

***Scetticismo e Tolleranza.
Gli ebrei veneziani di Shakespeare e Bodin alla ricerca
dell'armonia religiosa***

di Michele Giordani

Università degli Studi Roma Tre

Dottorato di Ricerca
in Scienze Letterarie (Letterature Comparete)
XX ciclo

Coordinatore del Dottorato: Chiar.mo Prof. Franca Ruggieri

Tutor: Chiar.mo Prof. Gilberto Sacerdoti

Dottorando: Michele Giordani

Anno Accademico 2006 / 2007

INDICE

Introduzione	Due ebrei sul ponte di Rialto: l'usuraio e il filosofo	p. 1
Capitolo I	Le radici	p. 10
I.i	Il particolare: come un filosofo diventa Salomone	p. 16
I.ii	Il generale: come un popolo diventa Shylock	p. 32
Capitolo II	Lo scetticismo dissimulato	p. 53
II.i	In Bodin: dio Momo	p. 60
II.ii	In Shakespeare: La Legge e L'Amore	p. 83
Capitolo III	La sintesi	p. 105
III.i	Bodin e Salomone	p. 106
III.ii	Shakespeare e Shylock	p. 121
Conclusione	Salomone e Shylock ancora a Rialto	p. 132
Bibliografia		p. 137

Vorrei ringraziare tutto il dipartimento di Letterature Comparete dell'Università Roma Tre per la meravigliosa possibilità di crescita umana e intellettuale che mi ha concesso. Ringrazio il professor Gilberto Sacerdoti, che con pazienza, costanza e autorevolezza ha saputo guidarmi in questa ricerca. Il mio debito nei suoi confronti va aldilà di quello che queste pagine dimostrano.

Vorrei inoltre ringraziare la professoressa Anna Torti e la professoressa Rosanna Camerlingo dell'Università di Perugia per il loro costante incoraggiamento; tutto lo staff del Warburg Institute, che mi ha accompagnato per un importante tratto di questo viaggio; la dottoressa Annalisa Volpone e la dottoressa Valentina Bricchi per la pazienza nel sostenermi nei momenti difficili.

“La sua prosa era tremenda. Soltanto
le idee erano buone”

Kurt Vonnegut *Mattatoio n. 5*

“Quando ci si trova davanti un
ostacolo la linea più breve tra due
punti può essere una linea curva”

Bertold Brecht *Vita di Galileo*

Introduzione

Due ebrei sul ponte di Rialto: l'usuraio e il filosofo

La volontaria sospensione dell'incredulità¹ è, secondo Coleridge, elemento preliminare indispensabile per godere della letteratura. Essa agisce su diversi piani: ad esempio ci permette di evitare domande pedanti sugli eventi ultraterreni funzionali allo sviluppo di una trama, oppure, e più subdolamente, permette di legare fatti storici, realtà acclamate, tratti realistici con elementi di fantasia che, accostati ad eventi reali, diventano possibili anche questi.

L'autore avvolge la storia in uno strato nebbioso che trasporta il lettore in un mondo leggermente differente da quello che conosce, che risulta però del tutto credibile, e la sospensione dell'incredulità si concretizza da sé attraverso la lettura. Di questi mondi *altri* la letteratura è piena. Alcuni sono più fertili di altri, quindi capita che certi siano sfondo per storie simili, i cui personaggi, sempre nella legittima sospensione dell'incredulità, potrebbero avere modo di incontrarsi, camminando nelle medesime infinite ombre del mondo reale.

Venezia è stata uno di questi mondi, soprattutto nel periodo rinascimentale: in parte per la sua natura di città liminale, confine tra terra e acqua, Occidente e Oriente; e in parte per la sua architettura, diversa da quella di ogni altra città europea; così come per la sua assoluta unicità statutaria, politica e religiosa; e infine anche perché vi accadevano, o si diceva che vi accadessero, fatti che necessitavano la sospensione dell'incredulità per essere, appunto, creduti. Durante il travagliato sedicesimo secolo si guardava a Venezia con la speranza che potesse diventare faro per coloro che consideravano pace politica e armonia sociale come beni supremi del vivere civile in quegli anni segnati dalle riforme religiose, presto tramutatesi in guerre senza quartiere. Venezia poteva indubbiamente rappresentare tutto questo: aveva autonomia politica ed economica e, in certi termini, religiosa; era punto d'incontro fra Europa e impero

