



# Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana  
per lo studio del giudaismo

XXIV (2019)



Giuntina

Rivista dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo.

Homepage: www.aisg.it

Direttore / Editor

Mauro Perani: mauro.perani@unibo.it

Segreteria di redazione / Editorial Office

Enrica Sagradini: enrica.sagradini@unibo.it

Impaginazione / Editing

Francesco Malaguti: francesco.malaguti@alumni.unitn.it

Antonio Massimo Augenti: antonio.augenti@studio.unibo.it

Revision of English Summaries

Ilana Wartenberg: ilana.wartenberg@gmail.com

Justine Isserles: jisserles26@gmail.com

Sede di redazione

Dipartimento di Beni Culturali - Università di Bologna, sede di Ravenna, via degli Ariani 1, I-48121 Ravenna (RA)

Gli articoli sono sottoposti a peer review tramite blind refereeing.

I libri per recensione vanno inviati alla redazione.

## Volume XXIV (2019)

### INDICE

- 3 *In memoriam* di Luisella Mortara Ottolenghi
- 13 **NUOVI CONTRIBUTI E RICERCHE SULLA STORIA E LA CULTURA DELL'EBRASIMO**
- 15 L. DE LUCA, *Tracce politeistiche nel De Opificio Mundi di Filone di Alessandria: presenza di Dio nella Natura e forme divine secondarie.*
- 25 P. COLLINI, *Radicalismo gesuano e radicalismo rabbinico: convergenze fra ideologia e storia.*
- 39 I. MAURIZIO, *I frammenti della Genesi nella seconda colonna esaplare di Origene: analisi linguistica e fonetica.*
- 51 M. MARRAZZA, *La lebbra.*
- 69 M. ROMANI, *Non havemo confirmazione alchuna né la povessemo far se non cum Caricho de l'anima nostra. Concessioni e divieti a fenerare come aporie. Il caso di Mantova nel XV secolo.*
- 77 M. BEVILACQUA KRASNER, *Da Bologna a Padova: "nomadismo" ebraico di prestatori tra Tre e Quattrocento.*
- 91 L. MAFFI - M. ROMANI, *Banche private in Italia nel XIX secolo. Il network "ebraico" dei Parodi di Genova.*
- 101 C. CAMARDA, *Il Sefer or ha-šekel di Avraham Abulafia e i commenti aggiunti nel MS 12 della Biblioteca Fardelliana di Trapani.*
- 117 M. MASCOLO, *Stele giudaiche irreperibili, edite e inedite, di Bari, Venosa e Taranto dal fondo fotografico "Nikolaus Müller" - Humboldt Universität zu Berlin.*
- 151 M. BEN ZEEV, *Jewish Identities in Ancient Times: the Case of Artapanus.*
- 161 I. BRIATA, *"¿Cuál madre a hijo comió?" La storia di Maria di Eleazar nelle fonti spagnole e giudeo-spagnole.*
- 173 M. PERANI - A. FRISONI, *Il registro e gli statuti della Hevrat Gemilut Ḥasadim di Finale Emilia (1615-1750) con cenni di storia e bibliografia sulla carità nell'ebraismo.*
- 213 A. SCANDALIATO, *I prodromi delle confraternite ebraiche di età moderna: Šedaqah, assistenza e apparati comunitari per l'aiuto ai poveri nella Sicilia medievale.*
- 227 D. BIAGINI, *Nuovi registri della confraternita ebraica femminile So'ed Ḥolim di Modena.*
- 239 E. LOLLI, *«A good wife is a great blessing». Female portraits through the Lugo di Romagna jewish community's register of the dead (1658-1825).*

- 247 A. SPAGNUOLO, *I cimiteri ebraici di Ferrara attraverso i Pinqasim comunitari (secc. XVI-XIX). Il registro dei verbali della Comunità del 1630-1673.*
- 259 M. CADELO, *La Pia Società femminile di Torino "Nina Sacerdote Fubini" tra Otto e Novecento.*
- 271 M. PERANI, *Una critica cabbalistica del XIII secolo a Maimonide traviato da «quel diavolo d'un greco». Gikatilla e la lettera sulla Santità.*
- 293 E. ABATE, *Postscriptum: dieta e preghiera per favorire il ḥibbur.*
- 307 S. CAMPANINI, *Epistola sacra seu de sacro concubitu. La traduzione dell'Ḥggeret ha-qodes di Jacques Gaffarel.*
- 319 J. BAUMGARTEN, *Traduire et imprimer l'Ḥggeret ha-kodesh en yiddish (Fürth, 1692).*
- 329 L. GRAZIANI SECCHIERI, *Strategie matrimoniali delle tre anime ebraiche della Ferrara cinquecentesca fra isolamento, inclusione e fusione delle nazioni.*
- 349 M. DAVIDE, *Scelte condivise e differenti percorsi delle diverse anime di una minoranza nella Terraferma veneziana (XIV-XVI secolo).*
- 363 R. SCURO, *Dentro e fuori il ghetto: relazioni professionali e familiari degli ebrei veneziani alla metà del Cinquecento.*
- 379 E. TRANIELLO, *Una piccola città e il suo banco: il caso di Rovigo fra continuità e cesure.*
- 393 G. CORAZZOL, *Sulla tradizione testuale della traduzione calco in latino del Sefer ha-šorašim di Dawid Qimḥi prodotta nel circolo di Egidio da Viterbo.*
- 401 F.V. DIANA, *La fine del Despotato bizantino di Morea secondo la cronaca ebraica di Eliyyahu Capsali.*
- 411 G. TAMANI, *Le xilografie di Francesco Grisellini per la Bibbia ebraica stampata a Venezia nel 1739-41.*
- 425 N. BONOMI BRAVERMAN, *La popolazione ebraica nella Toscana meridionale nel Cinquecento: immigrazione e stanziamenti.*
- 441 G. FRULLA, *L'esodo in scena: il Mosè in Egitto di Rossini e le tradizioni bibliche ed extrabibliche.*
- 453 E. CARANDINA, *"Canta i giardini che non sai". La Venezia di Dan Pagis.*
- 463 T. CARLINO, *Di margini letterari ed epifanie spaziali in Jacqueline Shohet Kahanoff ed Edmond Jabès.*
- 473 R. ESPOSITO, *Real and Imaginary Yiddishland. A Journey Along the Borders of a Borderless Nation.*
- 485 A. LISSA, *Dove è meglio? Un approccio scettico alla tradizione ebraica e all'utopia sionista in Un ospite per la notte di Sh. Y. Agnon.*
- 505 D. MICCOLI, *Il grande mare: letteratura e immaginari ebraici nel Mediterraneo.*
- 513 C.C. SCORDARI, *Socio-political readings of the return to Sinai: in dialogue with David Hartman and Joseph Soloveitchik.*
- 525 S. PERFETTI, *The sacrifice of meaning: Leonard Cohen's retellings of Abraham's trial.*
- 535 N. FAUSTIN, *Il sacrificio biblico: uno sguardo antropologico.*
- 547 F. MALAGUTI, *Sul ruolo della qabbalah e della filosofia ebraica nelle opere di Giordano Bruno.*
- 571 C. MARTONE, *Un Midraš su Salomone e Asmodeo in un manoscritto ebraico della Biblioteca Vaticana.*
- 577 S. SADIK, *Les voies menant aux mystères chrétiens dans le Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santa Maria.*
- 587 S. EMANUEL, *The European Genizah: its character and the history of its study.*
- 625 M. STEFANI, *Marsilio Ficino e la demonologia ebraica. Su due marginalia nel codice Vallicellianus F 20.*
- 631 L. TROIANI, *Gli Atti degli Apostoli: aspetti dell'ebraismo greco-romano.*
- 639 **CORRIGENDUM** di J. Isserles
- 641 **RECENSIONI**

SUL RUOLO DELLA QABBALAH E DELLA FILOSOFIA EBRAICA  
NELLE OPERE DI GIORDANO BRUNO

*Introduzione. Dall'ermetismo degli egizi alla qabbalah degli ebrei*

Dal XIX secolo ad oggi, il pensiero di Giordano Bruno (1548-1600) è stato interpretato secondo diversi approcci differenti e, di conseguenza, molte delle opinioni emerse a riguardo sono discordanti fra loro. Vale la pena ricordare innanzitutto la celebre tesi sostenuta negli anni Sessanta da Frances Yates, la quale ha voluto rappresentare il Nolano nelle vesti di mago ermetico.<sup>1</sup> Senza trascurare l'immaginario magico rinascimentale, studi più recenti hanno screditato l'interpretazione della studiosa inglese e molti accademici hanno teso i propri sforzi a individuare punti di contatto tra la filosofia bruniana e la scienza moderna, considerando il carattere avanguardistico di alcune riflessioni

del filosofo di Nola, in rapporto al suo tempo.<sup>2</sup> Certamente, questo non ha impedito agli studiosi di continuare a seguire i percorsi tracciati dalla Yates o, per lo meno, muoversi in parallelo ad essi: è proprio questo il caso di Karen Silvia De León-Jones, che ci presenta una sorta di "Bruno qabbalista", spingendosi ad affermare che «il suo dialogo *Cabala [del cavallo pegaseo]* è proprio ciò che sta ad indicare il titolo stesso: un'opera di *qabbalah*»,<sup>3</sup> tesi basata su una serie di congetture discutibili e prive di fondamento. Torneremo a ragionare sopra questi temi nelle pagine seguenti. Al di là del tipo di lettura che si vuole dare di Giordano Bruno, non si può negare il carattere innovativo e antidogmatico del suo pensiero, che non si allinea a quello dei «pedanti nell'Universitate»,<sup>4</sup> imbevuti di aristotelismo: infatti, egli ricorre ad un linguaggio sim-

<sup>1</sup> Cfr. F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge & Kegan Paul, London 1964.

<sup>2</sup> Segnaliamo, ad esempio, la monografia di H. GATTI, *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, tr. it. E. Tarantino, Raffaello Cortina, Milano 2001 [1999].

<sup>3</sup> K.S. DE LEÓN-JONES, *Giordano Bruno and the Kabbalah. Prophets, Magicians, and Rabbis*, Yale University Press, New Haven (CT) - London 1997, p. 17 (la traduzione del passo e la precisazione fra quadre sono nostre). Segnaliamo anche ID., *Giordano Bruno e la Kabbalah*, «Il Mondo 3. Rivista di Teoria delle Scienze umane e sociali» 2 (1995), pp. 328-364. Per un orientamento generale sui temi affrontati nel nostro contributo, invitiamo a consultare le voci della seguente opera enciclopedica: M. CILIBERTO (cur.), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, 3 voll., Edizioni della Normale - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa - Firenze 2014. Cfr. *ivi*, vol. 1: O. CANTORCHI, *Adamo*, pp. 43-44; M. MATTEOLI, *Agrippa di Nettesheim Heinrich Cornelius*, pp. 55-57; E. SCAPPARONE, *Angelo*, pp. 90-92; F. MEROI, *Asinità*, pp. 179-182; ID., *Asino*, pp. 182-183; L. PI-

NATO, *Avicebron*, pp. 209-211; F. MEROI, *Cabala, cabalista, cabalistico (caballistico; cabalisticus)*, pp. 271-274; I. RUSSO, *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico*, pp. 274-276; P. TERRACCIANO, *David di Dinant*, p. 454; F. MEROI, *Ebrei, ebreo* (Hebraei, hebraeus, hebraicus), pp. 579-581; I. RUSSO, *Egitto, Egizii (Egipzii, Egizzii, Aegyptus, Aegyptii)*, pp. 594-599; M. MATTEOLI, *Indumenta*, p. 959. Cfr. *ivi*, vol. 2: S. CARANNANTE, *Leone Ebreo*, pp. 1063-1068; E. SCAPPARONE, *Morte*, pp. 1281-1285; L. CAROTTI, *Mosè*, p. 1286-1288; L. BROTTI, *Pico della Mirandola Giovan Francesco*, pp. 1484-1486; P. TERRACCIANO, *Pico della Mirandola Giovanni*, pp. 1486-1491; M. MATTEOLI, *Reuchlin Johann*, pp. 1651-1652; S. BASSI, *Salomone*, pp. 1686-1690; S. CARANNANTE, *Sapiente (sapiens)*, pp. 1696-1700; ID., *Sapienza*, pp. 1700-1705; M. MATTEOLI, *Sephiroth (sephiroth, sephiroth)*, pp. 1762-1763; I. RUSSO, *Spaccio de la bestia trionfante*, pp. 1831-1833; P. TERRACCIANO, *Zorzi Francesco*, pp. 2124-2126.

<sup>4</sup> GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio e Uno*, in ID., *Dialoghi italiani: dialoghi metafisici e dialoghi morali*, G. GENTILE - G. AQUILECCHIA (curr.), Sansoni, Firenze 1958, I, p. 213.

bolico, che spazia al di fuori della tradizione scolastica e sintetizza elementi di diverse tradizioni. Nel promuovere la rivelazione del mitico profeta d'Egitto Ermete Trismegisto (ovvero la verità filosofica, contrapposta a quella fideistica delle religioni tradizionali), il Nolano scatena una polemica antireligiosa, che prende di mira tanto il cristianesimo, quanto gli altri due monoteismi:

*Teofilo.* [...] la medesima Scrittura è in mano di giudei, cristiani e mahumetisti, sette tanto differenti e contrarie, che ne partoriscono altre innumerevoli contrariissime e differentissime; le quali tutte vi san trovare quel proposito che gli piace e meglio gli vien comodo non solo il proposito diverso e differente, ma ancor tutto il contrario, facendo di un sì un non, e di un non un sì, come, verbigravia, in certi passi, dove dicono che Dio parla per ironia.<sup>5</sup>

Nonostante questa presa di posizione, non si può negare l'influenza del sapere filosofico e teologico cristiano sul pensiero del Nolano.<sup>6</sup> Inoltre, non bisogna trascurare il fatto che egli attinga anche dalla cultura degli ebrei e da quella degli arabi. Negli *opera omnia* bruniani, i cenni ai pensatori islamici riaffiorano in maniera sporadica (eccezion fatta per Averroè, citato spesso da Bruno),<sup>7</sup> ma lo stesso non si può dire dei riferimenti alla tradizione ebraica. Nei suoi scritti, il filosofo di Nola fa spesso riferimento ai libri dell'Antico Testamento, soprattutto quelli attribuiti a Salomone. Indubbiamente, la familiarità che egli mostra di avere con la Bibbia è un lascito dell'educazione religiosa ricevuta presso il convento napoletano di San Domenico Maggiore. Le sue conoscenze sul giudaismo non si limitano alle fonti veterotestamentarie. Infatti, negli scritti bruniani, troviamo anche vari nomi

e simboli caratteristici dell'esoterismo ebraico, tema del quale si erano già occupati (più a fondo del Nolano) altri umanisti cristiani del Rinascimento, come Giovanni Pico della Mirandola e il frate veneziano Francesco Zorzi. Inoltre, non bisogna trascurare il fatto che Giordano Bruno si confronta anche con alcune teorie relative alla filosofia ebraica d'ispirazione greco-ellenistica.

