, «la Città del Sole», una nuova morale e una vita nuova. Tuttavia esso crea utilizzando i labili residui della struttura che ha distrutto, e la sua opera di unificazione, in quanto razionale, è distinzione e negazione. L'opera di unificazione si rivela un'opera di distruzione.

Scaturendo dall'autoaffermazione, il ricorso al mondo si presenta di nuovo come autoaffermazione e ritorno a sé. E autoaffermandosi lo spirito percepisce la propria peculiare ricchezza, la potenza dei suoi elementi e l'irripetibile individualità. Dimentica che tutto questo è soltanto la fragranza dell'Uno e che, considerandolo proprio, deruba l'Assoluto e si condanna alla rovina nella razionalità esplicita. Egli è legge a se stesso, è interiormente libero e non soggetto a leggi. È un gigante e tutto gli è concesso, tutto gli

⁶⁶² Il riferimento all'antinomicità del rapporto coscienza-oggetto, risolta nella sintesi hegeliana, attesta l'interesse di Karsavin per l'idealismo. Del resto, già negli scritti storici giovanili, oltre che nell'opera, contemporanea al *Bruno*, sulla filosofia della storia è evidente l'utilizzazione degli schemi interpretativi hegeliani. Lo studio di Hegel accompagna Karsavin anche negli anni di Vilnius e s'intreccia con la sua inclinazione per il neoplatonismo, propria, d'altro canto, dello stesso idealismo.

appartiene, tutto è per lui e in lui. Questo non è più il debole spirito umano oppresso dall'immortalità di Dio, non umano ma superumano «sovrumano»⁶⁶³. Perché non dire che è «divino»? Non è forse in effetti Dio questo «uomo universale»⁶⁶⁴, anzi, non «universale» - siamo cattivi traduttori - ma uomo «ecumenico» [*vselenskij*], «unitotale», uomo-universo? Perché mai lo chiamano «piccolo mondo», microcosmo: egli è tutto il mondo, è il cosmo!

Ma comprendendo il suo essere tutto il mondo, differenziandosi e dividendosi, non resta forse, come Petrarca, in profonda angoscia [271] di fronte al dilatato tempio del proprio io, non inorridisce al sentirsi nel turbine infuocato di atomi vorticosi? E avendo preso tutto in sé, essendosi appropriato di tutto non sarà questo Atlante schiacciato dalla sconfinata volta celeste, non diventerà un misero trastullo della vita da lui atomizzata, della cattiva infinità e delle innumerevoli sue passioni?

Vortica nell'infinita multiformità, ma anche va in rovina il mondo uno, ritornando alla condizione originaria del caos e degli atomi privi di senso. Neppure le leggi incrollabili resistono: già le scuote la ragione atomizzante, ed esse stesse con la loro esistenza parlano dell'elemento irrazionale che si muove in profondità. Nei tentativi di fondare una nuova struttura statale, *La Città del Sole* o il piccolo principato, crolla ogni ordinamento statale, e il sogno dell'unità statale dell'Italia s'incarna nella realtà del despotismo spagnolo. La nuova società risulta all'improvviso una gerarchia di cortigiani inutili, lo scienziato filologo è un povero compilatore di genealogie. I sistemi grandiosi nell'ideazione lasciano tacitamente il posto a ricerche isolate, a osservazioni minute. La formazione di una nuova cultura finisce nei convenzionalismi della poesia di corte... Perde all'improvviso vigore e abbassa il capo l'orgoglioso «uomo universale»⁶⁶⁵. La sua autocoscienza eroica ecco che si rivela una fanfaronata di Aretino, e l'uomo nuovo svincolatosi dai limiti del canone con Michelangelo, compare nella mostruosità di Baccio Bandinelli.

Dai banchi di scuola siamo abituati a considerare il Rinascimento come *il secolo d'oro* dell'uomo contemporaneo, l'epoca del massimo sviluppo delle sue forze, l'epoca *dell'individualismo*, un'idea nebulosa ma lusinghiera per il nostro orgoglio. Per cui dimentichiamo che nella limitatezza dell'individualismo si nasconde il veleno che lo uccide, dimentichiamo che l'individualismo nel significato corrente è una malattia e che sul bel viso di Cesare Borgia c'è la maschera che nasconde le tracce della sifilide. L'epoca del Rinascimento, così come la personalità e il sistema di Bruno, è la tragedia dell'individualismo, non il secolo d'oro. È una stagione non di fioritura, ma di iniziale esauri-

⁶⁶³ In it. Nell'originale.

⁶⁶⁴ In it.

⁶⁶⁵ In it.

mento delle forze; e la sua forza non è altro che la potenza smisurata dello spirito che non si è ancora staccato dall'unione medievale con Dio [272], uno spirito unitotale nella sua scaturigine che s'impoverisce nelle sue manifestazioni. Il Rinascimento è il prototipo e il simbolo delle epoche individualistiche, ma non tanto nella forza, quanto nel cedimento e nelle nette contrapposizioni delle tendenze che si vanno attualizzando nell'avvicinarsi della storia. Ma la sua tragedia è tipica, unica e irripetibile poiché esprime una peculiare aspirazione dello spirito umano. Non è l'individualismo dell'antichità più recente che fiorisce nella restituzione dall'empiria e dai filosofemi panteistici alla vita solitaria in Dio. «Che cosa vuoi sapere? - Dio e l'anima - E nient'altro? - No, niente!» Non si tratta neppure dell'individualismo dei romantici che attraverso l'affermazione di sé e il panteismo sfocia nel dualismo e nell'oblio di sé. Soltanto all'epoca del Rinascimento nella pienezza empirica si dà la concreta tragedia dello spirito nel momento del suo distacco dall'Unitotalità, e della rottura dell'unitotalità, necessari per la razionale esplicita realizzazione creaturale.

Ogni tragedia è intera e magnifica nella sua soluzione conciliatrice. Ma in cosa consiste la soluzione o il significato della tragedia del Rinascimento? Nel ritorno alla vita nell'Uno, nella chiesa? In questo caso non ci sarebbe tragedia. Anche la chiesa, immobile sulla settima roccia⁶⁶⁶, vive tuttora lontana dal mondo. Essa attende nuove rivelazioni, ma le rivelazioni sono inviate soltanto quando la terra è arata, pronta a riceverne i semi, e soltanto a chi cerca e nella ricerca perde se stesso e la propria anima. Nuove rivelazioni saranno date alla chiesa quando ad essa di nuovo affluirà chi ne è assetato, spossato nel deserto senz'acqua del mondo. Esse rimarranno celate a lei e al mondo finché il mondo non ne sarà assetato. Gli uomini del Rinascimento sono tornati alla chiesa, ma vi sono tornati rinnegando se stessi e il mondo non nella ricerca del nuovo, ma nella nostalgia dell'obliato. Ecco perché il problema delle epoche successive non consisteva nel ritorno indietro verso la scolastica e il Medioevo, bensì nell'affermazione dell'individualità della *nuova* filosofia e della scienza del mondo. Proprio in quest'affermazione, nel suo principio, possibile e reale nella complicazione e nell'indissolubile unità con Dio, sta il significato assoluto-storico del Rinascimento, come nell'unilateralità dell'affermazione e della separazione da Dio sta [273] la sua tragedia, che si conclude inevitabilmente nell'auto dissoluzione e nella rovina. L'assoluta

⁶⁶⁶ L'espressione è in Nostradamus, Centuria 5, quartina 32, mentre la profezia sembra riferita alla Grecia: «(Où tout bon est, tout bien Soleil et Lune/ Est abundant, sa ruine s'approche:/Du ciel s'avance varier ta fortune,/En même état que la septième roche)».

verità e necessità della tensione, potente per l'unione con Dio, verso se stessi e il mondo, e della loro reciproca autoaffermazione e autonegazione in una razionalità dominata dall'essere Divino - questo è il compito che il Rinascimento si è proposto e non ha portato a termine.

