

## POLITICA MALINCONICA. NOTE SUL SIMBOLISMO IMPERIALE

Giuseppe Cengiarotti

### 1. Giordano Bruno e il simbolismo politico rodolfino

1.1. «Quando fosse stato tempo voleva esser capitano». Il progetto riformatore presentato da Giordano Bruno all'imperatore Rodolfo II è quello condensato nella dedica che precede gli *Articuli adversus mathematicos*, stampati in Praga nel 1588 presso la tipografia «Georgii Dacziceni». Secondo Frances Yates «il messaggio del Nolano riferito ai tempi in cui egli visse non trovò mai una formulazione più chiara di questa, contenuta nella dedica a Rodolfo II»<sup>1</sup>. Esso lascia irrisolte alcune questioni connesse alla presenza del filosofo in Praga e, più in generale, nel mondo tedesco. Ma si entra in territori scarsamente illuminati e su cui sono state fatte ipotesi non suffragate da sufficiente documentazione<sup>2</sup>. Il filosofo giunge nella capitale dell'impero dopo aver in Inghilterra lodato Elisabetta come «Diana» e in Germania Lutero come «Ercole». Frances Yates, che ha insistito sul carattere univocamente ermetico del pensiero e dell'opera di Bruno, formulò, sulla base di alcune dichiarazioni del Mocenigo, l'ipotesi della fondazione di una setta, quella appunto dei «giordanisti», che si sarebbe prefissa l'obiettivo di porre in essere la *renovatio* politico-culturale bruniana, e questa potrebbe costituire almeno una delle fonti

<sup>1</sup> F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1981 (1969), pp. 340-342. I misteriosi diagrammi apposti agli *Articuli adversus mathematicos* a illustrazione del testo andrebbero interpretati ermeticamente – i primi tre sarebbero *mens*, *intellectus* e *amor* – a costituire la «mathesis» qualitativa che Bruno opponeva ai suoi avversari e sarebbero «simboli di questa setta che celavano messaggi cifrati», benché sia incerto «se l'imperatore Rodolfo fosse in grado di leggere il messaggio celato in tale “mathesis”».

<sup>2</sup> Cfr. G. Cengiarotti, *Giordano Bruno a Praga: progetti di riforma*, in A. Ingegno e A. Perfetti, a cura di, *Giordano Bruno nella cultura del suo tempo*, Atti del convegno organizzato dall'Università di Urbino e dall'Istituto italiano per gli studi filosofici (Urbino-San Leo, 23-24 settembre 2000), Napoli, La Città del sole, 2004, pp. 285-305; Id., *Tra Wittenberg e Praga (1586-1588): continuità e discontinuità nel progetto di riforma di G. Bruno*, in T. Leinkauf, hrsg. von, *Giordano Bruno in Wittenberg 1586-1588 Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2006 (Bruniana & Campanelliana supplementi), pp. 133-148.

originarie del futuro rosacrocianesimo. Come è noto, l'ipotesi si fonda sulla delazione del Mocenigo, laddove questi affermava che Bruno intendeva «farsi autor di nuova setta sotto nome di nuova filosofia»<sup>3</sup>. Ancora, sempre citando il Mocenigo, la studiosa sosteneva che «la vera ragione del ritorno di Bruno in Italia fu [...] la sua speranza, condivisa da molti contemporanei, che l'ascendente europeo del Navarra significasse un atteggiamento più liberale in materia di religione e che tale atteggiamento si diffondesse in Italia»<sup>4</sup>.

Per quanto concerne poi la questione del movimento rosacrociario e di un'influenza di Bruno sulla sua origine, Frances Yates fa delle supposizioni: per esempio, afferma che «alcuni diagrammi magici di Bruno, in particolare quelli dei poemi latini, potrebbero essere stati a conoscenza di Fludd. Anche la sua interpretazione mistica del compasso potrebbe essere esaminata in rapporto con la misteriosa controversia fra Bruno e Fabrizio Mordente»<sup>5</sup>. Poco più oltre nota la somiglianza tra il passo dei *Ragguagli di Parnaso* inserito nella *Fama* e nello *Spaccio* e si domanda se «potevano i Rosacroce avere qualcosa in comune con la setta dei Giordanisti che si dice fosse stata fondata in Germania da Bruno» e, proseguendo con il condizionale, scrive che «sem-

<sup>3</sup> Cfr. V. Spampanato, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Firenze, 1933, p. 60. L'insinuazione sarebbe stata ripresa da altri informatori: «E molte volte dicea che in Germania li anni passati erano tenute in prezzo l'opere di Lutero ma che adesso non erano più stimate, perché doppo che hanno gustate l'opere sue non vanno cercando altro, e che havea cominciata una nuova setta in Germania, e che se fosse liberato di prigione voleva tornare a formarla et instituirla meglio, e che volea si chiamassero Giordanisti» (A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano, 1942, p. 61, cit. in Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., p. 340).

<sup>4</sup> Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., p. 375; Mercati, *Sommario*, cit., pp. 57-58. Mocenigo asseriva: «Non gli ho sentito dire che volesse istituire nuova setta da Giordanisti in Germania, ma bene affermava che come havea finiti certi suoi studij s'havria fatto conoscere per un grand uomo, e che sperava che le cose di Navarra succedessero bene in Francia, e che saria venuto in Italia, e in quel tempo havria potuto vivere e ragionare liberamente, e quando il Patritio andò a Roma, disse che sperava che il Papa lo ricevesse in sua gratia perché con credere a modo suo non offendeva alcuno».

<sup>5</sup> Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., pp. 438-439, ma anche F.A. Yates, *L'Illuminismo dei Rosa-croce*, trad. it., Torino, Einaudi, 1976, p. 255. Non vi fa invece alcun riferimento P. Arnold, *Storia dei Rosa-Croce*, trad. it., Milano, Bompiani, 1988. Sulla tematica si veda anche M. Cambi, *Giordano Bruno tra mnemotecnica ed esigenza pansofica. Nota sulla «Explicatio triginta sygillorum»*, in «Discorsi», IV, 1984, pp. 29-62. Sul problema delle origini e della natura del rosacrocianesimo esiste ormai una letteratura critica filologicamente fondata piuttosto consistente. Oltre agli importanti studi di Enrico De Mas cfr. C. Gilly, «Iter rosicrucianum». *Auf der Suche nach unbekannten Quellen der frühen Rosenkreuzer*, in C. Gilly, a cura di, *Das Erbe des Christian Rosenkreuz Johann Valentin Andreæ 1586-1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614-1616, Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18-20 November 1986*, Amsterdam, in de Peijlikaan, 1988, pp. 63-89.

brerebbe che il movimento dei Rosacroce, così come esso appare in Germania all'inizio del XVII secolo, avesse implicazioni luterane»; ipotizzava, infine, che «se Bruno avesse gettato in precedenza il seme sul suolo tedesco costituendo gruppi di “Giordanisti”, il terreno sarebbe stato preparato a ricevere l'influenza di Campanella, poiché [...] il movimento di riforma bruniano si riallaccia al primo Campanella e alla rivolta calabrese da lui promossa»<sup>6</sup>.

Fin qui la Yates. Siamo, come si vede, nel campo delle ipotesi. Tuttavia, è utile considerare che i vari nuclei di pensiero che di lì a pochi anni sarebbero confluiti – specie attraverso le mediazioni dello Stolcius e del Maier – nel movimento rosacrociano fecero capo, non subito, non esclusivamente (come credeva la Yates, ma, *contra*, Carlos Gilly) alla figura di Federico del Palatinato e alla Boemia rivoluzionaria del periodo che precede la battaglia della Montagna Bianca. Per esempio, una fonte anonima, certamente proveniente dagli ambienti dell'esilio e collegata col Dačický, vedeva in Federico il nome del venturo messia e salvatore (*Spasitel*) che, opponendosi a Faraone sarebbe tornato a regnare sui Cechi – la cui espulsione viene paragonata alla diaspora babilonese – riportando la libertà religiosa e di coscienza. Si tratta di un esempio fra i tanti che si ebbero nelle terre ceche fino alle profezie del Drabík appoggiate da Comenio. «Ci sarà poi un altro re, Federico, l'ultimo prima del giorno del giudizio. Sarà un re buono e santo [...] in tutto il mondo vi sarà la pace e poi avverrà il giudizio finale». Tali combinazioni di apocalittica e politica si richiamano esplicitamente al profetismo del Lichtenberg, del Carion, del Grumpek, della Sibilla, come testimonia *Trübsal der ganzen Welt, auch Veränderung vieler Herrschaft und Regimenten*, del 1620<sup>7</sup>.

La studiosa britannica ha sostenuto in svariate occasioni l'ipotesi di una «intesa franco-palatina che aveva portato alla concessione di aiuti sostanziali al re di Navarra» e che «quando i progetti di Enrico IV vennero interrotti dalla sua morte, la politica del Palatinato, ancora ispirata in gran parte da Anhalt,

<sup>6</sup> Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., pp. 341-342, e 443, dove aggiunge che «il Rosacroce che si dice abbia istruito Fludd, Michael Meier, sostenne che non c'era alcun rapporto fra i due documenti, essendo l'associazione della “Riforma generale” di Boccalini con la “Fama” puramente fortuita». Su tutta la questione si veda inoltre Yates, *L'Illuminismo dei Rosa-croce*, cit., p. 105: «Maier fu spinto ad agire da un forte impulso religioso-ermetico, tanto potente, a suo modo, quanto quello che aveva mosso Giordano Bruno nell'ultimo scorcio del secolo XVI, sebbene in Maier esso si congiungesse alla pietà luterana: un genere di combinazione che ci si potrebbe attendere se l'influsso di Bruno avesse messo radici negli ambienti luterani tedeschi».

<sup>7</sup> Cfr. J. Volf, *Bratři růžového kříže a proroctví jeho na rok 1622* [I Fratelli della rosa croce e le loro profezie del 1622], Praha, Unie, 1909, pp. 53-54. «Potom bude jiný král, Fridrich, poslední, až do dne soudného. To bude dobrý a svatý král a bude naši víry ctné i biskup jeho. Ten dobyde hrobu Božího. Za toho již bude po všem světě pokoj a potom bude soudný den».

si rivolse verso altri mezzi per conseguire questo obiettivo»<sup>8</sup>. La critica recente si è duramente opposta alle tesi sostenute dalla studiosa. Per esempio, Carlos Gilly e Martin Brecht hanno assai ridimensionato e in qualche caso negato, sulla base di un'accurata indagine filologica, la validità delle suggestioni contenute in quel volume. Dove tuttavia tali congetture possono trovare qualche conferma è nelle testimonianze della pubblicistica politica (ad esempio quella del diplomatico toscano Alidosi), che dichiarano la comunanza di vedute di Enrico di Navarra e di Rodolfo II, e la sua ostilità nei confronti dei Gesuiti, più accentuata nell'ultimo periodo del suo regno, influenzato dall'amico di Bruno, il Brunswick. Proprio nei *Ragguagli* (centuria I, ragguaglio 3) si legge che alla notizia della morte del sovrano francese il volto di Apollo viene coperto da una nube e lamenta sospirando «che il mondo era giunto alla fine di presto douer ritornar' al suo primo principio, poiché la scellarata perfidia di alcuni era peruenuta à tal colmo d'empietà». Le congetture della studiosa inglese sono suffragate per lo meno da un clima politico e intellettuale<sup>9</sup>: basti dire che copie della *Fama* circolavano già alcuni anni prima del 1614 e che lo stesso Comenio vi fa riferimento nel capitolo dedicato al «ludibrio» rosacrociano contenuto nel *Labirinto del mondo*.

1.2. *Tra ipotesi e dissimulazioni: sulle tracce di Giordano Bruno in Boemia*. I destini del movimento si compirono in buona misura nella drammatica vicenda della rivoluzione boema del 1618-1620. Lo storico inglese Robert Evans menziona al riguardo Comenio, il quale «riferisce che Rodolfo, avendo ottenuto l'armonia in Boemia con la Lettera di maestà, nei suoi ultimi anni aveva desiderato fondare una "società della pace" il cui fine era la difesa della li-

<sup>8</sup> Yates, *L'Illuminismo dei Rosa-croce*, cit., pp. 21, e 107: «Per parte mia, penso d'intravedere che tutti i misteriosi movimenti degli anni precedenti intorno a figure quali Philip Sidney, John Dee, Giordano Bruno, sfociarono nella propaganda di Anhalt a favore di Federico. Il movimento federiciano non fu la causa di queste profonde correnti e non fu affatto l'unica loro espressione, ma costituì un tentativo per dare ad esse un'espressione politico-religiosa, per realizzare l'ideale di una riforma ermetica, che aveva il suo fulcro in un vero principe». Sulle «tesi Yates» cfr. P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Venezia, Marsilio, 1996; un profilo della studiosa è fornito da P. Delpiano, *Dal Rinascimento ai Lumi: per un profilo intellettuale di Frances Amelia Yates*, in G. Ricuperati, a cura di, *La reinvenzione dei Lumi. Percorsi storiografici del Novecento*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 1-56.

<sup>9</sup> Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., pp. 387, 443: «Bruno era andato predicando attraverso la Germania l'avvento di un movimento magico di riforma, da lui politicamente associato a Enrico di Navarra. Enrico IV fu assassinato nel 1610 ponendo fine alle speranze che i liberali avevano riposto in lui. Nel 1612-13 Traiano Boccalini pubblicò i *Ragguagli di Parnaso*, pieni di lodi e lamenti per il sovrano francese, di odio verso la Spagna, di ironici attacchi contro la pedanteria e la tirannide. Nel 1613 egli morì. Nel 1614 i Rosacroce tedeschi pubblicarono la "Fama" insieme al brano di Boccalini sulla riforma generale».

bertà di coscienza». L'opera in questione è la *Historia o těžkých protivenstvích* [Storia delle dure avversità] che ebbe una traduzione latina (*Historia persecutionum*), destinata a venire inserita negli *Acts and Monuments* del Foxe.

Fundaturum, dum adhuc vivat, ordinem pacis, pro conscientiarum libertate, ut quicquid christum invocat, immune sit; invitaturumque se ad ordinis hujus societatem reges et principes evangelicis, et si qui volent, ex catholicis. Quorum cum haberet consignatum jam a se catalogum, ostendit circiter quinquaginta, praelegens simul formulam foederis aut societatis ordinis illius a seipso conceptam et depromens torquem auream binam ac illorum cuique donans, cum insignibus pacis, manu sua confectam; qualium et plures confecturum se dixit, pro sodalium ordinis numero<sup>10</sup>.

Non si sente qui l'eco delle proposte bruniane? Nel *Labirinto* Comenio condanna duramente l'esperienza rosacrociana, adombrando anche una sua personale adesione al progetto e, nel distacco dell'esilio, ad essa oppone una nuova riforma fondata sul Cristo, *centrum securitatis*. La necessità posta dal riformatore moravo (ma anche da Johann Valentin Andreae) di un forte richiamo alla centralità del Cristo e, successivamente, la metafisica giovannea della luce possono far pensare alle tracce di ermetismo pagano, egiziano, diffuse nel primissimo Seicento in Boemia e in Germania dal rosacrocianesimo, come attestano gli emblemi di *Atalanta fugiens*<sup>11</sup>. Sembra quasi di assistere ad una co-

<sup>10</sup> Traggo il testo dalla versione latina, *Historia persecutionum ecclesiae bohemicae jam inde à primordiis conversionis suae ad Christianismum, hoc est anno 894, ad annum usque 1632 Ferdinando Secundo Austriaco regnante in qua inaudita hactenus arcana politica, Consilia, artes, praesentium bellorum verae causae et judicia orrenda exhibentur Nunc primis edita cum duplici indice Anno Domini MDCXLVIII*, in *Dílo Jana Amose Komenského* [=DJAK], 9/1, Praha, Academia, 1989, p. 243. Cfr. inoltre R.J.W. Evans, *Rodolfo II d'Absburgo. L'enigma di un imperatore*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1984, p. 105: «quale che sia il valore che si vuole attribuire a questo racconto (Comenio dice che si tratta di cosa vera), vi sono ovvi parallelismi tra la mentalità che rivela e certe forme di pensiero mistico, tra le quali il posto minore non va certo all'idea, cara allo stesso Comenio, di un "centro pacifico" ossia di un *Centrum Securitatis* e di un Paradiso del Cuore che doveva seguire e dissolvere il Labirinto del Mondo».