¹ "So as to transfer from our inward nature a human interest and a semblance of truth sufficient to procure for these shadows of imagination that willing suspension of disbelief for the moment, which constitutes poetic faith" In S. T. COLERIDGE *Biographia Literaria or, Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions*, edited by George Watson, London, Everyman's Library, 1965, pp. 168 – 69.

ottomano, incontro sotto il rigido controllo delle regole di mercato, è vero, ma proprio per questo pacifico²; e aveva in seno una vasta comunità ebraica che, nonostante vincolata a delle ferree regole di coesistenza, contribuiva in maniera attiva allo sviluppo della città. Proprio gli ebrei, già al centro di una *genetica* sospensione dell'incredulità per quello che riguardava la loro stessa natura³, avrebbero avuto una posizione di primo piano tra le ombre dell'immaginazione letteraria. Grazie all'uso che Shakespeare e Bodin avrebbero fatto degli stereotipi che li riguardavano, la letteratura avrebbe dato un contributo significativo al processo verso una nuova e più moderna idea di tolleranza.

Possiamo provare a immaginare questa Venezia liminale: la Venezia dei ghetti e dei mercanti, dei prestasoldi in Rialto, ma anche quella delle fiorenti industrie di stamperie e delle Accademie, circoli in cui, dai tempi di Aldo Manuzio, intellettuali si riunivano per perseguire la conoscenza in tutti i suoi aspetti⁴. In questa Venezia, dove le ombre delle fantasie si sovrapponevano con tanta facilità a quelle della realtà, intorno al 1590 avrebbero potuto incontrarsi due ebrei, due personaggi di finzione, frutto della fantasia di due grandi scrittori: William Shakespeare e Jean Bodin, che proprio a Venezia avevano ambientato *Il mercante di Venezia* e il *Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis*. I due personaggi sono Shylock e Salomone: il primo è un usuraio, presta denaro ad interesse a Rialto e abita in una delle

² "I veneziani sanno che la guerra non paga. Fra i diversi sistemi di alleanza stretti in Europa, non scelgono. I veneziani non sono fanaticamente ossessionati dall'idea di una crociata contro l'infedele. Non uniscono i loro sforzi a quelli di altre potenze cristiane se non quando i loro interessi vengono direttamente minacciati. Una volta data battaglia, sono i primi a cercare di negoziare: lo si vedrà dopo Lepanto." In L. VALENSI, *Venezia e la Sublime Porta. La nascita del despota*, Bologna, il Mulino, 1989, p. 33.

³ Sono note le fantasie comunemente ritenute vere nel corso dei secoli verso il popolo ebraico legate a loro supposte menomazioni fisiche, dovute alla somatizzazione della loro metaforica cecità davanti al Messia: "some Christians believed that Jewish men, as well as women, menstruated or suffered from body fluxes. This belief in malfunctioning or incomplete genitalia mirrors Freud's assertion that the anxiety of the sighted about the blind is an instantiation of castration anxiety, the fear that one could become similarly 'incomplete'". In E. WHEATLEY, "'Blind' Jews and Blind Christians: Metaphoric of Marginalization in Medieval Europe", in *Exemplaria*, 14.2, October 2002, pp. 351 – 382; ma l'elenco può essere più lungo: "how Jews abducted Christian children; how Jews sought to emasculate Christian men; and how Jews after their expulsion from England had migrated to Scotland, which was thought to explain why the Scots were so cheap and hated pork", in J. SHAPIRO, *Shakespeare and the Jews*, New York, Columbia University Press, 1996, p. 2.