Come abbiamo anticipato, in questo contributo ci concentriamo sugli aspetti della tradizione ebraica toccati da Giordano Bruno nelle sue varie riflessioni e intendiamo fare il punto sulle ricerche condotte sull'argomento, inoltrandoci in un terreno certamente già battuto dai brunisti, ma non per questo privo di spunti di riflessione e punti degni di essere approfonditi ulteriormente. La scelta di raccogliere e confrontare diverse sfaccettature della cultura ebraica con le quali il Nolano si è confrontato, ponendo particolare attenzione sui problemi di natura filosofica e mettendoli in relazione, deriva anche dal sentito bisogno di offrire una visione organica su questo vasto argomento, per far fronte ai limiti caratterizzanti molti dei precedenti studi a riguardo.

Per entrare nel vivo della questione, intendiamo innanzitutto inquadrare l'ottica assunta da Bruno nei confronti degli ebrei. Nei suoi dialoghi francofortesi, viene affermato che le diverse etnie non condividono la stessa origine: il popolo ebraico deriverebbe da un unico capostipite (Adamo), al quale il filosofo aggiunge altri due patriarchi (Enoch e Leviatano), relativi alle altre popolazioni del mondo.<sup>8</sup> Apparentemente, il Nolano non simpatizza per gli ebrei: infatti, parla degli «Ebrei di natura, ingegno e fortuna saturnini e lunari, gente sempre vile, servile, mercenaria, solitaria, incomunicabi-

<sup>5</sup> Id., *La cena de le Ceneri*, in Id., *Dialoghi italiani*, cit., IV, p. 126.

<sup>6</sup> Cfr. F. MEROI, *Cabala parva. La filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

<sup>7</sup> Ce ne siamo occupati nel seguente contributo, all'interno del quale il lettore potrà trovare ulteriori riferimenti bibliografici: F. MALAGUTI, *Giordano Bruno and the Islamic Tradition*, «International Journal of Theology, Philosophy and Science» 2,2 (2018), pp. 117-131.

<sup>8</sup> Rispetto ai precedenti scritti bruniani, i dialoghi francofortesi mostrano un cambio di prospettiva sulla concezione delle etnie e sulla teoria preadamitica. Cfr. M. TRAVERSINO, *Sovranità in controtuce. Bruno, Gentili e il dibattito cinquecentesco sulla condizione dei nativi americani*, in Id. (cur.), *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2015, pp. 471-476. Cfr. GIORDANO BRUNO, *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, in Id., *Opera latine conscripta*, F. FIORENTINO (cur.), vol. 1-2, Domenico Morano, Na-

le ed inconversabile con l'altre generazioni, le quali bestialmente spregiano, e da le quali per ogni ragione son degnamente dispreggiate»,<sup>9</sup> li definisce «popolo leproso»<sup>10</sup> e, inoltre, ritiene che «gli Ebrei son convitti per escremento de l'Egitto».<sup>11</sup> La questione è più complessa e articolata di quanto possa sembrare ad un primo sguardo. Come afferma Saverio Ricci, l'atteggiamento assunto da Bruno verso gli ebrei, la loro religione e la loro tradizione culturale è singolare e «sembra non solo incomponibile con il punto di vista ebraico e del cabalismo cristiano, o del filosemitismo ereticale e messianico, ma di segno opposto alla tendenza pragmatica delle maggiori corti europee»,<sup>12</sup> pertanto esso deve essere inquadrato con attenzione. L'irrisione e la polemica del Nolano verso gli ebrei emergono soprattutto nella *Cabala del cavallo pegaseo* e nello *Spaccio de la bestia trionfante*, opere fra loro collegate. Invece, nel *De la causa, principio e Uno* e negli *Eroici furori*, così come nelle opere latine, le posizioni dei talmudisti e dei qabbalisti vengono richiamate per la loro autorevolezza e, quindi, sono impiegate a sostegno della «nolana filosofia». Per comprendere che cosa rappresen-

ta effettivamente la cultura ebraica per Bruno, bisogna considerare che, già nei dialoghi morali del periodo londinese, nei quali viene avanzata una forte polemica anticristiana, si intravede il tentativo di fondare una nuova filosofia, finalizzato ad ottenere la «libertà di nominar come ci piace e limitar le diffinitioni e nomi a nostra posta»<sup>13</sup> e porre basi del sapere diverse da quelle dell'aristotelismo e della tradizione cristiana, ma anche dal neoplatonismo fiorentino.

Ritornando alla connotazione negativa attribuita agli ebrei nello *Spaccio* e alla figura mitica di Ermete Trismegisto, facciamo presente che, nella prospettiva bruniana, l'Egitto rappresenta la culla delle civiltà: pertanto, è proprio alla sapienza degli egizi che avrebbe attinto «quel Mosè dico, che in tutte le scienze de gli Egizii uscì addottorato da la corte di Faraone; quello che nella moltitudine di segni vinse tutti que' periti nella magia».<sup>14</sup> Tuttavia, proprio come Bruno critica «alcuni insensati e stolti idolatri, li quali [...] imitano l'eccellenza del culto de l'Egitto; e che cercano la divinità, di cui non hanno ragione alcuna, ne gli escrementi di cose morte ed inanimate»,<sup>15</sup> egli ammonisce gli ebrei, la cui magia è da

poli 1884, p. 284: «Propheticum est illud et populi cuiusdam celebritas, quod omnia hominum genera ad unum primum genitorem referantur, vel ad tres, ut ex Ebreorum monumentis accipimus et firmiter credimus, quorum quidam solum optimum genus, id est, Iudaeorum, ad unum protoplasten referunt; et reliquas gentes ad duos priores, qui biduo ante creati sunt». Cfr. ID., *De monade, numero et figura*, in ID., *Opera latine conscripta*, F. FIORENTINO (cur.), vol. 1, Domenico Morano, Napoli 1879, IV, p. 363: «Et ternae genti ternus datus est Patriarcha, Cum peperit Tellus genitrix animalia, primum Ennoc, Leviathan, et quorum est tertius Adam; Maxima Iudaeae ut credebat portio gentis, Cui erat ex Uno tantum generatio sancta». Inseriti nella trattazione sul rapporto vita-materia presente nel *De monade*, questi elementi, lungi da essere puro ornamento estetico, definiscono i tratti di una filosofia che aspira a fuoriuscire dagli schemi della tradizione degli umanisti cristiani. Cfr. M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma - Bari 2005 [1990], p. 231.

<sup>9</sup> GIORDANO BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, in ID., *Dialoghi italiani*, cit., I, p. 868.

<sup>10</sup> ID., *Spaccio de la bestia trionfante*, in ID., *Dialoghi italiani*, cit., I-III, p. 625. Cfr. *ivi*, I-III, p. 616.

<sup>11</sup> *Ivi*, III-II, p. 799. Bruno prosegue afferman-

do che pure i greci avrebbero riconosciuto agli egizi l'origine della loro scienza. Affermando ciò, egli va in controtendenza rispetto a uno dei principali argomenti dell'apologetica ebraica dall'età ellenistica, che associa alla rivelazione in ebraico l'origine di tutto il sapere umano. Evidenziamo che espressioni dispregiative sono rivolte non solo nei confronti degli ebrei, ma anche di «Sciti ed Indiani, o altri simili di salvaggia natura» (*ivi*, III-II, p. 364). Inoltre, Bruno parla della «rudezza e rusticità, che ritrovar si possa non solo tra britanni, ma anco tra sciti, arabi, tartari, canibali et antropofagi» (ID., *Cena*, cit., II, p. 69).

<sup>12</sup> S. RICCI, *Lo "spaccio" della Cabala. Bruno e il giudeo-cristianesimo*, in E. CANONE (cur.), *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici. Convegno internazionale. Roma, 23-24 ottobre 1998*, Leo S. Olschki, Firenze 2003, pp. 217-261: 259.

<sup>13</sup> GIORDANO BRUNO, *Cabala*, cit., II-I, p. 890.

<sup>14</sup> ID., *Spaccio*, cit., III-II, pp. 791-792. Si veda anche *ivi*, III-II, pp. 782-783: «Saulino. Da questo parmi che derive quella Cabala de gli Ebrei, la cui sapienza (qualunque la sia in suo geno) è proceduta da gli Egizii appresso de quali fu instrutto Mosè».

<sup>15</sup> ID., *Spaccio*, cit., III-II, pp. 777-778. Cfr. I. RUSSO, *Escremento* (excrementum), in CILIBERTO

considerarsi inferiore a quella degli egizi: a differenza di questi ultimi, Mosè non sarebbe stato in grado di creare «statue animate, piene di senso e di spirito [...] prognosticatrici di cose future, che inducono le infermitadi, le cure, le allegrezze e le tristizie, secondo gli meriti ne gli affetti e corpi umani». <sup>16</sup> Le forti affermazioni presenti nella *Cabala* e nello *Spaccio* hanno indotto Frances Yates a pensare che il Nolano abbia rigettato la tradizione ebraica e la *qabbalah* (compresa quella di Pico e altri cristiani), essendo propenso ad un ritorno alla più antica e potente magia di Ermete, <sup>17</sup> ma le cose non stanno proprio così. È vero che, nell'implicito tentativo di delineare una grande storia delle culture, che trova il proprio "anno zero" al tempo dalla rivelazione ermetica in Egitto, Giordano Bruno intende mostrare che tutte le tradizioni spirituali, giudaismo incluso, sono forme derivate (o meglio, degradate) dell'antica sapienza egizia. Non a caso, nel *De monade*, il filosofo elenca Ieovah e Adonai a fianco dei nomi di altre divinità, evidenziando la presenza del sacro tetragramma all'interno di varie correnti religiose e iniziatiche, comprese la tradizione qabbalistica e la scuola pitagorica. <sup>18</sup> Oltre ad appoggiarsi al sincretismo della *prisca theologia*, dottrina abbracciata già da Marsilio

Ficino e da Pico della Mirandola, pare che il Nolano si rifaccia anche all'opera di Johannes Reuchlin, il primo ad aver associato pitagorismo e *qabbalah*. <sup>19</sup> Sulla base di una riflessione dal sapore esoterico, quest'ultimo aveva individuato similitudini tra il valore simbolico della tetra-de pitagorica e quello del tetragramma biblico: la tetrade, disposta nella forma di un triangolo equilatero, è riconducibile al numero dieci (che è anche il numero delle *sefirot*) e, per l'umanista tedesco, tale simbolo rappresenta il passaggio progressivo dall'Uno al molteplice. Tale prospettiva trova un certo riscontro nella monadologia di Giordano Bruno: attraverso una riflessione sulla struttura delle forme geometriche complesse, composte a partire dalla monade, la riflessione bruniana sembra riprendere (seppure in maniera indiretta) concezioni rintracciabili nelle dottrine qabbalistiche e neoplatoniche del Rinascimento, offrendo interessanti sviluppi teorici. <sup>20</sup> Chiudendo questa breve parentesi di confronto e contestualizzazione, ritorniamo ai riferimenti al tetragramma biblico presenti nel *De monade*.

Vale la pena evidenziare che il Nolano pone più volte l'accento sulla potenza magica insita nei nomi, facendo riferimento alle dottrine dei qabbalisti, i quali, dal suo punto di vista (ma

(cur.), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. 1, pp. 650-651.

<sup>16</sup> *Ivi*, III-II, pp. 794. Cfr. ERMETE TRISMEGISTO, *Corpo ermetico e Asclepio*, B.M. TORDINI PORTOGALLI (cur.), SE, Milano 1997, p. 134. Stando alla testimonianza del compagno di cella Francesco Graziano, il Nolano avrebbe definito Mosè un «astutissimo mago; [...] che havea fatte molte fintioni, et che però andò lui solo nel monte per non avere testimoni, e quelle nuvole che si vedevano erano causate da suffumigii o da spiriti ignei, e la legge da lui data era da lui finta e non data da Dio, poiché era una legge tirannica e sanguinolenta». Questa citazione è tratta da L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, D. QUAGLIONI (cur.), Salerno Editrice, Roma 1993, p. 274.

<sup>17</sup> Cfr. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, cit., cap. 14.

<sup>18</sup> Cfr. GIORDANO BRUNO, *De monade*, cit., V, p. 390: «Hinc fortasse nomen Dei quadrilaterum ubique gentium ab antiqua institutione comperitur, praesertim vero apud Cabalistas ineffabile illud ex decimo, et quinto, decimo, et sexto Hebraeorum elementis, cuius loco explicatur illud ex primo, et quarto, et quartodecimo et decimo. Sic et ex iis quas novimus linguis principes, et eae quae origi-

nalibus et primitivis proprius accedunt, quadrilatero nomine Deum significant: IEOVAH et ADONAI enim Hebraeis. Theut Aegyptiis. ORSI Magis. SIRE Persis. THEOS Graecis. Deus Latinis. Alla Arabibus. GOTT Germanis. DIEU Gallis. DIOS Hispanis. IDIO Italis: et hi sunt omnes quorum hodie cultiores sunt linguae, et qui soli loqui videntur. ITA PER VENERANDAM TETRADEM iureiurando affirmabant Pythagorici». Si fa cenno al tetragramma in relazione alla dottrina delle *sefirot* in ID., *De magia mathematica*, in ID., *Opere magiche*, S. BASSI - E. SCAPPARONE - N. TIRINNANZI (curr.), Adelphi, Milano 2000, pp. 43-44.

<sup>19</sup> Cfr. M. IDEL, *Johannes Reuchlin: Kabbalah, Pythagorean Philosophy and Modern Scholarship*, «Studia Judaica» 16 (2008), pp. 30-55. Bruno non menziona mai Johannes Reuchlin (1455-1522), ma certamente ne conosce la dottrina attraverso l'opera di Agrippa, come evidenzia F. TOCCO, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, «Rendiconti della R. Accad. dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche» 1,7-8 (1892), p. 534.

<sup>20</sup> Cfr. M. SPANG, *De monade, numero et figura und christliche Kabbala*, «Bruniana & Campanelliana» 5,1 (1999), pp. 67-94.

anche secondo Cornelio Agrippa di Nettesheim), incarnano a pieno titolo la figura del mago-sapiente, già presente presso gli egizi e salvaguardati in seguito all'ascesa celeste di Ermete:<sup>21</sup>

Magna mysteria Cabalistae habent super numero litterarum et mysteriis quae sunt circa ea, ut in virtute nominum et cognitione eorum summam omnium operationum et intelligentiarum intelligant esse sitam, quod dicunt de Messia, de nomine dato illi supra omne nomen, sed addant quasdam rationes occultas, quae illi nomini graphico intelligibiliter adiiciuntur.<sup>22</sup>

Come abbiamo accennato, non sono pochi i riferimenti alla *qabbalah* all'interno delle opere bruniane. Nella *Cabala del cavallo pegaseo*, il filosofo gioca coi termini, parlando di «cabala, teologia e filosofia: dico una cabala di teologica filosofia, una filosofia di teologia cabalistica, una teologia di cabala filosofica».<sup>23</sup> È evidente, però, che non conosce in maniera approfondita l'arte qabbalistica e, in alcuni casi, sembra voler colmare questa sua mancanza adeguando al linguaggio della magia naturale e talismanica del Rinascimento le sue conoscenze sull'esoterismo ebraico,<sup>24</sup> apprese mediante fonti secondarie: in particolare, ricordiamo le *Conclusiones*

<sup>21</sup> Cfr. GIORDANO BRUNO, *De magia naturali*, in ID., *Opere magiche*, cit., p. 160: «Antequam de magia, sicut antequam de quocunque subiecto deseratur, nomen in sua significata est dividendum; totidem autem sunt significata magiae, quot et magi. Magus I sumitur pro sapiente, cuiusmodi erant trimegisti apud Aegyptios, druidae apud Gallos, gymnosophistae apud Indos, cabalistae apud Hebraeos, magi apud Persas, qui a Zoroastre, sophi apud Graecos, Sapientes apud Latinos».