<sup>11</sup> Cfr. J.-R. Armogathe, *La «Physica Sacra» de Comenius comme physique chretienne*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1996, 1, pp. 7-16. Yates insiste sul ruolo assunto da Michael Maier, cfr. *L'Illuminismo dei Rosa-croce*, cit., p. 101: «Maier può essere stato influenzato sia da una tradizione bruniana, sia dalla tradizione di John Dee. Sappiamo che Bruno affermò di aver fondato una setta di "giordanisti" tra i luterani. Maier era luterano; il suo movimento religioso ardentemente ermetico potrebbe dunque aver subito in parte anche l'influsso di Bruno, potrebbe essere stato un tentativo di riforma ermetica della religione, di infondere cioè maggior vigore nella religione attraverso influenze ermetiche, come Bruno aveva così appassionatamente sostenuto». Sul Maier cfr. I. Purš-J. Hausenblasová, *Kontakty Michaela Maiera s Rudolfem II. v Praze roku 1609*, in «Studia rudolphina. Bulletin Centra pro výzkum umení a kultury doby Rudolfa II. Bulletin of the Research Center for Visual Arts and Culture in the Age of Rudolf II», 2005, 5, pp. 51-64.

lossale rimozione. È possibile ipotizzare che una parte del mondo riformato radicale, alla luce della disfatta (e della catastrofe nazionale boema e di tutto il mondo anticattolico), abbia inteso correggere il «paganesimo» rodolfino con la pansofia e comunque con progetti imperniati sul Cristo e su una concezione trinitaria.

1.3. *Tra Inghilterra e Boemia: Bruno, Dee e gli altri.* A Praga, presso la tipografia del Nigrinus (Giorgio Nigrin), Bruno pubblicò in quello stesso 1588 il *De specierum scrutinio*, un testo che si inserisce nell'ambito della produzione mnemotecnica<sup>12</sup>. Non è un caso che la produzione praghese comprenda, oltre agli *Articuli*, uno scritto di *ars reminiscendi*, verosimilmente funzionale a diffondere negli ambienti intellettuali della città – e soprattutto nella corte – la «magia» bruniana, dato che l'*ars memoriae* venne particolarmente coltivata nel mondo tedesco del Cinquecento, e se Wittenberg ne fu, insieme a Francoforte, uno dei centri di maggiore diffusione<sup>13</sup>, fu particolarmente seguita e apprezzata a Praga. A giudizio di Paolo Rossi «la stessa riforma bruniana viene presentata come il progetto di una arte mirabile capace di ampliare smisuratamente le possibilità di dominio dell'uomo». Afferma Bruno:

E questo mio proponimento l'ho comunicato a diversi, dicendo aver atteso a tutte quante le parti della filosofia e d'esser stato curioso in tutte le scienze eccetto che nella giudiziaria; e che avendo commodità ed ozio, volevo attendere a quella, trovando loco solitario e quieto; il che non ho fatto ancora e già mai proposto di fare se non a questi tempi incirca<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Jordani Bruni Nolani *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymondi Lullii doctoris eremitae omniscii propemodumque divini*, Pragae, excudebat Georgius Nigrinus, con dedica Illustrissimo excellentissimoque d. Don Guilhelmo A.S. Clemente equiti ordinis S. Jacobi de Espana Serenissimi hispaniarum regis Catholici a Consiliis eiusdemque ad caesarem Rodolphi II. imperatoris maiestatem legato. Cfr. *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, II, pars II, pp. 225 e 335.

<sup>13</sup> Cfr. F.A. Yates, *L'arte della memoria*, trad. it., Torino, Einaudi, 1972, p. 120: «Attraverso il neoplatonismo rinascimentale, con il suo nocciolo ermetico, l'arte della memoria subì una metamorfosi, questa volta in arte ermetica o arte occulta, e in questa forma continuò a occupare un posto centrale nella più viva cultura europea».

<sup>14</sup> Questo risulta dalle copie di opere del Bruno conservate in Boemia e dalle ricerche del Nostitz, su cui ha portato l'attenzione, fra gli altri, Paolo Rossi, il quale ha scritto che «l'inserimento, operato da Bruno, delle tecniche "retoriche" della memoria entro la grande tradizione lullista non mancherà di esercitare un influsso duraturo, oltretutto negli ambienti francesi, anche in quelli inglesi, tedeschi, boemi. Parigi, Londra, Praga, Wittenberg, Francoforte erano stati, abbiamo visto, centri di diffusione del lullismo e dell'*ars reminiscendi*». Cfr. P. Rossi, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 135, e 144: «nella concezione bruniana della magia come ministra e dominatrice della natura, capace di intendere le segrete corrispondenze fra le cose e di cogliere le formule ultime della realtà, in opere come il *De Magia*, le *Theses de*

L'interesse magico è suffragato anche da altre testimonianze, come quella del libraio Giacomo Briciano, il quale nella sua deposizione al tribunale dichiarò che «il detto Giordano, per quanto me disse il Prior de quel convento in Francoforte, se occupava per il più in scriber ed andar chimerizando e strolegando cose nuove». Il *De specierum* si apre dunque con questo «propositum»:

Penitius inspicienti constat omnem artem omnemque disciplinam, ob id quod vel naturam imitatur vel hanc exorbitantem corrigit aut adversam impedit, primo principia quaedam et elementa suscipit, secundo eadem in simpliciores combinationes adcopulat, ultimo magis multiplices atque varias e simplicibus educit complexiones, e quibus certe specificae suboriuntur rerum differentiae, quales numeris huiusce generis comparantur<sup>15</sup>.

Lo «scrutinio» è infatti «instrumentum [...] in facultate cogitationis proportionatum baculo in nostra manu (unde nominis instituti vel melius instituenti rationem habere possis) quo stantes iacentem acervum, dimovemus, diruimus, atque dispergimus. Ut nobis castanea e medio glandium, vel e communitate aliarum castanearum determinat prodeat»<sup>16</sup>. In che senso lo «scrutinio» – e tutta intera la tecnica lulliana, di cui secondo Bruno il Paracelso sarebbe stato un mero divulgatore – si iscriva entro il complesso pensiero del tempo è questione che certamente esula dal proposito di questo studio (sappiamo che opere del Lullo vennero rinvenute in casa del Sozzini al momento dell'arresto); tuttavia è certo che la cultura rodolfina – come attesta il san Clemente, cui l'opera venne dedicata – non fu per nulla insensibile alla problematica mnemotecnica e alle stesse proposte del Bruno. Il *Gazophylacium Artis memoriae* di Lambert Schenkel (Schenkelius), attivo a Praga proprio durante il soggiorno del Bruno, venne pubblicato a Strasburgo nel 1611. Come è stato osservato, «l'ordine mnemotecnico e magico delle *Kunst- und Wun-*

*Magia*, il *De Magia mathematica* trovano davvero la loro risoluzione i problemi dibattuti nelle opere mnemotecniche e lulliane».

<sup>15</sup> *De specierum scrutinio*, cit., in *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, pars II, cit., p. 335: «Horum certe omnium artificiosa comprehensio in huiusmodi scrutinii dispositione, quam Lullius primo delineando et inumbrando invenit, a nobis tandem propriis coloribus inspicienda obicitur». Seguono un capitolo intitolato *De artis elementis* e successivamente altri dedicati all'analisi delle diverse «figure».

<sup>16</sup> Ivi, p. 85. Lo «scrutinio» – ricorda Vasoli – fa parte «degli altri procedimenti tecnici affini che servono a distinguere nella massa delle immagini e dei segni». Esso è la «capacità sceverativa», «lo strumento che permette al Bruno di ordinare la totalità dei ricordi o delle immagini, scegliendo entro di essa ora questa o quella immagine occorrente, in modo da ricostruire intorno ad esse un sistema di cognizioni o di nozioni strettamente connesse, recando un ordine sistematico che permette la costruzione di un effettivo rapporto reale». Cfr. C. Vasoli, *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno*, in *Umanesimo e Simbolismo*, Atti del IV Congresso internazionale di studi umanistici, Padova, 1958, pp. 251-304, p. 279.

*derkammer* diventerà anacronistico nel secolo seguente. Possiamo, tuttavia, seguirne la sporadica sopravvivenza soprattutto negli ambienti legati alla casa d'Asburgo. L'«arte della memoria» di Camillo fu vista, fin dall'inizio, come uno strumento di potere: doveva, in teoria, offrire la possibilità di *dominare* e di *manipolare* il sapere universale. Conseguentemente tutte le grandi *Kunstkammer* che si ricollegavano alla mnemotecnica camilliana fanno parte, in un modo o nell'altro, dell'ideologia – e della mistica – dell'impero»<sup>17</sup>. D'altra parte, «il pensiero neo-platonico – ha osservato J.G.A. Pocock – apprestava un codice ermetico per esprimere gli ardimentosi tentativi [*id. est* della *vita activa* e dell'umanesimo civile] ma tale codice non era tale da potere dar luogo ad un linguaggio propriamente politico»; pertanto, «il ripristino della partecipazione politica ossia dell'autentico civismo sarebbe potuto avvenire qualora si fosse restituito l'uomo alla sua universalità e se a questo non si riusciva mediante il ricorso alla sapienza ermetica, allora si sarebbe potuto felicemente ricorrere al ripristino, appunto, del *vivere civile* e dello *zoon politikon*. Restava vero però che la *vita activa* poteva essere ripristinata solo con un atto compiuto nel tempo»<sup>18</sup>.

A Praga era dunque in quel torno di anni John Dee. La sua presenza in Boemia è ben nota e le testimonianze letterarie sono numerose, sia in lingua tedesca sia in quella ceca. Essa è divenuta una sorta di *topos* nell'ambito di quella letteratura d'atmosfera costruita attorno alla figura di Rodolfo II che ha dato vita al *Seltamkeitsroman*, culminato in *Der Engel der westlichen Fenster* di Gustav Meyrink, ma anche la critica storica se ne è occupata con ricerche di un certo rilievo<sup>19</sup>. Da esse risulta che, insieme ad Edward Kelley, John Dee fu in Boemia o nell'area immediatamente contigua tra il 1583 e il 1589, gravitando soprattutto nell'ambito della cerchia dei Rožmberk a Třebon, e che i due intrattennero amichevoli relazioni con l'ambasciatore spagnolo san Clemente, come del resto accadde a Bruno, che gli dedicherà uno scritto di mnemotecnica, il *De lampade combinatoria*. La coppia fu dunque attivamente presente nella Praga e nella Boemia dello scorcio del secolo, tanto che si potrebbe forse ipotizzarne una eco anche nella coppia di «guide» del *poutník* come siano de *Il Labirinto del mondo e il paradiso del cuore*, per certi versi rievocazione parodistica del clima culturale che precede la disfatta della nazione boema e che sembra riecheggiare il clima di grandi illusioni («ach! mé naděje»

<sup>17</sup> V.I. Stoichita, *L'invenzione del quadro. Arte, artefici e artifici nella pittura europea*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1998, p. 109.

<sup>18</sup> J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1980, vol. I, *Il pensiero politico fiorentino*, p. 242.

<sup>19</sup> Cfr. almeno P. French, *John Dee*, London, 1972; N.H. Clulee, *John Dee's Natural Philosophy, between Science and Religion*, London, 1988.

[«ah! le mie speranze»], si lamenta il pellegrino). In quella sorta di prefigurazione del *Bildungsroman*, infatti, il pellegrino, attraversando il mondo – vera dis-topia – viene accompagnato da due gaglioffi, Všežvěd e Všudybud («Tuttosa» e «Ovunquesta»), prima di pervenire, attraverso una crisi interiore catartica, alla scoperta del Cristo come unico rifugio. Tra le diverse forme di sapere in cui si imbatte prima di scoprire che tutto è inganno e traviamen-to, le guide lo lusingano anche con gli studi alchemici e con l'illusione rosacro-ciana, a rimarcare una crisi intellettuale, il crepuscolo di un mondo che aveva fatto assegnamento sull'ermetismo per poi constatarne la disfatta. Qualcosa di analogo accadde al luterano Johann Valentin Andreae, fonte primaria di Comenio, supposto fondatore del movimento rosacrociano e poi attivo sostenitore delle *societates christianae*.

È stato sostenuto che le concezioni metafisiche del Dee, fondate sul nesso tra microcosmo e macrocosmo e sulle forze invisibili che pervadono il cosmo, in sé armonico, presentano singolari analogie con la visione del Bruno, con il quale condivideva anche la convinzione che «l'accesso ai misteri si potesse conseguire con l'armamentario dei simboli, delle “chiavi” intellettuali e delle combinazioni»<sup>20</sup>. Frances Yates – che ritiene vi fosse una «missione» alla base della decisione di partire per il Continente – ha notato «divergenze e convergenze» nelle loro rispettive carriere ed esperienze e ha anche ipotizzato che Dee «in realtà volesse evitare Bruno». Comunque, entrambi strinsero relazioni con Philip Sidney e con il conte polacco Alasco (Laski) e «inclusero Praga nel loro viaggio, entrambi ferventi missionari dell'occultismo, entrambi con la speranza di trovare l'appoggio dell'imperiale patrono delle scienze occulte, Rodolfo II»<sup>21</sup>. Un elemento di differenziazione viene colto tuttavia «nella diffidenza mostrata da Bruno nei confronti della “matematica”», che lo renderebbe «meno avanzato scientificamente» dell'inglese<sup>22</sup>. Il matematico inglese

<sup>20</sup> Evans, *Rodolfo II*, cit., p. 296. Sui rapporti tra i due si veda F.A. Yates, *Due filosofi rinascimentali dell'Inghilterra elisabettiana: John Dee e Giordano Bruno*, in Id., *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 91-103.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 92, 93, e 101: «Entrambi rappresentanti elisabettiani della filosofia occulta, entrambi partirono per una missione che doveva condurli a Praga, dove però, pare, non si conobbero» e si dice convinta che «i circoli praguesi meglio informati erano di certo al corrente della natura della missione perseguita dai due filosofi». I due sarebbero poi accomunati dall'interesse nei confronti del *De occulta philosophia* di Agrippa e dalla *Stegnographia* del Tritemio, uno dei cultori delle tematiche ermetico-cabalistiche in area tedesca, anche se Bruno sviluppa il suo ermetismo in chiave non cristiana, «differenza basilare tra la filosofia occulta di Dee e quella di Bruno».

<sup>22</sup> Ivi, pp. 94, e 98: «Bruno si proclamava “contro” la matematica. Ciò che voleva dire, in realtà, non è affatto chiaro. Il pamphlet che Bruno scrisse “contro i matematici” fu pubblicato a Praga nel 1588, due anni dopo la visita di Dee (astrologo e matematico) nella stessa città. È plausibile che Bruno, con quella pubblicazione, intendesse dissociarsi totalmente dal mago e astrologo elisabettiano».

aveva dedicato nel 1564 a Massimiliano II (1527-1576) *Monas hieroglyphica*, nella cui dedica gli si rivolge «come a colui che “eccelle nella conoscenza delle massime arti e delle cose più segrete”». Il titolo completo è: *Monas hieroglyphica, mathematice, magice, cabbalistiche anagogiceque esplicata, ad Sapientissimum Romanorum, Bohemiae, et Hungariae regem, Maximilianum*. Un altro studioso che si è dedicato allo studio di John Dee e dei suoi rapporti con Giordano Bruno, Furio Jesi, ha ricordato i rapporti intrattenuti con il cabbalista cristiano Guillaume Postel (1510-1581), che fu sicuramente a Vienna tra il 1547 e il 1555 (periodo in cui proveniente da Venezia si recò a Parigi, da lì appunto a Vienna, passando per Basilea, e poi di nuovo a Venezia), intendendo *Monas hieroglyphica* come una applicazione del commento postelliano al *Sefer Yetzirà*<sup>23</sup>, che Postel tradusse e pubblicò prima dell'edizione ebraica, avvenuta a Mantova nel 1592. Aggiungo che Dee nel 1577 aveva pubblicato *General and rare memorials pertayning to the perfect art of navigation*, in cui preconizzava il destino imperiale del «Ieroglyphikon Brytanikon»; dell'anno successivo 1578 è *Polo aptata nova charta universi. Auth[ore] Guill[elm]o Postello*.