Nell'ambito di un filosofare come scienza e vita, lì è appunto Bruno e il suo sistema. Il valore perenne della 'filosofia del nolano' non sta nel fatto che attraverso di essa le conquiste del pensiero medievale sono passate nella contemporaneità. In questo Bruno non è solo e certamente non spetta a lui il primo posto. Il valore di Bruno non sta neppure nella soluzione dei problemi posti dalla scolastica: in questo egli è soltanto il discepolo di Nicola Cusano, il più illustre, è vero, e tuttavia sempre inferiore al suo maestro. E infine non è neppure nel fatto che nel filosofare di Bruno con più pienezza e più chiaramente emerge la realtà, da lui giustificata in maniera peggiore rispetto al Cusano: i secoli XVII, XVIII e XIX si avvicinano di più alla realtà e la penetrano più profondamente. L'anima della 'filosofia nolana' è 'l'eroico furore' come fondamento teorico e pratico del pensiero e della vita. Nel *pathos* di chi si getta a capofitto nel mondo e vi confluisce nella coscienza della propria perenne unità di spirito con esso, nel sentimento, che tutto pervade, dell'unità con Dio e della Divinità del mondo, sta qui l'impresa filosofica e di vita del Nolano. Egli non abbraccia l'Unitotalità, ma il mondo in Essa con una contemplazione serenamente ispirata, quasi nei suoni armonici e grandiosi di un organo, come il suo maestro. Non tende a Dio dal mondo già caro e vicino come i filosofi panteisticheggianti del XIX secolo, ma in un impeto pieno di tensione e di energia si sforza di abbracciare l'Universo infinito nell'infinita Divinità. E la grandezza del compito eleva la vana sua vita alle altezze della tragedia in cui l'inflessibile conformità alla legge del mondo esplicito realizza il libero sogno del filosofo e la fiamma del rogo concreto libera l'anima immortale.

30. La storia si muove lungo le sue vie misteriose, e qualsiasi divinazione sul prossimo futuro minaccia di mettere l'indovino [274] nella posizione infelice e ridicola di un saccente falso profeta... E tuttavia molti sono i segni e gli indici di una prossima nuova fioritura della metafisica religiosa e con essa anche di una svolta di tutta la vita, di un ritorno indietro, a Dio. Il sapere razionale-positivo avverte con stupore di aver respirato e di respirare soltanto l'aria della metafisica e già si sforza con la sprovveduta inettitudine che gli appartiene, di sostituire la filosofia naturale con contraffazioni e surrogati di vario genere. Sempre più chiaramente si manifesta l'inconsistenza della costruzione razionale della vita già, a quanto pare, screditata dai vani sforzi della Grande Rivoluzione Francese, e nel cataclisma della cultura europea l'elemento irrazionale erode le fondamenta della sua torre di Babele. Il posi-

tivismo e il materialismo eliminano se stessi, e noi abbiamo udito la celebre formula: «Poiché le idee non esistono e tutto il fine dell'uomo sta nella sazietà materiale, egli non deve assumere cibo materiale e deve nutrirsi soltanto di idee».

Se è vero che noi ci troviamo sul limitare di una nuova epoca, di un nuovo millennio - voglio precisare che questo con tutta la sua importanza non ci avvicinerà di un sol passo al *progresso*, l'idea del progresso, infatti, svanirà assieme al presente che l'ha generata - se è vero che dobbiamo realizzare una nuova concezione del mondo che già si va profilando come un ritorno all'autentica metafisica, alla religione, a Dio, ora tanto più preziosa è per noi la filosofia e la vita di Bruno. Il suo destino e le tragiche contraddizioni della sua vita e del suo sistema ci aiuteranno a capire la sua anima immortale, *la brama di Dio*, e ci preserveranno dal disprezzo del mondo nelle ricerche dell'Uno. Ma per questo, per capire quest'anima bisogna accostarsi ad essa nella sua esplicazione, come un modo necessario del suo essere e, invece di limitarci a un saggio alquanto oscuro e finalmente concluso, bisogna ricorrere a uno studio più accurato della 'filosofia nolana'.

In russo non sono molti i libri per questo studio. Di Bruno è stata tradotta l'opera *Lo spaccio della bestia trionfante*, non la migliore e neppure la più interessante, e la traduzione [275] non è sempre riuscita. Ma il traduttore, Aleksej Zolotarev, avendo espresso l'idea assolutamente vera che «è una grande fortuna essere utile a una dottrina immortale», ha corredato il suo lavoro (SPb. 1914, ed. Ogni) di note e bibliografia. Qui farò riferimento soltanto all'essenziale, rinviando per i dettagli a G. Graziano, *Bibliografia delle opere Bruniane, cronologicamente ordinate*, Asti, 1900 e al libro citato più oltre di Bertazzi.

Da noi in russo sono apparsi alcuni saggi generali e, in linea di massima, non del tutto soddisfacenti. Di Bruno e della sua filosofia hanno scritto: l'accademico A. N. VESELOVSKIJ [*Džordano Bruno. Biografičeskij očerk*]⁶⁶⁷ ("Vestnik Evropy", 1871, XII); il prof. N. N. STOROŽENKO (*Džordano Bruno, kak poët, satirik i dramaturg* in "Gazeta Gatsuga", 1885 n. 7, e nella raccolta di articoli: *Iz oblasti literatury*, 1902); il prof. N. JA. GROT, (*Džordano Bruno i panteizm. Filosofskij očerk*, Odessa 1885, e *Zadači filosofii v svjazi c učeniem D. Bruno*, Odessa 1885) e altri. Inoltre in lingua russa abbiamo la riedizione del saggio di A. Riehl (1903) [*Giordano Bruno. Ein popular-wissenschaftlicher Vortrag von A. Riehl*, 1889].