<sup>22</sup> ID., *De rerum principiis et elementis et causis*, in ID., *Opere magiche*, cit., pp. 702-704. Cfr. *ivi*, pp. 696-698: «Ad haec etiam principia pertinet considerare vim magnam insitam esse in nominibus, cum quorum virtute fortunam et statum rei nominatae currere existimant, praetereaque cum nominum mutatione convenire mutationem fortunae vel genii plurimi affirmant. Hoc credidisse Hebraeos, Graecos et alias gentes, per edita est valde manifestum; primum vero hii qui magis religioni et fidei sunt addicti, et qui Deum nihil perperam facere habent pro principio et axiomate, non sine causa pluribus patribus nomina mutasse concionantur. Mutatum fuit enim nomen Abrahami, et dicunt Cabalistae

*cabalisticae* di Pico, il *De occulta philosophia* di Agrippa e, forse, anche il *De arte cabalistica* e il *De verbo mirifico* di Reuchlin.

### 1. La qabbalah e le ombre delle idee

Mentre è assodato che Giordano Bruno abbia tratto da opere latine le proprie conoscenze sulla *qabbalah*, l'ipotesi che abbia letto anche testi in ebraico è da scartare *in toto*: dell'ebraico conosce a malapena l'alfabeto. Ve ne è traccia, tra l'altro, nel *De umbris idearum*, una delle prime opere che vanno a tracciare i lineamenti della «nolana filosofia». In questo trattato, Bruno impiega indifferentemente lettere latine, greche ed ebraiche all'interno di diagrammi legati ad una complessa arte della memoria: in senso orario, le ruote combinatorie bruniane presentano in ordine le 23 lettere dell'alfabeto latino, seguite da א, ב, ש, פ, ו e ת. Le lettere latine corrispondono approssimativamente ai fonemi di quelle ebraiche e greche non rappresentate dal Nolano, che costruisce intenzionalmente un nuovo «alfabeto mnemonico» di 30 lettere, per estendere le possibilità combinatorie di quello latino,<sup>25</sup> cui si era limitato il mnemonista Raimondo Lullo (1232-1316). Si pensi al numero 30

in virtute unius litterae ה illum acquisivisse facultatem generandi. Idem dicunt quod cum deberet Iacob praeesse fratri et gentibus per benedictionem et primogenituram, mutatum fuisse eius nomen in Israëlem. Item de Isaac, de Sarai in Saram».

<sup>23</sup> ID., *Cabala*, cit., p. 837.

<sup>24</sup> Cfr. M. PICARDI, *La magia dell'asino. Filosofia e cabalismo in Giordano Bruno*, «Studi filosofici» 32 (2009), pp. 55-78. Le evocazioni, i riti e i sigilli della maga Circe delle opere bruniane hanno poco a che fare con il corrispondente personaggio della mitologia greca. Piuttosto, essi ricordano l'occultismo dei qabbalisti e dei maghi del Rinascimento.

<sup>25</sup> Cfr. GIORDANO BRUNO, *De umbris idearum*, in ID., *Opere mnemotecniche*, M. MATTEOLI - R. STURLESE - N. TIRINNANZI (curr.), vol. 1, Adelphi, Milano 2004, p. 224: «Ex iis ergo triginta tua notitiae inhaerentes ad triginta elementorum expressionem faciendam eligantur, quae completum reddunt numerum eorum, quae diversis inserviunt in tribus idiomaticis pronunciationum differentiis. Neque enim necessarium est triplex instituere elementarium, cum A ipsum equivaleat ipsi α et א, B ipsi β et ב, similiter et alia multa aliis. Ubi vero super nostri generis ele-

anche in riferimento alle tre lingue impiegate da Bruno per “forgiare” i propri strumenti mnemonici e al simbolismo della triade (Dio, la natura e le ombre delle idee).<sup>26</sup> Non sembra, però, che le ruote mnemoniche bruniane rimandino a simbolismi qabbalistici: come nota Eugenio Garin, «il *De umbris idearum*, per le sue “ruote”, si serve delle immagini dei decani astrologici, ma le spoglia di occultismo in nome della funzionalità dei sistemi mnemonici». <sup>27</sup> Lo stesso discorso vale per le tavole della successiva *Explicatio triginta sigillorum*, che presentano tutte e 22 le lettere dell’alfabeto ebraico, disposte in diagonale e incasellate all’interno di celle, che sono *loci* mnemonici. Giordano Bruno preferisce assegnare alle lettere ebraiche i numeri da 1 a 22, anziché i valori numerici ad esse accostati dalla dottrina qabbalistica esposta nel *De occulta philosophia*. Ciò suggerisce che la loro funzione sia esclusivamente (mnemo)tecnica, ma è anche vero che la descrizione del trentesimo sigillo e della relativa iconografia non è del tutto chiara: pertanto, non escludiamo che l’arte combinatoria delle lettere ebraiche, per quanto concerne l’*Explicatio*, sia stata concepita sul modello delle *tabulae* magiche di Agrippa, realizzate per generare nomi angelici e divini attraverso determinati processi combinatori.<sup>28</sup>

menta sunt Graeca, ut ψ, ω, θ, et ultra haec et illa sunt Hebraea, propriis sunt notata characteribus. Et ita unum simplex elementarium deseruit tribus linguis et iis quae illis sunt subalternatae».

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 84-85, 116-117, 210-221, 224-225, 230-231, 234-235, 256-257 (Fig. 1), 340-341, 378-379. Le lettere ebraiche e i concetti ad esse associati si presentano in diverse pagine del *De umbris idearum*. Per approfondimenti, si vedano le seguenti opere: *Id.*, *Corpus iconographicum, Le incisioni nelle opere a stampa*, M. GABRIELE (cur.), Adelphi, Milano 2001, pp. 3-104; F.A. YATES, *The Art of Memory*, Ark Paperbacks, London - Melbourne - Henley 1984 [1966], pp. 173-230; H.J. HAMES, *The Art of Conversion. Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2000, p. 1 ss.

<sup>27</sup> E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull’astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma - Bari 2007 [1976], p. 124.

<sup>28</sup> Cfr. HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, V. PERRONE COMPAGNI (ed.), Brill, Leiden - New York - Köln 1992, II, 19, pp. 304-306. Cfr. GIORDANO BRUNO, *Corpus iconographicum*,

Nonostante le ruote alfabetiche del *De umbris idearum* siano *machinae logicae* e il loro fine sia essenzialmente pratico, non è da escludere che il Nolano abbia comunque riconosciuto alle lettere ebraiche un intrinseco valore magico e simbolico. I metodi mnemonici bruniani si ispirano a quelli lulliani e, a proposito, vale la pena ricordare che anche Lullo aveva mostrato interesse per l’esoterismo ebraico: non ne conosceva a fondo le dottrine, ma pare che ne sia stato influenzato, sebbene non ci sia evidenza di simbolismi qabbalistici negli scritti lulliani, come ha avuto cura di evidenziare Frances Yates:<sup>29</sup> è vero che Raimondo Lullo non fa uso dei nomi di Dio alla maniera dei qabbalisti, ma similmente ricorre agli attributi divini, i quali diventano elementi combinatori asserviti alla sua arte della memoria. Bruno, che è a conoscenza dello scritto pseudo-lulliano *De auditu cabbalistico*, sembra dare per scontata questa (ipotetica) connessione tra *qabbalah* e lullismo.<sup>30</sup> Non è forse un caso che, nel *De compendiosa architectura*, le virtù divine elencate da Lullo vengano associate alle *sefirot*, gli elementi che costituiscono l’asse portante delle dottrine dell’esoterismo ebraico.<sup>31</sup> Per il filosofo di Nola, le dottrine qabbalistiche acquistano una certa importanza, soprattutto dal punto di vista gnoseologico, in quanto

*cit.*, pp. 200-211. Cfr. *Id.*, *Explicatio triginta sigillorum*, in *Id.*, *Opere mnemotecniche*, M. MATTEOLI - R. STURLESE - N. TIRINNANZI (curr.), vol. 2, Adelphi, Milano 2009, pp. 180-181 (Fig. 2), 182-183 (Fig. 3), 184-185 (Fig. 4).

<sup>29</sup> Cfr. YATES, *The Art of Memory*, *cit.*, pp. 173-198.

<sup>30</sup> Cfr. GIORDANO BRUNO, *Explicatio triginta sigillorum*, *cit.*, p. 68. Oltre a questo, segnaliamo il cenno alla Gerusalemme celeste nella spiegazione relativa al primo die trenta sigilli. Cfr. *ivi*, p. 100.

<sup>31</sup> Cfr. *Id.*, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, in *Id.*, *Opere lulliane*, M. MATTEOLI - R. STURLESE - N. TIRINNANZI (curr.), Adelphi, Milano 2012, p. 80: «Quae omnia Iudaei Cabalistae ad decem Sephiroth et nos ad triginta, haud quidem illis addentes sed easdem explicantes, redegimus indumenta. Quod ad dignitates et proprietates spectat, colunt Hebraei nomen, quod divinae substantiae proprius appellant, quod est tetragrammaton “Iehova”». Il richiamo qabbalistico di Bruno prosegue sottolineando il legame del creato con il piano metafisico di Dio, che è presente nella natura e soggiace il reale. Per approfondimenti, si veda YATES, *The Art*

le *sefirot*, che rappresentano la manifestazione teofanica nel creato, sono le chiavi che permettono ai qabbalisti di accedere alla verità divina. Potremmo fare un parallelismo tra questa concezione e la distinzione, presente nel *De umbris idearum*, tra Dio, la natura e la conoscenza umana (che è “umbratile”, in quanto viene proiettata dalla luce divina attraverso la lente della natura). Evidentemente, è questo che ha in mente Giordano Bruno, quando afferma che la sapienza più elevata è quella di «certi mistici teologi»,<sup>32</sup> i quali sono in grado di accedere ad una verità inconoscibile, situata «nel mondo archetipo ideale per un de’ sephirot»<sup>33</sup> e superiore alle altre verità, le quali vengono apprese soltanto «in specie e similitudine».<sup>34</sup> Questo aspetto viene approfondito nel seguente passo della *Cabala*, nel quale l’esoterismo ebraico viene intrecciato con l’immaginario ermetico:

*Saulino*. [...] la cabalistica rivelazione Hocma, a cui rispondono le forme o ruote, nomate Cherubini, che influiscono nell’ottava sfera, dove consta la virtù dell’intelligenza de Razielle, l’asino o asinità è simbolo della sapienza. [...] Alcuni thalmutisti apportano la ragione morale di cotale influsso, arbore, scala o dipendenza, dicendo che però l’asino è simbolo della sapienza nelli divini Sephiroth, perché a colui che vuol penetrare entro gli secreti ed occolti ricetti di quella, sia necessariamente de mistero d’esser sobrio e paziente, avendo mustaccio, testa e schena d’asino; deve aver l’animo umile, ripremuto e basso, ed il senso che non faccia differenza tra gli cardi e le lattuche.

*Sebato*. Io crederei più tosto, che gli Ebrei abbiano tolti questi misterii da gli Egizii; li quali per cuoprir certa ignominia loro hanno voluto in tal maniera esaltar al cielo l’asino e l’asinità.<sup>35</sup>

Quest’ultima affermazione di Sebato, che avvalorava il “mito dell’Egitto” dei rinascimentali,

non vuole affatto essere dispregiativa nei confronti degli ebrei. In questa serie di divine corrispondenze, viene stabilita una relazione tra la *sefirah Hokhmah* (sapienza) e la sfera dell’asinità. Quest’ultimo concetto ricorre in vari scritti bruniani, assumendo diversi significati a seconda del contesto in cui viene impiegato. Certamente, l’asinità può assumere anche un’accezione negativa: riferendosi a calvinisti e luterani, il Nolano scrive che «gli maggiori asini del mondo [...] son quelli che per grazia del cielo riformano la temerata e corrotta fede»<sup>36</sup> – ma non è questo il caso di cristiani ed ebrei. Oltre a questo aspetto, il Nolano proietta sugli uomini anche le qualità simboliche dell’asinità, stabilendo un rapporto speculare tra la natura divina e bestiale dell’asino e l’immagine umana. Nella *Cabala*, “asinità” non è soltanto sinonimo di “elezione” (come vuole la tradizione cristiana), ma anche di una sapienza che assume i tratti della “dotta ignoranza” dei qabbalisti, caratterizzata dall’opposizione dialettica tra occultamento e rivelazione. Su questo aspetto, uno dei personaggi introdotti da Bruno è alquanto emblematico: stiamo parlando dell’asino Onorio, che rappresenta la prova vivente della dottrina platonica della trasmigrazione delle anime, in quanto si sarebbe reincarnato in varie figure (tra cui Aristotele), diventando depositario di una vasta conoscenza, acquisita nel corso delle vite precedenti.<sup>37</sup>

## 2. Bruno e le “dimensioni” della qabbalah

Oltre agli aspetti approfonditi sopra, una lettura approfondita della *Cabala* sembra mostrare come il discorso circa le *sefirot* e le dottrine qabbalistiche tocchi anche i temi cosmologici, meglio affrontati nei precedenti dialoghi italiani. Quando il Nolano fa cenno alle dieci *sefirot*,

*of Memory*, cit., pp. 209 ss. e DE LEÓN-JONES, *Giordano Bruno and the Kabbalah*, cit., pp. 35, 44 ss.

<sup>32</sup> ID., *Cabala*, cit., I, p. 875.

<sup>33</sup> *Ivi*, I, p. 873.

<sup>34</sup> *Ivi*, I, p. 872.