Il progetto del predecessore di Rodolfo per tanti versi contribuì a determinare il clima intellettuale in cui operò anche il Bruno e implicava innanzitutto il perseguimento di una effettiva pace religiosa; in particolare, Massimiliano non mostrava simpatia per nessuno dei due campi contrapposti e «alla sua ostilità verso l'atteggiamento tridentino faceva riscontro il disprezzo per le lotte intestine che stavano infuriando tra i protestanti»<sup>24</sup>. La dedica fa pensare a quanto Bruno scriverà al successore di Massimiliano nel 1588<sup>25</sup>, specie per quanto

<sup>23</sup> Cfr. F. Secret, *L'emitologie de Guillaume Postel*, in «Archivio di filosofia», 1960, *Umanesimo e esoterismo*, a cura di E. Castelli, p. 403. Cfr. F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Bergamo, Lubrina, 1990, p. 139: «vent'anni più tardi, un altro estimatore della magia e non evocatore di demoni, come Giordano Bruno, avrebbe scritto un opuscolo *De magia mathematica* e soprattutto il poema *De monade, numero et figura*, che non soltanto per i titoli si ricollegano all'atteggiamento intellettuale e alla sfera di interessi di John Dee».

<sup>24</sup> R.J.W. Evans, *La corte imperiale dei tempi di Arcimboldo*, in *Effetto Arcimboldo. Trasformazioni del volto nel sedicesimo e nel ventesimo secolo*, Milano, Bompiani, 1987, p. 38: «In Germania il desiderio di pace di Massimiliano si manifestò con ancora maggiore chiarezza. Egli si impegnò a fondo in un'opera di mediazione sul più scottante problema del momento cercando un punto d'accordo tra cattolici e protestanti sia alle diete di Augusta (1566) e di Spira (1570) che privatamente. Il suo atteggiamento nei confronti delle proposte papali e spagnole era nel migliore dei casi tiepido».

<sup>25</sup> Jesi, *Mitologie*, cit., p. 139: «Le prime pagine della dedica, con il loro schema antropologico (John Dee dice “cosmopolitico”) dell'umanità suddivisa tra la schiera amplissima di coloro che vivono secondo il mondo e la schiera esigua di coloro che vivono secondo lo spirito (“pneuma”), indicano a quale ristretta cerchia appartengano secondo John Dee il sovrano-adepto (non despota secondo il mondo, non “tyrannos”) e il filosofo. La magia è scienza segreta, e i veri sapienti (“Sophoi”) introducono deliberatamente nei loro scritti del-

riguarda la convinzione di vivere in «tempi deplorabili» – è il tema della «crisi del mondo» – in cui sono rari gli eroi (Bruno parlerà di Mercurii) dediti «alla speculazione e alla comprensione delle virtù supercelesti e delle influenze metafisiche»<sup>26</sup>.

1.4. *Il caso di Francesco Pucci e gli «uomini senza mandato»*. Entro questa cornice, in cui le forme della cultura tardorinascimentale, fortemente alimentata dalla corte imperiale, riusciranno per qualche tempo a sopravvivere sotto forma di ermetismo, libertinismo, libero pensiero – è stato opportunamente osservato che non vi fu in Praga un solo, ma diverse modulazioni del concetto di ermetismo –, si colloca nella vita intellettuale praghese e boema degli anni Ottanta del Cinquecento la personalità di Francesco Pucci. Accosto questa figura al Bruno tanto per la contiguità cronologica dei loro soggiorni praghese, quanto per l'affinità di taluni aspetti del loro pensiero e dei contatti da essi intrattenuti, in particolar modo relativamente alle possibili ragioni della loro visita alla corte di Praga. Tanto il Pucci, convertitosi al cattolicesimo nel 1585 proprio a Praga, quanto il Bruno, che visitò la capitale nel 1588, erano considerati dai contemporanei dei «navarristi», ossia degli uomini intesi a por fine alle guerre di religione e a riformare dal profondo l'Europa attraverso una politica di moderazione e di tolleranza<sup>27</sup>.

La vicenda della conversione praghese del Pucci merita di essere considerata più da vicino in quanto presenta dei caratteri per lo meno poco chiari. Il 13 agosto 1585 egli scrive, da Praga, alla madre: «[...] ho presa la penna per dirvi una nuova buonissima [...] avendomi il Signore Dio da poco in qua visitato con mirabil favore e rimesomi in modo mirabile nel grembo della santa ma-

le figure illusorie («umbratiles») affinché «gli asini cui bastano i cardi non bruchino le elettissime *lactucae* del giardino delle Esperidi».

<sup>26</sup> Jesi, *Mitologie* cit., p. 141: «Nella miseria dei tempi, egli dimostra di tendere ad attribuire virtù elette “secondo lo spirito” a sovrani ed a potenti di antica nobiltà, i quali uniscano, come egli stesso, l'aristocrazia del sangue al sapere dell'adepto. La cerchia ideale di doti che, sola, è degna di comprenderlo appare composta sia di scienziati sia di principi. Le dediche delle sue opere ai potenti della terra non costituiscono soltanto delle ovvie *captationes benevolentiae*, ma pongono in atto il nobile dialogo fra gli eletti. Elisabetta, Massimiliano II, Rodolfo II, sono i sovrani con cui John Dee tenterà di stabilire tale rapporto».

<sup>27</sup> Sul Pucci cfr. F. Pucci, *Documenti, lettere e testimonianze*, edizione a cura di L. Firpo, Firenze, Olschki, 1959, p. 86; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967 (1939), pp. 370 sgg., e *passim*. Sul Pucci si sofferma anche lo Evans, il quale concorda nel rilevare l'importanza delle implicazioni politiche nel piano di riforma di Bruno, in particolare presso gli ambienti intellettuali tedeschi, il quale avrebbe immaginato «una monarchia universale che attuasse la completa redenzione morale assicurandosi l'obbedienza mediante pratiche magiche di persuasione e mediante l'esaltazione degli “spiriti vitali” dei sudditi» (*Rodolfo II*, cit., pp. 30-31).

dre Chiesa Cattolica, dalla quale sono stato tanti anni sviato»<sup>28</sup>. In questa lettera inviata alla madre a Firenze, infatti, confessa che, mentre era «disperso per il mondo», Dio lo ha riportato al cattolicesimo, «non trovando persona in terra che mi soddisfacesse»<sup>29</sup>. Ma come avvenne questa confessione? Ce lo racconta il Pucci stesso: «Perciò [!] [Dio] mi ha fatto incontrare in Polonia in due suoi servi singolari inglesi, chiamati Giovanni Dee ed Eduardo Kille, che egli va ammaestrando e preparando mediante i suoi celesti angeli [...]». Ora, le figure in questione sono fin troppo conosciute: i due personaggi furono noti come avventurieri – benché certo non solo questo – e il Dee fu un altrettanto insigne matematico, tuttavia appartennero a correnti tutt'altro che attendibili dal punto di vista dell'ortodossia cattolica<sup>30</sup>. La loro presenza a Praga, che diede luogo a questioni ben poco attinenti alla fede, e assai più al raggio o alla truffa, sembra comunque da collegarsi a ragioni di carattere politico o addirittura spionistico<sup>31</sup>. Tuttavia il Pucci così prosegue:

[...] in compagnia de' quali, per la divina voce d'uno d'essi angeli chiamato Uriel, alli 6 del presente, qui in Praga, dove io mi era trasferito pochi giorni prima partendo da Carcovia, esso Dio mi ha nominatamente parlato con tanta chiarezza, efficacia, gravità e discrezione della Chiesa e della Sede apostolica di Roma, che io mi sono accorto come gli errori e peccati di quei, che in essa sono seduti e seggono da San Pietro in qua, non deono fare che l'uomo si discosti da quella, né vada errando per le sette introdotte da uomini senza mandato o commissione divina<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. Pucci, *Documenti, lettere e testimonianze*, cit., p. 67.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Sui rapporti col Pucci cfr. L. Firpo, *John Dee, scienziato negromante e avventuriero*, in «Rinascimento», III, 1952, 1, pp. 25-84. Sulle figure di John Dee e Edward Kelley cfr. i numerosi studi della Yates, in *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., pp. 168-171, e 373-374; Id., *L'Illuminismo dei Rosa-croce*, cit., pp. 37-49, *passim*; Id., *Cabala e occultismo nell'età elisabettiana*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 99-108.

<sup>31</sup> Yates, *Cabala e occultismo*, cit., pp. 110-113, afferma che «il messaggio di Dee non risultava essere né cattolico né protestante, ma un appello per un vasto movimento riformatore, non dogmatico, che traesse la sua forza spirituale dalle risorse della filosofia occulta», come andavano sostenendo diversi esponenti che gravitavano attorno alla corte rodolfina. «È forse in un senso di questo genere – prosegue la Yates –, relativo all'occulto destino imperiale unificante Elisabetta e Rodolfo, che può risiedere l'autentico significato segreto della missione continentale di Dee. Ad un livello più ovvio, sembrerebbe aver rappresentato una tendenza antagonista agli indirizzi repressivi della Controriforma». Su questo cfr. inoltre Evans, *Rodolfo II*, cit., pp. 224, e 275.

<sup>32</sup> Pucci, *Documenti, lettere e testimonianze*, cit., p. 68. A giudizio della Yates, «a questo periodo appartengono le sedute descritte nel diario spirituale di Dee, con i presunti contatti con gli angeli Uriele e Gabriele e con altri spiriti; Dee si muoveva ora ai livelli più «efficaci» della Kabbalah cristiana, mediante i quali sperava di stimolare potenti movimenti religiosi» (Yates, *Cabala e occultismo*, cit., p. 110).

Si può cogliere anche in queste parole una assonanza con la dedica bruniana. In una lettera alla madre il Pucci chiederà anche l'esatta datazione della propria nascita «per riscontro di un certo amico mio, il quale si diletta di quello "studio"» e fa cenno a «promesse fatteli da alto ultimamente», ma chiede di non farne parola ad alcuno, «perché pochissimi sono quelli che siano degni di sentir devisare di tali propositi»<sup>33</sup>. Pucci fece ritorno in Italia, dopo lunghissime pratiche, nel 1592, l'anno dell'arresto del Bruno, ma sarà qui arrestato, processato dall'Inquisizione e infine decapitato nel 1597<sup>34</sup>. Anche senza voler mettere in dubbio la sua buona fede quando scrive alla madre, una conversione simile sembra per lo meno anomala e comunque non avrebbe potuto che insospettire l'allora nunzio apostolico in Praga Filippo Segà<sup>35</sup>. Ricordiamo che un altro nunzio, il Ferreri, richiamandosi alle informazioni dei suoi predecessori, annotò fra i suoi appunti come: «non fidarsi d'Italiani, che sono ala corte bugiardi e pieni d'inganni»<sup>36</sup> *memorandum*. Questo anche perché l'ammirazione del Pucci nei confronti dei due inglesi si proclama sconfinata, li definisce «uomini di Dio» e comunica al fratello di sperare di passare con loro e al loro servizio il resto della sua vita, «servendo a Dio nelle cose grandissime che egli disegna di fare per loro mano»<sup>37</sup>. Quali fossero tali «cose grandissime» non ci è dato sapere, sappiamo invece degli sforzi del Pucci per recare aiuto a Dee e al Kelley anche dopo il loro allontanamento dall'impero. Vennero infatti espulsi per decreto imperiale il 29 maggio del 1586<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Pucci, *Documenti, lettere e testimonianze*, cit., pp. 72-74, lettera alla madre del 2 ottobre.

<sup>34</sup> *Ibidem*; Cantimori, *Eretici italiani*, cit., pp. 370 sgg.

<sup>35</sup> Filippo Segà (1537-1596), vescovo di Piacenza, fatto cardinale nel 1591, fu nunzio apostolico presso l'imperatore Rodolfo II a Praga dal 1585 al 1586. Cfr. *Epistulae et acta nuntiorum apostolicorum apud imperatorem 1592-1628*, a cura di Z. Kristen, Praga, 1944.

<sup>36</sup> Ivi, tomus iii, pars I, sectio I, appendix I, *Informationes variae*, p. 366. L'appunto verrà tenuto presente e riportato anche dal successore, il Caetani, il quale scriverà: «Italiani di Praga pieni di bugie et inganni».

<sup>37</sup> Pucci, *Documenti, lettere e testimonianze*, cit., p. 69, dove scrive di loro definendoli «uomini di Dio, favoriti mirabilmente dalla celeste e angelica natura, con li quali spero di vivere il resto di vita che mi avanza».

<sup>38</sup> Pucci rimase in contatto con loro e li visitò nel luglio a Erfurt, curandone pure gli affari a Praga presso il nunzio Filippo Segà e presso Giovanni Carpio, agente in Praga del conte di Rožmberk Vilém Urvin, allora burgravio di Boemia, presso il quale i due inglesi erano assunti, per separarsene bruscamente nel 1591. Ciò risulta anche da una lettera inviata loro dal Pucci il 18 agosto del 1586, nella quale questi si riferisce all'ambasciatore di Toscana presso l'imperatore, Orazio Urbani, e al segretario Curzio Picchena, un uomo di lettere, presso i quali intercede a loro difesa. Egli dimostra di avere un debito particolare nei loro confronti. «Ora mi sono bellamente ritirato da loro [...] (8 gennaio 1591). Il favore di Sua Maestà Cesarea continova e quello del signor di Rosemberg, viceré di questo regno, che gli ha donato una signoria che val ben 35 o 40 mila scudi; e la moglie e lui si fanno servire da gran signori o principi. Quello che succederà, lo sa Dio». Cfr. Pucci, *Documenti, lettere e testimonianze*, cit., pp. 103-105, 130.

Con linguaggio rosacrociano la poetessa Elizabeth Jane Weston, apprezzatissima poetessa della Boemia rodolfina come Westonia, è definita in questo modo (che riprende un gioco di parole della *Fama*): «Bist du aus Engelland oder engelgleich oder gar selbst ein Engel?»<sup>39</sup>. La biografia di Elizabeth Jane Weston attesta il nesso tra la corte rodolfina e quella giacobita (al sovrano inglese si rivolgeva il 20 giugno 1603 offrendogli i suoi lavori)<sup>40</sup> che si fonda, come è stato sostenuto da Robert Evans, sul comune riferimento all'Impero d'Oriente e in modo particolare alla figura di Giustiniano, quale risulta dal *Basilikon doron*. Patrigno della poetessa fu Edward Kelley, che notoriamente gravitava attorno alla corte, la cui personalità risente troppo degli stereotipi di una certa letteratura d'atmosfera e, rimasta schiacciata da quella del suo ingombrante compagno, meriterebbe adeguata attenzione storiografica, dato che Westonia si rivolge a lui sempre con devozione e con ammirazione. La sua opera maggiore, il *Parthenicon*, insiste sul tema virginale collegato con l'idea di sovranità e di floridezza, ma anche nelle epistole da lei invitate all'imperatore si possono rintracciare elementi utili alla comprensione del simbolismo rodolfino e nelle sue connessioni con l'Inghilterra. «Wie der Gott im Himmel die geringen Opfergaben seiner Diener gnädig annimmt, so empfangen auch du als Gott auf Erden, Kaiser, die unterwürfig dargebrachte Erstlingsgabe Westonias [...]»<sup>41</sup>.

Ricapitoliamo. Bruno giunse in Inghilterra nel 1583 e vi sarebbe rimasto fino al 1585. John Dee se ne allontanò per intraprendere un viaggio nel continente presso il Laski, indirizzatovi da Philip Sidney, per stabilirsi successivamente a Praga. Quando poi, nel 1588, anche Bruno si recò a Praga, John Dee, la

<sup>39</sup> «An die adlige Westonia aus Engelland: Bist du aus Engelland oder engelgleich oder gar selbst ein Engel? Dieses verbietet zwar dein Geschlecht, doch ist dein Geist ein Engel» (L. 2. Fol. C2a, Elisabetha Johanna Westonia, *Parthenica*, [...] operâ G. Mart, À Baldhoven coll. [...], Pragae, Paulus Sessius, [1608?], 3 Teile). A lei dedicò alcune composizioni in versi lo Schenkel (Lambertus Schenckelius, *Jovinianus imperator*, Praha, 1617). Cfr. L. Štorchová, *Alžběta Johanna Westonia – «rara avis» v humanistické res publica litteraria?*, in Id., *Westonia, Proměny osudu*, Brno, 2003, pp. 149-165.

<sup>40</sup> «Wo alle deines Ruhmes voll sind und dir zu deiner neuen Würde gratulieren, habe auch ich, deine unwürdige Dienerin, auf deine Anerkennung hoffend, mich bemüht, mit beiliegendem Gedicht desgleichen zu tun, angespornt nicht allein von Liebe zu meinem Vaterland, sondern auch von deiner der ganzen Welt bekannten Tugend, Frömmigkeit und Tapferkeit. Daher wurde deine Thronfolge vom Adel, den Beamten und dem braven Volk» (L. 3. Fol. A2a).