Tuttavia, per una conoscenza del sistema filosofico e della vita di Bruno bisogna far riferimento ad opere in lingua straniera. L'ultima in ordine di tempo è l'opera di Bertazzi, GIAMBATTISTA GRASSI BERTAZZI, *Giordano Bruno, il*

⁶⁶⁷ Qui e di seguito, in parentesi quadra, le integrazioni della traduttrice.

suo spirito e i suoi tempi (Milano, Sandron 1903)⁶⁶⁸, circostanziata e accuratamente integrata, ma ingenua e scarsamente significativa sotto il profilo filosofico. Più interessante e intrinsecamente significativo F. FIORENTINO, *Studi e ritratti della Rinascenza* (Bari, 1911); G. GENTILE, *G. Bruno nella storia della coltura*, 1907, e J. LEWIS MC INTYRE, *Giordano Bruno* (London, Macmillan, 1903). Tra i libri vecchi non hanno perso la loro importanza: H. BRUNHOFER, *G. Bruno's Weltanschauung [und Verhangnis. Aus den Quellen dargestellt von Hermann Brunnhofer]* (Leipzig, 1882) e *G. Bruno's Lehre vom Kleisten als die Quelle der prästabilierten Harmonie von Leibnitz* (*ibid.*, 1890); CHR. BARTHOLMÈSS, *Giordano Bruno*, I-II (Paris, 1846-1847). Per la biografia di Bruno ha un grandissimo valore il libro di Berti, D. BERTI, *Documenti intorno a G. Bruno da Nola* (Roma, 1889), in cui sono pubblicati gli atti del processo veneziano, utilizzati dallo stesso Berti [276] nel libro *G. Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina* (2^a ed. Torino, 1889)⁶⁶⁹.

Le opere di Bruno sono uscite in edizioni eccellenti curate da studiosi italiani che con grande cura si sono impegnati in quest'opera "Patriottica":

Opere italiane, curate da G. Gentile, (Bari, 1907-1908) e da V. Spampanato, vol. III (*Candelai*, 1909); *Opera latina conscripta publicis sumptis edita*, a cura di F. Fiorentino, F. Tocco, G. Vitelli, V. Imbriani e C. M. Tallarigo, I, parte I (Neapoli, 1879), parte II (*ibid.*, 1884), parte III (Florentiae, 1889), parte IV (*ibid.*, 1889), vol. II, parte I (Neapoli, 1886), parte II (Florentiae, 1890), parte III (*ibid.*, 1889), vol. III (Florentiae, 1891). Utili sono le edizioni nella serie «Classici della filosofia moderna» a cura di B. Croce e G. Gentile: GIORDANO BRUNO, *Opere italiane*, vol. I, *Dialoghi metafisici*, Bari, 1907; vol. II, *Dialoghi morali*, Bari, 1908.

Le opere inedite di Bruno, conservate al museo Rumjanskij di Mosca, sono state descritte da Lutoslawsky in «Archiv für Geschichte der Philosophie», II, 1889, S. 526-571. Eccellente, sebbene non del tutto esatta è la traduzione tedesca di L. Kuhlenbeck per l'edizione Diderichsa (*Giordano Bruno, Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Ludwig Kuhlenbeck, I-VI; nell'ultima parte, uscita nel 1909, sono tradotti i documenti pubblicati da

⁶⁶⁸ Karsavin fa riferimento evidentemente all'ed. del 1910.

⁶⁶⁹ A questa bibliografia a cui Karsavin affida una ricostruzione parziale della fortuna di G. Bruno, si possono aggiungere alcune opere fondamentali che l'autore di questo libro non poteva conoscere: VIRGINIO SALVESTRINI, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, II ed. postuma, a cura di L. Firpo, Firenze 1958, con le integrazioni di A. NOWICKI, *Intorno alla presenza di Giordano Bruno nella cultura del cinquecento e del seicento. Aggiunte alla bibliografia del Salvestrini*, «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», LXXXI, 1970, pp. 324-344. SAVERIO RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, Firenze, Le Lettere 1990.

Berti e la lettera di Schoppe). La traduzione è accompagnata da articoli introduttivi e da note circostanziate.

Indice dei nomi

- ABBOT GEORGE, 47.
 ABELARDO PIETRO, XIII, XIV
 ACHILLINI ALESSANDRO, 72, 164,165,
 167.
 ACIDALIO VALENTE (ACIDALIUS
 VALENS, HAVENKENTHAL VALTIN),
 72.
 ADAMO, 103, 104.
 ADAMO CADMONE, 159.
 AFÀN DE RIBERA PEDRO, duca di Al-
 calà, vicerè di Napoli, 8
 AGOSTINO DA MONTALCINO, frate,
 10.
 AGOSTINO AURELIO d'IPPONA, 10, 79,
 106, 199.
 AGRIPPA HEINRICH CORNELIUS DI
 NETTESHEIM, 33, 59, 163,164.
 ALBÈRI EUGENIO, 167.
 ALBERTINI PAOLO, 126.
 ALBERTO MAGNO, 59, 112, 120,121.
 ALESSANDRO DI AFRODISIA, 165,166.
 ALESSANDRO DI HALES, 114.
 ALESSANDRO MAGNO, 15, 44.
 ALESSANDRO V (PIETRO FILARGO DA
 CANDIA), papa, 122.
 AL-FARGHANI (ALFRAGANO), AH-
 MAD IBN MUHAMMAD IBN KATHIR,
 14.
 ALFONSO D'ESTE, duca di Ferrara,
 95.
 ALGERI (DE ALGERIO) POMPONIO, 8,
 93.
 ALIGHIERI DANTE, 63.
 ALONSO, gesuita, 27, 36, 54, 73.
 ALSTED JOHANN HEINRICH (ALSTE-
 DIUS, ALSTEDRUSSO GIOVANNI ENRI-
 CO), 23, 273.
 ÁLVAREZ DE TOLEDO Y PIMENTEL
 DON FERNANDO, Duca d'Alba, vi-
 cerè di Napoli, 7.
 AMALRICO DI BÈNE (AMAURY DE
 BÈNE), 120, 121.
 AMBROGIO AURELIO, 128.
 ANASSAGORA, 176.
 ANSELMO DI CANTERBURY, 120, 146.
 ANTONIO DELLA ROVERE, vescovo,
 166.
 APULEIO-PSEUDO, 61.
 AQUILECCHIA GIOVANNI, 1, 2, 3,
 14,16, 28, 39,47, 57.
 ARETINO PIETRO, 295.
 ARIO, V, X, 10,11,12,79.
 ARISTARCO, 15.
 ARISTOTELE, 7, 9, 15, 16, 19, 20, 22,
 23, 37, 38, 40, 43, 44, 49, 50, 51, 53,
 59, 60, 61, 66, 72, 82, 84, 96, 106-107,
 109, 112, 116, 117, 120, 126, 129, 161-
 168, 170, 172, 174, 199, 202-203, 205,
 206, 217, 233, 238, 251, 270, 271, 281.
 ARNOLD GOTTFRIED, 125.
 ARRIANUS CANDIDUS, 156.
 ARSENT'EV A.V., 291.
 ASHAM ROGER, 41.
 AUGUSTO GAIO GIULIO CESARE OT-
 TAVIANO), 65.
 AVERROÈ (ABŪ L-WALĪD MUHAM-
 MAD IBN AHMAD RUSHD), 72, 117,
 127, 164-165, 167.
 AVICEBRON (SALOMON IBN GABIROL),
 35, 201, 220.
 AVICENNA (ABŪ 'ALĪ IBN SĪNĀ), 60,
 164, 201.
 BACONE FRANCESCO, 49, 170.
 BACONE RUGGERO , 108-109, 112, 120.
 BADALONI NICOLA, 3.
 BAINTON ROLAND HERBERT, 11.
 BALBANI NICCOLÒ, 17-18.
 BALDINI UGO, 2.