<sup>35</sup> *Ivi*, I, pp. 886-887.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 852.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, II, pp. 882 ss. Nella filosofia bruniana, la metempsychosi platonica è intesa come una modalità conoscitiva, che permette di vedere il mondo con

occhi diversi da quelli umani, come nel caso dell’asino (cavallo pegaseo) Onorio. Questa tematica trova punti di contatto con il celebre commento bruniano al mito di Atteone. Cfr. ID., *De gli eroici furori*, in ID., *Dialoghi italiani*, cit., I-IV. Per quanto riguarda Onorio, il suo nome potrebbe derivare dal greco *ónos*, “asino”. Sul concetto di asinità, si faccia riferimento all’ampia trattazione di N. ORDINE, *La cabala dell’asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, La nave di Teseo, Milano 2017.

infatti, utilizza un termine che, a nostro avviso, rimanda al concetto di spazialità geometrica: nello specifico, egli parla delle «dimensioni Center, Hocma, Bina, Hesed, Geburah, Tipheret, Nezah, Hod, Iesod, Malchuth». <sup>38</sup> Il termine “dimensioni”, qui utilizzato, corrisponde al latino “numerationes”, che troviamo nel *De occulta philosophia*. Tuttavia, per quanto riguarda la sua traduzione, non è chiaro se Bruno abbia voluto dare intenzionalmente una diversa sfumatura di significato al termine in questione oppure no. È più probabile che si tratti di una scelta estetica, dato che, riprendendo lo stesso passo nel *De magia mathematica*, il Nolano resta fedele al testo di Agrippa e si riferisce alle singole *sefirot* con il termine latino “numeratio”. <sup>39</sup> Tuttavia, non bisogna trascurare i seguenti fattori: nella *Cabala*, il Nolano presenta uno schema di intelligenze angeliche, che vengono poste in corrispondenza con le *sefirot*, e riprende i temi dell’angelologia ebraica anche nel *De magia mathematica*, riportandoli alla numerologia qabbalistica, tratta dall’opera di Agrippa (il quale, a sua volta, aveva rielaborato alcuni contenuti del *De harmonia mundi* di Francesco Zorzi). <sup>40</sup> Nel Rinascimento, le concezioni angelologiche medievali trovano un rinnovato interesse e vengono sviluppate anche grazie al recupero di tradizioni come quella dell’ebraismo rabbinico e qabbalistico. Per quanto scarse ed imprecise siano le conoscenze del Nolano su tale tradizione, è evidente che egli si confronta anche con i sistemi qabbalistici del mondo. La sua concezione dell’universo, che rifiuta la *scala naturae* dei medievali, è sostanzialmente diversa dal geocentrismo neoplatoniz-

zante dei qabbalisti, ma ciò non esclude che il confronto con le dottrine di questi ultimi abbia in qualche modo indirizzato lo sviluppo della cosmologia bruniana e, su questo aspetto, i particolari sopra evidenziati non devono essere trascurati. A sostegno della nostra opinione, aggiungiamo che, quando il Nolano parla della dottrina «de gl’illuminati cabalisti», <sup>41</sup> fa menzione del «profondo abisso del sopramondano ed ensofico universo»: <sup>42</sup> è chiaro che egli si riferisce alla nozione qabbalistica di *en sof*, che indica l’essenza dell’Uno come un nulla senza fine. Vediamo quindi che, tanto nell’esoterismo ebraico, quanto nella filosofia bruniana, il concetto di infinito, rapportato alla cosmologia, assume una posizione centrale. Nella *qabbalah*, che si appoggia ad una concezione numerologica complessa e densa di significati simbolici, non viene posta una vera e propria distinzione tra il mondo spirituale e quello naturale e, conseguentemente, la manifestazione di Dio viene identificata con i processi creativi della natura. Secondo il nostro parere personale, questi aspetti trovano una certa analogia con la concezione vitalistica della natura del filosofo di Nola, che espone la sua concezione filosofica appoggiandosi anche all’autorità di figure bibliche, a partire da Salomone:

*Teofilo*. [...] L’hanno possuto intendere tutti filosofi, chiamati volgarmente fisici, che niente dicono generarsi secondo sustanza né corrompersi, se non vogliamo nominar in questo modo la alterazione. Questo lo ha inteso Salomone, che dice «non

<sup>38</sup> GIORDANO BRUNO, *Cabala*, cit., I, pp. 865. Cfr. ID., *De monade*, cit., XI, p. 462.

<sup>39</sup> Cfr. ID., *De magia mathematica*, cit., p. 44.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, p. 50: «Est et alius modus – olim apud Cabalistas veneratione habitus, nunc vero et apud prophanos locum sortitus –, qui fit dividendo viginti septem characteres Hebraeorum in tres classes». Bruno si rifà a HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 10, pp. 424-427, 493 ss. Agrippa e Bruno parlano di una matematica simbolica pitagorizzante, che concepisce il numero come metro del reale, ma secondo un approccio diverso da quello adottato da Galileo, caratterizzato dall’uso della matematica quantitativa per leggere il “grande libro del mondo”.

<sup>41</sup> GIORDANO BRUNO, *Cabala*, cit., I, p. 864.

<sup>42</sup> *Ivi*, I, p. 865. Si veda ID., *De magia mathematica*, cit., p. 44: «Sunt nomina divina eminentissimae virtutis, quae in proposito oportet non ignorare. Horum quaedam pertinent ad hierarchias ternas, quorum singulae tribus distribuuntur ordinibus qui Curetes appellantur et Dii intemerati ab Orptheo, quos timore divino appropriant Cabalistsae: unde Ensoph in Cabala ab Orptheo Nox vocantur; Zamael in Cabala, Typhon ab Orptheo». Di nuovo, la fonte del Nolano è HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 10, p. 424. Il concetto di *en sof*, inteso come nulla senza fine, si presenta originariamente negli scritti di Isaac il Cieco, Azriel di Gerona e nello *Zohar*, testo che ha trovato ampia diffusione nel Rinascimento. Cfr. G. SCHOLEM, *Kabbalah*, Meridian, New York - Scarborough (ON) 1978 [1974], pp. 88 ss.

essere cosa nova sotto il sole, ma quel che è fu già prima». Avete dunque come tutte le cose sono ne l'universo, e l'universo è in tutte le cose; noi in quello, quello in noi; e cossì tutto concorre in una perfetta unità.<sup>43</sup>

In questo caso, il ricorso alla figura di Salomone è anche legato al bisogno di giustificare il panteismo immanentistico bruniano, dottrina filosofica in netto contrasto con l'orientamento della teologia cristiana, che difende l'idea della trascendenza divina e rifiuta l'identificazione di Dio con la natura. Per giustificare una posizione antidogmatica del genere, a quale figura biblica avrebbe potuto fare appello Bruno, se non al «sapientissimo stimato fra gli Ebrei Salomone»?<sup>44</sup> Tra l'altro, questo personaggio biblico era considerato l'archetipo del sapiente anche da filosofi ebrei, ai quali Bruno potrebbe essersi ispirato: si pensi agli elogi ad opera di Mosè Maimonide<sup>45</sup> e a Leone Ebreo, che considera Salomone un «sapientissimo re»<sup>46</sup> in grado di comprendere la «somma bellezza»<sup>47</sup> divina.

<sup>43</sup> GIORDANO BRUNO, *Causa*, cit., V, p. 324. Cfr. *Qo* 1,9-10.

<sup>44</sup> GIORDANO BRUNO, *Causa*, cit., II, p. 246. Cfr. *IRe* 5,9-11.

<sup>45</sup> Cfr. MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, M. ZONTA (cur.), UTET, Torino 2003, I, 10, p. 105 e *ivi*, III, 54, p. 756.

<sup>46</sup> LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, D. GIOVANNOZZI (cur.), Laterza, Roma - Bari 2008, III, p. 333.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> GIORDANO BRUNO, *Causa*, cit., III, p. 262. Su Bruno e Avicbron, si vedano i seguenti studi: TOCCO, *Le fonti più recenti*, cit., pp. 529-531; M. WITTMANN, *Giordano Brunos Beziehungen zu Avencebrol*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 13 (1900), pp. 147-152; P. TERRACCIANO, «*Nemici et impazienti di poliarchia*». *Riflessioni sul rapporto tra Bruno e Shelomon Ibn Gabirol*, in O. CATANORCHI - D. PIRILLO (cur.), *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 551-575.

<sup>49</sup> Il testo arabo del *Libro della fonte della vita* è andato perduto. Ci sono pervenute citazioni in giudeo-arabo riportate da Mošeh Ibn 'Ezra, oltre alla versione latina, realizzata probabilmente dai traduttori di Toledo Giovanni Hispano e Domenico Gundissalino (ca. 1150), e all'epitome in ebraico

### 3. L'ilemorfismo gabiroliano e il panteismo bruniano

A prescindere da quanto abbiamo affermato sulla visione qabbalistica del mondo, per quanto riguarda i temi fisici e cosmologici, pare che Bruno si confronti con le dottrine dei filosofi ebrei ancor più che con quelle qabbalistiche, sebbene all'apparenza si potrebbe affermare il contrario – ma vedremo di giustificare questa osservazione. Nel dialogo *De la causa, principio e Uno*, Bruno fa menzione per ben tre volte di «un certo arabo, chiamato Avicbron»,<sup>48</sup> che arabo non era: si tratta dell'ebreo andaluso Ibn Gabirol (ca. 1121 - ca. 1170), autore del *Libro della fonte della vita*, scritto originariamente in lingua araba, poi tradotto in latino e riassunto in ebraico. L'opera ha un taglio squisitamente filosofico e presenta temi d'ispirazione neoplatonica,<sup>49</sup> tuttavia non lascia riferimenti che possano suggerire la fede spirituale dell'autore, fatta eccezione per alcuni accenni al simbolo del Trono di Dio e alle *sefirot*, talmente vaghi da rendere impossibile ai latini l'identificazione precisa dell'autore.<sup>50</sup>

di Ibn Falaquera, che non presenta la forma dialogica del *Fons vitae*. Raffrontando queste ultime due fonti, Salomon Munk ha dimostrato l'identità di Avicbron e Ibn Gabirol. Cfr. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, A. Franck, Paris 1859. Il neoplatonismo gabiroliano si ispira alle dottrine pseudo-empedoclee, diffuse dalla scuola dell'arabo andaluso Ibn Masarra (883-931) e rintracciabili anche nel *Ġāyat al-Ḥakīm*, manuale di magia naturale che, nella traduzione latina (*Picatrix*), era noto a Ficino, Pico e, assai probabilmente, anche a Bruno. Inoltre, nel *Fons vitae* è impiegato il lessico aristotelico ed è forse questo aspetto ad aver indotto Roberto Grossatesta a considerare Avicbron un arabo peripatetico. Tale associazione potrebbe aver favorito la diffusione del *Fons vitae* nell'Occidente latino. Per approfondimenti, si veda il saggio introduttivo presente in AVICBRON, *Fonte della vita*, M. BENEDETTO (cur.), Bompiani, Milano 2007, pp. 19 ss.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, II, 21, p. 307: «[...] per questo si dice che la composizione del mondo non risulta se non dall'allineamento dei numeri e delle lettere nell'aria». Avicbron si riferisce alle *sefirot*, che Dio avrebbe combinato con le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico del dare origine all'universo, secondo la dottrina esposta nel *Sefer Yeširah*, di cui non si fa menzione nel *Fons vitae*.

Per quanto riguarda Bruno, la sua conoscenza di questo pensatore è mutuata dagli scritti di Tommaso d'Aquino, che sulla scia di Alberto Magno aveva criticato la teoria della «composizione di materia e forma nelle intelligenze e nelle anime – opinione che viene fatta risalire ad Avicbron autore del libro *Fonte della vita*».<sup>51</sup> A differenza di quanto viene affermato dal Doctor Angelicus, Avicbron non è affatto stato il primo filosofo a sostenere l'ilemorfismo. In ogni caso, è questa la dottrina espressa nel *Fons vitae*: il filosofo ebreo sostiene che ogni grado del reale è dotato di materia e forma proprie, intese come determinazioni progressive, in senso neoplatonico, della materia e della forma universale, esistenti *ab aeterno* nella mente di Dio.<sup>52</sup> Nella prospettiva gabiroliana, la materia è indeterminata, pertanto essa si deve comporre necessariamente con la forma impressa dalla Volontà divina e questo vale sia per le sostanze sensibili, sia per quelle intelligibili, che invece gli scolastici considerano sostanze semplici e immateriali (ovvero dotate soltanto di forma). Per quanto riguarda «la cosa infinita»<sup>53</sup> (cioè Dio), Avicbron afferma che essa «non ha una forma con cui diventare determinata e differire da un'altra; quindi, l'essenza eterna è infinita, perché non ha nessuna forma».<sup>54</sup> Su questo punto, la filosofia bruniana non si distanzia in fondo da quella gabiroliana: dato che coincide col Divino, l'universo del Nolano è immenso, senza parti e non rappresentabile. Detto ciò, possiamo ad illustrare l'interpretazione bruniana della filosofia di Avicbron. La prima volta che Bruno menziona questo filosofo ebreo, lo associa erroneamente al monismo materialistico degli atomisti greci, prendendo le distanze dal punto di vista di questi ultimi:

*Teofilo.* Democrito dunque e gli epicurei, i quali, quel che non è corpo, dicono esser nulla, per conseguenza vogliono la materia sola essere la sostanza de le cose; ed anco quella essere la natura divina, come disse un certo arabo, chiamato Avicbron, come mostra in un libro intitolato *Fonte di vita*. Questi medesmi, insieme con cirenaici, cinici e stoici, vogliono le forme non essere altro che certe accidentali disposizioni de la materia. E io molto tempo son stato assai aderente a questo parere, solo per questo che ha fondamenti più corrispondenti alla natura che quei di Aristotele; ma, dopo aver più maturamente considerato, avendo risguardo a più cose, troviamo che è necessario conoscere nella natura doi geni di sostanza, l'uno che è forma e l'altro che è materia [...]<sup>55</sup>

Se il Nolano avesse avuto una conoscenza più approfondita delle teorie di Avicbron, di certo non le avrebbe associate a quelle dei materialisti greci, le quali non sono il miglior termine di paragone, dato che l'ilemorfismo non riduce gli enti esclusivamente alla materia. Troviamo ulteriori critiche in un passo successivo:

*Dicsono.* [...] appresso quelli [peripatetici, la materia] è un principio necessario, eterno e divino, come a quel moro Avicbron, che la chiama Dio che è in tutte le cose.

*Teofilo.* A questo errore son stati ammenati quelli da non conoscere altra forma che l'accidentale; e questo moro, benché dalla dottrina peripatetica, nella quale era nutrito, avesse accettata la forma sostanziale, tuttavolta, considerandola come cosa corrottilabile, non solo mutabile circa la materia, e come quella che è parturita e non parturisce, fondata e non fonda, è rigettata e non rigetta, la dispreggiò e la tenne a vile in comparazione della materia stabile, eterna, progenitrice, madre. E certo questo avviene a quelli che non conoscono quello che conosciamo noi.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, P. PORRO (cur.), Bompiani, Milano 2002, p. 107. Sul rapporto tra Tommaso d'Aquino e Avicbron, segnaliamo lo studio di M. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, Aschendorffschen Buchhandlung, Münster 1900.

<sup>52</sup> Il tema viene trattato anche da Leone Ebreo. Sulla questione della materia incorporea, egli scrive che se anime e angeli «non sono composti di materia e forma, né hanno parte nel caos, si trovano separati da' corpi ne le loro proprie essenzie, contemplando la divinità; e se ancora loro sono composti di mate-

ria e forma, così come partecipano sostanza e materia incorporea dal caos, madre comune, come pone il nostro Albenzubron nel suo libro *De fonte vitae*» (LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., III, p. 233).

<sup>53</sup> AVICBRON, *Fonte della vita*, cit., IV, 6, p. 529.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> GIORDANO BRUNO, *Causa*, cit., III, pp. 262-263.