<sup>41</sup> L. 1. Fol. A2a. «Wie die Erde ohne das Licht der Sonne verkümmert, so bleiben wir Elen den ohne die Zuwendung des Kaisers im Dunkel. Seit einigen Jahren hat uns die Armut Hunger und Durst, Kälte und Sorgen gebracht, und nur fremde Hilfe hat uns am Leben erhalten. Ich weine über die Armut meiner Mutter, und diese leidet unter dem traurigen Los ihrer Tochter. Ordne an, daß uns ein Teil unseres Besitzes zurückgegeben wird, so daß wir ein Auskommen haben» (L. 1. Fol. A3b).

cui opera, ispirata dai commenti del Postel, era nota presso la corte asburgica, aveva da poco fatto ritorno in Inghilterra. L'arrivo del Nolano nella capitale seguì di circa sei mesi la partenza dell'Arcimboldo, *pictor caesareus*, alla volta di Milano, dove di lì a poco avrebbe ricevuto l'ordine per il *Vertumnus*. Nel 1592, mentre Bruno era arrestato a Venezia, Rodolfo II incontra rabbi Loew a Praga. Anche questi incontri mancati possono venire letti come emblema di questo momento. Occorre, a questo punto, accostarsi più dappresso alle forme del simbolismo politico rodolfino quale si esprime innanzitutto nell'effigie del *Vertumnus*<sup>42</sup>.

## 2. *Sul simbolismo politico nell'impero da Cusano a Rodolfo II*

2.1. *Immagini e simboli politici nel Seicento*. «Per immagini – scrive Paul Zanker nel suo studio su Augusto – intendo qui non solo le opere d'arte, gli edifici e le visioni poetiche, ma anche i rituali religiosi, l'abbigliamento, le cerimonie di Stato e gli atteggiamenti del sovrano»<sup>43</sup>. Il rapporto intercorrente tra uso delle immagini (immagine visiva e immagine testuale) e dottrine politiche – il «potere delle immagini» – appare particolarmente significativo anche all'avvento del moderno. Il simbolismo politico nelle ritualità del potere quale ci è stato restituito in studi memorabili, da Bloch e Kantorowicz a Yates con lo studio della festività, ha reso possibile indagare sul travaso di quel materiale simbolico in alcuni percorsi nel venir meno dell'epoca «emblematica».

Nella *Historia persecutionum* Comenio ci ha consegnato questa immagine di Rodolfo II:

[...] ille ira commotus de sede exsiluit, ad fenestram properavit eaque cum impetu apertâ urbem prospectans, Praga, inquit, ingrata Praga, per me gloriosa facta es. Nunc autem repellis me, benefactorem tuum. Ultio Dei sequatur te et maledictio superveniat tibi, Praga, et toti Bohemiae etc. Haec omnia ex ore ipsius baronis Schmidii audivi in arce sua Kunstat anno 1626, qui haec annoto. Ubi cum pius senex (plusquam septuagenarius) torquem illam, Ordini pacis insigne dicatum, è profundis scriniorum protractam mihi ostenderet lacrymisque conspergeret, Hanc, inquit, pius caesar sanctis suis manibus confecit. Et mox: Maledictio piissimi caesaris, erga quem ingrati fuimus, incidit in nos<sup>44</sup>.

Possiamo partire di qui, da questa identificazione della *forma urbis* con la gloria, per cercare di decifrare alcune delle immagini di cui Rodolfo II si servì

<sup>42</sup> Riprendo qui, da un'angolazione diversa, temi affrontati in alcuni precedenti interventi, ai quali rimando; cfr. G. Cengiarotti, *Astrea, Vertumnus, Oceana. Forme ideologiche nel momento rosacrociario*, in «Studi Storici», XLVII, 2006, 2, pp. 511-556, e Id., *La rosa di Sharon. Forme e stili di pensiero del momento rosacrociario (prime approssimazioni)*, in «Rivista storica italiana», CXIX, 2007, 1, pp. 5-87.

<sup>43</sup> Cfr. P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino, Einaudi, 1989, p. 5.

<sup>44</sup> DJAK, p. 243.

per rappresentare la sua concezione del potere sovrano. In uno studio dedicato a mecenatismo e ideologia degli Asburgo Hugh Trevor-Roper esortava a «capire qualcosa del significato, del carattere e dello scopo del suo mecenatismo; e capirlo forse meglio di coloro che, ignorando quel contesto e accostandosi alla sua mania collezionistica dal di fuori, o entro le chiuse categorie della pura storia e della critica d'arte, hanno supposto che egli fosse semplicemente un eccentrico o un esteta alla ricerca dell'arte per l'arte»<sup>45</sup>. Stretto tra l'iconoclastia calvinista e la Controriforma «Rodolfo ignorò enfaticamente la polarizzazione ideologica che si era prodotta in occidente in conseguenza degli avvenimenti degli anni cinquanta»<sup>46</sup>, anche in questo seguendo gli indirizzi paterni.

La stessa scelta di Praga come capitale può venir letta anche come simbolo politico. Essa indubbiamente è eccentrica, ma nel senso che eccede dai centri polari. Quella di Rodolfo II, contrariamente alle rappresentazioni consuete, viene a configurarsi come figura squisitamente politica, la cui forma ideologica è una mistica che, come si vedrà, affonda le sue radici nella *devotio moderna*, in Cusano e in taluni esiti del cabbalismo cristiano filtrati anche da una certa teologia «lombarda». Si può ipotizzare che anche la sua conclamata follia si configuri come costruzione narrativa della Controriforma e che l'immagine di Rodolfo folle e malinconico dominato da Priapo sia una narrazione, quella imposta dal cattolicesimo trionfante dopo la svolta avviata dal Lobkovic a partire dal 1599 e compiuta nel 1620. Sarà allora una doppia negazione-rimozione, quella controriformista unita poi a quella marxista-leninista, a suscitare il ritorno del rimosso nell'immagine di Praga magica.

In uno studio recente è stato possibile ricostruire la drammatica questione della fondazione della sovranità autonoma dello Stato secolare nell'epoca delle guerre di religione partendo da un'immagine di *Love's Labour Lost*<sup>47</sup>. Essa consiste nella ridefinizione del nesso politica-religione quale verrà teorizzata in Hobbes e Spinoza, ma appare anticipata e realizzata già nella pratica del potere di Elisabetta I, e variamente modulata nella Francia di Enrico IV o nella Venezia sarpiiana. La fonte shakespeariana che ha ispirato la ricerca di Gilberto Sacerdoti viene inserita in una rete di relazioni che trovano nell'opera

<sup>45</sup> Cfr. H. Trevor Roper, *Principi e artisti. Mecenatismo e ideologia alla corte degli Asburgo (1517-1633)*, trad. it., Torino, Einaudi, 1980, p. 121. C. Norberg-Schultz, *Genius loci. Paesaggio, ambiente, architettura*, trad. it., Milano, Electa, 1979.

<sup>46</sup> Trevor Roper, *Principi e artisti*, cit., p. 119. K. Vocelka, *Die politische Propaganda Kaiser Rudolfs II.*, Wien, 1981 (Veröffentlichungen der Kommission für die Geschichte Österreichs, 9); Id., *Repräsentation und Propaganda unter Rudolf II. Zu den politisch-gesellschaftlichen Aspekten kultureller Phänomene*, in «Leids Kunsthistorisch Jaarboek», I, 1982, pp. 45-56.

<sup>47</sup> Cfr. G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Torino, Einaudi, 2002.

di Giordano Bruno un riferimento primario in cui il tema della caccia viene ricondotto alla politica elisabettiana configurando il rapporto tra «sovranità e sacrificio» che sta a suggello dell'intero progetto.

Il nesso che collega Bruno e Shakespeare da una parte e Hobbes e Spinoza dall'altra ruota curiosamente attorno ad un'assenza, un silenzio eloquente: non tocca mai il né il «repubblicanesimo classico» (Z.S. Fink) né il «momento machiavelliano» (G.J.A. Pocock), e in primo luogo l'opera di James Harrington, figura che per più versi mi pare costituisca – accanto a Milton – una cerniera tra i perni su cui si gioca la ricerca di Sacerdoti, in quanto il rapporto tra la funzione sacerdotale e la sovranità, al centro delle polemiche ideologiche della rivoluzione, sviluppa una sensibilità già maturata nell'ambito della «ripresa elisabettiana» del principe Enrico e poi del re e della regina d'inverno, la sorella Elisabetta sposa di Federico del Palatinato. Quel che accomuna Milton a Harrington (e al loro editore Toland)<sup>48</sup> è la critica del potere ecclesiastico: quella di Harrington è una soluzione immanentistica in cui il momento profetico (sacerdotale) coincide con quello politico (regale) nel *Commonwealth*. Mediante l'ordinazione il potere ecclesiastico pretende di «imporre le mani» (dall'alto) contro una tradizione saggia e «immemorial», che conferiva all'assemblea (*ecclesia*) la designazione, dal basso, delle funzioni di potere (*cheirotesia versus chirotonia*). Tale *alteratio*, rovesciamento e corruzione di un ordine naturale è alla base (*structure*) della trasformazione della *authority* in *empire*.

A partire dall'interpretazione dei versi shakespeariani si dipana una complessa stratificazione di dimensioni della storia intellettuale in quanto la caccia – come ha dimostrato Alfonso Ingegno in *Regia pazzia* – viene assunta come metafora religiosa e il sacrificio del cervo come il sacrificio di Cristo<sup>49</sup>. «La ricerca della contemplazione del divino, la caccia che il “vero” Atteone compie sulle orme di Diana, “splendore della divinità”, è destinata a risolversi nella conversione del cacciatore in preda, della preda ricercata in autentica caccia-

<sup>48</sup> Toland riferisce con ammirazione il fatto che Harrington – che sul tema del sacerdozio ritornò ampiamente nelle controversie degli anni Cinquanta – in occasione della sua visita a Roma rifiutò di baciare i piedi del papa.

<sup>49</sup> Cfr. A. Ingegno, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, 1987, pp. 45, e 29: «il mistero eucaristico, inteso come transustanziazione del pane e del vino nel corpo di Cristo, sembra presentarsi, come avvertiva Toland nelle sue scarne annotazioni marginali allo *Spaccio*, nella figura della Lepre, simbolo tradizionale da secoli del Redentore». Sulla caccia come metafora in relazione a Calvino e al rapporto sacramenti-retorica posta si veda Stoichita, *L'invenzione del quadro*, cit., pp. 100-101: «Qual è “la proporzione tra segno e cosa significata?” si chiede Calvino. Per i cattolici esiste un'unica risposta possibile: il pane è, in verità, in realtà, in sostanza, il corpo di Cristo (*hoc est corpus meum*). Per gli aderenti alla Riforma questo è diventata oggetto di dibattito. In Calvino si trasforma in significato: l'ostia significa il Cristo, ne è un segno [...] metonimico».

trice. Il capovolgimento dei ruoli che così ha luogo sottintende in modo scoperto le tesi centrali della metafisica bruniana, la coincidenza di *facere* e *fieri*, *agere* e *pati* – basti per il momento un accenno così sommario all’aggancio cusaniiano della speculazione del Bruno»<sup>50</sup>. In Elisabetta che esclude il papa si può vedere un’assunzione della sovranità nella figura del corpo mistico del Cristo-cervo. «La discesa in terra del Cristo-Orione, del Cristo inteso come cacciatore per eccellenza» – scrive Ingegno – va intesa nel senso del «cacciatore che ha saputo realizzare il suo obiettivo facendosi preda»<sup>51</sup>. Se coloro che nella messa versano il sangue del cervo sono i membri del clero, qui Elisabetta «assassinando il cervo con le sue mani» esclude di fatto il papa, sottopone la religione al primato «cesaropapista» della politica in «uno stravagante ma fedele emblema di quell’Atto di Supremazia»: nella rappresentazione della figura del sovrano si condensa il simbolismo politico moderno quale appare nelle concezioni più tardi espresse da Giacomo I nel *Basilikon doron* sulla base di un patente collegamento con la dottrina giuridica e politica bizantina condensata nella figura del *pantokrator*<sup>52</sup>. Così si rivolge al figlio Enrico cui il *Basilikon doron* era dedicato (*Basilikon doron or, HIS MAIESTIES INTRVCTION TO HIS DEAREST SONNE, HENRY THE PRINCE*): «yee are mixed of both the professions; *Togatus*, as a judge making and pronouncing the lawe; *Paludatus*, by the power of the sword: as your office is likewise mixed, betwixt the Ecclesiasticall and ciuill estate. For a King is not *mere laicus*».

2.2. *La «tres misterieuse eglise de Saint Marc»*. «Se il profetismo legato alle parole era considerato con sempre più marcata diffidenza dalle autorità ecclesiastiche ed era tendenzialmente represso, quello legato alle figure poteva sopravvivere più facilmente nella tradizione orale, insinuandosi talora anche in quella scritta. Forse il combattimento fra Gutenberg e le immagini è stato più duro di quanto si sia supposto; né a tutt’oggi è chiaro chi ne sia stato il vincitore». Così Ottavia Niccoli concludeva un importante studio dedicato a figure profetiche nella basilica di San Marco nella Venezia del 1572, in cui si voleva vedere l’avvento di un «capitano general» che avrebbe riportato a «un sol pastore et un sol ovile». Anche la «madre Zuana» di Guillaume Postel riconosceva se stessa in una statua di marmo della Vergine con il bambino in

<sup>50</sup> Ingegno, *Regia pazzia*, cit., p. 12.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 24, e 47: «la caccia-sacrificio dello *Spaccio* è la messa cattolica, e il “boia” è il papa che, pretendendo di sacrificare Cristo, si comporta come i sacerdoti antichi quando immolavano “un daino, una capriola, un cervio, un porco cinghiale”».

<sup>52</sup> Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità*, cit., p. 45: «imitando, e al tempo stesso abolendo, il gesto del sommo sacerdote degli ebrei, il Cristo di Paolo entra “una volta per sempre” in “una tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo”, e col suo sacrificio di sé stesso spalanca all’uomo l’accesso al paradiso [...]».

braccio, collocata, a suo parere per volontà di Gioacchino, nella «tres mystérieuse eglise de Saint Marc»<sup>53</sup>.

Il caso vuole che proprio nella basilica di San Marco a Venezia, nella facciata settentrionale, sia inserito un bassorilievo bizantino, parte del bottino preadato a Costantinopoli nel 1204: «si tratta di una figura rappresentata frontalmente che porta in testa la mitra: è in piedi su un carro, in posa araldica, tirato ai lati da due grifoni alati. La figura ha le braccia aperte e nelle mani tiene due pertiche; la veste e la mitra sono traforate per l'incastonamento di pietre preziose»<sup>54</sup>. L'Alessandro marciano appare come «la prefigurazione mitica dell'autorità imperiale del doge della "terza Roma"». E il volo di Alessandro con i grifoni è anche rappresentazione temporale del potere pantocratico di Cristo della cui ascensione il *princeps*, il *basileus* – ora il doge – è il doppio terreno». Del resto, «il foro marciano – scrive Manfredo Tafuri – con la basilica sansoviniana e l'arco di trionfo in forma di Loggetta ai piedi del Campanile, parla in modo esplicito di Venezia come "nuova Roma"»<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Cfr. O. Niccoli, «*Prophetie di musaicho*». *Figure e scritture gioachimite nella Venezia del Cinquecento*, in A. Rotondò, a cura di, *Forme e destinazione del messaggio religioso*, Firenze, Olschki, 1991, pp. 197-227; C.-G. Dubois, *Les métamorphoses mystiques de la sexualité dans la pensée de Guillaume Postel*, in «*Études françaises*», IV, 1968, 2, pp. 171-207.

<sup>54</sup> M. Centanni, a cura di, *Alessandro il Grande. Il «Romanzo di Alessandro». La «Vita di Alessandro» di Plutarco*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. XL-XLI.