BANDINELLI BACCIO, 295.
 BÀRBERI SQUAROTTI GIORGIO, 3.
 BARETTUS LUCIUS (pseud. di ALBERT CURTZ), 56.
 BARONIO CESARE, 95, 101-102.
 BAROZZI PIETRO, vescovo, 165.
 BARTHOLMÈSS CHRISTIAN, 19, 21, 43, 57, 299.
 BARTOLOMÉ DE LA CUEVA Y TOLEDO DE ALBUQUERQUE, 8.
 BASCOUR HILDEBRAND (ILDEBRANDUS), 144.
 BASILIO DI CESAREA, 247.
 BATARNAY ANNE DE, 25.
 BAUR LUDWIG, 126.
 BAYLE PIERRE, 275.
 BEAUNE DANIEL, 119.
 BECK HANS-GEORG, 124.
 BEIERWALTES WERNER, 23, 24, 205, 206, 207, 220, 276.
 BELLARMINO ROBERTO FRANCESCO, 95, 96, 98-99, 100, 172.
 BENEDETTO XIII (PIETRO FRANCESCO ORSINI), papa, 122.
 BERDJAEV NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ, XIII, XXV.
 BERETTA FRANCESCO, 104.
 BERGSON HENRI-LOUIS, 272.
 BERNARDO DI CLAIRVAUX, 120.
 BÉROALD DE VERVILLE FRANÇOIS (FRANÇOIS VATABLE BROUARD), 19.
 BERTALOT RENZO, 167.
 BERTI DOMENICO, III, 14, 21, 22, 23, 37, 54, 55, 92, 101, 275, 299, 300.
 BESLER HIERONYMUS, 23, 274.
 BESSARIONE BASILIO (BESSARION BASILIOS), 162-163.
 BEZA TEODORO, 17, 19-21, 39, 67, 102.
 BIANCHIN LUCIA, 58.
 BIANDRATA GIOVANNI GIORGIO, X, 11, 18.
 BIBICHIN VLADIMIR VENIAMINVIČ, XV.
 BIONDI ALBANO, 33.
 BIRKENMAJER ALEXANDER, 202.
 BODEWIG MARTINUS, 140.
 BOETIUS DI HELMSTÄDT, 66.
 BOLZANO BERNARD, 133.
 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, 114, 115, 120, 269.
 BORGIA CESARE, 7, 295.
 BORMANN KARL, 129, 131, 135.
 BOSSUET JACQUES-BÉNIGNE, 275.
 BOSSY JOHN, 38.
 BOUELLES CHARLES DE (BOVELLES, BOUVILLES, BUILLE, CAROLUS BOVILLUS), 30, 38, 60, 61, 161, 164, 174.
 BOYER CHARLES, 111.
 BRAHE TYCHO, 56, 64, 170.
 BRESCHE PIERRE DE, 50.
 BREWER JOHN SHERREN, 109.
 BRICTANO (BERTANO) GIACOMO, 67, 68, 69, 76.
 BRIDGES JOHN HENRY, 108.
 BRILLJANTOV ALEKSANDR, 156.
 BRUCE EDMUND (EDMUNDUS BRUTTIUS, BRIUS), 274.
 BRUNHOFER HERMANN, 299.
 BRUNI FILIPPO, 15.
 BUCCIANINI MASSIMO, 274.
 BUKONTAS ALFONSAS, I.
 BUONARROTI MICHELANGELO, 295.
 BURKHARD MOJSISCH, 126, 129, 132.
 BURCKHARDT JACOB (CARL JACOB CHRISTOPH), 292.
 BURLAMACCHI VINCENZO, 22.
 CALCONDILA DEMETRIO, 168.
 CALVINO GIOVANNI, 17-21, 30.

CAMPANELLA TOMMASO, 55, 69, 91, 93, 101.
 CANTOR GEORG, 133.
 CAPECE SCIPIONE, 8.
 CAPELLE GERMAINE CATHERINE, 120.
 CAPONETTO SALVATORE, 9, 20.
 CARACCILO GALEAZZO, 17.
 CARAFA VITTORIA, 17.
 CARDANO GIROLAMO, XIX, 166, 171, 173-174, 179, 180, 201.
 CARLO I, re di Spagna, poi CARLO V imperatore, 7, 8, 17, 30, 67, 164, 167.
 CARLO IV, imperatore, 65.
 CAROTI STEFANO, 121, 167.
 CARTESIO (DESCARTES RENÉ), XXV, 88, 170, 196, 275.
 CARUSI ENRICO, 2.
 CASADEI ELENA, 121.
 CASAUBON ISAAC DE, 19, 20.
 CASSIRER ERNST, 61, 128, 140, 149, 167, 213, 226, 227.
 CASTELNAU MARIA DE (figlioccia di MARIA STUART), 38, 282.
 CASTELNAU MICHEL DE, 38, 39, 40, 41, 48, 49, 57, 62.
 CASTIGLIONE BALDASSARRE, 40.
 CASTRUCCI EMANUELE, 58.
 CATERINA DE' MEDICI, 25.
 CELEYRETTE JEAN, 121.
 CENCI BEATRICE, 95.
 CESALPINI ANDREA, 167-169.
 CESARE, CAIO GIULIO, 65.
 CHARRON PIERRE, 176.
 CHECCHIA NICOLA, 21.
 CHOMJAKOV ALEKSEJ STEPANOVIČ, XIII, XXV.
 CHORUŽIJ SERGEJ SERGEEVIČ, XVII-XVIII, XXVI, 291.
 CICERONE MARCO TULLIO, 42.
 CICOGNA PASQUALE, 94.
 CILENTO VINCENZO, 13, 288.
 CILIBERTO MICHELE, X, XIX, XXIV, 1, 3, 10, 12, 24, 34, 39, 47, 83, 176, 277, 285.
 CIOTTI (CIOTTO) GIAMBATTISTA, 68-71, 76.
 CLEMENTE VII (GIULIO DE' MEDICI), papa, 7.
 CLEMENTE VIII (IPPOLITO ALDOBRANDINI), papa, 73, 95-96, 167, 172.
 CLEOMENE (modalista), 11.
 CLEOPATRA, 41.
 COLLE GIOVAN VINCENZO (SARNESE), 13.
 COMBA EMILIO, 17.
 COMENIO GIOVANNI AMOS (KOMENSKÝ JAN AMOS), 273.
 COMTE AUGUSTE, 87.
 CONTARINI FEDERICO, 93.
 CONTARINI GASPARO, 166, 167.
 CONTI ALESSANDRO, 127.
 COPERNICO NICCOLÒ (NICOLAUS COPERNICUS), 9, 15, 16, 29, 37, 46, 49, 96, 127, 167, 170, 173, 174, 175, 238, 270, 271, 274.
 COSIMO DE' MEDICI, 163.
 CORSANO ANTONIO, 69.
 CREMONINI CESARE, 72, 167, 168, 169.
 CRISTIANO IV, re di Danimarca, 63, 64.
 CRISTO, IV, V, X, 11, 18, 36, 54, 62, 75, 76, 77, 79, 80, 104, 124, 171, 182, 183, 220.
 CROCE BENEDETTO, IV, 7, 17, 69, 277, 281, 299.
 CUDWORTH RALPH, 48.
 CULPEPPER MARTIN, 47.
 CUSANO NICOLA (NICOLAUS VON KUES), II, III, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XV, XVI-XVII, XIX-XX, XXI, XXV, 1,