<sup>56</sup> *Ivi*, III, pp. 273-274 (le integrazioni fra quadre sono nostre). Cfr. n. 52. Cfr. PLATONE, *Il Timeo*, G. FRACCAROLI (cur.), Fratelli Bocca, Torino 1906, 50d: «E appunto ciò che riceve [la generazione] conviene paragonarlo alla madre, ciò donde viene alla

Questa volta, Avicbron viene incluso fra gli aristotelici. Secondo l'interpretazione di Giordano Bruno, egli avrebbe messo in luce il carattere "divino" della materia, ma non si sarebbe spinto oltre ai canoni limitanti dell'aristotelismo. Infatti, lo Stagirita tratta la forma sostanziale da accidente, trovando così un fondamento teorico al mutamento del reale, ma non riconosce l'esistenza di una forma universale, eterna ed immutabile. Questa mancanza Bruno la trova anche nella filosofia gabiroliana.<sup>57</sup> I mezzi aristotelici sono insufficienti a descrivere l'universo infinito, che è un tutt'uno in cui si uniscono infinite forme, e non spiegano nemmeno il vitalismo bruniano, basato sull'unità di forma e materia, atto e potenza, causa e principio.<sup>58</sup> Su questo aspetto, secondo Bruno, Avicbron sembra comunque aver colto un punto fondamentale: tornando al passo precedentemente citato, facciamo presente che il Nolano attribuisce al filosofo ebreo l'espressione «Dio che è in tutte le cose»,<sup>59</sup> per giunta credendolo panteista ed elogiandolo per questo suo (presunto) orientamento filosofico. Non a caso, riassumendo alcuni punti fondamentali del proprio pensiero nel *De vinculis in genere*, Bruno afferma che «non stultam concludentes Davidis de Dinantho et Avicbronis in libro Fontis vitae sententiam ab Arabibus citatam, qui ausi sunt materiam etiam "Deum" appellare».<sup>60</sup> In realtà, la teoria gabiroliana non va affatto a sostegno di un panteismo sullo stile di Davide di Dinant. Piuttosto, essa si avvicina al panenteismo, ossia all'idea di un

rapporto di interdipendenza tra Dio e l'universo, che non prevede alcun rapporto di identità fra i due – tratto di sostanziale differenza, rispetto al monismo e al panteismo. Nel *Fons vitae*, viene detto chiaramente che l'Uno e il molteplice sono distinti e, inoltre, l'emanazionismo neoplatonico, basato sulla disposizione progressiva degli enti dall'Uno alla molteplicità, secondo l'ordine di perfezione della materia e nella forma, permette di salvaguardare la trascendenza divina e scongiurare l'eventuale rischio di cadere nel panteismo.<sup>61</sup> Ciò non toglie che l'incomprensione del Nolano circa l'ilemorfismo gabiroliano sia una tematica di rilievo. Essa merita di essere approfondita, per stabilire se effettivamente la filosofia gabiroliana possa aver avuto un ruolo negli sviluppi teorici del panteismo bruniano, come noi abbiamo ragione di credere.

#### 4. *La religione come lex sociale e la distinzione tra verità filosofica e rivelazione. Alcune note su Averroè e Maimonide*

Avicbron sembra non essere l'unico ebreo andaluso con il quale Bruno si confronta. Anche l'opera e il pensiero del già menzionato Mosè Maimonide (1135-1204) potrebbero aver influito sul suo pensiero, almeno per quanto riguarda due aspetti. Il primo di questi riguarda la concezione della religione nei confronti della filosofia e della scienza della natura. Nella *Cena de le Ceneri*, il Nolano si era trattenuto

generazione al padre, e ciò che è dimezzo a queste al figliuolo [...]». Si vedano anche le opere di ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, C. NATALI (cur.), Laterza, Roma - Bari 1999, III, 10, 1118b e ID., *Fisica*, M. ZANATTA (cur.), UTET, Torino 1999, I, 9, 192a 20-25.

<sup>57</sup> Cfr. GIORDANO BRUNO, *Causa*, cit., IV, p. 298: «Appresso, "che cosa ne impedisce", disse Avicbron, "che, sí come, prima che riconosciamo la materia de le forme accidentali, che è il composto, riconoscemo la materia della forma sustanziale, 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?"». Il passo sembra fare riferimento ad AVICBRON, *Fonte della vita*, cit., IV, 15, pp. 558-559.

<sup>58</sup> Cfr. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, cit., p. 101.

<sup>59</sup> GIORDANO BRUNO, *Causa*, cit., III, p. 274.

<sup>60</sup> ID., *De vinculis in genere*, in ID., *Opere magiche*, cit., p. 520. L'associazione a Davide di Dinant non è casuale: il pensiero di questo autore è conosciuto soprattutto grazie ai suoi detrattori, tra cui l'Aquinate, al quale con tutta probabilità ha fatto riferimento Bruno. Cfr. THOMAE AQUINATIS, *Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei*, Marietti, Torino 1933, I, 17.

<sup>61</sup> Cfr. AVICBRON, *Fonte della vita*, cit., III, 1, p. 321: «M. [...] se l'origine delle cose esistenti è il Creatore primo, che non ha un creatore, e la loro fine è l'ultimo prodotto, oltre il quale non c'è altro prodotto, allora l'origine delle cose disterà dalla loro fine nell'esistenza e nella realtà; perché se l'origine delle cose non fosse distante dalla loro fine, allora il

dall'attaccare «qualche rabbino impaziente e rigoroso»<sup>62</sup> e «questi reverendi»,<sup>63</sup> secondo i quali l'interpretazione letterale delle fonti sacre porta all'acquisizione di indiscutibili verità scientifiche. Nei successivi dialoghi italiani, però, questo atteggiamento cambia. Del resto, abbiamo già visto nella prima parte del presente studio che Giordano Bruno scredita la valenza assoluta dei dogmi religiosi, anteponendovi le verità acquisite per via intellettuale e attraverso la ragione. La sua distinzione tra queste tipologie di verità è tipicamente averroistica e si allaccia benissimo alla dottrina della doppia verità, che si è diffusa in Europa a partire dal XIII secolo. Tale concezione è stata erroneamente attribuita al Commentatore arabo: infatti, per quanto possa sembrare paradossale, Averroè (1126-1198) non fu averroista e, nonostante sia stato criticato in quanto difensore della filosofia d'impronta greco-ellenistica, egli riteneva che «la filosofia è amica della religione, e anzi sua sorella di latte».<sup>64</sup> Per quanto riguarda Mosè Maimonide, l'idea che la sua filosofia possa aver giocato indirettamente un ruolo di influenza negli sviluppi e nella diffusione della dottrina della doppia verità è un'ipotesi da tenere in considerazione:<sup>65</sup> nonostante Maimonide non abbia mai formulato esplicitamente una teoria del genere, in tutta l'ambiguità con cui si esprime nella *Guida dei perplessi*, anch'egli sembra distinguere la veri-

tà filosofica da quella profetica, ma non pone di certo l'una sopra l'altra e, anzi, sembra trovare un buon equilibrio tra fede e ragione.<sup>66</sup> Ciò non esclude che la suddetta distinzione maimonidea possa essere stata raccolta ed accentuata dagli averroisti latini – ma è bene precisare che non sappiamo con esattezza chi fossero gli questi “averroisti”, attaccati da Tommaso d'Aquino, e tanto meno sono note le fonti del loro pensiero.

È bene notare che questo genere di riflessioni, tese a liberare la filosofia dalla sua limitante condizione di *ancilla theologiae*, si è sviluppato in contesti storico-culturali diversi, eppure accomunati da un aspetto fondamentale: sia nell'Andalusia di Averroè e Maimonide, sia nell'Europa cristiana di Bruno, il potere politico ed il potere religioso non erano svincolati l'uno dall'altro e ciò frenava la riflessione autonoma di fronte alla rigidità degli schemi dogmatici. Secondo il punto di vista bruniano, la ricerca della verità è un compito proprio della filosofia, mentre il ruolo principale della religione è garantire l'ordine e la pace sociale: «de tutte leggi altre son state donate da noi, altre finte da gli uomini, massime per il comodo de l'umana vita; e per ciò che alcuni non veggono il frutto de lor meriti in quella vita, però gli vien promesso e posto avanti gli occhi de l'altra vita il bene e male, premio e castigo, secondo le lor opre»<sup>67</sup> e «il mondo facilmente si accorgerà [...] di non po-

primo sarebbe l'ultimo, e l'ultimo il primo». Cfr. *ivi*, IV, 6, p. 529: «M. [...] il Creatore di tutto deve essere uno soltanto, e il creato deve essere altro da Lui. Se il creato, infatti, fosse solo materia o solo forma, si assimilerebbe all'uno».

<sup>62</sup> GIORDANO BRUNO, *Cena*, cit., IV, p. 122.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> AVERROÈ, *Il trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, M. CAMPANINI (cur.), BUR, Milano 2015, p. 121. Su questo punto, prendiamo le distanze dalla celebre tesi di Ernest Renan, secondo la quale Averroè avrebbe anteposto la verità filosofica a quella religiosa e si sarebbe sforzato di mascherare di fronte ai teologi il suo reale punto di vista. Cfr. E. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme. Essai historique*, A. Durand, Paris 1852.

<sup>65</sup> Cfr. M. CAMPANINI, *Maimonide, Averroè e gli Almohadi*, in G. CERCHIAI - G. ROTA (curr.), *Maimonide e il suo tempo*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 70. Cfr. ID., *Giordano Bruno e Averroè: tematiche a confronto*, in TRAVERSINO (cur.), *Verità e dissimu-*

*lazione*, cit., pp. 45-61. Maimonide non ha mai incontrato Averroè, ma è certo che ne ha letto i commentari, dato che li raccomanda all'allievo Josef Ibn Aqnin. Nelle opere maimonidee non troviamo, però, riferimenti alle dottrine caratteristiche della filosofia del giudice di Cordova, mancanza che sarà rimproverata a Maimonide dai suoi commentatori (ebrei averroisti) Isaac Albalag, Josef Ibn Caspi e Mosè di Narbona. Cfr. M.-R. HAYOUN, *Maimonide, l'altro Mosè*, tr. it. S. Salpietro, Jaca Book, Milano 2003, pp. 7-8. Similmente ad Averroè, Maimonide promuove l'interpretazione allegorica (*ta'wil*) delle narrazioni e delle figure del testo sacro, ponendo il *Talmud* su diversi piani di lettura. Ciò non significa che il filosofo ebreo abbia negato l'esistenza storica dei personaggi biblici, come invece hanno sostenuto i suoi accusatori.

<sup>66</sup> Cfr. J.A. BUIJS, *Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas*, «Medieval Encounters» 8,2 (2002), pp. 160-183: 181-183.

<sup>67</sup> GIORDANO BRUNO, *Spaccio*, cit., I-III, p. 625.

ter sussistere senza legge e religione». <sup>68</sup> Su questo punto, il pensiero bruniano è accostabile a quello di Averroè, che definisce le religioni con l'espressione *sanā'i' darūriyya madaniyya* ("arti civili necessarie" o "costruzioni necessarie alla civiltà") <sup>69</sup> nell'opera *Tahāfut al-Tahāfut*, nota al Nolano nella sua traduzione latina (*Destructio Destructionum philosophiae Algazelis*) – quindi, questa considerazione di Averroè doveva essere certamente nota a Bruno, il quale sembra trovare un interessante espediente per metterla in evidenza: dato che la filosofia del Commentatore arabo era malvista dai teologi cristiani (nonché dai *mutakallimūn*), Bruno "averroizza" al-Ġazālī, attribuendogli la posizione appena esaminata: «disse Alchazele, filosofo, sommo pontefice e teologo mahumetano, che il fine delle leggi non è tanto di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de' costumi, profitto della civiltà, convitto di popoli e pratica per la commodità della umana conversazione, mantenimento di pace e aumento di repubbliche». <sup>70</sup> Certamente, riflessioni sulla funzione della religione come *lex* sociale non sono assenti nemmeno nel pensiero maimonideo, che enfatizza l'importanza dell'educazione religiosa e dei

precetti morali. <sup>71</sup> Ora, però, chiudiamo la parentesi su queste considerazioni teoretiche, che ci hanno portato a spaziare nel campo della *falsafa*, per soffermarci più da vicino sul rapporto tra Bruno e Maimonide.

### 5. Bruno e la Guida di Maimonide

Il Nolano non menziona mai Mosè Maimonide, ma facciamo notare che determinati passi delle opere bruniane possono essere messi in relazione alla *Guida dei perplessi*. Secondo Miguel Ángel Granada, il Nolano potrebbe aver consultato una traduzione latina di tale opera, nota come *Rabi Mosei Dux seu director dubitantium aut perplexorum* e pubblicata a Parigi nel 1520. <sup>72</sup> Questo emerge dall'interpretazione di certe espressioni contenute nelle pagine del dialogo *De la causa, principio e Uno*:

*Dicsono.* Ecco dunque, che della divina sostanza, sì per essere infinita sì per essere lontanissima da quelli effetti che sono l'ultimo termine del corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscer nulla, se non per modo [...] di indu-

<sup>68</sup> *Ivi*, II-I, p. 655.

<sup>69</sup> Cfr. CAMPANINI, *Giordano Bruno e Averroè*, cit., p. 56. Cfr. AVERROÈ, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, M. CAMPANINI (cur.), UTET, Torino 1997, pp. 533-534.

<sup>70</sup> *Id.*, *Cena*, cit., IV, pp. 121-122. Cfr. M.Á. GRANADA, *Maquiavelo y Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo*, «Bruniana & Campanelliana» 4 (1998), p. 365. Evidentemente, nel contesto culturale di Bruno, la figura di al-Ġazālī era considerata più "neutra" rispetto a quella di Averroè. Precedentemente, anche Mosè di Narbona aveva attribuito prospettive del filosofo di Cordova ad al-Ġazālī, ma con una diversa intenzione: questo ebreo averroista riteneva che il vero scopo di al-Ġazālī non fosse quello di criticare i filosofi, bensì trovare un *escamotage* per salvaguardare le loro dottrine, facendole circolare (criticandole senza l'intenzione di criticarle) in un ambiente caratterizzato dalla rigidità intellettuale. La rilevanza di al-Ġazālī dal punto di vista filosofico, però, non ci impedisce di considerare eccessiva l'interpretazione di Mosè di Narbona su questo punto. Cfr. G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Einaudi, Torino 2002, pp. 151 ss.

<sup>71</sup> Maimonide era ben consapevole del fatto che una delle principali funzioni della religione è garantire l'ordine mediante l'educazione religiosa, i cui precetti morali sono fondati sul senso esteriore dei testi sacri – e lo stesso Maimonide sviluppa un'etica del giusto mezzo, giustificata su base esegetica. A tal proposito, si veda MOSÈ MAIMONIDE, *Norme di vita morale (Hilkhot de'ot)*, M. GIULIANI (cur.), Giuntina, Firenze 2019. Nella *Guida dei perplessi*, oltre a riprendere le *Norme*, il filosofo fa cenno alle tre cause di disaccordo fra gli uomini circa le opinioni sulle cose divine, individuate da Alessandro di Afrodisia (l'amore del potere e della lotta, l'oscurità dell'oggetto, l'incapacità soggettiva di afferrare ciò che si può comprendere), cui Maimonide ne aggiunge una quarta: l'abitudine e l'educazione, appunto. Cfr. *Id.*, *Guida*, cit., I, 31.