<sup>55</sup> M. Tafuri, *Venezia e il Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1985, p. 168. Accanto alle pagine celebri dedicate da Walter Benjamin sono da ricordare le seguenti riflessioni di Furio Jesi: «Nell'ambito greco-ortodosso l'esperienza del tempo storico non era altro che una ripetizione rituale (in quanto l'accettazione esplicita dell'inevitabil-providenziale è di per sé un rito) della realtà atemporale dell'epifania di Cristo quale manifestazione in terra del figlio di Dio fatto uomo: ripetizione confortata e confortabile unicamente dagli istanti privilegiati di ripetizione che erano coincisi con i grandi concilii [...] all'esterno della realtà immobile della Cristofania, o meglio nel tempo storico che era solo parvenza di esterno a quell'epifania, la chiesa greco-ortodossa non esitava ad accettare l'appoggio di qualsiasi forma di potere temporale disposto a tutelarla nel secolo. E anzi, la singolare frattura (più o meno sotterranea) tra la religiosità greco-ortodossa e il potere centrale determinò una progressiva disgregazione dall'interno della componente sacrale del potere del sovrano cristiano [...] Questa disgregazione divenne specialmente palese dopo la caduta dell'impero d'Oriente, e fu una vera e propria svalutazione del sovrano cristiano proprio perché sovrano cristiano: parve quasi che la chiesa greco-ortodossa fosse – sostanzialmente, intimamente – più ostile a un sovrano cristiano che a un sovrano d'altra fede, e non solo perché talvolta la necessità di una politica di sopravvivenza impose ai religiosi greco-ortodossi l'omaggio verso potentati d'altra fede, ma perché la presenza di un sovrano non cristiano era puntuale conferma dei rapporti della chiesa con i poteri del secolo, mentre un sovrano cristiano rappresentava, e imponeva, un'equivoca e segretamente inaccettabile identità fra sovranità temporale e primato religioso [...] ci sembra più giusto considerare queste concessioni addirittura servili a un potere temporale che non era neppure cristiano, come testimonianze della consapevolezza di frattura fra tempo storico (e potere nel tempo storico) e immobile tempo della Cristofania, che fu la coscienza profonda della religiosità greco-ortodossa [...] il

2.3. «Caccia», «cazzo»: Rodolfo II come «homo sacer». L'interpretazione della *venatio* in Bruno proposta da A. Ingegno e ripresa da G. Sacerdoti avvalorata una connessione tra Bruno e Shakespeare. Si tratta qui di stabilire se queste letture possano avere esercitato una funzione anche nel contesto asburgico alla luce delle relazioni anglo-boeme, già adombrate da F. Yates in riferimento a Henry ed Elizabeth Stuart, e che hanno trovato diverse conferme, per esempio negli studi di Roy Strong, che hanno indicato in Firenze e Praga i centri di riferimento del mecenatismo Stuart. Rodolfo II riformulerebbe dunque nel simbolismo imperiale quello di Diana-Astrea riferito a Elisabetta I<sup>56</sup>.

Ne *La terra*, il cui titolo originario era *Il cacciatore* (nel senso di *animarum venator*) l'inversione di ruoli si ripropone in relazione alla *venatio*. Il modello arcimboldesco potrebbe venire inteso come *lusus* serio che, mediante l'inversione vittima-carnefice, rappresenta sacrificio e sovranità<sup>57</sup>. Rodolfo II appare come Priapo-Parapilla<sup>58</sup> ne *L'Ortolano* (1590 ca.), un'opera dell'Arcimboldo in cui – nota Maurizio Calvesi – «allo scherzo compositivo (l'immagine, rovesciata, è quella di un'innocente ciotola gremita di verdure), sembrerebbe che il pittore abbia voluto sommare un altro scherzo, nascondendo nel prominente “naso” dell'ortolano-Priapo il suo sesso in perenne erezione». La presenza di talune rappresentazioni arcimboldesche falliche in cui gioco e parodia non sembrano essere fini a sé stesse è documentata per esempio in due medaglie raffiguranti Aretino e Paolo Giovio (noti per la loro rivalità), ma anche in un piatto istoriato di Casteldurante del 1536, nel cui cartiglio è scritto: «Ogni homo me guarda come fosse una testa de cazi». Come ha scritto Maurizio Calvesi, «la trovata non sarebbe né nuova né troppo scandalosa»<sup>59</sup>.

potere temporale non poteva essere davvero cristiano: più puntualmente, dunque, non era cristiano». Cfr. Jesi, *Mitologie*, cit., p. 55.

<sup>56</sup> R. Strong, *Henry prince of Wales and England's Lost Renaissance*, London, Thames and Hudson, 1986, p. 141, in cui cita la traduzione del *Trattato del Lomazzo* ad opera di Richard Haydocke nella cui prefazione si fa riferimento alla formazione di collezioni di dipinti da parte di Anna di Danimarca, madre del principe di Galles. Cfr. R. Haydocke, *A Tracte containinge the Artes of curious Painting Caueinge & Buildinge*, Oxford, 1598. Strong informa per esempio di un'opera dedicata al principe da parte del sydneyano Matthew Gwinne, professore di musica ad Oxford, intitolata *Vertumnus*, con scenografia di Inigo Jones.

<sup>57</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 93-94: «Ai due limiti estremi dell'ordinamento, sovrano e *homo sacer* presentano due figure simmetriche, che hanno la stessa struttura e sono correlate, nel senso che sovrano è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri* e *homo sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini agiscono come sovrani».

<sup>58</sup> *Parapilla* è il titolo di un poema osceno in cinque atti, che si ritiene tradotto dall'italiano, assai liberamente illustrato e pubblicato senza indicazione dell'editore a Londra nel 1782.

<sup>59</sup> Se poi si seguono le indicazioni fornite dalla *Hypnerotomachia*, la giunzione Vertumno-Pomona si collegherebbe anche a Giove (dunque forse a Giovio?) e a Priapo-Giano, di-

Discutendo tale attitudine carnevalesca nel senso del *serio ludere* Michel de Certeau ha notato che «variante de la signature, l'emblème, si l'on se réfère aux distinctions de C.S. Peirce, remplace le "symbole" par l'"icône"»<sup>60</sup>. Nel capitolo VI del *De visione Dei* di Cusano, che reca il titolo *De visione faciali*, si legge:

Se il leone dovesse attribuirti un volto, egli immaginerebbe il volto di un leone, il bue immaginerebbe il volto di un bue, l'aquila quello di un'aquila. O Signore, come è mirabile il tuo volto, che i giovani non possono concepire se non giovane, gli uomini, virile, i vecchi, vecchio! [...] O volto mirabile, la cui bellezza tutti coloro che la vedono sono inadeguati ad ammirare! Il volto dei volti è velato in tutti i volti e visto in un enigma. Senza veli non lo si troverà, finché non si sia entrati, al di là di ogni visione, in uno stato di segreto e recondito silenzio in cui non ci sarà più nulla che sia il conoscere o l'immaginare un volto. Perché fin tanto che non si raggiunge questa caligine, questa nube, questa oscurità – cioè l'ignoranza in cui entra chi cerca il tuo volto quando trascende ogni conoscenza e ogni comprensione – fino allora, il tuo volto si può incontrare soltanto velato. Questa stessa oscurità, tuttavia, rivela che è qui, nel trascendere tutti i veli, che il volto è presente [...] E quanto più densa si avverte l'oscurità, tanto più vero e ravvicinato è l'approccio, in virtù di questa oscurità, alla luce invisibile<sup>61</sup>.

2.4. *Cusano e il berillo di Andraz*. Nel Quattrocento la diocesi di Bressanone si estendeva da Bolzano su entrambi i versanti del Brennero ed esercitava giurisdizione su un mosaico di feudi talvolta distanti, da Ratisbona alla Carinzia e alla Carniola spesso in conflitto con il conte del Tirolo. Il Buchenstein, dove Cusano dovette rifugiarsi, è situato nei pressi del passo Falzarego, dunque proprio ai confini con la conca ampezzana e i territori cadorini della Repubblica veneta, al limite tra Germania e Italia. È il limite descritto da Goethe nella *Italienische Reise*. Proprio dal passo del Brennero, in direzione Bressanone, svolge una serie di riflessioni meteorologiche.

pinto perduto su cui intervenne il Lomazzo; cfr. M. Calvesi, *Le fonti dell'Arcimboldi e il verde sogno di Polifilo*, in *Arcimboldi e l'arte delle meraviglie*, «Art & Dossier», 1987, 11, pp. 38-51; F. Porzio, *Arcimboldi: un imprevedibile erede di Leonardo*, ivi, pp. 23-37. Su Paolo Giovio si veda F. Chabod, *Paolo Giovio*, in Id., *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1981 (1967), pp. 241-270.

<sup>60</sup> M. de Certeau, *La fable mystique, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 78.

<sup>61</sup> Cit. in E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, trad. it., Milano, Adelphi, 1971, p. 270. L'icona che accompagna il *De visione Dei* era un'immagine di Cristo ed è acclarato che vi furono inserite immagini di Cristo (quali *ecce Homo* o lenzuolo veronica); nella prefazione infatti si legge: «Ne tamen deficiatis in praxi, quae sensibilem talem exigit figuram, quam habere potui caritati vestrae mitto tabellam, figuram cuncta videntis tenentem, quam eiconam dei appello» (pp. 272-273). È però curioso il fatto che Cusano abbia incluso anche l'immagine di un arciere.

Le montagne [...] per i nostri sensi esteriori stanno immobili nella loro forma originaria. Noi le consideriamo come inerti, perché sono impassibili; le crediamo cose morte, perché si riposano. Ma da troppo tempo ormai io non so trattenermi dall'attribuire proprio alla loro occulta azione interiore, almeno in gran parte, le variazioni che si producono nell'atmosfera<sup>62</sup>.

Da quella quiete dove attese alla stesura del *De Beryllo* Cusano ci spiega che «sebbene questo libretto appaia breve, tuttavia esso è sufficiente a mostrare come, in realtà, mediante l'immagine enigmatica, si possa arrivare con la nostra visione ad ogni altezza» (cap. I). L'immagine è questa:

Il berillo è una pietra lucida, bianca e trasparente, cui si dà una forma parimenti concava e convessa; e chi guarda attraverso di esso vede ciò che prima gli era invisibile. Se si applica agli occhi dell'intelletto un berillo intellettuale, che abbia forma parimenti massima e minima, attraverso di esso si coglie il principio indivisibile di tutte le cose. Come ciò avvenga, mi propongo di spiegarlo nella maniera più chiara possibile (cap. II).

Nel capitolo XV viene citato Platone, che

non senza ragione chiama il primo principio re di tutte le cose. Ogni Stato, infatti, si regge sul re, è ordinato ad esso e per esso esiste. Quanto si trova nello Stato in maniera distinta, si trova anteriormente, ed in maniera congiunta, nel re e costituisce la sua stessa realtà e la sua vita, come aggiunge Proclo; duchi, conti, soldati, giudici, leggi, misure, pesi, e tutte le cose analoghe a queste, sono nel re come in una persona pubblica; tutte le cose, che nello Stato sono in potenza, esistono in lui in atto e costituiscono lui stesso.

Cusano avverte in apertura del suo trattato che «per esporre nel modo più chiaro il mio pensiero a chi legge, proporrò un'immagine enigmatica (*speculum et aenigma subiciam*), di cui ognuno si possa servire per dirigere il debole intelletto nel grado supremo delle cose conoscibili». Dunque, «dall'enigma appare ormai chiaro come tu possa intendere il fatto che il primo sia misura di tutte le cose: egli è infatti, in maniera complicata, tutte le cose che possono essere» (cap. XI). In uno degli *Adagia* intitolato *Sileni Alcibiadis*, Erasmo da Rotterdam si colloca palesemente nella prospettiva cusana:

Così, il più importante è sempre il meno cospicuo. Un albero lusinga l'occhio con i suoi fiori e il suo fogliame e fa bella mostra della solidità del suo tronco: ma il seme, dal quale tutto questo trae la sua forza, come è piccolo e come è nascosto [...] L'oro e le gemme sono state celate dalla Natura nei recessi della terra. Ciò che è più divino e immortale nell'uomo è inaccessibile alla percezione [...] E anche nel temperamento

<sup>62</sup> Cito qui J.W. Goethe, *Opere*, a cura di V. Santoli, Firenze, Sansoni, 1983 (1970), p. 254. Cfr. inoltre L. Mittner, *La letteratura tedesca del Novecento. Con tre saggi su Goethe*, Torino, Einaudi, 1975 (1960), *Paesaggi italiani di Goethe*, pp. 91-137.

del corpo fisico, mentre la flemma e il sangue sono noti ai sensi e tangibili, ciò che contribuisce di più alla vita è meno palese, cioè lo spirito<sup>63</sup>.

Le concezioni di Cusano, riconducibili alla teologia di Deventer e alla *devotio moderna* – che, come ha osservato Jacques Le Goff, «si sviluppa al ritmo dell'*Orologium sapientiae* di Suso» –, hanno influenzano in vario modo e per vie diverse il simbolismo imperiale<sup>64</sup>. Nel suo studio sul demoniaco nell'arte Enrico Castelli ha sottolineato il ruolo svolto dalla mistica di Deventer e dal Suso<sup>65</sup>, pur non avallando la tesi di W. Fränger di un'adesione di Bosch ai Fratelli del libero spirito, anche alla luce del fatto che Filippo II stesso conservava dipinti del pittore fiammingo, non ascrivibili dunque a posizioni ereticali. Del resto, Filippo possedeva anche *Diana sorpresa da Atteone mentre fa il bagno* di Tiziano, altro autore presente nelle collezioni del castello di Praga (e successivamente in ambiente giacobita). Il collezionismo di Rodolfo II appare per molti versi erede di quello del padre Massimiliano II, il cui patrimonio formato dalla collezione di Ambras Rodolfo acquistò in blocco. Il rapporto tra politica e mistica si manifesta in alcune opere di Bosch, in cui si ritrovano le tracce della mistica tedesco-fiamminga di Deventer e i mistici (studiati da A. Koyré) Böhme, Weigel, Schwenckfeld fino a Comenio, che apprezzerà il suo irenismo e che si riferisce ampiamente a Cusano. Dall'inventario è infatti documentato che Rodolfo possedeva opere di Bosch<sup>66</sup>. C'è da chiedersi se non si possa scorgerne una traccia nell'immagine comica che l'im-

<sup>63</sup> Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, cit., p. 272.

<sup>64</sup> Cfr. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, trad. it., Torino, Einaudi, 1977, p. 37; Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, cit., p. 279. Cfr. E. Baldini, *Utopia e Riforma luterana: «Wolfaria» di J. Eberlin*, in A. Colombo, a cura di, *Utopia e distopia*, Bari, Dedalo, 1993, pp. 293-317; S. Ozment, *The revolution of the pamphleteers*, in A. Rotondò, a cura di, *Forme e destinazione del messaggio religioso*, Firenze, Olschki, 1991, pp. 1-18; P.A. Russell, *Astrology as popular propaganda. Expectations of the end in the german pamphlets of Joseph Grünpeck (†1533?)*, ivi, p. 168.

<sup>65</sup> Cfr. E. Castelli, *Il demoniaco nell'arte. Il significato filosofico del demoniaco nell'arte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; cfr. anche L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Torino, Einaudi, 1978; W. Fränger, *Hieronymus Bosch: Il Regno Millenario*, Milano, Abscondita, 2006.

<sup>66</sup> *Inventario di tutti gli oggetti rinvenuti dopo la vittoria nella Camera dei Tesori e degli oggetti d'arte di Sua Maestà a Praga e inventariati per ordine di Sua Maestà e di Sua Signoria il Principe di Lichtenstein il 6 dicembre dell'anno 1621*, a cura di E. Fučíková, in *Effetto Arcimboldo*, cit., pp. 133-140. Cfr. inoltre E. Fučíková, *Adriaen de Vries, die Prager Burg und das Waldstein-Palais*, in «Studia rudolphina», 2006, 6, pp. 26-35. Evans, *Rodolfo II*, cit., p. 370: «la magnificenza della Praga dei Lussemburgo, con i suoi grandi monumenti eretti dalla scuola dei Parler su commissione di Carlo IV, costituì lo scenario in cui si attuò il simbolismo medievizzante della corte rodolfina». Nella *Vita Caroli* si può leggere la singolare profezia riportata in epigrafe.

peratore Rodolfo II si diede attraverso la rievocazione del «caesareus vultus» nel Vertumnus-Cristo re.

### 2.5. *Il profetismo imperiale*

Che cosa mai questa scrofa ci porterà  
 Pensavo fra me in verità  
 Che per mezzo della scrofa  
 Di cose future leggiam la storia  
 Così come la scrofa che quando Enea la trovò  
 Con i suoi piccoli sulla sabbia del Tevere allogò [...]