⁴ Tanto che proprio dall'Accademia veneziana di Aldo Manuzio si sarebbe diffuso l'insegnamento del greco in quelle parigine. Questo è uno dei motivi per cui grandi intellettuali francesi come Guillaume Postel e Jean Bodin avrebbero guardato a Venezia e al suo ambiente culturale con grande interesse. F. A. YATES, *The French Academies of the Sixteenth Century*, London, Warburg Institute, 1947.

anguste case che si affastellano nell'isola del Ghetto; l'altro è un filosofo che abita nella ricca dimora di un patrizio veneziano, vera e propria abitazione-paradigma delle Accademie rinascimentali.

Lo storico Francesco Sansovino nel 1581 scriveva che Venezia “si mostra non una sola ma più città separate, e tutte congiunte insieme”⁵. Si può perciò legittimamente affermare che Shylock e Salomone appartenessero a due città opposte delle molte venezie esistenti: il Ghetto dell'usuraio spiccava nel panorama cittadino con i suoi palazzi alti fino a nove piani a causa dell'alto tasso di immigrazione dovuto alle “bufere lontane”⁶ scatenate contro di essi nel resto d'Europa, mentre nel resto della città le case non superavano i tre o quattro piani⁷; le abitazioni erano tutte molto semplici, di legno, con scale esterne per ridurre il peso e permettere le costanti sopraelevazioni, così come “quasi tutti i tramezzi e le strutture che separavano le stanze, che dividevano le soffitte e le altanelle, che sezionavano piccoli appartamenti con soffitti bassi e con i servizi in comune”⁸. In queste strutture il piano terra era dedicato alle sinagoghe e alle attività commerciali poiché “the community was self-contained”, sia per le rigide regole in fatto di commercio con i cristiani, sia per le convinzioni sociali e religiose: come ricorda un commentatore cinquecentesco gli ebrei non avrebbero mangiato “mai carne preparata da un Turco, Greco o Franco, e non vogliono mangiare di grasso né dei Cristiani né dei Turchi, né bevono vino venduto dal Turco o dal Cristiano”⁹ trasformando così la segregazione in auto-segregazione¹⁰.

⁵ F. SANSOVINO, *Venetia città nobilissima et singolare, descritta in XIII libri*, Venezia, 1581, f. 146 r. Citato in inglese in P. FORTINI BROWN, *Private Lives in Renaissance Venice*, New Heaven & London, Yale University Press, 2004, p. 189.

⁶ L'espressione è di A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, p. 212, e si riferisce ovviamente alle espulsioni di ebrei da Spagna, Portogallo e Sicilia e a tutte le altre forme di intolleranza che li obbligavano a cercare rifugio nella città lagunare, relativamente più tollerante. Il Ghetto era “una vera Babele di lingue e di uomini, tra cui spiccavano avventurieri e ambigui marrani, diversi in tutto, anche nel colore degli abiti e nella foggia dei costumi, a testimonianza di Paesi lontani”: R. CALIMANI, *Storia del ghetto di Venezia*, Milano, Rusconi, 1985, p. 226.

⁷ P. FORTINI BROWN, *Private Lives*, p. 214.

⁸ R. CALIMANI, *Storia del ghetto*, pp. 225 – 26.

⁹ Citato da F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1976, vol. II, p. 855; ed anche A. FOA, “The Marrano's Kitchen: Stimuli, Internal Response, and the Formation of the Marrano Persona”, in *The Mediterranean and the Jews. Society, Culture and Economy in Early Modern Times*, edited by E. Horowitz and M. Orfali, vol. II, Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 2002, pp. 13 – 25.

¹⁰ Questione studiata in J. KATZ, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

Nel Ghetto si trovavano perciò macellai, forni, banchi di pegno, “strazzari” e tutto quello che serviva alla vita quotidiana, e persino i cristiani non disdegnavano di visitarlo, specialmente di domenica, giorno in cui le botteghe ebraiche potevano rimanere aperte¹¹. Pur abitando negli stretti spazi del Ghetto¹² lo Shylock shakespeariano svolgeva il suo lavoro in un luogo privilegiato: al contrario di altri suoi compagni, obbligati a lavorare all’interno del Ghetto stesso, esercitava in Rialto, ambiente mercantile dal quale gli ebrei erano stati allontanati nel quattordicesimo secolo¹³ e solo di recente riammessi.