2, 7, 10, 16, 30, 37-38, 43, 59-61, 88-89, 106, 121, 126-161, 163, 169, 171, 174-175, 178-179, 183, 185-186, 188, 191, 194, 196, 199, 201-202, 206-208, 219, 221-222, 226-227, 230-231, 233, 238, 240, 245, 250-251, 261, 269-273, 275-277, 287, 289-292, 297.

D'ADDIO MARIO, 179.

DAL PRA MARIO, 121.

DARU PIERRE, 72.

DARWIN CHARLES ROBERT, 276.

DÁVID FERENC (FRANCISCUS DAVIDIS), X, 11, 18.

DAYER EDWARD, 40

DE BELLIS ENNIO, 165.

DECKER BRUNO, 135.

DE LA FAYE ANTOINE, 19-22.

DEL BENE PIETRO, 50.

DEMOCRITO, 24, 35, 37, 174, 192, 201, 207, 223, 281.

DENIS CARTHOUJANS (DENYS VAN LEEUWEN), 121.

DICSONO ALESSANDRO A. (ALEXANDER DICSON), 21, 84, 205, 206.

DIDEROT DENIS, 276.

DINANT DAVIDE DI, 120, 121, 156, 201, 202.

DIOLETTA SICLARI ANGELA, I, XI, XII, XIV, 89, 293.

DIONIGI AREOPAGITA PS., 122, 125, 127, 156, 157.

DOMENICO DA NOCERA, 73, 74.

DONATO LEONARDO, (ambasciatore veneziano e poi doge), 93.

DU BOULAY CÉSAR ÉGASSE, 50.

DUFOUR THÉOPHIL, 21.

DUPRÉ DIETLIND, XV, XXV.

DUPRÉ WILHELM, XV, XXV.

ECKHART VON HOICHEIM O.P. (MEISTER ECKHART), 120, 122-124, 143, 159.

EGLINUS (EGLI) ICONIUS RAPHAEL, 29, 67, 68, 273.

EIMERICO DA CAMPO, 126.

ELISABETTA I, regina d'Inghilterra, 15, 38, 40, 41, 48, 58, 77, 92, 95.

ELLERO MARIA PIA, 3, 14.

EMPEDOCLE, 192.

ENRICO II, re di Francia, 27, 38.

ENRICO III, re di Francia, 24, 25, 27, 29, 38, 54, 57, 78

ENRICO IV, re di Francia, 20, 25, 76, 91, 95.

ENRICO VIII, re d'Inghilterra, 7.

ENRICO GIULIO (HEINRICH JULIUS) VON BRUNSWICK-LÜNEBURG, 65, 66, 70, 71, 77.

EPICURO, 24, 162, 174, 192, 201.

ERACLITO, 16, 37, 162, 176, 281.

ERASMO DA ROTTERDAM, 10, 47, 54, 166, 168, 285.

ERCOLE II, duca di Ferrara, 20, 60.

ERMETE TRISMEGISTO, 73, 163.

ERN VLADIMIR FRANCEVIČ, XIII

ESIODO, 7.

ESPINAY FRANÇOIS DE, 25.

ESTIENNE HENRI I, 24.

ESTIENNE HENRI II, 24.

EUCLIDE, 14.

EUDOSSO, 174.

FAVINO FEDERICA, 102, 104.

FEDERICI VESCOVINI, GRAZIELLA, 165, 167..

FEDERICO II, re di Danimarca e Norvegia, 64.

FEDOTOV GEORGIJ PETROVIČ, XIII, XXV.

FELICE DA ATRIPALDA, 73.
 FERRANTE LOFFREDO, marchese di Treviso, 8.
 FERRARI ETTORE, 276.
 FERRARI SANTE, 120.
 FERRONATO MARTA, 58.
 FICHTE JOHANN GOTTLIEB, XIII.
 FICINO MARSILIO, 16, 33, 48, 163, 166, 168.
 FILESAC (FILESACUS O FILESACA) JOANNES, 50.
 FILIPPO II, re di Macedonia, 15.
 FILIPPO II, re di Spagna, 8, 30, 39.
 FILIPPO III, re di Spagna, 58.
 FILONE D'ALESSANDRIA, 127.
 FIORENTINO FRANCESCO, XVIII, 1, 23, 299.
 FIRPO LUIGI, 2, 10, 11, 69, 93, 101, 103, 217, 299.
 FLORENSKIJ PAVEL ALEKSANDROVIČ, XVIII.
 FONTANINI GIUSTO, 72.
 FORGACZ MICHELE, 72.
 FRANCESCO I, re di Francia, 7, 61.
 FRANCESCO II, re di Francia, 38.
 FRANCESCO II SFORZA, duca di Milano, 7.
 FRIDERICUS A SALICIBUS, 29.
 FUMAGALLI MARIA CRISTINA, 2.

 GABRIEL LEO, XV, XXV.
 GALENO, 60, 120, 164.
 GALILEI GALILEO, 14, 71, 72, 93, 96, 170, 240, 270, 272, 273, 274.
 GARIN EUGENIO, 12, 60, 69, 172, 201.
 GASSENDI (GASSEND PIERRE), 275.
 GAZA TEODORO, 162.
 GENTILE GIOVANNI, III, 277, 299.
 GENTILE GIOVANNI VALENTINO, 18.
 GENTILI ALBERIGO, 58.