Citando questi versi del *Narrenschiff* di Sebastian Brant Aby Warburg ebbe a notare nel saggio sulla divinazione nell'età di Lutero che «la scrofa virgiliana profetata ad Enea cui si rifece Dürer era stata ripresa da Sebastian Brant e venne interpretata in senso favorevole all'imperatore Massimiliano». Dopo aver paragonato Bosch a Dürer in relazione alla «figure du regard», Michel de Certeau ha osservato da parte sua come in Bosch l'occhio, «ce point de construction et d'inversion, à la fois limite d'une série indéfinie et principe de leur réorganisation unitaire, serait à comparer au *punctus convexitatis* de Nicolas de Cues»<sup>67</sup>.

Riprendiamo allora il *De beryllo* (cap. VII):

Applichiamo il berillo agli occhi della mente, e guardiamo, ad un tempo, attraverso il massimo, di cui nulla può essere maggiore, ed il minimo, di cui nulla può essere minore; e vediamo il principio, anteriore ad ogni grandezza e piccolezza, del tutto semplice e indivisibile, rispetto ad ogni maniera in cui qualunque cosa grande e piccola può essere divisa<sup>68</sup>.

Già nel *De concordantia catholica*, sulla base della concezione di «temperamentum» aveva affermato la corrispondenza tra corpo fisico e corpo sociale:

Debet itaque citharoedus rex esse, et qui bene sciat [...] concordiam observare [...] nec nimis nec minus extendere, ut communis concordantia per omnium harmoniam resonet. Sit itaque cura imperatori, ut recte ad modum experti medici corpus in sanitate servet, ut vitalis spiritus recte per proportionabile medium sibi iungi possit. Nam dum viderit aliquam ex quattuor complexionibus excedere a temperamento vel defi-

<sup>67</sup> de Certeau, *La fable mystique*, cit., p. 77, dove cita K. Saxl, *Saturno e la melanconia*, trad. it., Torino, Einaudi, 1983; Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, cit., p. 272: «se nel dipinto di una testa gli occhi sono fissi sullo spettatore – e, avendo visto delle teste dipinte in tal modo, egli forniva al lettore un'icona di questo tipo – essi lo seguiranno per tutta la stanza pur restando immobili». Si veda anche l'*oeil vigilant* di Jacques Callot.

<sup>68</sup> Queste concezioni si ritroveranno in Bruno, e pervennero di lì agli elisabetiani: sappiamo che Elisabetta possedeva una copia dello *Spaccio*; cfr. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, cit., p. 276.

cere, et propterea corpus distemperatum, vel propter abundante avaritiosam melancholiam, quae pestes in corpus seminavit varias, usuram, fraudes, deceptiones, furta, rapinas et omnes eas artes, quibus absque labore cum quadam calliditate deceptoriam divitiarum magnae quaeruntur, quod absque laesione Reipublicae fieri nequit, vel si ex colericis disidiis, bellis, discisionibus et divisionibus, aut sanguineis pompositatibus, luxuriis, comensationibus et similibus, aut flegmaticis acediositatibus in cunctis bonis operibus, et lucrandi victus causa, et ob patriae tutelam laboribus corpus torpescere, febrescere, tumescere vel exinaniri: quaerat medelam et audiat libros et consilia peritissimorum quorundam Reipublicae medicorum. Receptam conficiat, tenet per gustum, visum, et odoratum<sup>69</sup>.

Nei *Clamores Eliae* Comenio ripropose un antico tema, quello della resurrezione di Federico annunciata dalla profezia gioachimita e collegata con l'annuncio del terzo Elia<sup>70</sup>. La speranza di una ricostituzione dell'unità religiosa attraverso l'universalismo imperiale, benché sia «una deformazione dell'universalismo di Carlo V», secondo Delio Cantimori ebbe presso le *conventiculae haereticorum* «una sua vitalità per tutto il secolo, fino alla vigilia della guerra dei Trent'anni»<sup>71</sup>. Il *Gamaleon* venne redatto tra il 1409 e il 1439 e intorno al 1439 la cosiddetta Riforma di Sigismondo, in cui si fantasticava sull'avvento di un imperatore che avrebbe rovesciato il papato<sup>72</sup>.

2.6. «Una religio in rituum varietate». Dal 29 febbraio 1432 Cusano prese parte ai lavori del concilio di Basilea e fu eletto a far parte della commissione sulla fede che dovette affrontare la questione hussita, e nei confronti degli «eretici boemi» mutò progressivamente atteggiamento, passando da un atteggiamento dapprima tollerante all'intransigenza. I temi del *Della concordanza universale*, composto nel 1433, sarebbero stati ripresi durante il periodo romano in un testo intitolato *De venatione sapientiae*. Non lontano dalla diocesi di Bressanone nacque, nel 1490, Tiziano Vecellio, che ritroveremo con funzione di consulente al progetto di Zorzi a San Francesco della Vigna, e la cui

<sup>69</sup> Niccolò' Da Cusa, *Opera*, Paris, 1514, vol. III, fol. 75v.

<sup>70</sup> Cfr. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium. A history of popular religious and social movements in Europe from the eleventh to the sixteenth century*, London, Secker & Warburg, 1957. Considerando la donna dell'*Apocalisse* e la tradizione kabbalistica della Sekina, Michel de Certeau ha notato che «depuis l'*Expositio in Apocalipsim* de Joachim de Flore, le chap. 12 (le triomphe de la Femme sur le Dragon) semble viser une "crise de l'âge du Fils" et promettre l'advenue d'un âge de la Femme, associé au règne de l'Esprit et au retour d'Elie». Cfr. de Certeau, *La fable mystique*, cit., p. 187.

<sup>71</sup> D. Cantimori, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, p. 191.

<sup>72</sup> L'idea che l'imperatore fosse «misso a coelo» in virtù della *plenitudo temporis* si deve a Egidio da Viterbo, figura che esercitò un'influenza determinante sullo Zorzi; cfr. F. Secret, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, trad. it., Roma, Archeios, 2001; Stoichita, *L'invenzione del quadro*, cit.

concezione della natura (per James Harrington «under a veil or behind a curtain») si ispirava alla fonte ovidiana e fu apprezzata da Rodolfo II<sup>73</sup>.

Ex segretario di un successivo vescovo di Bressanone fu nel 1525 Michael Gaismair, capitano dell'esercito degli insorti che redasse l'*Ordinamento regionale del Tirolo* in cui si chiedeva l'abolizione della Chiesa, l'eliminazione di tutti i sacramenti e la distruzione delle chiese, prefigurando un Tirolo repubblicano con la nazionalizzazione delle miniere e delle proprietà terriere. Il movimento – che tentò di intessere rapporti con lo Zwingli – riuscì ad unire insorti tedeschi e italiani: successivamente ritiratosi nei territori della Repubblica veneta Gaismair «attese invano che il governo di Venezia tenesse fede alle sue promesse»<sup>74</sup>; schiacciato infine dalla convergenza di ecclesiastici e feudali avviò una significativa emigrazione nelle terre morave. Il carattere antisburgico della rivolta trovava in Venezia un possibile alleato. Le connessioni tra la guerra dei contadini tirolesi e il movimento hussita e la teologia mistica (Tauler) meritano di venire considerate in relazione alle idee di Cusano anche alla luce del conflitto che lo oppose al duca del Tirolo e che lo indusse a ritirarsi nel Buchenstein<sup>75</sup>.

2.7. «Buon Romeo». Anche le inquietudini religiose della cultura lombarda e milanese, rilevate in alcuni studi<sup>76</sup>, possono aiutare a chiarire il significato e l'uso di questo tipo di immagini, anche in relazione al simbolismo imperiale. In un'epoca in cui le nazioni si vanno lentamente sostituendo alla cristianità, la «Chiesa» lombarda s'iscrive in un movimento analogo alle Chiese gallicana e spagnola, suscitando l'invettiva del Bossuet: «Ah! ville de Milan, nouvelle Ninive enivrée de tes plaisirs, superbe en tes pompes, aveugle en tes vanités,

<sup>73</sup> C. Ginzburg, Tiziano, *Ovidio e i codici della figurazione erotica nel Cinquecento*, in Id., *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986. Si veda ora A. Cusinato, *L'arte in Cadore ai tempi di Tiziano*, Firenze, Alinari 24 ore, 2008.

<sup>74</sup> J. Macek, *La riforma popolare*, Firenze, Sansoni, 1973, pp. 14-15; Id., *Il Rinascimento italiano*, Roma, Editori riuniti, 1974. J. Macek, *Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair*, Berlin, 1965 (ed. orig. *Tyrolská selská válka a Michail Gaismair*, Praha, 1960); Id., *Zu den Anfängen des tirolischen Bauernkriegs*, in «Historica», I, 1959; Id., *Das revolutionäre Programm des deutschen Bauernkriegs von 1526*, ivi, II, 1960, pp. 111-145; Id., *La guerra contadina tirolese e la politica di Venezia (1525-1532)*, ivi, III, 1961, pp. 73-86.

<sup>75</sup> C. Gilly, Adam Haslmayr. *Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Amsterdam, In de Pelikaan, 1994, p. 32, ha rinvenuto una documentazione attestante la reale esistenza, negata per esempio da P. Arnold (*Storia dei rosa-croce*, trad. it., Milano, Bompiani, 1989). Adam Haslmayr, che nella *Antwort* viene presentato come «vero» gesuita, nacque dunque a Bolzano nel 1560 dove compì i suoi studi presso l'organista del duomo.

<sup>76</sup> Per le ascendenze medievali cfr. O. Capitani, a cura di, *Medioevo ereticale*, Bologna, Il Mulino, 1977 (saggi di G. Miccoli, *Per la storia della Pataria milanese*, G. Cracco, *Pataria: «opus» e «nomen»*, C. Violante, *Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall'XI al XIII secolo*); F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, Einaudi, 1971.

insatiable en tes débauches»<sup>77</sup>. Bossuet forse traeva tale impressione da Carlo Borromeo, che nel 1579 così la dipingeva in un *Memoriale al suo diletto popolo della Città e Diocesi di Milano* (1579):

Mondo adultero, mondo ingrato, mondo inimico di Dio, mondo cieco e pazzo, mondo brutto, usanze di mondo pestifere, perniciose e detestabili. «Nolite» dice l'Apostolo «conformari huic saeculo»: dunque siano lontani da voi quei costumi pagani, quelle ricreazioni dissolute delle genti che non hanno né cognizione di Dio, né speranza d'altra vita che di questa presente. Si scancellino affatto le memorie e vestigii lasciati dai pagani [...] E tu, apri gli occhi, o Milano.

Acquisiti da Carlo V con la pace di Madrid del 1525 a seguito della battaglia di Pavia, Milano e il Milanese dipendono da Filippo II dal 1556 mediante un governatore. Già nel 1563 un conflitto oppose il sovrano all'arcivescovo in merito all'introduzione dell'Inquisizione spagnola in città. Nel 1566 Carlo Borromeo scriverà: «il popolo milanese ha il sospetto che con questa bolla si cerchi di tenere in questo Stato l'Inquisizione alla foggia di Spagna, non tanto per zelo di religione quanto per interesse di Stato». È documentato che svariati preti trovavano rifugio in Svizzera e che anche molti borghesi provenienti dalla Chiesa cremonese presero la via di Ginevra e un riformismo evangelico si era diffuso a Milano dal clima dell'Università di Pavia<sup>78</sup>. D'altra parte, è sempre il Borromeo ad informarci che ancora nel 1584

giungono in questa grandissima città, fra gli altri, anche molti di quelli che abitano al di là delle Alpi e che hanno abbandonato la vera fede (lo so per esperienza diretta) e vedono le nostre popolazioni dedite alla lascivia con più intemperanza che se fossero privi del battesimo ed ancora immolassero agli dèi dei gentili (ed infatti le insane feste dei baccanali non sono qualcosa come un idolo?)<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> M. de Certeau, *Charles Borromée (1538-1584)*, ora in Id., *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard Le Seuil, 2005, p. 124. Cfr. S. Alfons, *Il Museo a immagine del mondo*, in *Effetto Arcimboldo*, cit., pp. 67-88; T. Da Costa Kaufmann, *Le allegorie e i loro significati*, ivi, pp. 89-110. *Emblematum liber* del milanese Alciati è del 1531. Mi riferisco qui ad autori quali il Lomazzo, il Morigia (si veda P. Morigia, *Historia dell'antichità di Milano*, Venezia, Guerra, 1592; Id., *Historia della nobiltà et delle degne qualità del Lago Maggiore*, 1603) o Giovanni Battista Fontana (Fonteijs).

<sup>78</sup> de Certeau, *Charles Borromée*, cit., p. 124; R. Wittkower, *Principi architetonici nell'età dell'Umanesimo*, trad. it., Torino, Einaudi, 1994 (1964).

<sup>79</sup> C. Borromeo, *Omelia per il battesimo del figlio del legato veneziano Bonifacio Antelmo* (1584). Commentando le critiche del Mersenne all'alchimia (*La verité des sciences*, Paris, 1625) Giorgio Spini scriveva: «resterebbe da domandarsi perché tante fila di questo mondo sotterraneo di conventicole (dal Borri, milanese, al Gabrino, bresciano e dai Pelagini quietisti della Val Camonica all'arresto in Milano del Cecco falegname della Accademia dei Bianchi) ci conducano verso la Lombardia spagnola o veneziana» (G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 367). Cfr. inoltre M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1974 (1965), p. 441.

Tutto questo aiuta a comprendere perché sul piano culturale «è probabile che le esplorazioni leonardesche nei territori più ambigui delle forme siano state una specie di vangelo nella Milano di quegli anni»<sup>80</sup>, dove si legge che «unire e separare insieme: è la “discors concordia” del tardo manierismo, così chiara nella lettura simbolica delle “teste composte”, ma anche così carica di significato estetico per un pittore che si muove sul crinale delicatissimo che precede di poco il Caravaggio e la definizione della natura morta come genere autonomo». È stato sottolineato il rapporto tra Ficino e Arcimboldo, e tuttavia, se l'opera dell'Arcimboldo va ricondotta alla cultura lombarda di ispirazione leonardesca, appare notevole l'inversione operata da Leonardo nei confronti del Ficino in merito alla relazione anima-corpo rilevata da Robert Klein<sup>81</sup>. Cusano è stato ritenuto quasi il maestro diretto di Leonardo, tanto che si è discusso su una presunta appartenenza di Leonardo ad un circolo cusano a Milano<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Porzio, *Arcimboldi: un imprevedibile erede di Leonardo*, cit., p. 35. Nella sala delle Asse del Castello Sforzesco Leonardo dipinge dei nodi (il nodo è l'emblema della casata dei Borromeo) che sembrano rimandare al vincolo tematizzato anche dal Bruno nel *De vinculis in genere*. Il *De vinculis in genere* sta in G. Bruno, *Opere magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scaparoni, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000. Un'altrettanto enigmatica allusione al riguardo sta anche nel Codice Atlantico dove si legge: «De' fanciulli che stanno legati nelle fascie./ O città marine, io veggio in voi i vostri cittadini, così femmine come maschi, essere istrettamente dei forti legami colle braccia e gambe esser legati da gente, che non intenderranno i vostri linguaggi, e sol vi potrete isfogare li vostri dolori e perdita libertà, mediante i lagrimosi pianti e li sospiri e lamentazione infra voi medesimi, ché chi vi lega non v'intenderà, né voi loro intenderete» (Codice Atlantico 145.r.a.). Nella *Traumdeutung* Freud si è servito della medesima figura dell'intrico per accostarsi al desiderio onirico: «Anche nei sogni meglio interpretati è spesso necessario lasciare un punto all'oscuro, perché nel corso dell'interpretazione si nota che in quel punto ha inizio un groviglio di pensieri onirici che non si lascia sbrogliare, ma che non ha nemmeno fornito altri contributi al contenuto del sogno. Questo è allora l'ombelico del sogno, il punto in cui esso poggia sull'ignoto. I pensieri onirici che s'incontrano nell'interpretazione sono anzi in generale costretti a rimanere inconclusi e a sfociare da ogni lato nell'intricato groviglio del nostro mondo intellettuale. Da un punto più fitto di quest'intreccio si leva poi, come il fungo dal suo micelio, il desiderio onirico» (S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1973, p. 476).

<sup>81</sup> Cfr. M. Cacciari, *Animarum venator*, in *Effetto Arcimboldo*, cit., pp. 275-298; cfr. R. Klein, *L'enfer de Ficini*, in «Archivio di filosofia», 1960, *Umanesimo e esoterismo*, a cura di E. Castelli, p. 68.

