

Giordano Bruno e Leone Ebreo

Ornella Gonzales y Reyero

Ad apertura degli *Eroici furori* (I,1) compare la figura del *Musarum sacerdos*, di oraziana memoria.¹ Tansillo, portavoce dell'autore, chiarisce che «il sacerdote de le muse» si trovava «ubligato alla contemplazion, e studi de filosofia: li quali se non son più maturi, denno però come parenti de le Muse esser predecessori a quelle».² I *Furori* bruniani nascono dal rifiuto di una letteratura “pura”, priva di intenti teoretici. Essi «ottegnono soggetto et oggetto eroico: e però non ponno più cadere in stima d'amori volgari e naturaleschi».³ Il *poeta-philosophus*, che eredita le funzioni del poeta-vate sulla base della concezione platonico-ficiniana della poesia come *caeleste munus*, è in grado di penetrare i segreti del cosmo, nascosti *sub cortice*, di leggere il segreto divino celato sotto la scorza della natura. Se la poesia è *furor* proveniente dalla divinità, «impeto razionale»⁴ capace di guidare il

1 Orazio, *Odi*, III, 1,3.

2 G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 527.

3 G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, pp. 493-494.

4 G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 556.

philosophus verso la conoscenza scientifica della realtà, il suo *officium* è quello di custodire la verità filosofica, presentandosi come “velo”, *integumentum* delle verità raggiunte dalla speculazione filosofica. «Sotto» le «sentenze», rappresentate dai testi poetici, «la filosofia naturale et etica [...] vi sta occolta»,⁵ si legge in II,3. È questo un tema che percorre intimamente l'ultimo dialogo londinese, ponendosi come vera chiave per penetrare la concezione bruniana della poesia e il modo di intendere il rapporto che intercorre tra essa e la filosofia. La saggezza va avvolta in immagini protettive, e queste sono fornite dalla poesia. Bruno fa proprio il *topos* della figurabilità *allegorice* del vero, di provenienza biblica, ampiamente presente nel Cinquecento.

La tradizione sapienziale della *occulta significatio*, dell'*aliud dicere*,⁶ trova significativa trattazione nei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, in cui l'autore si muove a margine della teorizzazione boccacciana realizzata nelle *Genealogie deorum gentilium*, dove è già presente una concezione dell'*integumentum* declinata in senso filosofico-scientifico. Con Boccaccio viene accentuato il peso scientifico-cosmologico dell'allegoria, in un percorso che finisce per comprendere nella teologia anche filosofia e scienza “profana”, proprio sul fondamento topico del mito dei *prisci poetae*, ritenuti teologi sapientissimi di *arcana* cosmici. È il *topos* della

5 G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 708.

6 J. Pépin, *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judeo-chrétiennes*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1976.

prisca theologia, secondo cui gli antichi poeti intessevano verità nella «difficoltà del verso e de la fabula».⁷ Leone Ebreo, come sottolinea Ariani, «trovava nelle *Genealogie* un notevole spostamento dei diagrammi esegetici dell'allegoresi cristiana: l'escatologia figurale cristiana e dantesca già impallidiva in Boccaccio, e ovviamente non aveva più senso per l'ebreo Jehudah Abarbanel».⁸ Né poteva averne per Giordano Bruno, molto vicino alla concezione del rapporto tra filosofia e poesia così come viene formulato da Boccaccio nelle *Genealogie*, in cui è dichiarata l'affinità tra poesia e filosofia nel comune dovere di «conservazione de la scienza»,⁹ da tutelare frapponendovi *integumenta*. I poeti, secondo Boccaccio, vanno compresi nello stesso numero dei filosofi («ex ipso phylosophorum numero computandos»), poiché nulla nascondono sotto il velo della favola, eccetto ciò che è consono alla filosofia («ab eis nil preter phylosophie consonum iuxta veterum opinionones fabuloso tegatur velamine»). I poeti non divergono, nelle conclusioni, dai filosofi, tendono però ad esse attraverso un'altra via («a phylosophicis non devient conclusionibus, non tamen in eas eodem tramite tendunt»). Il poeta, infatti, nasconde, sotto il velo dell'invenzione, ciò che ha concepito meditando e quanto più artisticamente può, aboliti del tutto i sillogismi («poeta, quod

7 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, testo stabilito da S. Caramella, Aragno, Torino, 1999, p. 122.