 GENTILI SCIPIONE, 58.
 GERSON JEAN (JEAN CHARLIER DE GERSON), 121-122, 124-125.
 GIACOMO VI, re di Scozia, 58.
 GIAMBLICO, 85, 163.
 GILLES ÉGIDE, 27.
 GIOACCHINO DA FIORE, V, 80.
 GIORGIO DA TREBISONDA (TRAPEZUNZIO), 162.
 GIOVANNI CRISOSTOMO, 10, 102.
 GIOVANNI III DI BRABANTE, 121.
 GIOVANNI XXII (JACQUES DUÈZE O D'EUSE), papa, 117.
 GIOVANNI, frate, 73.
 GIROLAMO DA PRAGA, 122.
 GIROLAMO SOFRONIO EUSEBIO, 10, 54, 103.
 GIULIANO L' APOSTATA, 3, 103.
 GIULIO DE' MEDICI, cardinale, 163.
 GIULIO (JULIUS) VON BRUNSWICK-LÜNEBURG), 66.
 GODEFROY JEAN, 40.
 GRANADA MIGUEL ANGEL, 3.
 GRASSI BERTAZZI GIAMBATTISTA, 298.
 GRAZIANO GIUSEPPE, 298.
 GREGORIO XII (ANGELO CORRER), papa, 122.
 GREGORIO XIV (NICCOLÒ SFONDRA TI), papa, 69.
 GREVILLE FULKE, 40.
 GREVS IVAN MICHAJLOVIČ (IVAN GREAVES), XIII 119.
 GRIBALDI MATTEO, 8.
 GRÖÖTE GEERT (GEERT DE GROTE), 124, 126.
 GUGLIELMO DI OCCAM, VII, 114, 115, 116, 119, 124, 176.
 GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, 120.
 GUGLIELMO IV, langravio di ASSIA, 56.

- HARVEY GABRIEL, 40
 HAUBST RUDOLF, 140.
 HAYAN MAURICE-RUBEN, 167.
 HECHICH BARNABA, 200.
 HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, XI, XXIII, 277, 278, 294.
 HENNEQUIN JEAN, 50, 51, 273.
 HENRICUS POMERIUS (UTENBOGARDERDE HENDRIK), 121.
 HENRI D' ANGOULÊME, 27, 55.
 HENRI DE SAINT-SULPICE, 25.
 HEUMANN CHRISTOPH AUGUST, 275.
 HILLAR MARIAN, 11.
 HOFFMANN DANIEL, 66.
 HOFFMANN ERNEST, 132.
 HOLL KARL, 105.
 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, 156.
 HUET PIERRE DANIEL (HUETIUS), 275.
 HUGO VICTOR, 276.
 HURTADO DE MENDOZA IÑIGO LÓPEZ, marchese di Mondéjar, vicerè di Napoli, 8.
 HUS JAN, 122.
- IMBRIANI VITTORIO, 1, 299.
 INNOCENZO III (LOTARIO dei conti di Segni), papa, 120.
 IOHANNES DE MOSSBACH (BERTHOLD OF MOOSBURG), 156.
 IPPARCO, 174.
 IPPOCRATE, 59, 120, 166.
 IPPOLITO (generale dei Domenicani), 99.
 ISOCRATE, 164.
 IVIŃSKI PAVEL, II, 119.
- JAITNER KLAUS, 101.
 JACOBI FRIEDRICH HEINRICH, 276.
- JAKOVENKO BORIS VALENTINVIČ, XIII.
 JEAN DE JANDUN, 117.
 JEAN DE LA ROCHELLE, 114.
 JEAN DE SERRES (JOANNES SERRANUS), 164.
- KANT IMMANUEL, V, 87-89, 233, 235, 278.
 KAUCIŠVILI (KAUCISHVILI) NINA, XVIII
 KEPLERO GIOVANNI, 64, 170, 238, 239, 240, 270, 271, 274.
 KIRCHER ATHANASIVS, 273.
 KLIBANSKY RAYMOND, 126, 132, 144, 146, 152.
 KOCH IOSEPHUS, 129.
 KRÄMER WERNER, 140.
 KRISTELLER PAUL OSKAR, 166.
 KUHLENBECK LUDWIG., 101, 299.
 KUHN HEINRICH C., 167.
- LAMARCKE (JEAN-BAPTISTE PIERRE ANTOINE DE MONET cavaliere di LAMARCK), 276.
 ŁASKI ALBERTO (ALASCO), 43, 46.
 LASSWITZ KURD, 272.
 LAZZERI VALERIO, 125.
 LE ROY LOYS (LUDOVICUS REGIUS), 164.
 LEFÈVRE D'ETAPLE JAQUES, 30, 38, 60, 61, 161, 164, 174.
 LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM, XXV, 30, 273, 275, 276.
 LEONARDO DA VINCI, XVIII.
 LEONE XIII (VINCENZO GIOACCHINO RAFFAELE LUIGI PECCI), papa, 276.
 LEONT'EV KONSTANTIN NIKOLAEVIČ, XIII, XXV.
 LESOURD FRANÇOISE, I.

LESTER (ROBERT DUDLEY, I conte di Leicester), 46.
 LIBERA ALAIN DE, 124, 167.
 LIMBRICK ELAINE, 176.
 LO BUE FRANCESCO, 11.
 LUCCHESINI GIUSEPPE, 103.
 LUCENTINI PAOLO, 121, 156.
 LUCIUS BARETTUS (ALBERT CURTZ), 56.
 LUCREZIO TITO CARO, 7, 14, 174.
 LUIGI XI, re di Francia, 162.
 LUISA DI SAVOIA, 163.
 LULLO, RAIMONDO, VII, 10, 22, 28, 30, 33, 34, 59, 60, 61, 96, 107, 108, 120, 144, 164, 173, 174, 273, 287.
 LUTERO MARTIN, VIII, 61, 62, 77, 105, 124, 162.
 LUTOSŁAWSKY WINCENTY, 299.
 LYLY JOHN, 41.

 MACHIAVELLI NICCOLÒ, 7.
 MACROBIO AMBROGIO TEODOSIO, 14.
 MADDAMMA MANUELA, 22, 176.
 MADERNO CARLO, 172.
 MADRUZZO (MADRUCCI) CARLO GAUDENZIO, cardinale, 96, 100, 101.
 MARGHERITA D'ANGOULÊME, regina di Navarra, 61.
 MARIA STUART, 38-39.
 MARSILIO DA PADOVA, 117.
 MARZIALE MARCO VALERIO, 7.
 MASSIMILIANO I D'ASBURGO, imperatore, 163, 166.
 MATTHEW TOBIE, 47.
 MAURIZIO, langravio d'Assia, 56.
 MAUROGENUS ANDREAS (MAROCENUS/MAVROCENUS), 71.
 MAZZARELLA PASQUALE, 157.
 MC INTYRE JAMES LEWIS, 299.
 MEHLICH JULJA, XII

 MELANTONE, FILIPPO, 61, 65.
 MELIO PIETRO (PÉTER JUHÁSZ), 18.
 MENDOZA BERNARDINO, 26, 27.
 MERCATI, ANGELO, 2.
 MICHELET JULES, 292.
 MICHELETTI MARIO, 48.
 MOCENIGO ANTONIO, 90.
 MOCENIGO GIOVANNI, 68, 69-71, 73-77, 90.
 MOLMENTI POMPEO, 70.
 MONDIN BATTISTA, 114.
 MONTAIGNE MICHEL DE, 25, 176.
 MORDENTE FABRIZIO, 2.
 MORE HENRY, 48.
 MORO TOMMASO, 168.
 MORO GIOVANNI, ambasciatore veneto, 27.
 MORONE GIOVANNI, 91.
 MOROSINI ANDREA, 71-72, 76, 92.
 MOSÉ, 87, 103, 182.