<sup>72</sup> Cfr. M.Á. GRANADA, *Bruno and Maimonides: Matter as a Woman and the Ontological Status of Matter*, «Bruniana & Campanelliana» 23,2 (2017), pp. 458-472. Cfr. RABI MOSSEI AEGYPTII, *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, in treis Libros divisus, & summa accuratione Reverendi patris Augustini Iustiniani ordinis Praedicatorii Nebiensi-um Episcopi recognitus*, Iodocus Badius Ascensius, Parisiis 1520.

menti, come dicono i cabalisti, di spalli o posteriori come dicono i thalmutisti, di specchi, ombra et enigma come dicono gli Apocaliptici». <sup>73</sup>

Il tema dell'inconoscibilità di Dio – velato dagli “indumenti” – ricorre più volte nell'opera bruniana. Indubbiamente, le fonti del passo citato sono bibliche, <sup>74</sup> ma è forse possibile che uno dei “talmudisti”, cui Bruno fa riferimento, sia proprio Mosè Maimonide? Del resto, il filosofo ebreo ha commentato un passo dell'Antico Testamento in cui il profeta Mosè chiede a Dio di mostrargli la sua essenza e i suoi attributi, cui forse Bruno allude più volte con l'espressione «spalli o posteriori», <sup>75</sup> che potrebbe rimandare a passi della *Guida* maimonidea. <sup>76</sup> Emergono ulteriori possibili riferimenti all'opera dell'ebreo andaluso nella quarta parte del dialogo *De la causa, principio e Uno*, in cui si assiste alla disputa del pedante Poliinnio con il suo antagonista Gervasio. In particolare, tale discussione verte sulla figura della donna, che il misogino Poliinnio vede come la causa primaria del peccato originale: a suo dire, Adamo avrebbe abbandonato la contemplazione di Dio, proprio in quanto attratto dalla materia corporea femminile. Emerge un confronto di opinioni tra i due personaggi:

<sup>73</sup> GIORDANO BRUNO, *Causa*, cit., II, pp. 227-228. La tematica dell'occultamento di Dio e la metafora degli “indumenti” (ossia le forme accidentali, che celano la sostanza) sono temi qabbalistici e ci rimandano anche al concetto di *en sof*. Si vedano i seguenti passi: Id., *De compendiosa architectura*, cit., p. 80: «Quae omnia Iudaei Cabalists ad decem Sephiroth et nos ad triginta, haud quidem illis addentes sed easdem explicantes, redegimus indumenta»; Id., *De monade*, cit., XI, p. 462: «Hinc Decem illi Indumenta (quae Sephiroth Mecubales appellant) adtribuuntur. Indumentorum nomine celebrata, quia deum in substantia absoluta innominabilem et incomprehensibilem non significant, sed externis quibusdam respectibus, tamquam lucis inaccessibilis velaminibus. Ipsa sunt EHIEH, HOCMA, BINAH, KEIHER, NEZAH, HOD, TYIPHERETH, GEBURAH, MALCUTH, HESED»; Id., *De magia mathematica*, cit., p. 44: «Sunt deinde decem divina nomina veluti numina, quae per decem Sephyrot – id est numerationes vel indumenta, vel instrumenta, vel elementaria om-

*Poliinnio*. In fine, per ritornare al proposito, la donna non è altro che una materia. Se non sapete che cosa è donna, per non saper che cosa è materia, studiate alquanto gli peripatetici che, con insegnarvi che cosa è materia, te insegnaranno che cosa è donna. <sup>77</sup>

La materia, che appetisce a forme sempre nuove (in quanto è soggetta al mutamento), viene rappresentata dalla vivida metafora della meretrice, che desidera costantemente l'unione sessuale con l'uomo. Gervasio risponde a Poliinnio, affermando che «costui mi ha rotto il capo con la similitudine de la femina e la materia, e che la donna non si contenta meno di maschi che la materia di forme, e va discorrendo» <sup>78</sup> e chiude la questione, affermando: «Or ecco a terra non solamente gli castelli di Poliinnio, ma ancora di altri che di Poliinnio». <sup>79</sup> Tra questi “altri” Bruno potrebbe aver incluso pure Maimonide, il quale paragona la materia sublunare ad una donna adultera:

Quam dulcia sunt verba Salomonis in sapientia sua cum comparat et assimilat materiam mulieri vagae et conjugatae: quia non invenitur materia nisi cum forma ullo modo. Quod si ita est, semper est uxor alicuius viri: nec invenitur sola. Licet autem est uxor viri, non abstinet quin quaerat alium virum. Eodem modo se habet materia. <sup>80</sup>

nium creaturarum [quae] influunt in omnia a supernis usque ad infirmas».

<sup>74</sup> Cfr. *ICor* 13,12 e *Es* 33,20-23.

<sup>75</sup> GIORDANO BRUNO, *Causa*, cit., II, p. 228. Cfr. Id., *Furori*, cit., II-V, p. 1093: «*Maricondo*. [...] la difficoltà con la quale egli fa copia di far vedere al meno le sue spalli, che è il farsi conoscere mediante le cose posteriori ed effetti». Cfr. RABI MOSSEI AEGYPTII, *Dux seu Director*, cit., I, 54.

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, I, 21, f. 9r: «Posteriora mea videbis». Cfr. *ivi*, I, 38 (indicato come 37), f. 14v (corsivo nostro): «Videbis *post me*, hoc est apprehendes quod ex me manat, et sequitur ex voluntate mea, ac si diceret omnes creaturas meas».

<sup>77</sup> GIORDANO BRUNO, *Causa*, cit., IV, p. 296.

<sup>78</sup> *Ivi*, IV, p. 315.

<sup>79</sup> *Ivi*, IV, p. 316.

<sup>80</sup> RABI MOSSEI AEGYPTII, *Dux seu Director*, cit., III, 8 (indicato come 9), f. 74r. Probabilmente, Maimonide è a conoscenza dell'analogia aristotelica tra materia e donna presente nel *Timeo*: «Plato et qui praecesserant eum vocabant materiam foeminam,

Maimonide prosegue la sua trattazione, collegando i vizi morali alla corruzione della materia e le virtù alla forma, alla quale Dio avrebbe conferito il potere di “soggiogare” la materia, a patto di seguire determinate norme etiche. Restando in linea con questa concezione, che non è estranea ad una certa tradizione qabbalistica,<sup>81</sup> Maimonide invita a moderare gli impulsi, condannando il senso del tatto e il piacere corporale, per preservare la purezza e seguire il modello suggerito da Salomone e dai profeti. Su questo aspetto, l’orientamento morale maimonideo si contrappone nettamente a quello di Bruno, che non demonizza affatto il piacere corporale, in quanto lo considera una via di conoscenza.

#### 6. *L’amore in chiave filosofica: Bruno e Leone Ebreo*

Nel pensiero bruniano, il sapere non viene inteso come un punto di partenza, bensì come traguardo da raggiungere. Nell’opporsi alla posizione maimonidea trattata sopra, è probabile che il Nolano abbia in mente la prospettiva di Judah Abravanel (1460-1530), filosofo ebreo portoghese vissuto a lungo in Italia, dove ha preso il nome di Leone Ebreo. Nei suoi *Dialoghi d’amore*, opera di grande fortuna nel XVI secolo, pubblicata postuma e in volgare nel 1535 (ma composta probabilmente agli inizi del Cinquecento), viene presentata la stessa analogia della materia-donna che troviamo in Maimonide:

*Filone.* Questa, come dice Platone, appetisce e ama tutte le forme de le cose generate, come la donna l’uomo. E, non saziando il suo amor, l’appetito e ’l desiderio la presenza attual de l’una de le forme, s’innamora de l’altra che li manca, e, lassando quella, piglia questa: di maniera che, non possendo sostenere insieme tutte le forme in atto, le riceve tutte successivamente, l’una doppo l’altra. Ancor possiede, in molte parti sue, tutte le forme insieme;

et formam masculum» (cfr. *ivi*, I, 17, f. 8v). Il suo orientamento a riguardo, però, ricalca quello dello Stagirita. Ciò non significa che Maimonide abbia voluto svilire completamente la figura della donna: si tenga conto che, in altri punti della *Guida*, l’accento viene posto sulla donna virtuosa elogiata da Salomone. Cfr. *ivi*, cit., XXXI, 10 ss.

ma ognuna di quelle parti, volendo goder de l’amore di tutte le forme, bisogna loro successivamente di continuo trasmutarsi de l’una ne l’altra; ché l’una forma non basta a saziar il suo appetito e amore il qual escede molto la soddisfazione, ché una sola forma di queste non può saziare questo suo insaziabile appetito. E, sì come essa è cagion della continua generazione di quelle forme che gli mancano, così essa stessa è cagion de la continua corruzione de le forme che possiede. Per la qual cosa alcuni la chiamano meretrice, per non aver unico né fermo amore ad uno, ma quando l’ha ad uno, desidera lassarlo per l’altro. Pur con quest’adultero amore s’adorna il mondo inferiore di tanta e così mirabil diversità di cose così bellamente formate. Sì che l’amor generativo di questa materia prima, e il desiderio suo sempre del nuovo marito che li manca, e la dilettezza che riceve del nuovo coito, è cagion de la generazione di tutte le cose sensibili.<sup>82</sup>

Rovesciando il significato dell’analogia maimonidea, Leone Ebreo insiste sulla dimensione produttiva della materia, che nel continuo mutamento della forma è spinta alla ricerca della bellezza. Una diversa opinione non sarebbe stata certo in linea con quanto viene espresso dalla figura di Filone nei *Dialoghi d’amore*: «Si truova l’amore generativo negli elementi e ne la materia di tutte le cose inferiori».<sup>83</sup> Nel terzo dialogo, lo stesso personaggio afferma che «l’amore è sempre di quel che manca, e sempre è un medesimo col disìo»<sup>84</sup> e, pertanto, non si tratta affatto di pura contemplazione distaccata dalle forme: per conoscere l’amato, l’amante deve unirsi con esso. La concezione della materia descritta nei *Dialoghi d’amore* deve aver influenzato il Nolano, dato che negli *Eroici furori* traspare un punto di vista analogo. Di fatto, Bruno non menziona mai Leone Ebreo nei suoi scritti. Sembra riferirsi al filosofo portoghese in una delle sue conversazioni con Guillaume Cotin, bibliotecario dell’abbazia di Saint-Victor, il quale, in una nota del 12 dicembre 1585, scrive: «Tra i predicatori [Giordano Bruno] tiene in

<sup>81</sup> Cfr. M. IDEL, *Cabala ed erotismo. Metafore e pratiche sessuali nella cabala*, tr. it. T. Villani, Mimesis, Milano 1993, p. 38.

<sup>82</sup> LEONE EBREO, *Dialoghi d’amore*, cit., II, p. 73. Cfr. n. 56.

<sup>83</sup> *Ivi*, I, p. 72.

<sup>84</sup> *Ivi*, III, p. 2000.

pregio soltanto l'Ebreo e per eloquenza e più ancora per il sapere». <sup>85</sup> Tuttavia, come evidenziato da Felice Tocco, è improbabile che tale "Ebreo" indichi proprio Leone Ebreo: probabilmente, si tratta di un contemporaneo del Nolano (di difficile identificazione). In ogni caso, non c'è bisogno di alcuna prova storica per dimostrare che a Bruno sono noti i *Dialoghi d'amore*: è sufficiente confrontare questi ultimi con gli *Eroici furori*, per rendersi conto che le pagine di Leone Ebreo riecheggiano in quelle bruniane. Le due opere sono affini per quanto riguarda il genere, lo stile e persino le fonti di riferimento. David Harari ha persino ipotizzato che nei *Furori* si siano conservati i temi trattati in un ipotetico quarto dialogo dell'opera di Leone Ebreo, andato perduto, ma si tratta di una mera congettura. <sup>86</sup> Alla luce di quanto è stato detto, comunque, ci troviamo d'accordo nel ritenere che il Nolano si sia ispirato al filosofo portoghese, volendo anch'egli presentare il tema dell'amore in chiave filosofica. Riprendendo una concezione classica, già presente in Platone e Aristotele, Leone Ebreo fa una distinzione tra «amore bestiale, amore umano e amore divino» <sup>87</sup> e considera quest'ultimo «l'amore de la sapienza e de l'eterne cognizioni» <sup>88</sup> che rende gli uomini «partecipi de la divina bellezza». <sup>89</sup> Allo stesso modo, il Nolano afferma che il «rapto platonico è di tre specie, de quali l'uno tende alla vita contemplativa o speculativa,

l'altro a l'attiva morale, l'altro a l'ociosa e voluptuaria; cossi son tre specie d'amori, de quali l'uno dall'aspetto della forma corporale s'inalza alla considerazione della spirituale e divina; l'altro solamente perse vera nella delectation del vedere e conversare; l'altro dal vedere va a precipitarsi nella concupiscenza del toccare». <sup>90</sup> Anche la forma più bassa di amore contribuisce alla conoscenza del divino, dal momento che il panteismo bruniano pone Dio nella materia. Alla luce di ciò, il rifiuto dell'analogia che associa la materia alla donna meretrice diventa ancor più significativo: l'amore è il mezzo attraverso il quale Dio comunica governa il mondo, stabilendo una corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo; inoltre, esso rappresenta la bellezza delle forme naturali, emblema del legame tra la dimensione mondana e quella divina. Comunque, gli "eroici furori" restano una forma più elevata rispetto all'«amor volgare, animale e bestiale» <sup>91</sup> e indirizzano il sapiente alla conoscenza di Dio, che Bruno descrive attraverso metafore come il "disquarto" di Atteone, il cacciatore che conosce la natura divina diventando egli stesso natura, e «la morte de l'anima, che da cabalisti è chiamata morte di bacio, figurata nella Cantica di Salomone». <sup>92</sup> Il *Cantico dei Cantici* fa parte anche del bagaglio delle fonti di Leone Ebreo, il quale ricorre all'efficace metafora della *mors oculi*:

<sup>85</sup> Il passo citato è tratto da F. TOCCO, *Di un nuovo documento su Giordano Bruno*, «Nuova antologia di lettere, scienze ed arti» 185 (1902), p. 90 (la precisazione tra quadre è nostra).

<sup>86</sup> Harari ipotizza l'esistenza di un dialogo quarto dei *Dialoghi d'amore*, andato perduto, sulla base del fatto che, nelle conclusioni dei dialoghi primo e secondo, Leone Ebreo anticipa i temi trattati rispettivamente nel secondo e nel terzo. In base a quanto viene affermato nella parte conclusiva del dialogo terzo, Harari ritiene che il tema del presunto dialogo quarto sia "gli effetti dell'amore sugli amanti" e ipotizza che il Nolano lo abbia rappresentato attraverso la metafora dei nove ciechi d'amore, nella parte conclusiva dei *Furori*. Si faccia riferimento a: D. HARARI, *Le tracce del "Quarto Dialogo smarrito" di Leone Ebreo negli "Eroici Furori" di Giordano Bruno*, «Italia» 7 (1988), pp. 93-155 (ebr.); Id., *Léon l'Hébreu et Giordano Bruno; leur rapports: solution des enigmes*, «Revue des études juives» 150,1-2 (1991), pp. 305-316; Id., *Some Lost Writings of Judah Abravanel (1465?-*

*1535?) Found in the Works of Giordano Bruno (1548-1600)*, «Shofar» 10,3 (1992), pp. 62-89. Un'altra (altrettanto discutibile) tesi di Harari sostiene che, nello sviluppare la trama del *Candelaio*, il Nolano possa essersi ispirato alla commedia rinascimentale *Şahut bedihutah de-qiddušin* e a due *midrašim*, cui essa fa riferimento (uno in aramaico, dal trattato *Qiddušin*, ed uno dal *Ba-midbar rabbah*) – una supposizione priva di fondamento, dato che Harari non individua possibili fonti intermedie in latino o in volgare. Cfr. *ivi*, pp. 78 ss. Sul rapporto tra Bruno e Leone Ebreo, cfr. S. CARANNANTE, «...sotto la scorza d'amori et affetti ordinarii». *Essere e apparire nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e negli Eroici furori di Giordano Bruno*, «Rinascimento» 50 (2010), pp. 21-53.

<sup>87</sup> LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., III, pp. 345.