8 M. Ariani, *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, Bulzoni, Roma, 1984, p. 115.

9 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, testo stabilito da S. Caramella, Aragno, Torino, 1999, p. 121.

meditando concepit, sub velamento fictionis, silogismis omnino amotis, quanto artificiosius potest, abscondit»¹⁰). Il poeta è un filosofo che scrive in un linguaggio velato, poesia e filosofia sono «istituzioni parallele e complementari»,¹¹ diverso è solo l'*officium*. La *fabula* è velo della verità e della scienza, come si legge nel libro XIV (XVIII,12):

«Veritatis quippe optima indagatrix phylosophia est; comperte vero sub velamine servatrix fidissima est poesis».¹²

La figurabilità *allegorice* della verità filosofica trova dunque nelle *Genealogie* un serbatoio fecondo cui attingere, e non a caso tra Quattro e Cinquecento esse rappresentano una fonte essenziale, molto nota e ampiamente praticata dagli intellettuali del tempo.¹³ La fruizione bruniana delle *Genealogie* sul tema della poesia, chiaramente ricomposte in un sistema di pensiero estraneo alla fonte, sembra

10 G. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, Sansoni, Milano, 1998, volume settimo-ottavo, tomo II, pp. 1468-1469.

11 A. Gagliardi, *Giovanni Boccaccio. Poeta Filosofo Averroista*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1999, p. 55.

12 G. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, Sansoni, Milano, 1998, volume settimo-ottavo, tomo II, pp. 1476-1477 («Certo la filosofia è ottima indagatrice di verità: ma la poesia è fedelissima conservatrice, sotto il velo, della verità ritrovata»).

13 Esse rappresentano «il manuale più completo e dotto a disposizione di chi voglia addentrarsi nel paese degli dei e degli eroi» (M. Ariani, *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, Bulzoni, Roma, 1984, p. 123). Le *Genealogie* godono di un grande successo nei circoli di cultura italiani ed europei, a cominciare dal circolo dei preumanisti fiorentini, con alla testa Coluccio Salutati, discepolo dello stesso Boccaccio. Nel Cinquecento si ebbe una traduzione in volgare ad opera di Giuseppe Betussi da Bassano.

passare attraverso la mediazione di Leone Ebreo, i cui *Dialoghi d'amore*,¹⁴ con il loro razionalismo mistico-scientista, condividono non pochi tratti con quanto espresso da Bruno nei *Furori*.

Nel dialogo secondo dei *Dialoghi d'amore*, *De la comunità d'amore*, Sofia pone a Filone la centrale questione della menzogna della poesia, giacché, «come il vulgo dice, molte son le bugie de' poeti». Filone ribatte affermando che i poeti non hanno detto «cose vane né bugiarde».¹⁵ È questo lo spunto per affrontare più estesamente tale questione, ben chiarita da Filone attraverso la dottrina dei «sensi»:

«FILONE. Li poeti antichi, non una sola, ma molte intenzioni implicorno ne' suoi poemi, le quali chiamano "sensi". Pongono prima di tutti per il senso letterale, come scorza esteriore, l'istoria d'alcune persone e de' suoi atti notabili degni di memoria. Di poi in quella medesima finzione pongono, come più intrinseca scorza più appresso a la medolla, il senso morale, utile alla vita attiva degli uomini, approvando gli atti virtuosi e vituperando i vizi. Oltre a questo, sotto quelle proprie parole significano qualche vera intelligenza de le cose naturali o celesti, astrologali o ver teologali, e qualche volta li dui ovvero tutti li tre sensi scientifici s'includeno dentro de la favola, come le medolle del frutto dentro le sue scorze. Questi sensi medullati si chiamano "allegorici"».¹⁶

14 *L'editio princeps*, postuma, dei *Dialoghi d'amore* esce a Roma nel 1535 per i tipi del Blado.