<sup>82</sup> Cfr. E. Van Steenberghe, R. Klibansky, *Copernic et Nicolas de Cues in Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1953; A. Vasa, *Il pensiero della Rinascenza e della Riforma*, in *Grande Antologia Filosofica Marzorati*, vol. VI, Milano, 1977, p. 977. Contra, E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1965, che sottolinea la figura di Marsilio Ficino e ridimensiona la lettura offerta da Pierre Duhem.

2.8. «Cristo fu la forma di tutti e' reggimenti». Quando il Lomazzo nel *Trattato* del 1584 apparenta («come fanno tra lor certi Todeschi e Fiamenghi») scuole e osterie come «luoghi mercuriali»<sup>83</sup>, invertendo l'alto e il basso si rifà (verosimilmente via Cusano) alla neoplatonica *harmonia mundi*, alla *ars memorativa et combinatoria* che aveva trovato in Venezia le sue fonti nelle opere di Giulio Camillo Delminio, del Paolini e di Francesco Zorzi<sup>84</sup>.

Al riguardo occorre menzionare la funzione di consulenza svolta da Tiziano nella progettazione di San Francesco della Vigna a Venezia. Nel promemoria redatto per l'edificazione il Giorgi dichiara:

Volendo dunque nui fabricar la Chiesa, havemo a riputar cosa necessaria et elegantissima a seguir quest'ordine, havendo per maestro et authore il somm'architettor Iddio: il qual volendo instruere Mosè della forma et proportion del tabernacolo, che egli aveva a fare, li diede per modello la fabrica di questa casa mondana, dicendo (sí com'è scritto nell'Esodo al vigesimoquinto) Guarda et fa secondo l'esemplare, che ti è mostrato nel monte. Il qual esemplare, secondo l'opinione di tutti li saggi, fu la fabrica del mondo [...] la qual egli vole non solamenti nelli luoghi materiali ove habita, ma singolarmenti in nui delli quali dice Paolo scrivend'alli Corinthi. Il tempio di Dio sete voi<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> «E perché vi sono ancora luoghi mercuriali, tutti gli intervalli si potranno riempire delle cose che sono appartenenti a lui, accomodandosi però sempre alla natura dell'opera che si ha da porre in pittura, sí come nel rappresentar la forma delle figure che per i suoi membri non sono quelle, ancora che in proportion siano le istesse; come sarebbero i quattro elementi composti tutti in figure naturali come membri sottoposti a ciascuno de gli elementi, alla forma di quelli di Giuseppe Arcimboldi che dipinse a Massimiliano» (*Effetto Arcimboldo*, cit., p. 176). Cfr. G.P. Lomazzo, *Trattato d'Arte della Pittura di Gio. Paolo Lomazzo Milanese pittore, Diviso in VII Libri, ne' quali si contiene tutta la teoria e la Pratica d'essa pittura*, Milano, 1584; Id., *Idea del tempio della Pittura di Gio. Paolo Lomazzo Pittore, nella quale si discorre dell'origine e fondamento delle cose contenute nel suo trattato dell'Arte della Pittura*, Milano, 1590.

<sup>84</sup> Come è stato osservato, «per Lomazzo l'arte antica è morta con lo spostamento del centro dell'Impero operato da Costantino il Grande ed è rinata con la restaurazione di Massimiliano I e di Carlo V. Con Costantino giunge a compimento un'età dell'oro, con Carlo V un'altra ne inizia» (Stoichita, *L'invenzione del quadro*, cit., p. 104).

<sup>85</sup> Cfr. Wittkower, *Principi architettonici nell'età dell'Umanesimo*, cit., pp. 149-150. Cfr. Codice Atlantico 285rc e il Manoscritto B sui «teatri per uldire messa» e «teatro da predicare». Si veda inoltre E. Garin, *Leonardo da Vinci e la città ideale*, in Id., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 243-244: «si ha quasi l'impressione che il tempio di Leonardo esprima e traduca in un linguaggio fatto di strutture architettoniche il tema di Cusano, di Dio come circonferenza infinita il cui centro è in ogni punto». La figura di Costantino venne assumendo una valenza particolare all'indomani del Concilio di Trento, a ribadire l'autonomia del potere secolare; cfr. C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1974 (1963), p. 156.

L'esigenza di edificare il tempio «singolarmente in noi» implica il rispecchiamento dell'esterno nell'interno, secondo le forme di una religiosità che richiama la *devotio moderna*, mirabilmente ricostruita da Manfredo Tafuri: «la centralità del Cristo, *exemplum* e riferimento di un dialogo diretto fra l'interiorità dello spirito e la divinità, lega la *devotio moderna* alle tendenze evangeliche espresse dallo Zorzi in forma mistico-cabbalistica»<sup>86</sup>. Occorre specificare che San Francesco della Vigna era un sito marciano, il luogo in cui secondo la leggenda l'angelo apparve a Marco (secondo una voce diffusa i cartoni dei mosaici marciani con le scene dell'Apocalisse sarebbero stati del Tiziano).

Gershom Scholem ha notato «evidenti corrispondenze» tra il messianismo radicale sabbatiano e le dottrine gioachimite «quando furono adottate dall'ala radicale dell'ordine francescano» in riferimento all'*Aevangelium Aeternum* come rivelazione del senso mistico della Scrittura in una prossima età. A conferma di ciò, a giudizio di Delio Cantimori «Pucci rimarrà fedele alla ispirazione del profetismo millenaristico che si era svolto negli ambienti savonaroliani [...] e risalendo alle origini di esso, scoprirà i patarini, che vedrà, con un parallelo ardito quanto ingenuo, rinnovati addirittura nei calvinisti, negli ugonotti contemporanei di Enrico IV». Così cita dal *De Regno Christi*: «ad comprimendam superbiam intollerabilemque arrogantiam romanae curiae, cui iam pridem denuntiaturum est ab eodem vate Joachimo, qui excidium Graeciae praedixit, et a sancta Brigitta severum supplicium a secta patarenorum, quae nunc renovata est et aucta a calvinistis et lutheranis, in qua rex ille [Enrico IV] educatus est, et a turcis, qui sunt in foedere cum adversariis pontificis»<sup>87</sup>.

2.9. *La crocifissione di Cristo come parodia*. Nella primavera del 1571, dunque pochi mesi prima della discussione avvenuta a San Marco tra gli artigiani studiati da Ottavia Niccoli, fu riferito al Sant'Uffizio di uno strano rituale che aveva implicato degli ebrei e dei cristiani subito dopo Pasqua. Bettino, un facchino bergamasco che veniva da una parrocchia dei paraggi del Ghetto, raccontò che stava portando nel quartiere ebraico delle ceste cariche di pane, accompagnato da due lavoratori a giornata del fornaio. Passarono dal Ghetto Nuovo al Ghetto Vecchio e vennero salutati da grida festose di «pan, pan!». Nello stesso tempo, però, lui e il pane furono colpiti e battuti con fango e sas-

<sup>86</sup> Cfr. M. Tafuri, *Venezia e il Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 92-93; I. Cervelli, *Storiografia e problemi intorno alla vita religiosa e spirituale a Venezia nella prima metà del Cinquecento*, in «Studi veneziani», VIII, 1965, pp. 447-476; Secret, *I cabbalisti cristiani*, cit.; W.J. Bouwsma, «*Concordia mundi*»: *The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge, Mass., 1957; C. Vasoli, *I miti e gli astri*, Napoli, 1977; Id., *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, 1974.

<sup>87</sup> Cap. XVI, 320v; cfr. Cantimori, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, cit., p. 219; G. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it., Torino, Einaudi, 1980, p. 107.

si, e in particolare da «scovoli» – delle spazzole impregnate di polvere o immondizie. Da altre versioni sembrava che la folla del Ghetto Nuovo fosse costituita prevalentemente da ragazzini («forse mille putti») e che quell'anno avevano una intera panierata di spazzole pronte all'uso, comperate apposta per questo scopo quindici giorni prima. Un lavorante a giornata testimoniò che si trattava di una tradizione annuale, che si compiva quando gli ebrei, alla fine della loro Pasqua, ritornavano dal pane non lievitato al pane normale<sup>88</sup>. Tracce di tali pratiche in cui le parti di ebrei e cristiani venivano invertite sono documentate nel Ghetto di Venezia alla fine del secolo XVI in «rituali che conducevano, non tanto a forme gravi di violenza, quanto ad una temporanea sospensione della consueta deferenza degli Ebrei verso i Cristiani»<sup>89</sup>.

L'ipotesi formulata da James G. Frazer che Cristo sia stato ucciso nel corso di una sacra rappresentazione di Purim, che, riprendendo il *Libro di Ester*, ricorda la morte del re persiano Aman nel contesto carnevalesco del rovesciamento e dall'inversione dei ruoli, si fonda sulla congettura di una relazione tra i Saturnali e le Sacce babilonesi con la rappresentazione di un finto re – un criminale destinato all'esecuzione – nei panni di Saturno redivivo che veniva poi messo realmente a morte in un'orgia festiva. Il Purim sarebbe allora una variante all'interno di tale modello. Frazer intendeva «documentare l'esistenza, in tempi arcaici, dell'usanza di uccidere un uomo che impersonava una divinità in un rituale annuale connesso alle stagioni della natura e dell'agricoltura», che confermava l'ipotesi di partenza del *Ramo d'oro*<sup>90</sup>. Chiosando il testo del Frazer, Edgar Wind ha scritto: «Al tempo di Cristo, il ruolo del dio e re sacrificato era stato da tempo trasferito da un vero sovrano a un finto re, un povero peccatore condannato a morte che veniva costretto ad accettare gli onori dell'antico dio in forma di parodia, e a patire il suo destino in tutta serietà. Ma durante la Pasqua ebraica – secondo le parole di Pilato – vi era l'u-

<sup>88</sup> L'episodio viene riportato in B. Pullan, *Gli Ebrei d'Europa e l'Inquisizione di Venezia*, trad. it., Roma, Il Veltro, 1985, p. 253.

<sup>89</sup> *Ibidem*. Evidentemente era effettivamente una consuetudine portare del pane nel Ghetto solo nel periodo della Pasqua cristiana – fatto che può far pensare che i cristiani coinvolti fossero contenti di recitare la loro parte nel giuoco.

<sup>90</sup> Cfr. A. Damascelli, *Purim e Passione. Note a margine dei testi di Frazer e di Wind*, in J.G. Frazer, «La crocifissione di Cristo» seguito da «La crocifissione di Aman» di Edgar Wind, a cura di A. Damascelli, Macerata, Quodlibet, 2007, p. 133; Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 81: «E se, d'altro canto, egli era in realtà la vittima di un sacrificio arcaico o un condannato a morte, perché non era *fas* metterlo a morte nelle forme prescritte?». Agamben menziona l'articolo che Sigmund Freud dedicò al senso contraddittorio delle parole originarie in cui veniva indicata la voce latina *sacer*, «santo e maledetto»; cita poi la voce del *Dictionnaire étymologique de la langue latine* di Ernout-Meillet: «*Sacer* designe celui ou ce qui ne peut être touché sans être souiller; de là le double sens de “sacré” ou “maudit” (à peu près). Un coupable que l'on consacre aux dieux infernaux est sacré (*sacer esto*: cfr. gr. *agios*)».

senza di concedere agli ebrei la liberazione di un loro delinquente: ciò che sembra suggerire che tanto la parte del dio risorto quanto quella del dio moriente, di Mardocheo come di Aman, fossero recitate da delinquenti condannati. In effetti la parola “Barabba” in ebraico indica lo stesso titolo divino assunto da Cristo: “Figlio del Padre”<sup>91</sup>.

Abbiamo le prove che alla fine del Cinquecento, per lo meno a Venezia, «il quattordici e il quindici del mese giudaico di Adar, il Purim, che commemorava gli eventi del Libro di Ester, dava luogo ad un’oasi di gioia nel deserto della città in Quaresima» e che «per una volta, comunque, gli Ebrei [...] apparivano nella veste di derisori e non in quella di zimbelli, invertendo così per breve tempo le parti consuete di Cristiano ed Ebreo». La diffusione di pratiche del genere induce a ipotizzare che Rodolfo nel 1592, dopo aver incontrato rabbi Loew, possa essersi richiamato allusivamente anche al Purim, al travestimento, impersonando – assumendone cioè la maschera – il ruolo di vittima sacrificale. In un momento particolarmente delicato delle relazioni internazionali, sia per quanto concerne i conflitti di religione sia i rapporti col Turco, il sacro romano imperatore apriva credito al mondo ebraico. Disponiamo al riguardo di una preziosa cronaca (*Zemach David*, 1592), redatta da una figura particolarmente vicina al rabbino, David Gans, che così riferisce:

1592 (5352 dell’era ebraica): Con un atto di grazia e di desiderio di verità, il nostro Sovrano, l’imperatore Rodolfo, Sire giusto, fonte di luce splendente e gloriosa, che la Sua Maestà sia esaltata, ha convocato presso di sé il Gaon, nostro Maestro, Rabbi Loew ben Bezalel, e l’ha ricevuto con benevolenza estrema dialogando con lui faccia a faccia, come un uomo parla a un suo pari. Quanto alla sostanza e alla portata del dialogo, esse costituiscono un mistero sul quale i due uomini hanno apposto il sigillo del segreto. L’avvenimento ha avuto luogo a Praga, domenica 3 Adar 5352<sup>92</sup>.

Così David Gans. Per tentare di chiarire se la rigenerazione del ciclo effigiata nel *Vertumnus* abbia un riferimento con quanto andiamo dicendo, disponiamo di alcune certezze: 1) il rapporto, attestato, tra Rodolfo II, John Dee e il cabbalismo cristiano; 2) la conoscenza delle opere di Postel da parte dello stesso Dee, tanto che *Monas Hieroglyphica* appare costruita sulla base degli schemi del commento postelliano del *Sefèr Jetzira*. Anche fosse solo per

<sup>91</sup> «La crocifissione di Cristo», cit., pp. 124-125. Lo studio di Edgard Wind ipotizza che Michelangelo fosse a conoscenza di tali connessioni. In Gioachino da Fiore Aman è assimilato all’Anticristo, e la caduta del visir «richiama l’ascesa di Mardocheo, che prefigura a sua volta l’ascesa del papa al soglio pontificio» (ivi, p. 241).

<sup>92</sup> Il passo è riportato in A. Neher, *Faust e il Golem. Realtà e mito del Doktor Johannes Faust e del Maharal di Praga*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1989, p. 57. Su Gans cfr. A. Neher, *David Gans (1541-1613) disciple du Maharal de Prague, assistant de Tycho Brahe et de Jean Kepler*, Paris, Editions Klincksieck, 1974.

questo, è sostenibile la tesi della notorietà delle sue posizioni presso l'imperatore. Per di più, la citata dedica dello stesso Dee a Massimiliano II sembra avvalorare questa ipotesi<sup>93</sup>. Sappiamo anche che le teste composte dall'Arcimboldo sono databili al regno di Massimiliano II.

Sulla presenza del Postel a Venezia si è già accennato sopra, in riferimento al sito marciano e alla profezia gioachimita<sup>94</sup>. A Venezia si sa che giungevano notizie e materiali provenienti da Safed e dalla Palestina, dove ebbe modo di recarsi (nel 1549) anche grazie al sostegno finanziario del Bomberg. Come ha scritto André Neher, «il riunirsi e il concentrarsi dei più eminenti maestri in Terra Santa, a Safed, e la rivelazione, dall'alto di questa roccia di Galilea, di Josef Karo, di Moshé Cordovero, di Itzhak Luria, inonda la seconda metà del XVI secolo di una luce messianica fino ad allora sconosciuta in Israele»<sup>95</sup>. Postel fu successivamente anche a Vienna, dove esercitò l'insegnamento e pubblicò nel 1554 un volume sulla lingua fenicia, ed è documentato che inviò a Ferdinando I d'Asburgo una lettera (probabilmente databile al 1562) nella quale chiedeva una riabilitazione in seguito alle vicende giudiziarie<sup>96</sup>. Inoltre il Postel, definito «geografo tanto esperto e aggiornato quanto prudente e fedele all'evidenza», che intrattenne una corrispondenza con l'Ortelius influenzando il geografo Mercator che gravitava attorno alla corte di Praga, fu attentissimo e competente studioso dei turchi (che riteneva di origine ebraica) che erano una delle ossessioni di Rodolfo II<sup>97</sup>. Qui si tratta di tentare di appurare in che misura le sue opere e i suoi interessi cabbalistici possano avere attinenza, diretta o indiretta, con il simbolismo rodolfino, in relazione con le inquietudini religiose sopramenzionate e con la crescente diffi-

<sup>93</sup> Utile, in generale, F. Michellini Tocci, *Dottrine «ermetiche» fra gli Ebrei in Italia fino al Cinquecento*, in «Italia Judaica», 1983; Secret, *I cabbalisti cristiani*, cit., p. 292, su Federico Borromeo (1564-1631) studioso di lingue orientali e autore di due volumi (rimasti manoscritti) dedicati alla *qabbalah* (*I sacri ragionamenti*, Milano, 1633; *De sacris nostrorum temporum oratoribus libri V*, Milano, 1632).