 NARDI BRUNO, 85, 86, 87, 120, 127, 165.
 NATORP PAUL, 278.
 NEWTON ISAAC, 64, 239, 272.
 NICOLA D'AUTRECOURT, 176.
 NICOLETTI PAOLO (PAOLO VENETO), 126, 127, 165.
 NICOLETTO VERNIA, 164, 165.
 NICOLÒ V (TOMMASO PARENTUCELLI), papa, 126.
 NIETZESCHE FRIEDRICH WILHELM, XV
 NIFO AGOSTINO DA SESSA (NIPHUS SUESSANUS), 72, 164, 165, 167.
 NIVAT GEORGES, XVIII, XXVI.
 NOEL FRANÇOIS, 50.
 NOGARET DE LA VALETTE JEAN LOUIS DE, 25.
 NOROV AVRAAM SERGEEVIČ, 22-23.
 NOSTITZ HANS VON, 273.

NOSTRADAMUS (MICHEL DE NOSTRE-DAME), 296.
 NOWICKI ANDRZEJ, 299.

OLIVARES ENRIQUE DE GUSMÁN Y RIBERA, CONTE DI OLIVARES, (viceré di Napoli), 8, 95.
 OMERO, 6.
 ONORIO III (CENCIO SAVELLI), papa, 156.
 OPHIR ADI, 3.
 ORAZIO QUINTO FLACCO, 47.
 ORDINE NUCCIO, 1, 2, 3, 14, 28, 277, 279.
 ORIGENE, 246.
 OSCULATI ROBERTO, 124.
 OVIDIO PUBLIO NASONE, 6.

PALINGENIO STELLATO MARCELLO (PIER ANGELO MANZOLLI), 60.
 PALMIERI PAOLO, 167.
 PAOLO DI TARSO, 18, 78.
 PAOLO IV (GIAN PIETRO nato GIOVANNI ANTONIO CARAFA), papa, 6, 8, 17, 38.
 PAOLO V (CAMILLO BORGHESE), papa, 71.
 PAOLO VENETO V. NICOLETTI PAOLO.
 PAOLO, vicario generale dell'ordine dei Domenicani, 99.
 PARACELSO (PHILIPPUS AUREOLUS BOMBASTUS VON HOHENHEIM, XIX, 29, 30, 59, 60, 170, 171, 173, 174, 179, 201.
 PARMENIDE, 162, 230.
 PARUTA PAOLO, 94.
 PASQUINELLI ANGELO, 61.
 PATRIZI FRANCESCO, 20, 95, 96, 172, 173, 205.
 PECCHIOLI RENZO, 165.

PEDRO TOLEDINO, 7.
 PERGOLANO PAOLO, 126.
 PERRENOT DE GRANVELLE ANTOINE, 8.
 PERRENOT DE GRANVELLE NICOLAS, segretario di CARLO I, 8.
 PERRON JACQUES DAVY DU, 28.
 PERRONE COMPAGNI VITTORIA, 164, 166, 167.
 PETRARCA FRANCESCO 295.
 PETRUS NIGIDIUS, 57.
 PEYRÈRE ISAAC DE LA, 103.
 PFEIFER EVA-MARIA, 133.
 PICCININO NICCOLÒ, 7.
 PICCOLOMINI FRANCESCO, 72, 162, 164, 165.
 PICO DELLA MIRANDOLA GIOVANNI, 16, 85, 163, 164.
 PICO DELLA MIRANDOLA GIOVANNI FRANCESCO, 164.
 PIERRE D'AILLY (PETRUS DE ALLIACO), 121.
 PIETRO, APOSTOLO, 6.
 PIETRO D'ABANO, 119, 120, 164, 165.
 PIETRO LOMBARDO, 80, 117.
 PINDARO, 20.
 PINELLI GIAN VINCENZO, 71, 274.
 PIO II (ENEA SILVIO PICCOLOMINI), papa, 162.
 PIO V (ANTONIO GHISLIERI), papa, 30, 54.
 PIO IX (GIOVANNI MARIA MASTAI FERRETTI), papa, 2.
 PISSAVINO PAOLO COSTANTINO, 127.
 PISTORIUS JOANNES (NIDDANUS), 105.
 PITAGORA, 16, 43, 81, 83, 84, 85, 147, 163, 174, 175, 183, 201, 241, 247, 281.
 PLATONE, 9, 15, 16, 41, 43, 72, 85, 106, 126, 127, 129, 161, 162, 163, 164, 168,

172, 174, 189, 201, 204, 250, 259, 269, 278.

PLETONE GIORGIO GEMISTO, 162.

PLINIO (IL VECCHIO, CAIUS PLINIUS SECUNDUS), 47.

PLOTINO, 9, 13, 16, 161, 162, 163, 164, 215, 246, 259, 288.

POLE REGINALD, 168.

POMPONAZZI PIETRO, 12, 72, 165, 166, 167, 168, 169.

PONTUS DE TYARD, 28.

POPPI ANTONIO, 167.

PORFIRIO, 288.

PORTA SIMONE, 166.

PORTO FRANCESCO (FRANÇOIS PORTUS), 20.

POSTEL GUGLIELMO, 37, 38.

POTESTÀ GIAN LUCA, 80.

PROCLO, 85, 163, 237.

QUAGLIONI, DIEGO, 2.

RADEVIJNS FLORENTIUS, 124.

RAGNONE (RANGONE) LATTANZIO, 17.

RAMO PIETRO (PIERRE DE LA RAMÉE), 19, 20, 37, 39, 40, 205, 273.

REGHINI ARTURO, 164.

REGNAULT JEAN, 27.

REMIGIO DI FIRENZE, 14.

RENATA DI FRANCIA, 20.

REUHLIN JOHANNES (CAPNION), 163.

RIAL MICHELA, 121.

RICKERT (RIKKERT) HEINRICH, XII, XXI, XXV.

RICCI SAVERIO, 299.

RIEMANN ADELAIDA DOROTHEA, 131, 134, 139.

RITTERSHAUSEN (RITTERSHUSIUS) KONRAD, 101, 103, 104, 105, 179.

RODOLFI ANNA, 121.

RODOLFO II D'ASBURGO, imperatore, 50, 64, 65, 105.

ROSCHINI GABRIELE, 165.

ROSSIUS ANDREJ, 23.

RUGGIERI COSIMO, 25.

RUH KURT, 120.

RUYSBROECK JAN VAN, 121, 123, 124, 125, 143.

SABELLIO, X, 11.

SACROBOSCO GIOVANNI, 14.

SAINI SALVATORE, 24.

SALERNO LIDIA, 38.

SALOMONE, XXIII, 77, 83, 265.

SALVESTRINI VIRGILIO, 299.