15 La questione dei rapporti tra poesia e verità è centrale anche nelle *Genealogie*, dove la funzione assegnata alla poesia è quella di coprire la verità sotto il velo di favole leggiadre («velamento fabuloso atque decenti veritatem contegere» (p. 1398). Secondo Boccaccio i poeti non sono mendaci («dico poetas [...] non esse mendaces», p. 1438), per antica consuetudine («consuetudine veteri») essi non sono obbligati al vincolo di usare la verità nella superficie delle loro invenzioni («vinculo huic astricti non sunt, ut veritate utantur in superficie fictionum», p. 1438). Come chiarisce Martellotti: «la verità di cui si parla, che deve essere mutata per mezzo di oblique figurazioni, nascosta sotto un fabuloso velamento, non è necessariamente la "verità storica" a cui la retorica antica alludeva, ma la "verità morale"» (G. Martellotti, *La difesa della poesia nel Boccaccio e un giudizio su Lucano*, in «Studi sul Boccaccio», IV, Firenze, 1967, p. 270).

16 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, testo stabilito da S. Caramella, Aragno, Torino, 1999, pp. 117-118.

Ariani sottolinea l'adozione da parte di Leone Ebreo di un sistema allegorico triadico, lontano dall'allegoria teologica cristiana, della quale si tace l'anagogia,

«con l'adibizione fisico-filosofica del nucleo allegorico propriamente inteso [...] e infine con una declinazione tutta laica ed utilitaristica del senso etico, fissato ad un aristotelico predominio della "vita attiva"». ¹⁷

Quel che interessa osservare è come Bruno, dopo aver rivendicato il carattere allegorico della propria opera, la quale

«sotto la scorza d'amori et affetti ordinarij contiene [...] divini et eroici furori», esalti poi come la sola categoria di poeti che possa «vantarsi d'allori quei che degnamente cantano cose eroiche, istituendo gli animi eroici per la filosofia speculativa e morale, overamente celebrandoli e mettendoli per specchio exemplare a gli gesti politici e civili». ¹⁸

I «sensi medullati» dei *Furori* sembrano dunque recare tracce del precedente costituito dai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, della dottrina dei «figmenti poetici»¹⁹, confluyente in un sincretismo²⁰ che difficilmente avrebbe potuto non affascinare Bruno, parimenti incline alla declinazione laica del sistema allegorico. D'altronde, come osserva Aquilecchia, vero è che Bruno menziona esplicitamente un «Leo Hebraeus» unicamente nel *De*

17 M. Ariani, *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, Bulzoni, Roma, 1984, p. 104.

18 G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 527.

19 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, testo stabilito da S. Caramella, Aragno, Torino, 1999, pp. 120-121. Nella *Declamazione al studioso, divoto e pio lettore della Cabala* Bruno impiega il medesimo sintagma: «L'asino ideale e cabalistico che ne vien proposto nel corpo delle sacre lettere, che credete voi sia? Che pensate voi essere il cavallo pegaseo che vien trattato in figura de gli poetici figmenti?» (G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 418).

immenso, ma, aggiunge, «[...] – data la successione di edizioni cinquecentine dei *Dialoghi d'amore* – sarebbe imprudente assumere che il Nolano non ne avesse conoscenza»,²¹ anche alla luce della segreta diffusione che l'opera conosce nella cultura europea, tra gli stessi elisabettiani. Nei *Furori* «il tesoro della bontade e veritade» è celato sotto il “velo” dell'esperienza amorosa, raccontata dalla poesia, alla quale è affidato il compito di conservare la verità, la scienza. Il «senso letterale, come scorza esteriore», racconta un'ordinaria storia d'amore, «la medolla» racconta il cammino del filosofo verso la divinità. L'operazione bruniana trova ancora significativo riscontro nelle parole di Leone Ebreo:

«FILONE Ma nel tempo antico includevano i secreti de la cognizione intellettuale dentro le scorze fabulose con grandissimo artificio, acciò che non potesse intrarvi dentro se non ingegno atto a le cose divine e intellettuali, e mente conservativa de le vere scienze e non corruttiva di quelle».²²