<sup>88</sup> *Ivi*, III, p. 346.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> GIORDANO BRUNO, *Furori*, cit., I-II, p. 983.

<sup>91</sup> *Ivi*, I-II, p. 935.

<sup>92</sup> *Ivi*, I-IV, p. 1010. Si veda lo studio introdot-

*Filone.* Tale è stata la morte de' nostri beati, che, contemplando con sommo desiderio la bellezza divina, convertendo tutta l'anima in quella, abbandonarono il corpo; onde la Sacra Scrittura, parlando della morte de' due santi pastori Moisè e Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapienti metaforicamente dichiarano che morirono baciando la divinità, cioè rapiti da l'amorosa contemplazione e unione divina, secondo hai inteso.<sup>93</sup>

Altre tematiche esplorate da entrambi i filosofi sono il rapporto tra finito e infinito, la relazione tra intelletto e volontà nel ricercare l'oggetto infinito, la *beatitudo* intellettuale e il concetto di *anima mundi*,<sup>94</sup> ricorrente nel dialogo *De la causa, principio e Uno*. Gli aspetti appena elencati, già presenti nella tradizione peripatetica e in quella (neo)platonica, assumono una veste nuova nelle riflessioni dei due pensatori rinascimentali in questione.

### 7. *Hasdai Crescas e Bruno sulla pluralità dei mondi*

Lo studioso David Harari ha ragione di credere che, oltre ai *Dialoghi d'amore*, il Nolano conoscesse un trattato di Leone Ebreo, andato perduto, noto come *De coeli harmonia*,<sup>95</sup> che potrebbe avergli permesso di accedere indirettamente al pensiero di Hasdai Crescas (1340-1410). Tuttavia, data l'impossibilità di conoscere il reale contenuto del *De coeli harmonia*, ci riesce difficile avvalorare questa ipotesi e, per trovare la fonte di Bruno sulle teorie di questo ebreo di Spagna, bisognerebbe forse passare al setaccio

le opere di qabbalisti cristiani e altri intellettuali del Cinquecento interessati alla cultura ebraica. È certo che Bruno non menziona mai Hasdai Crescas nei propri scritti e, non conoscendo l'ebraico, è da escludere che egli abbia letto il *Sefer Or Adonai*, del quale non circolavano traduzioni latine, per quanto ne sappiamo. Nonostante ciò, egli sembra conoscerne i contenuti, dato che sono diverse le analogie tra la filosofia di Giordano Bruno e quella di Crescas, a partire dal fatto che quest'ultimo aveva criticato aspramente le tesi di Averroè e Maimonide, mostrando lo stesso spirito antiaristotelico tipico delle disquisizioni bruniane riportate nel *De l'infinito, universo e mondi* e nel *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*: Crescas e Bruno partono dall'esposizione delle dottrine aristoteliche al fine di avanzare una critica puntuale del loro impianto teorico. Ricordiamo, in particolare, che il primo intende mettere in discussione aspetti centrali della fisica e della cosmologia di Aristotele, in particolare la teoria dell'unicità del mondo. Infatti, l'ebreo spagnolo ipotizza l'esistenza di una pluralità di mondi, partoriti da Dio, portatore di bontà e grazia infinita:

[...] se l'essere del mondo è volontario o necessario, che cosa impedisce che la volontà o la necessità [divina] si riversi su un altro mondo o su altri mondi? Infatti, giacché è evidente che il mondo è prodotto volontariamente dalla benevolenza e dalla grazia [divina], ed è chiaro che non vi è avarizia e ristrettezza [da parte di Dio] nel beneficiare, più cresce il numero dei mondi, più cresce la Sua beneficenza. Per questo, è possibile che vi siano più mondi.<sup>96</sup>

tivo di N. TIRINNANZI, *Il Cantico dei Cantici tra il De umbris idearum e gli Eroici furori*, in GIORDANO BRUNO, *Gli eroici furori*, N. TIRINNANZI (cur.), BUR, Milano 2015, pp. 5-50. Precisiamo che tutti i nostri riferimenti ai *Furori* sono basati sull'edizione a cura di Giovanni Gentile e Giovanni Aquilecchia, citata in precedenza. Invece, sul tema dell'amore, si veda anche MARSILIO FICINO, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, G. RENSI (cur.), SE, Milano 2003.

<sup>93</sup> LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., III, p. 169. Il concetto di conversione dell'anima, che qui assume una valenza epistemologica, ricorre anche in Bruno. Cfr. GIORDANO BRUNO, *Furori*, cit., I-I, p. 964 e *ivi*, I-IV, pp. 1007-1009, 1022.

<sup>94</sup> Cfr. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., II, p. 66.

<sup>95</sup> Cfr. D. HARARI, *Chi era il dotto ebreo che ha reso noto La luce del Signore di Hasdai Crescas a Gianfrancesco Pico della Mirandola?*, «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 14 (1998), pp. 257-269 (ebr.). Si ipotizza che il trattato *De coeli harmonia* sia stato scritto per Gianfrancesco Pico della Mirandola. Cfr. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. 2, Einaudi, Torino 1966, p. 596.

<sup>96</sup> Traiamo questo passo del *Sefer Or Adonai* (IV, 2) dall'antologia di M. ZONTA, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Roma - Bari 2002, p. 222. Per un confronto dettagliato sugli argomenti

Nella sua opera, che certamente presenta un carattere innovativo, Hasdai Crescas postula l'infinità spaziale di un vuoto infinito, ma ritiene impossibile l'esistenza di infiniti mondi (e, più generalmente, di infiniti corpi). Su questo punto, la sua opinione è diversa da quella di Giordano Bruno. Nel Cinquecento, il problema del limite della creazione, trattato nel passo sopra citato, viene affrontato in maniera molto simile dal filosofo Marcello Palingenio Stellato, che però ha sviluppato la propria tesi a sostegno di una cosmologia infinitista, ritenendo assurda l'idea che la potenza creatrice divina sia in qualche modo limitata. Il Nolano ritrova nello *Zodiacus vitae* di Palingenio un argomento a sostegno della propria filosofia ed afferma:

[...] perché vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa? [...] perché deve esser frustrata la capacità infinita, defraudata la possibilità de infiniti mondi che possono essere, pregiudicata la eccellenza della divina imagine che doverebe più risplendere in uno specchio incontratto e secondo il suo modo di essere infinito, immenso?<sup>97</sup>

Le riflessioni di Bruno si avvicinano molto a quelle di Crescas, sia nei contenuti, sia nella forma in cui vengono poste. Un'altra analogia che tocca entrambi gli autori, legata ai temi in

questione, è la riformulazione della concezione aristotelica di "luogo naturale": infatti, affermare l'esistenza di più mondi comporta la necessità di associare ad ognuno di essi un luogo naturale relativo ai suoi corpi, così da giustificare che, «come non è bene che questa [terra] si muova al luogo dell'altre, non è bene che l'altra si muova al luogo di questa».<sup>98</sup> Un'ulteriore problematica affrontata da Crescas e Bruno riguarda il concetto del vuoto. Affermando la pluralità dei mondi, i due filosofi incontrano la difficoltà di dover spiegare che cosa viene dato nelle regioni spaziali che separano un mondo dall'altro: è così che nasce l'ipotesi di uno spazio interstiziale, posto tra i mondi e costituito dal vuoto. È bene precisare che, per il filosofo ebreo, il vuoto non è tale in senso assoluto: Crescas lo considera una sostanza invisibile e impalpabile.<sup>99</sup> Per quanto riguarda il Nolano, vale all'incirca lo stesso discorso: mentre nel *De l'infinito* vengono usati in maniera indistinta i termini "vacuo" e "aere" per definire il vuoto, nel *De immenso* si parla di un etere che permea lo spazio interposto tra i mondi,<sup>100</sup> a conferma del fatto che il filosofo rinascimentale non ha mai inteso tali regioni spaziali come "luoghi privi dell'essere", per così dire. Dal suo punto di vista, ciò sarebbe inammissibile, in quanto «Sedes vero Dei est universum ubique totum immensum caelum, vacuum spacium cuius est

di Bruno e Crescas rimandiamo ai seguenti studi: ID., *Due note sulle fonti ebraiche di Giovanni Pico e Giordano Bruno*, «Rinascimento» 40 (2000), pp. 143-156; ID., *The Influence of Hasdai Crescas's Philosophy on some Aspects of Sixteenth-Century Philosophy and Science*, in J. HELM - A. WINKELMANN (eds.), *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 71-78. Questi studi sviluppano le ipotesi formulate da H.A. WOLFSON, *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1929, pp. 35 ss.

<sup>97</sup> GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, in ID., *Dialoghi italiani*, cit., I, pp. 380-381. Bruno cita esplicitamente Palingenio in merito alla questione: cfr. ID., *De immenso*, cit., II, pp. 292-293. Cfr. M.Á. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione fra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, «Rivista di Storia della Filosofia» 49,3 (1994), pp. 495-532. Su Palingenio, si veda A. KOYRÉ, *From the Closed World*

*to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, Baltimore 1957, pp. 24-27. Il nostro confronto testuale si aggiunge a quelli di Mauro Zonta, il quale ha sapientemente mostrato come il *Sefer Or Adonai* (IV, 2) di Crescas si possa mettere in parallelo al *De l'infinito, universo e mondi* (V) e al *De immenso* (VII) di Bruno.

<sup>98</sup> GIORDANO BRUNO, *Infinito*, cit., IV, p. 476 (la precisazione fra quadre è nostra).

<sup>99</sup> Secondo questa concezione, lo spazio, vuoto compreso, è innanzitutto il luogo (*maqom*) della creazione, che per Crescas è una *creatio ex nihilo*. Su questo aspetto, Bruno ha un'opinione diversa. Cfr. G. ISRAEL, *La Kabbalah*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 114-121. Cfr. GIORDANO BRUNO, *De immenso*, cit., I, pp. 217-218. Bruno accenna alla critica di al-Ġāzālī alla dottrina dell'eternità del mondo e alla relativa risposta di Averroè, propendendo per il filosofo di Cordova.

<sup>100</sup> Cfr. *ivi*, II, p. 79: «Spacium dicitur aether quia decurritur». L'espressione "aether" ricorre più volte nel *De immenso* e ciò indica che, rispetto agli anni in cui scrive i dialoghi italiani, Bruno è diventato più preciso nell'uso della propria terminologia filosofica.

plenitudo». <sup>101</sup> Pur essendo legata alla metafisica, la filosofia naturale bruniana tende a distaccarsi dalle concezioni medievali e a proiettarsi verso le prospettive dei moderni. Infatti, nell'ambito della fisica, in Età moderna avviene un cambio di paradigma, favorito dalla revisione delle teorie dello Stagirita e dall'introduzione di concetti come l'infinito spaziale e il vuoto, che implica una distinzione tra il concetto di spazialità e quello di corporeità, non contemplata dai peripatetici. <sup>102</sup>

### Conclusioni

Essendo giunti al termine di questo studio, intendiamo ripercorrere di seguito i vari punti presi in esame, oltre a lasciare spazio per alcune nostre considerazioni finali, in aggiunta a quelle espresse nelle precedenti pagine. Siamo partiti da un'analisi generale sulla prospettiva bruniana sugli ebrei e sulla loro religione, evidenziando che tale prospettiva si intreccia alla dottrina nota come *prisca theologia*. Conseguentemente, abbiamo dedotto che il Nolano iscrive il giudaismo in un vasto insieme di tradizioni filosofiche e religiose. Dal suo punto di vista, tutte queste condividono una comune origine, ossia il culto egizio di Ermete Trismegisto. In secondo luogo, abbiamo evidenziato che, per Bruno, gli ebrei sono eredi del sapere magico degli egizi, i primi depositari del sapere ermetico, secondo il mito dell'ermetismo diffuso fra i rinascimentali. A nostro avviso, il fatto che il filosofo di Nola abbia maturato tale convinzione spiega, almeno in parte, la (relativa) frequenza con la quale egli ripresenta simboli qabbalistici all'interno delle proprie opere, sebbene questi vengano parafrasati o adeguati a fini argomentativi diversi rispetto a quelli dei mistici, fatta eccezione per quanto riguarda le tematiche cosmologiche. In realtà, nel contesto italiano del Cinquecento, la *qabbalah* diffusa dagli ebrei non era più esclusivamente relegata alla sua dimen-

sione esoterica: le sue dottrine hanno ricoperto diversi ambiti culturali (religioso, civile, scientifico ecc.) ed è anche per questo che essa ha reso possibile la costruzione di ponti tra le culture, che hanno messo in connessione la tradizione ebraica con quella cristiana e con il neoplatonismo rinascimentale. Sarebbe erroneo, però, considerare Giordano Bruno un qabbalista cristiano-neoplatonico: in primo luogo, perché l'esoterismo ebraico non occupa un ruolo centrale nelle sue riflessioni; in secondo luogo, bisogna considerare che le sue conoscenze in materia sono limitate e filtrate dalle interpretazioni di altri pensatori latini; inoltre, è evidente che il Nolano non ha intenzione di mettere in pratica i metodi della *qabbalah* e si limita a presentarne alcuni temi isolati. Bruno non è un mistico, tanto meno un religioso: probabilmente, non ha preso l'abito di frate per fede, ma per avere la possibilità di dedicarsi agli studi, e il suo Dio – più vicino al *Deus sive natura* spinoziano, rispetto a quello dei teologi – deve essere inteso come principio filosofico. Il Nolano presenta riti e invocazioni in forma letteraria (ad esempio, attraverso la figura della maga Circe), ma i mezzi a disposizione dei filosofi per conoscere la verità divina sono ben altri, a suo parere: nello specifico, essi sono i sensi, la ragione e la facoltà immaginativa, ossia «la potenza d'intelletto, che sempre vuole e puote aggiungere spacio a spacio, mole a mole, unitade ad unitade, numero a numero», <sup>103</sup> per non dimenticare la memoria artificiale, oggetto di profonde riflessioni bruniane. Su questo ultimo aspetto, possiamo dire che gli elementi magici e qabbalistici sono impiegati dal Nolano come accessori dell'arte della memoria, in maniera piuttosto originale – ma non è da escludere che, secoli prima di Bruno e di Lullo, il *Sefer Yesirah* sia stato composto sulla base di principi mnemotecnici e che esso sia stato impiegato dai qabbalisti anche come mezzo per richiamare e conservare le informazioni, attraverso la stimolazione delle facoltà intellettive. <sup>104</sup>

<sup>101</sup> *Ivi*, II, p. 80. Cfr. *Id.*, *Infinito*, cit., V, p. 230: «Perché noi abbiamo un cielo, nel quale hanno gli lor spacci, regioni e distanze competenti gli mondi; e che si diffonde per tutto, penetra il tutto ed è continente, contiguo e continuo al tutto, e che non lascia vacuo alcuno; [...] vacuo, il quale, se vogliamo intendere come una cosa persistente, diciamo essere l'etereo campo che contiene gli mondi; se vogliamo

concipere come cosa consistente, diciamo essere il spacio in cui è l'etereo campo e mondi».

<sup>102</sup> Cfr. G. ISRAEL, *L'origine dell'idea moderna dello spazio tra matematica, fisica e teologia*, in M. EMMER (cur.), *Matematica e cultura 2011*, Springer, Berlino 2011, pp. 213-222.

<sup>103</sup> GIORDANO BRUNO, *Infinito*, cit., p. 362.