Qui aveva la possibilità non di operare su piccole somme come i prestatori del Ghetto o i Monti di Pietà, ma di interagire per somme ben più rilevanti con i mercanti (come Antonio, appunto) aggirando le norme sull’usura e quindi di partecipare agli investimenti fondiari¹⁴, il vero motore dello sviluppo capitalistico dello stato veneziano. Oltretutto aveva dei servi cristiani, fatto non comune¹⁵ ma nemmeno impossibile, poiché “l’autorizzazione a ottenere l’aiuto di fantesche o di uomini di fatica cristiani e ad assumere balie cristiane era delle più oscillanti, e si può dire che ogni nuova «grida» portasse degli emendamenti o il ripristino di qualche norma proibitiva che con il tempo era rimasta inosservata”¹⁶.

Nel 1584 nei pressi di Capodistria il predicatore fra’ Cornelio de Rosa avvertiva i cristiani di non confondersi con gli ebrei, di quanto fosse rischioso “permetterli il servirsi per le case loro di donne et putti cristiani”, stigmatizzando un fatto comune, e

¹¹ A. MILANO, *Storia*, p. 531; D. CALABI, “The City of the Jews”, in *The Jews of Early Modern Venice*, edited by R. C. Davis and B. Ravid, Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 31 – 49.

¹² Riccardo Calimani calcola lo spazio medio per persona in 7 mq. In R. CALIMANI, *Storia del ghetto*, p. 229.

¹³ *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti. 1548 – 1560*, a cura di PIER CESARE IOLY ZORATTINI Firenze, Olschki, 1982, p. 21.

¹⁴ Se l’usura, anche se a basso interesse, era considerata peccato dal diritto canonico, questo non valeva per le società di investimenti, “che permettevano all’uomo d’affari di mobilitare a suo piacimento risorse appartenenti ad altri”, anche se spesso queste erano società più nominali che di fatto, e i termini degli accordi tra i contraenti del contratto rimanevano quelle del prestito ad interesse. FREDERIC C. LANE, “Investimento e usura”, in *I mercanti di Venezia*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 205 – 217, p. 206.

¹⁵ Infatti questo elemento è spesso stato considerato come prova del fatto che Shakespeare non avesse alcuna idea della società veneziana, come evidenziato da J. GROSS, *Shylock: Four Hundred Years in the Life of a Legend*, London, 1994, p. 26, e citato in B. PULLAN, “Lo «Shylock di Shakespeare». La testimonianza degli archivi di Venezia”, in *L’identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell’Europa cristiana dell’età moderna*, a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini, Firenze, Olschki, 2000, pp. 297 – 310, p. 300.

¹⁶ A. MILANO, *Storia*, pp. 531 – 32.

scatenando le ire di un banchiere ebreo che si sentiva chiamato in causa¹⁷. C'era timore, semmai, da parte degli ebrei dei possibili tradimenti di detti servi, come infatti Lancillotto Gobbo e suo padre avrebbero fatto con Shylock. Ma anche questo non risultava anomalo, poiché era comune cercare di trattare bene la servitù cristiana, specie da parte dei Nuovi Cristiani, per non incorrere in denunce alle autorità da parte di servi scontenti per i molti reati abominevoli che si credeva gli ebrei convertiti compiessero di nascosto nelle loro abitazioni¹⁸.

Che Shakespeare conoscesse o meno la vita degli ebrei a Venezia, Shylock come personaggio risulta così credibile che si è cercato di risalire alla sua ipotetica nazione di provenienza, identificandola con quella *todesca*, tanto che Arnold Wesker, in una modernizzazione del testo, gli attribuisce il cognome Kolner¹⁹. Altro aspetto della verosimiglianza storica del personaggio Shylock è la somma che presta ad Antonio: i tremila ducati coincidono con una somma contestata in un processo di usura tenuto a Venezia tra il 1567 e il 1568²⁰ che coinvolgeva anche una ricca e famosa famiglia di mercanti ebrei, i Ribiera²¹.