SANCHEZ FRANCISCO, 176.

SANCIPRIANO MARIO, 166.

SANTARELLI DANIELE, 8.

SANTINELLO GIOVANNI, 157.

SANTORIO (SANTORI) GIULIO ANTONIO, DI SANTA SEVERINA, 91, 95, 96, 98.

SAPATINO, vescovo di Casamarciano, 280.

SARPI PAOLO, 71, 72, 92.

SAVOLINA FRAULISSA, 6.

SAVONAROLA GIROLAMO, 96.

SCALIGERO GIULIO CESARE, 20, 166.

SCALIGERO GIUSEPPE GIUSTO (JOSEPH JUST), 19, 20, 166.

SHELLING FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, 276, 278.

SCHENKHEL LAMBERT, 273.

SCHIAPPARELLI GIOVANNI VIRGINIO, 240.

SCHLEIERMACHER FRIEDRICH DANIEL ERNST, 87.

SCHMITT CARL, 58.

SCHNARR HANS, 140.
 SCHOONHOVEN JOHANNES DE, 121.
 SCHOPPE (SCHOPPIUS, SCIOPPIO)
 KASPAR, II, 11, 101, 103, 179, 300.
 SCHUMAN HENRY, 275.
 SCOTO DUNS GIOVANNI, VII, 112-116,
 119-120, 200.
 SCOTO ERIUGENA GIOVANNI, 120,
 122, 127, 156, 157.
 SECHINI BERNARDO, 71.
 SENGER IOANNES GERARDO, 129, 146,
 152.
 SENOFANE, 230.
 SENOFONTE, 20, 163, 164.
 SERAFINO, frate, 73.
 SERVETO MICHELE, 11, 17, 18.
 SHAKESPEARE WILLIAM, 49.
 SIDNEY PHILIP (SIDNEO FILIPPO), 5,
 15, 40-41, 42, 48, 49, 57, 64, 67, 77,
 285.
 SIGIERI DI BRABANTE, 116, 117, 127.
 SIMPLICIO, 85.
 SISTO V (FELICE PERETTI), papa, 27,
 95.
 SKOVORODA GRIGORIJ SAVVIČ, XIII .
 SMITH JOHN, 48.
 SMITH PAULINE MARY, 24.
 SNELL WILLEBRORD, 56.
 SOCINI FAUSTO, IX, 11, 18.
 SOCINI LELIO, IX, 18.
 SOCRATE, XV, 15, 110, 111.
 SOFOCLE, 20.
 SOLOV'EV VLADIMIR SERGEEVIČ, XII,
 XVI, XXV
 SOREL CHARLES, 275.
 SPAMPANATO VINCENZO, III, 2, 11,
 12, 14, 15, 19, 21, 22, 27, 43, 54, 55, 57,
 58, 68, 69, 73, 92, 275, 299.
 SPAVENTA SILVIO, 276.
 SPENCER HERBERT, 87, 276.
 SPENER PHILIPP JAKOB, 124.
 SPENSER EDMUND, 40.
 SPINOZA BARUCH, 23, 275, 276.
 SPRUIT LEEN, 2.
 STEENBERGEN FERNAND VAN, 117.
 STEIGER RENATE, 128, 145, 134.
 ŠTEJNBERG AARON, XVIII, XXVI.
 STRABONE, 47.
 STURLESE LORIS, 122, 123.
 STURLESE RITA, 1.
 SUSO HENRY, 122, 123.
 TALLARIGO CARLO MARIA, 1, 299.
 TANSILLO LUIGI, 6, 7, 67.
 TASSO TORQUATO, 24, 172.
 TAULER (TAULERO) JOHAN, 122-123,
 124.
 TELESIO BERNARDINO, XIX, 6, 9, 16,
 96, 112, 170, 172, 173, 174, 179, 185,
 201.
 TEMPLE WILLIAM, 40.
 TEOFILO DA VARANO, 6.
 THEODORUS, 156.
 THÉRY GABRIEL, 202.
 THOMSON DOUGLAS FERGUSON
 SCOTT, 176.
 THORNDIKE LYNN, 14.
 TIRINNANZI NICOLETTA, 281.
 TOCCO FELICE, 1, 299.
 TOLOMEO, 46, 47, 56, 73, 174.
 TOMEIO NICCOLÒ LEONICO, 72, 168.
 TOMMASO D'AQUINO, 6, 26, 54, 75,
 82, 106, 108-112, 116, 119, 120, 121,
 122, 167, 173.
 TOMMASO DA KEMPIS (THOMAS HAE-
 MERKKEN À KEMPIS), 124.
 TOTARO PINA, 103.
 TRAVERSARI AMBROGIO, 126.
 TRUBECKOJ NIKOLAJ SERGEEVIČ, I,

UGO DI SAN VITTORE, 54.
 UHLE JOHANN LUDVIG, 275.
 URBANO DA BOLOGNA (URBANO A-
 VERROISTA O NICOLAI DE BONONIA),
 165.
 URBANO VI (BARTOLOMEO PRIGNA-
 NO), papa, 124.
 URBANO VIII (MAFFEO VINCENZO
 BARBERINI), papa, 93.
 UNDERHILL JOHN, 43.
 VALDÉS JUAN DE, 11, 17.
 VANNINI MARCO, 122.
 VANNI ROVIGHI SOFIA, 115.
 VASOLI CESARE, 127, 164.
 VEYSSIÈRE LA CROZE MATHURIN DE,
 275.
 VENTURA EMILIANO, 175, 207.
 VENTURI GIANBATTISTA, 274.
 VERDEYEN PAUL, 121.
 VERRECCHIA ANACLETO, 38.
 VIAL MARC, 122, 124.
 VICTORINUS GAIUS MARIUS, 156.
 VINCENZ SABRINA, 133.
 VINCENZO DI AGGSBACH, 134.
 VIRGILIO PUBLIO MARONE, 6, 14, 83.
 VITALI BERNARDINO, 60.
 VITELLI GIROLAMO, 1, 299.
 VOLTAIRE (FRANÇOIS-MARIE ARO-
 UET), 276

WALEY SINGER DOROTHEA, 275
 WALSINGHAM FRANCIS, 38.
 WEHEL JOHAN (IOANNES WECH-
 LUS), 66, 67, 71.
 WETTER GUSTAV ANDREAS, XXVI
 WILPERT PAUL, 126, 135, 141, 142, 157.
 WICHCOTE BENJAMIN, 48.

YATES FRANCES AMELIA, 33, 38, 60,
 165, 175, 273.

ZERMELO ERNST, 133.
 ZOLOTAREV ALEKSEJ, 298.
 ZOROASTRO, 163, 172.

INDICE

-PREFAZIONE di ANGELA DIOLETTA SICLARI	I
-INTRODUZIONE di JULJA MEHLICH	XII
-NOTA BIOGRAFICA	XXVII
-NOTA ALLA TRADUZIONE	1
-LEV P. KARSAVIN, GIORDANO BRUNO	4
-INDICE DEI NOMI	301