<sup>104</sup> Facciamo riferimento all'ipotesi di G.M.

Tutto sommato, i risultati del confronto tra la *qabbalah* e il pensiero del Nolano si dimostrano essere meno interessanti rispetto alla riproposizione e alla rielaborazione bruniana di teorie della filosofia ebraica. In generale, si potrebbe dire che il dialogo tra le dottrine filosofiche bruniane e quelle ebraiche concerne principalmente la concezione della materia e le sue implicazioni ontologiche, fisiche, cosmologiche, senza dimenticare quelle etiche. Abbiamo visto che Bruno rifiuta opinioni tese a svilire lo *status* materia, qual è il caso dell'analogia tra la materia e la figura della meretrice, avanzata da Aristotele e poi ripresa nell'opera di Maimonide. Dall'altro lato, il Nolano si serve di tesi già affermate da altri filosofi per giustificare la propria concezione di Dio, che si traduce in materia divina e infinita: questo discorso vale per

l'ilemorfismo gabiroliano, che il Nolano considera (erroneamente) una forma di panteismo; in secondo luogo, è il caso di menzionare nuovamente Ḥasdai Crescas, il quale ha insistito sul rapporto tra la creazione della materia *ex nihilo* e l'infinità della bontà e della grazia divina; infine, ricordiamo Leone Ebreo, che ha voluto ridare importanza alla continua «generazione di tutte le cose sensibili»,<sup>105</sup> portatrice di bellezza e di amore – e il sapiente, mosso dal furore eroico, «con la forza del pensiero edifica castegli in aria; e tra l'altre cose una torre di cui l'architetto è l'amore, la materia l'amoroso foco ed il fabbricatore egli medesimo».<sup>106</sup>

Francesco Malaguti  
 Università degli Studi di Trento  
 e-mail: francesco.malaguti@alumni.unitn.it

#### SUMMARY

This article is focused on the philosophical doctrines of Giordano Bruno (1548-1600) and, in particular, on passages of his works referring to the Old Testament, Kabbalistic symbolism and Jewish philosophers (mostly to Avicenna, but we also underline hypothetical textual references to the works and the thought of Maimonides, Ḥasdai Crescas and Leo the Hebrew). We discuss the possible influence of various aspects of the Jewish cultural tradition on the philosophical doctrines of Bruno (particularly physics and cosmology, but also mnemotechnics). Our analysis includes topics that have already been analysed by other scholars. Our aim is to collect the results of the previous studies in order to discuss them and give a comprehensive view of the relation between Bruno's thought and Jewish culture.

**KEYWORDS:** Renaissance philosophy; Jewish philosophy; Kabbalah; Mnemotechnics; Cosmology.

CUSCITO, *Mnemotechnics in the Sefer Yeşirah?*, «Materia giudaica» 23 (2018), pp. 307-316.

<sup>105</sup> LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., II, p. 73.

<sup>106</sup> GIORDANO BRUNO, *Furori*, cit., I-V, p. 134.

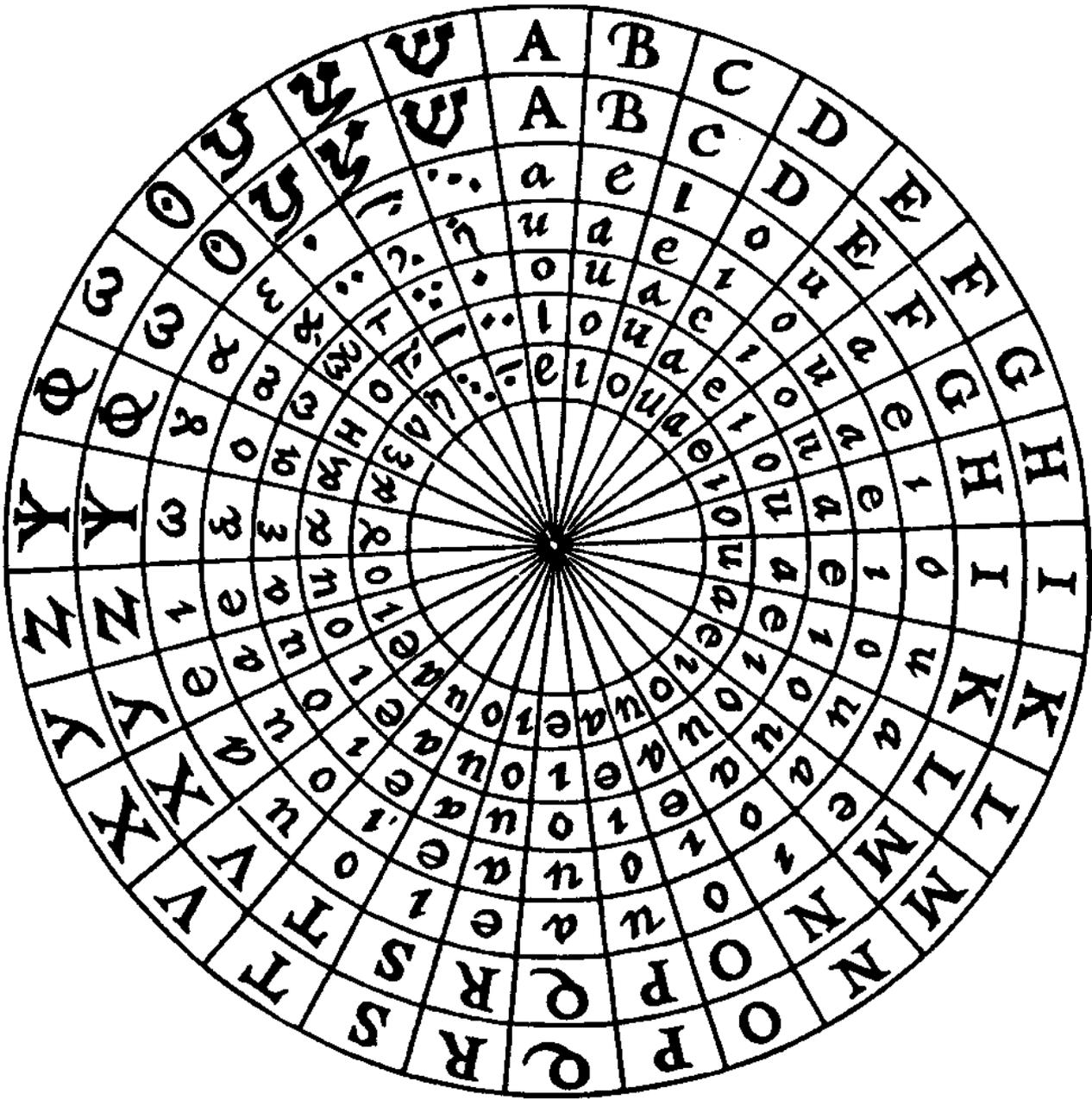


Fig. 1: Ruota mnemonica presente in Id., *De umbris idearum*, cit., pp. 256-257. Le altre ruote del *De umbris idearum* contenenti lettere ebraiche (cfr. n. 26) presentano lo stesso ordine alfabetico relativo alla corona esterna di quella sopra riportata (che, rispetto alle altre, consente di realizzare un maggior numero di combinazioni).

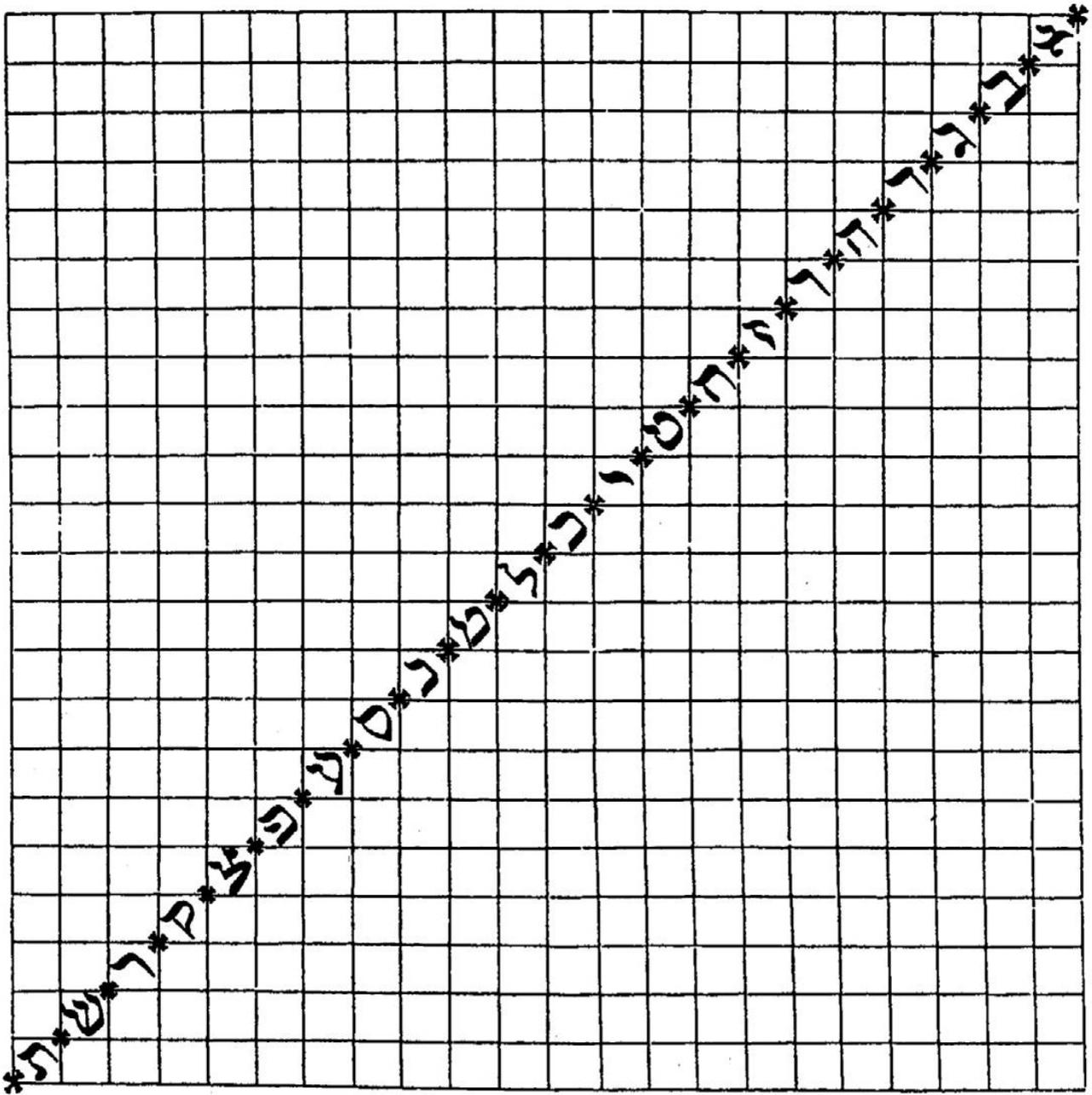


Fig. 2: Alfabeto ebraico in una tavola presente in Id., *Explicatio triginta sigillorum*, cit., pp. 180-181.

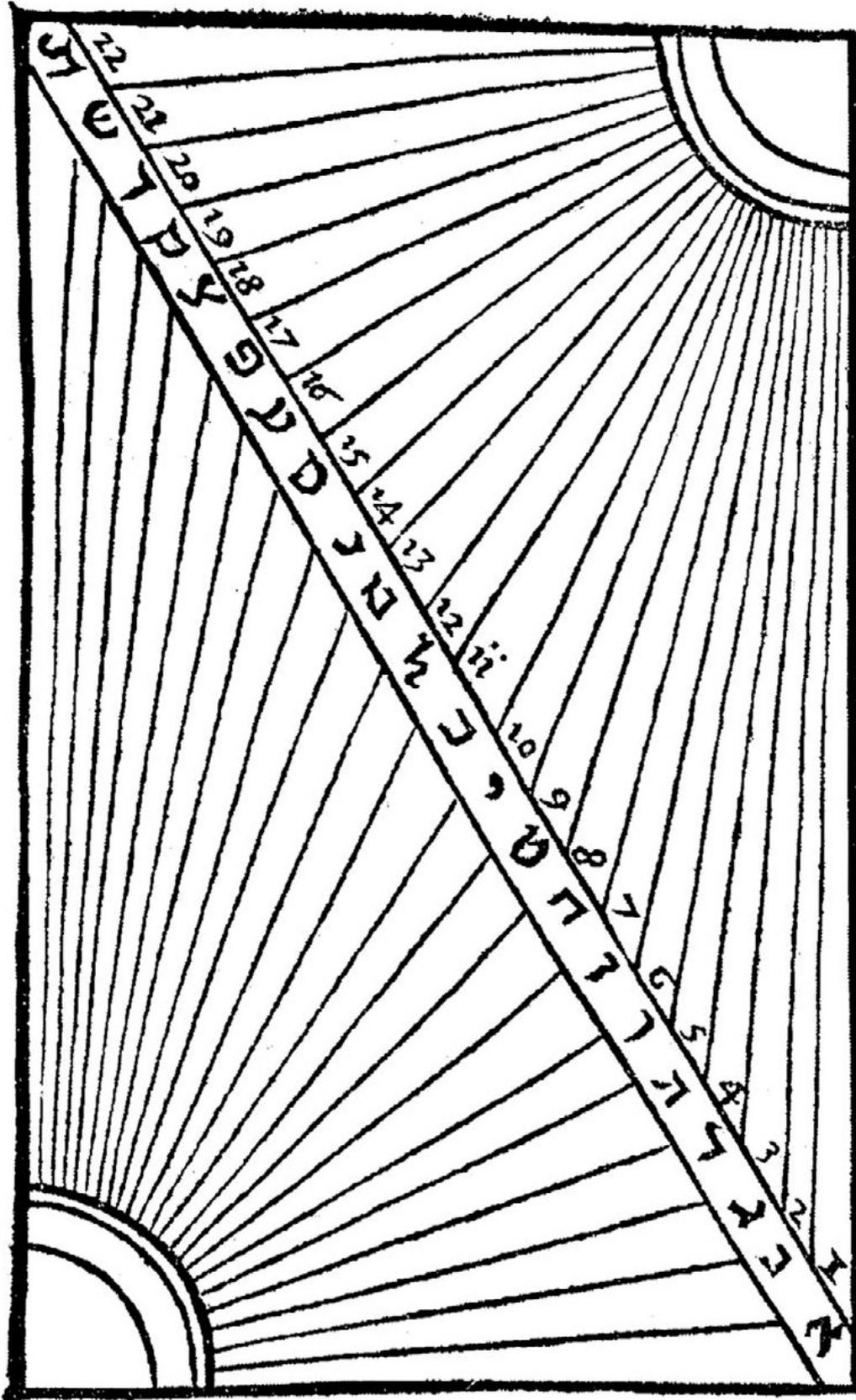


Fig. 3: Associazione di valori numerici alle lettere ebraiche in una tavola presente *ivi*, pp. 182-183.

1	א
2	ב
3	ג
4	ד
5	ה
6	ו
7	ז
8	ח
9	ט
10	י
11	כ
12	ל
13	מ
14	נ
15	ס
16	ע
17	פ
18	צ
19	ק
20	ר
21	ש
22	ת

Fig. 4: Associazione di valori numerici alle lettere ebraiche in una tavola presente *ivi*, pp. 184-185.