Secondo Brian Pullan²², Gaspar Ribiera aveva molti tratti simili a quelli di Shylock: entrambi erano esperti di pietre preziose; come Jessica, anche Violante, la figlia di Gaspar, non amava affatto le tradizioni ebraiche familiari che il padre coltivava. Nonostante Gaspar fosse un Cristiano Nuovo²³, ella aveva rifiutato il matrimonio con un importante membro della comunità ebraica veneziana preferendo sposarsi con un nobile della terraferma, “amante torbido, superbo e litigioso”, descrizione che potrebbe ricordare i tratti caratteriali che Lorenzo mette in mostra nella

¹⁷ *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti. 1582 – 1585*, a cura di PIER CESARE IOLY ZORATTINI, pp. 20 – 21.

¹⁸ *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti. 1571 – 1580*, a cura di PIER CESARE IOLY ZORATTINI, pp. 27 – 28. Per quello che riguarda l'immaginario cristiano relativamente a quello che accadeva nelle abitazioni degli ebrei è certamente illuminante l'analisi dell'affresco di Paolo Uccello “La profanazione dell'ostia” a Urbino, in S. GREENBLATT, *Practicing New Historicism*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2000, pp 75 – 109.

¹⁹ B. PULLAN, “Lo «Shylock di Shakespeare»”, p. 298.

²⁰ *Ibidem*, p. 300.

²¹ C. BOCCATO, “Risvolti familiari e attività d'impresa”, in *L'identità dissimulata*, pp. 311 – 320.

²² B. PULLAN, “Lo «Shylock di Shakespeare»”, pp. 304 – 06.

²³ Negli atti del processo viene riportata la seguente frase, diretta al padre e al fratello. “Giudei rinegati, vi voglio far abbrugiare, voglio andar dal legato et alla Vogaria a far sapere la vita che tenete!”, in *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti. 1579 – 1586*, a cura di PIER CESARE IOLY ZORATTINI, p. 19.

commedia. A margine di queste coincidenze si può inoltre notare che negli atti di un processo del 1589, tenuto contro un marinaio cristiano accusato di frequentare indebitamente il Ghetto, appaiono tra i testimoni Domenico Gobbo e suo figlio, custodi dei cancelli del Ghetto²⁴. Ovviamente Gobbo è lo stesso cognome dei servi, anch'essi padre e figlio, di Shylock nel *Mercante*. Se a questo aggiungiamo che il marinaio si era giustificato dicendo che si era invaghito di una ragazza ebrea che voleva convertire e sposare, sembra evidente che anche se Shakespeare non aveva conoscenze dirette della vita veneziana²⁵, la sua descrizione di Shylock e della Venezia che gli girava attorno non era molto lontana dalla realtà. Si potrebbe quasi dire, ancora con Brian Pullan, che “Gaspar Ribiera, il marrano di Venezia, somiglia più a Shylock che al dottor Rodrigo Lopez, il marrano di Londra, che lo studioso inglese Sir Sidney Lee aveva proposto come candidato a tanto onore”²⁶.

La vita dell'ebreo Salomone era speculare a quella di Shylock a partire dalla sua abitazione: la casa di Paolo Coroneo, il nobile patrizio veneziano che lo ospitava, viene “considerata il tempio delle Muse e delle virtù”²⁷, è una casa “provvista di un'infinita varietà di libri e di antichi documenti, come pure di strumenti per la musica e per tutte le scienze matematiche”²⁸. Possiamo immaginarla come quelle descritte da Francesco Sansovino: “Sono infinite fabbriche con i palchi delle camere, e dell'altre stanze, lavorata a oro e altri colori, e istoriate con pitture e con artifici eccellenti. Quasi tutte hanno le abitazioni coperte di nobilissimi razzi, di panni di seta, di corredi d'oro, di spalliere e di altre cose secondo le stagioni dei tempi. Et le camere per lo più sono adornate di lettieri e di casse fatte a oro, con pitture, e con cornici parimente cariche d'oro”²⁹.

²⁴ B. PULLAN, “Lo «Shylock di Shakespeare»”, pp. 306 – 307.