<sup>94</sup> Per quanto riguarda la biografia, occorre qui far menzione almeno alla protezione dell'editore Bomberg, che favorì gli interessi linguistici e irenistici culminati nel *De orbis terrae concordia*. Cfr. Secret, *I cabbalisti cristiani*, cit., pp. 167 sgg.; M.L. Kuntz, *Guillaume Postel*, The Hague, Nijhoff, 1981.

<sup>95</sup> Neher, *Faust e il Golem*, cit., pp. 63-64.

<sup>96</sup> Cfr. J. Kvačala, *Postelliana* n° 16. *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Mystik in Reformationszeitalter*, Jurjew, 1915. Si tratta del ms. Sloane 1413, in cui riferisce «de tribunalis inquisitionis Venetiis sub legato pontificis».

<sup>97</sup> Cfr. M. Milanese, *Arsarot o Anian? Identità e separazione tra Asia e Nuovo Mondo nella cartografia del Cinquecento (1500-1570)*, in A. Prosperi-W. Reinhard, a cura di, *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1992 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 33), p. 37. Cfr. F. Lestringant, *G. Postel et l'obsession turque*, e F. Secret, *Postel et l'origine des Turcs*, in M.L. Kuntz, a cura di, *Postello, Venezia e il suo mondo*, Firenze, Civiltà veneziana, 1988, pp. 265-299, e 301-306.

denza della Curia romana e soprattutto dei Gesuiti maturata nei confronti del sovrano negli anni Novanta.

2.10. «*Non malus sed amens*». Ora, fra i manoscritti postelliani conservati in Inghilterra nel fondo Sloane ve ne è uno nel quale, in riferimento ad un commento ebraico dello *Zohar*<sup>98</sup>, si legge:

Mens agitat molem et magno se corpore miscet. Qui est omnia in omnibus fecit omnia in omnibus, et omnia ex omnibus, ut doceat se ex hilo prius omnia fecisse. Sic semen quodvis est Deus, spiritus, coelum, elementa, radix, truncus, rami, folia, flos, fructus, effectus, medicine etc. Multo magis sacrosanctus ille noster Vertumnus Christus Jesus ut nos lucrifaciat tam in Scripturis suis quam in suis naturus agit continuo Proteum, quia in aequivalentia eminentia potentia et realitate est omnia et in se et in omnibus<sup>99</sup>.

Questa aperta identificazione di «ille noster Vertumnus Christus Jesus» stabilisce nel modo più netto il nesso cristico. Esso viene però addirittura collegato con Proteo, palesemente un attributo di Rodolfo. Ma non basta. Tra le carte postelliane si trova infatti un ulteriore riferimento al Cristo:

Et in primis attendendum quam sit lubricus iste noster Judeus et in quam varias repente formas mutetur qui semel et iterum transiens per medium hostium ante tempus volentium illum conficere, ibat, libere a precipitio et lapidatione, et postea volens cruci est affixus, demum mortuus in sepulchro surrexit gloriosus, et quandoque oculos fugiens quandoque sustinens<sup>100</sup>.

Ora, «lubricus» sta per «mobile», ma anche per «astuto», quasi in sintonia con la ipotesi di parodia congetturata da Frazer<sup>101</sup>. In riferimento al carattere

<sup>98</sup> Su Postel traduttore dello *Zohar* cfr. E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni*, cit., che cita un suo scritto utilizzato da Giulio Camillo Delminio (*albero sephirot*) e sostiene che «Postel significa, oltre la cabala, anche la *restitutio rerum omnium conditarum*, ossia una filosofia della storia come “rinascita”». Camillo va visto qui in relazione con Fabio Paolini, forse anche come possibili punti di riferimento per il Mocenigo (pp. 42-43). Cfr. J.P. Coulano, *Eros et magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984, pp. 351-354. Il fondo Sloane acquisì la biblioteca dell'Oporinus di Basilea; Jean Oporin aveva pubblicato *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber* (1543), opera che rivela affinità con Cusano. Cfr. L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, trad. it., Torino, Einaudi, 1978, pp. 98-110.

<sup>99</sup> Sloane 1410, fol. 367v.

<sup>100</sup> Sloane 1412, fol. 26; Sloane 1410, fol. 312.

<sup>101</sup> Denis de Rougemont ha rintracciato nell'episodio della Minnegrotte narrato da Gottfried di Strasburgo «quella che sarà la dialettica dei grandi mistici dei secoli decimoterzo e decimosettimo» per cui «al posto del miracolo eucaristico, della transustanziazione delle specie materiali e della divinizzazione di colui che le riceve, è la carne che si fonde con lo spirito in un'unità trascendentale» nel segno di Amore: «Così fu manifesto e confermato di-

allusivo e impenetrabile delle «imprese», Delio Cantimori ne menzionò una, dedicata dall'umanista bolognese Achille Bocchi a Renata di Francia, in cui un'immagine di Proteo, «dopo aver lasciato le forme mostruose e diaboliche che gli giacciono intorno», esorta alla vera fede, «la verità potendo assumere varie forme» nei seguenti termini: «unam videndam veritatem in omnibus»<sup>102</sup>. Nel *Discorso sopra li dei de' gentili* (1602) Jacopo Zucchi ipotizza che Proteo «forse significar vuole i varij aspetti o natura dell'huomini, quali con mille volti et simulate faccie, cercano ogn'ora in questo travagliato mare con mille astutie l'un l'altro ingannarsi». Tra le fonti del *Vertumnus* la critica ha insistito, più ancora che sulle *Metamorfosi* (in cui la storia di Pomona e Vertumno è inserita nella cornice del mito fondativo di Roma e dell'età dell'oro annunciata dall'*imperium* di Augusto nuovo Romolo, figlio di Marte), su Properzio, che in apertura del libro quarto cita *Eneide* libro VIII, laddove Evandro illustra a Enea le tradizioni del suo regno e cita la capanna di Romolo vicino alla casa di Augusto, che era oggetto di culto.

Mendax fama, noces: alius mihi nominis index:

De te narranti tu modo crede deo!

Opportuna mea est cunctis natura figuris:

In quacumque voles verte, decorus ero.

Indue me Cois, fiam non dura puella:

Meque virum sumpta qui neges esse toga?<sup>103</sup>

Dato che il *Vertumnus* venne commissionato nel 1591 – o comunque tra il 1590 e il 1591 –, e comunque dopo il ritorno a Milano dell'Arcimboldi, è ve-

nanzi a tutti che il virtuosissimo Cristo gira ad ogni vento come una girandola e si piega come una semplice stoffa [...], si presta e adatta a tutto, secondo il cuore di ciascuno, sia alla sincerità sia all'inganno [...] è sempre come si vuole che egli sia» (D. de Rougement, *L'amore e l'Occidente. Eros morte abbandono nella letteratura europea*, trad. it., Milano, Rizzoli, 1998, p. 185).

<sup>102</sup> Cantimori, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, cit., p. 280. Il Bocchi, che conosceva Camillo, viene considerato da Ginzburg un nicodemita; cfr. C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 179-181.

<sup>103</sup> IV 2,19-24. Cfr. Properzio, *Elegie*, traduzione di L. Canali, Milano, 2001 (1987), p. 400. T. Da Costa Kaufmann, *Arcimboldo and Propertius. A Classical Source for Rudolf II as Vertumnus*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», XLVIII, 1985, pp. 117-123; Id., *Le allegorie e i loro significati*, in *Effetto Arcimboldo*, cit., p. 103: «Fonteo spiega inoltre che la scelta delle teste per fornire la forma alle personificazioni ha un altro significato profetico. Si diceva che gli antichi Romani fondatori della rocca Capitolina (*Capitolium*) sull'omonimo colle, vi avessero scoperto una testa (*caput*), che non solo aveva dato il nome al colle, ma aveva inoltre preannunciato che Roma sarebbe stata sede di un impero (*caput mundi*). Così le teste degli elementi e delle stagioni offerte a Massimiliano II preannunciavano che il mondo sarebbe stato retto per l'eternità dalla Casa d'Austria».

rosimile pensare all'esigenza del sovrano di chiarire con gli ambienti dell'ebraismo praghese i significati dell'interpretazione cabbalistica cristiana di Postel, che era stato direttamente a contatto con gli ambienti di Safed. L'incontro del 1592 tra l'imperatore e il rabbino di Praga (rabbi Loew il Maharal), che Neher sottrae al mito e restituisce alla storia, costituirebbe parte di una politica avviata già da Massimiliano II. Infatti, come si legge nel *Zemach David*, nel 1571

il pio imperatore Massimiliano (II) nell'amore appassionato che portava per gli Ebrei e per mostrar loro la sua benevolenza e la sua dottrina sul loro conto ha traversato lui stesso in compagnia della sua sposa l'Imperatrice Maria, figlia dell'Imperatore Carlo, e dei più alti dignitari tra i suoi principi e i suoi consiglieri, la via degli Ebrei nella Città di Praga<sup>104</sup>.

A giudizio del Neher, proprio in quell'incontro sarebbe stato affrontato il tema (arcimboldesco) del rovesciamento. Del resto, l'immagine maharaliana dell'albero rovesciato le cui radici stanno in cielo e le sue fronde in terra si ritrova anche in un testo di Comenio del 1623. Gli studi di F. Yates insistono forse troppo univocamente sul rapporto tra un maestro di Comenio, Johann Valentin Andreae, e John Dee. A ridosso della stagione rodolfina e della tragedia nazionale boema, il riformatore moravo attingeva alle fonti ebraiche e a quelle della tradizione cabbalistico-cristiana innanzitutto nei «clamores» di Elia Pandocheo redivivo (non credo sia casuale il fatto che Comenio abbia indicato in Venezia una possibile sede del *Collegium lucis*)<sup>105</sup>. In quest'opera il nome di Postel ricorre varie volte, così come i nomi degli autori della *devotio moderna*, dal Suso (Enrico Seuse, 1295/1300-1366) a Johannes Tauler (†1361) a Jan Ruysbroeck (1293-1361), la cui teologia emanava dal *Sefer Yetzira*. I rapporti tra Postel e lo Zorzi conducono al Lomazzo e di lì all'Arcimboldo, specie per quanto riguarda la «cognizione della proporzione armonica per via della musica» (*Idea del Tempio della Pittura*, 1590), aprendo forse uno spiraglio di luce utile per chiarire l'uso delle immagini simboliche rodolfine, per dare «parola all'immagine» («zum Bild das Wort») del «caesareus vultus», che condensa in un sorriso enigmatico una visione politica ispirata alla «monade geroglifica». Infatti, come ha osservato Rudolf Wittkower, «la fede nell'importanza delle "proporzioni musicali" per l'arte e l'architettura non restò affatto confinata all'Italia». Nell'*Idea* si legge che «Il corpo umano, il quale è

<sup>104</sup> *Zemach David*, 1592. Cfr. A. Neher, *David Gans (1541-1613)*, cit., p. 87.

<sup>105</sup> Cfr. S. Graciotti, *Venezia città ideale e le città ideali del Comenio*, in S. Graciotti-J. Křesalová, a cura di, *Barocco in Italia Barocco in Boemia. Uomini, idee, forme d'arte a confronto*, Roma, Il Calamo, 2003, pp. 1-32. Il nome di Postel, associato a quello di John Selden, viene citato dall'amico di Andreae Christoph Besold, appartenente al cenacolo di Tübinga promotore del rosacrocianesimo. Comenio compose inoltre un *Aggeo redivivus*, che rimanda alle savonaroliane *Prediche sopra Aggeo*, di ispirazione gioachimita.

un'opera perfetta, e bellissima fatta dal grande Iddio a simiglianza della sua Immagine, con grandissima ragione è stato chiamato mondo minore: perché contiene in sé con più perfetta composizione, e con più sicura armonia, tutti i numeri, le misure, i pesi, i moti, ed elementi».

Anche la breve e contrastata esperienza all'interno della Compagnia di Gesù può aiutare a comprendere le accuse di ambiguità di uno scritto antigesuitico pubblicato nel 1620, *Ruže jesuitská*, che identifica la Compagnia col rosa-crocianesimo<sup>106</sup>. La malinconia di Rodolfo II, la cui rappresentazione si può seguire attraverso i dispacci e le annotazioni dei nunzi, potrebbe venire accostata alla «amentia» con cui venne definita la condizione del Postel, espulso dai Gesuiti e incorso nelle maglie dell'Inquisizione. Cito a titolo di esempio una lettera che il nunzio Caetani inviò il 2 giugno 1608 «ad Burghesium», nella quale gli confida che «conoscendosi chiaramente che la Mtà S. per infirmità e ritiratezza causata da estrema malinconia hormai fosse inhabile al governo»<sup>107</sup>. Nella pubblicistica controriformista, bizzarra e compulsione collezionistica ne divennero ormai i tratti peculiari, scissi da qualsivoglia progettualità *politique*. Di contro alle ammirate narrazioni degli ambienti ebraici e di riformati quali Comenio, che ne lodavano gli intenti irenistici di *concordia mundi*, si andò formando un'immagine destinata a perdurare, in cui la valenza politica e la stessa possibilità di decodificare il linguaggio di quella emblematica venne compromessa ad opera del blocco subentrato in Boemia e nell'impero in seguito alla definitiva scomparsa del re e della regina d'inverno, forse eredi del messaggio bruniano. Lo sguardo del Vertumno diventava un geroglifico.

<sup>106</sup> *Rosa Jesuitica oder Jesuitische Rottgesellen: Das ist: Eine Frag/ Ob die zween Orden/ der genandten Ritter/ von der Heerschranen Jesu/ und der Rosen-Creutzer ein einiger Orden sey. Darinnen der Ursprung aller beeder Orden auch ihr thun und vorhaben klärlich für Augen gestellt wirdt/ auch andere intercedentes quaestiones solvirt werden. Von Einem getreuen Patrioten in forma Epistolari an einen Freundt geschrieben/und nun in offenen Truck gegeben. Per J. P.D. a S. Jesuitarum Protectorem. Prag, in Verlegung desz Authoris. Anno Christi 1620.* Ciò anche in relazione all'identificazione (notata da Yates, che però non cita Postel) della rosa con la Vergine (cfr. tuttavia Dubois). Si tratta di temi che ritornano nei *Clamores Eliae* e che diedero luogo ad un conflitto ideologico entro il fronte riformato: si pensi alle posizioni del Budovec, che tra l'altro si oppone all'irenismo e alle aperture nei confronti della religione islamica in *Anti-Alkoran* del 1614. Cfr. inoltre Pavel Skála ze Zhoře, *Chronologie církevní*, 1628.

<sup>107</sup> *Antonii Caetani nuntii epistulae et acta 1607-1611*, a cura di M. Linhartová, Pragae, 1940, pars III, sectio 1, p. 32.

---

**Roma moderna e contemporanea, 2008, 1**

Nobili e borghesi nel tramonto dello Stato Pontificio, a cura di *Giacomina Nenci*  
*G. Nenci*, Introduzione; *C. Casanova*, Appaltatori e tesorieri pontifici nella Bologna napoleonica. L'eclissi di Antonio Gnudi; *E. Irace*, Nel nome dei padri. Una educazione borghese nella Restaurazione pontificia: *Ciro Belli*; *P. Magnarelli*, L'ottavo peccato capitale. Nobili e borghesi tra le Marche e Roma; *M. De Nicolò*, La borghesia romana nel declino pontificio (1816-1870); *E. Musiani*, Notabili bolognesi dalla Restaurazione alla fine dell'Ottocento: i Pizzardi; *A. Ciuffetti*, Terra e famiglia. Dinastie aristocratiche e borghesi in Umbria tra Otto e Novecento.

*Note e discussioni*: *R.T. Ridley*, Ennio Quirino Visconti: a vital restored date.

*Schede*: Si parla di: Dall'ingegneria empirica verso l'ingegneria della scienza. La perizia dei tre matematici per la cupola di San Pietro (1742) (a cura di *F. Marmo*)