I poeti «stimavano essere odioso a la natura e a la divinità manifestare li suoi eccellenti secreti ad ogni uomo»; offrire «le cose scientifiche»

20 Il sincretismo di Leone Ebreo è, secondo le parole di Ariani: «un'intricata matassa di cui è necessario svolgere i fili tenendo ben presente la duttilità di un meccanismo logico che procede per innesti dalle più diverse ascendenze filosofiche in un sistema multiprospettico, quello di una *theologia universalis* che accede alla conoscenza di Dio attraverso una pluralità di strumenti ermeneutici traditi da molteplici rivoli di pensiero, dietro la cui apparente contraddittorietà si cela una saggezza originaria semplice e nitida. È il programma che Pico della Mirandola aveva proclamato nel *De hominis dignitate* e del quale Leone, in un modo o nell'altro, si mostra acutamente consapevole» (M. Ariani, *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, Bulzoni, Roma, 1984, p. 131).

21 G. Aquilecchia, *Bruno e Leone Ebreo*, in *Giordano Bruno nella cultura del suo tempo*, a cura di A. Ingegno e A. Perfetti, La città del sole, Napoli, 2004, p. 24.

22 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, testo stabilito da S. Caramella, Aragono, Torino, 1999, p. 119.

agli «inabili» equivale a porre «il buon vino in tristo vaso». I poeti, «per più conservazione, hanno espressa l'istoria in versi ponderosi e osservantissimi, acciò che facilmente non si possino corrompere». «Con un medesimo cibo», infatti, è possibile «dar mangiare a diversi convitati cose di diversi sapori».²³

«La conservazione de le scienze in luogo di verso e di fabula» appare particolarmente vicina al sentire bruniano di una verità da non destinare a «ogni uomo», ma solo ai pochi che sapranno scorgere nella silenica figura dell'amante quella del filosofo mosso dall'«ardente desio de le cose divine». «Le cose eroiche siano indirizzate ad un eroico e generoso animo», quale è quello del dedicatario Philip Sidney, si legge nell'*Argomento dei Furori*, dove traspare ancora con chiarezza una concezione esoterica del sapere:

«Questi son que' discorsi, gli quali a nessuno son parsi più convenevoli ad essere indirizzati e raccomandati che a voi, Signor eccellente: a fin ch'io non vegna a fare, come penso aver fatto alcuna volta per poca advertenza, e molti altri fanno quasi per ordinario, come colui che presenta la lira ad un sordo et il specchio ad un cieco».²⁴

La declinazione laica del sistema allegorico e la trasfigurazione in chiave teoretica dei *topoi* letterari sono dunque funzionali alla salvaguardia del vero, alla averroistica volontà di evitare di «troppo manifestare le cose scientifiche». È per questo che, come teorizzato da

²³ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, testo stabilito da S. Caramella, Aragno, Torino, 1999, pp. 120-21.

²⁴ G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 521.

Boccaccio nelle *Genealogie* (libro XIV),²⁵ i risultati della speculazione filosofica vengono affidati alla poesia, la quale può fornire simboli e metafore, può offrire un linguaggio di convenzioni, miti e allegorie in grado di comunicare oltre l'evidenza, di rappresentare e celare al tempo stesso. La poesia conserva la filosofia nella propria latenza metaforica, nelle *obscurae sententiae*, porgendole un sistema di rappresentazione, il paradigma dell'amore, che rende possibile il mimetismo del filosofo nell'amante, giacché, come osserva Gagliardi, «desiderio di conoscenza e di amplesso usano la stessa lingua e la stessa fondazione antropologica».²⁶ La vicenda che la filosofia, fattasi poesia, racconta, è la *deificatio* dell'uomo attraverso la conoscenza scientifica della realtà. Lo statuto allegorico assunto nell'ultimo dialogo londinese giustifica e motiva lo stesso linguaggio di cui l'autore si appropria, con il ricorso a una terminologia che a quello statuto appartiene. Si lega appunto al rapporto tra «scorza» e «medolla» la volontà di "complicare" «in poche parole [...] molte sentenzie», molti sensi riposti, da custodire lontano dal «vulgo». È quanto afferma Liberio nel dialogo terzo della seconda parte, incentrato sullo scambio di componimenti tra «il core e gli occhi»:

25 G. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, Sansoni, Milano, 1998, volume settimo-ottavo, tomo II, pp. 1432-1433: tra i compiti del poeta c'è quello di «[...] non eviscerare fictionibus palliata» («[...] non svelare le verità coperte dalle finzioni poetiche»).

26 A. Gagliardi, *Guinizzelli, Dante, Petrarca. L'inquietudine del poeta*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria, 2003, p. 26.

«Sotto queste sentenze la filosofia naturale et etica che vi sta occolta, lascio cercarla, considerarla e comprenderla a chi vuole e puote».²⁷

Il lemma «sentenza» si ritrova nei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, il quale, motivando le «cagioni de' figmenti poetici», afferma:

«La quarta è per la conservazione de le cose intellettuali, che non si venghino a variare in processo di tempo ne le diverse menti degli uomini, perché, ponendo le tali sentenzie sotto queste istorie, non si posson variare da li termini di quelle».²⁸

Diversi i temi che accomunano i *Furori* e i *Dialoghi d'amore*. In II,1 il sonetto bruniano *Questa fenice ch'al bel sol s'accende* esplica l'immagine «d'una fenice che arde al sole, e con il suo fumo va quasi a oscurar il splendor di quello, dal cui calore vien infiammata; et èvvi la nota che dice: NEQUE SIMILE, NEC PAR».

Come la fenice, anche il furioso rende «contrario fio» al «divin splendore»: è il tema del *silentium mysticum*, assunto per rendere l'inadeguatezza dell'uomo alla conveniente lode della divinità.

In II,4 l'inadeguatezza dell'occhio umano verso il divino è simboleggiata nel nono cieco, «ancor muto», a rappresentare nuovamente il silenzio mistico. Severino spiega che l'«inconfidenza» del nono cieco «è amministrata e caggionata pure da grande amore, perché con lo ardire teme de offendere», giacché, come «gli più profondi e divini teologi dicono», «più si onora et

27 G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 708.

28 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, testo stabilito da S. Caramella, Aragno, Torino, 1999, p. 120.

ama Dio per silenzio, che per parola». ²⁹

Così Filone, che nel dialogo primo dei *Dialoghi d'amore* afferma che la «lingua umana» non è «sufficiente a esprimere perfettamente quello che l'intelletto in questo sente; né per le voci corporali si può esprimere l'intellettual purità de le cose divine». Ricorrente nei *Furori* il motivo della averroistica inadeguatezza dell'uomo verso il divino oggetto, della sproporzione dell'intelletto umano rispetto a Dio, inadeguatezza e sproporzione simboleggiate da Tansillo nella debole vista umana (I,5):

«Perché l'oggetto, ch'è la divina luce, in questa vita è più in laborioso voto che in quieta fruizione: perché la nostra mente verso quella è come gli occhi de gli uccelli notturni al sole». ³⁰

Affermazione analoga quella di Filone nel dialogo primo, *D'amore e desiderio*:

«[...] la luce del sole, che in sé è la più chiara, non la può vedere, perché il suo occhio non è bastate a tanta chiarezza e vede il lustro de la notte che egli è proporzionato». ³¹

29 G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, pp. 736-737.

30 G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 619. Già in I,1 Tansillo paragonava l'inadeguatezza del «soggetto» agli «uccelli notturni» che «dovegnon ciechi per la presenza del sole» (G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 539).

31 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, testo stabilito da S. Caramella, Aragno, Torino, 1999, p. 56.