²⁵ “Non è necessario supporre che Shakespeare avesse passato una parte degli anni oscuri della sua vita a Venezia, sebbene si possa sottolineare che questo periodo misterioso, che va dal 1585 al 1592, comprenda l'anno del processo contro il Moretto [il marinaio]. Qualche marinaio, qualche viaggiatore ritornato da Venezia a Londra avrebbe potuto raccontare delle storie di prestiti usurari, di liti tra cristiani e giudei, di conversioni al Cristianesimo e di apostasia al Giudaismo”. B. PULLAN, “Lo «Shylock di Shakespeare»”, p. 309.

²⁶ *Ibidem*, p. 309.

²⁷ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeris: le sette visioni del mondo*, a cura di C. Peri, Milano, Terziaria, 2003, p. 91.

²⁸ *Ibidem*, p. 92.

²⁹ F. SANSOVINO, *Venetia città nobilissima*, f. 142 v. Citato in inglese in P. FORTINI BROWN, *Private Lives*, p. 2.

Ma questa ricchezza non è mai ostentata, tutto è improntato ad un *decorum* interiore che riflette la *politia* politica e sociale di Venezia³⁰. Anche l'architettura rifletteva tale *politia*, soprattutto dalla metà del secolo XVI in poi, quando Sebastiano Serlio cominciò ad applicare i modelli architettonici vitruviani ai palazzi dei nobili veneziani, unendo gli ideali estetici e filosofici umanistici a quelli più prosaici della costruzione delle case lagunari, che dovevano rispettare piante logiche e funzionali, vista la scarsità di terreno generalmente a disposizione³¹.

Del resto perfino un libro estremamente carico di astrusi simbolismi e allegorie come la *Hypnerotomachia Poliphili*, stampato a Venezia nel 1499, mostra nelle sue illustrazioni aspetti e disposizioni di mobili così come apparivano nella quotidianità³², e anche nel neoplatonismo sincretico e cabalistico di Francesco Giorgi, figlio della Venezia eterodossa e misticheggiante, Vitruvio riveste un ruolo importantissimo “per il significato religioso collegato al tempio di Salomone”³³ che i suoi principi di armonia numerica comportavano.

Anche la vita all'interno della dimora di Coroneo è improntata a simili principi, così come i dibattiti che hanno luogo tra gli ospiti: l'armonia, primo passo verso la tolleranza, è prodotta da una *concordia discors* proprio come quella musicale, che deriva dall'accostamento di note diverse e non dalla ripetizione di note uguali³⁴. Salomone e gli altri condividono la stessa conoscenza, hanno letto gli stessi libri: il loro sodalizio, se pure fittizio, “is a paradigm for the tolerant society in which they live”³⁵. La società in cui vivevano non era solamente la “princess of the states”³⁶ per

³⁰ È lo stesso Sansovino a parlare di *politia*, in F. SANSOVINO, *Venetia città mobilissima*, f. 142 v., indubbiamente intendendo sia l'uso greco del termine, “[that] connoted good government, the political life, and civil comportment”, che quello latino, “meaning refinement in fashion, politeness of behavior, or the display of luxury”. P. FORTINI BROWN, *Private Lives*, p. 3

³¹ *Ibidem*, pp. 63 – 64.

³² *Ibidem*, p. 77.

³³ F. A. YATES, *Cabbala e Occultismo nell'età elisabettiana*, Torino, Einaudi, 1982, p. 38.

³⁴ M. LEATHERS KUNTZ, “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeris*, of Jean Bodin”, in *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment*, edited by C. J. Nederman and J. C. Laursen, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 125 – 44.

³⁵ *Ibidem*, p. 131.

³⁶ Citato da un documento ebraico in B. RAVID, “Between the Myth of Venice and the Lachrymose Conception of Jewish History: the Core of the Jews of Venice”, in *The Jews of Italy. Memory and Identity*, edited by B. D. Cooperman and B. Garvin, Bethesda, University Press of Maryland, 2000, pp. 151 – 92, p. 155.

gli ebrei che si occupavano di commerci, ma era anche la “Jerusalem ponentina”³⁷ per quelli che vivevano appieno il clima mistico e neo avventizio che circondava la città nella metà del XVI secolo. Soprattutto per Guillaume Postel, complessa figura di intellettuale eterodosso e legato a Bodin perché entrambi considerati di volta in volta ebrei o libertini, e perché avevano amici comuni nel circolo del principe d’Alençon come Guy Lefèvre de la Boderie³⁸. Il Postel attendeva l’avvento di un “Papato Angelico Femminile” sotto la guida di una donna veneziana, la “Nuova Eva”³⁹ madre Giovanna, proprio a Venezia, città che avrebbe rappresentato l’unione tra la “magistratura temporale femminile” e il “patriarcato papale maschile”⁴⁰. Postel credeva che in questa fase, la quarta e ultima del percorso dell’uomo, si sarebbe realizzata la *restituito* alla condizione preadamitica, ancora più felice di quella dell’uomo nel Giardino dell’Eden perché arricchita dalla consapevolezza⁴¹ di sé, che mancava ai primi abitanti del Paradiso Terrestre.

È stato addirittura suggerito che all’origine del *Colloquium* vi fosse la mano del Postel stesso: “witnesses from the sixteenth and seventeenth centuries said that Postel acted as amanuensis for a group of four savants at Venice who met twice each week to discuss freely the religions of the world and that after Postel’s death his notes came into Bodin’s hands and became the subject for the *Colloquium Heptaplomeres*”⁴². Da quanto riportato da Gabriel Naudé, *libertin érudit* e bibliotecario del cardinale Mazzarino, sembra che uno dei partecipanti si chiamasse Coronæus⁴³, proprio come il

³⁷ La definizione è di Guillaume Postel, citata in M. LEATHERS KUNTZ, “Guillaume Postel e l’idea di Venezia come la magistratura più perfetta”, in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 163 – 78, p. 165.

³⁸ Che avrebbe tradotto in francese il *De harmonia mundi* del cabalista Andrea Giorgi, opera molto importante per la diffusione in terra francese delle idee del frate veneziano in tema di cabbala cristiana, neoplatonismo e armonia universale. F. A. YATES, *Cabbala e Occultismo*, pp. 41 – 42. La questione dei rapporti tra Postel e Bodin viene affrontata in M. LEATHERS KUNTZ, “Jean Bodin’s Colloquium Heptaplomeres and Guillaume Postel: a Consideration of Influence”, in *Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers, 24 au 27 Mai 1984*, Anger, Universite d’Anger, 1985, vol. II, p. 435 – 444, p. 436.

³⁹ *Ibidem*, p. 438.

⁴⁰ M. LEATHERS KUNTZ, “Guillaume Postel e l’idea di Venezia”, pp. 171 – 73.

⁴¹ EADEM, “Storia, progresso e l’utopia nel pensiero di Guglielmo Postello”, in *Validità perenne dell’Umanesimo*, a cura di Giovannangiola Tarugi, Firenze, Olschki, 1986, pp. 157 – 73; EADEM, *Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things. His life and Thought*, The Hagen – Boston – London, Martinus Nijhoff Publishers, 1981.

⁴² EADEM, “Jean Bodin’s Colloquium Heptaplomeres”, p. 435.

⁴³ “In 1684 Ludwig Diecmann in the *De Naturalismo* cited Henri Etienne. Diecmann also stated that he knew of a French manuscript which mentioned that Guy Patin had heard from his close friend Gabriel

padrone di casa bodiniano. Che le origini del *Colloquium* siano nei diari di Postel o meno, la sua figura di intellettuale è emblematica dello spirito che si respirava a Venezia nel XVI secolo: la cabbala a cui fa riferimento Postel “represents a synthesis of influences variously drawn from Pythagorean, Neoplatonic, Gnostic, and even Zoroastrian sources, the whole fused with an essential structure of orthodox Judaism”⁴⁴, tutte correnti che trovavano asilo nella città lagunare, in perfetta armonia con le spinte capitaliste dell’economia veneziana.