L'averroistica immagine del pipistrello, di provenienza aristotelica,³² accomuna Bruno e Leone Ebreo, ancora vicini nella concezione della felicità umana, sulla quale Cicada (I,3) così si esprime:

«Mi par che gli Peripatetici (come esplicò Averroè) vogliano intender questo quando dicono la somma felicità de l'uomo consistere nella perfezione per le scienze speculative».³³

Queste le parole che Filone rivolge a Sofia:

«È ben vero che, per venire a la beatitudine, bisogna prima grande perfezione in tutte le scienze».³⁴

In I,4 la morte di Atteone come morte al mondo sensibile, quale presupposto della vita intellettuale, trova pregnante riscontro nella *mors osculi*,³⁵ simbolo dell'elezione divina. Qui Tansillo allude alla «morte de l'anima, che da Cabalisti è chiamata “morte di bacio”, figurata nella *Cantica di Salomone*».³⁶ In II,1 riaffiora ancora, sulle labbra di Cesarino, il motivo

32 La sproporzione tra intelletto umano e verità, espressa attraverso l'immagine «degli occhi dei pipistrelli [...] di fronte alla luce del giorno», proviene da Aristotele, *Metafisica*, II, 993b, 9-10 (Aristotele, *Metafisica*, in Aristotele, *Opere*, 6, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 49).

33 G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 567.

34 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, testo stabilito da S. Caramella, Aragno, Torino, 1999, p. 55.

35 F. Gandolfo, *Il “dolce tempo”. Mistica, ermetismo e sogno nel Cinquecento*, Bulzoni, Roma, 1978, p. 54, pp. 59-60 e 70-71.

36 G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 582. Tansillo richiama le parole pronunciate nel *Cantico dei cantici*: «Che mi bacie col bacio de sua bocca, / perché col suo ferire / un troppo crudo amor mi fa languire» (G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 582).

mistico della *mors osculi*, «la qual medesima è vita eterna, che l'uomo può aver in disposizione in questo tempo, et in effetto nell'eternità».³⁷ Il tema si ritrova nei *Dialoghi d'amore*, nelle parole di Filone:

«Tale è stata la morte de' nostri beati, che, contemplando con sommo desiderio la bellezza divina, convertendo tutta l'anima in quella, abbandonorno il corpo; onde la sacra Scrittura, parlando della morte de' dui santi pastori Moisè e Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapienti metaforicamente dichiarano che morirono baciando la divinità, cioè rapiti da l'amorosa contemplazione e unione divina, secondo hai inteso».³⁸

Nella *mors osculi* si realizza la più compiuta unione tra l'uomo e Dio, nel tema dell'amore come veicolo che conduce alla divinità si unificano la tradizione averroista e quella platonica³⁹, e si incontrano ancora i percorsi speculativi di Giordano Bruno e Leone Ebreo, nell'«ombra de gli enigmi e similitudini».⁴⁰

37 G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 666.

38 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, testo stabilito da S. Caramella, Aragno, Torino, 1999, p. 200.

39 A. Gagliardi, *Scritture e storia: averroismo e cristianesimo. Lorenzo de' Medici, Sperone Speroni, Torquato Tasso, Giordano Bruno*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998, p. 197. Lo studioso sottolinea come Bruno avverta «l'esigenza comune di fondere linguaggi ed escatologie, i peripatetici e i platonici» (A. Gagliardi, *Averroismo nel Cinquecento da Leone Ebreo a Giordano Bruno*, in *Tempo e memoria. Studi in ricordo di Giancarlo Mazzacurati*, Fridericiana editrice universitaria, Napoli, 2000, p. 181). Sulla valorizzazione dell'amore nel processo conoscitivo anche E. Canone, *Bruno lettore di Averroè*, in E. Canone, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 2003, in particolare pp. 97 e 120. Lo studioso sottolinea come nei *Furori* la confluenza di motivi di varia provenienza venga considerata alla luce di un originale percorso filosofico, nel quale quei motivi risultano trasformati e piegati a nuovi significati. (E. Canone, *Bruno lettore di Averroè*, in E. Canone, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 2003, p. 93).

40 G. Bruno, *Eroici furori*, in G. Bruno, *Opere italiane*, Testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Introduzione e coordinamento di N. Ordine, volume II, UTET, Torino, 2002, p. 665.