Non potrebbero essere più distanti i personaggi Salomone e Shylock, eppure sono due facce della stessa medaglia, profondamente radicate anche nel mondo reale. Sono due personaggi credibili, eppure sono anche la rappresentazione dei due opposti stereotipi ebraici che la storia dell’Europa aveva prodotto: l’ebreo veterotestamentario, sapiente delle cose segrete e profeta dell’avvento di Cristo; e quello neotestamentario, cieco alla venuta del Profeta, inevitabilmente “frozen in time”⁴⁵. Si incontrano in una Venezia che è un’oasi di relativa quiete nei travagliati anni delle guerre di religione che infiammavano l’Europa alla fine del Cinquecento, ma sono anche molto di più. L’importanza simbolica del parallelo tra Shylock e Salomone risalta proprio alla luce del contesto storico e religioso in cui le loro avventure prendono forma. Vedremo come William Shakespeare e Jean Bodin, in maniera diversa, riconoscono nella figura dell’ebreo, uomo reale e stereotipo, un punto di forza delle nuove idee di tolleranza religiosa che stavano nascendo e affermandosi in reazione alla violenza scatenata dallo scontro tra riformati e cattolici.

Naudé that four men met in Venice twice a week for discussions of the various religions, and among them was Coronæus Rothomagensis and Guillaume Postel, whose manuscript of the conversations came into the hands of Bodin at Postel’s death, and that manuscript was used in accomplishing this work”. *Ibidem*, p. 436.

⁴⁴ W. J. BOUSWMA, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510 – 1581)*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957, p. 39.

⁴⁵ S. SPECTOR, “Time, Space and Identity in the *Play of the Sacrament*”, in *The Stage as Mirror. Civic Theatre in Late Medieval Europe*, edited by A. E. Knight, Cambridge, D. S. Brewer, 1997, pp. 189 – 200, p., 194.

Capitolo I

Le Radici

L'usuraio Shylock e il saggio Salomone sono, in più di un senso, due maschere. In primo luogo perché rappresentano gli stereotipi comuni con cui l'Europa cristiana identificava gli ebrei. In secondo luogo perché i loro autori, nati in un periodo storico in cui chi deteneva il potere politico cercava di stabilizzarlo e mantenerlo con ogni mezzo, usano i due personaggi ebrei per veicolare un occulto messaggio di tolleranza, intellegibile "not to all readers, but to trustworthy and intelligent readers only"⁴⁶. Per capire perché Shylock e Salomone sono, in maniera profondamente diversa, due bandiere della tolleranza religiosa rinascimentale dobbiamo chiederci cosa rappresentassero gli ebrei nel Cinquecento, cosa Shakespeare e Bodin volessero veramente rappresentare attraverso di loro, e perché due autori, così lontani per nascita, cultura e probabilmente fede religiosa abbiano deciso di utilizzare proprio due ebrei nel difficile compito di comunicare il loro messaggio di accettazione.

La paradossale condizione dell'ebraismo in Europa⁴⁷ aveva la straordinaria capacità di mettere d'accordo Cattolici e Protestanti, che avevano i medesimi motivi teologici per disprezzare e condannare in eterno il popolo che si era macchiato di deicidio. Mentre le grandi monarchie cattoliche tra la fine del '400 e l'inizio del '500 bandivano gli ebrei non convertiti al Cristianesimo, e Lutero già nel 1514 tuonava contro i roghi dei Talmud perché "se si impedisce agli ebrei di bestemmiare, si rendono mendaci le Scritture"⁴⁸, persino il tollerante Erasmo mostrava il suo anti giudaismo, considerando gli ebrei "gente empia e blasfema, da tollerare solo in

⁴⁶ Come scrive Leo Strauss nel suo seminale saggio "Persecution and the Art of Writing": "Persecution, then, gives rise to a peculiar technique of writing, and therewith to a peculiar type of literature, in which the truth about all crucial things is presented exclusively between the lines". LEO STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, ristampato in *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 22 – 37, p. 25.

⁴⁷ "Custode della tradizione profetica necessaria a dimostrare la natura di Messia di Gesù di Nazareth ma anche testimonianza vivente della resistenza a riconoscerlo come tale". A. PROSPERI, *Introduzione*, in MARTIN LUTERO, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, introduzione di Adriano Prosperi a cura di Adelisa Malena, Torino, Einaudi, 2000, p. xvii.

⁴⁸ Citato ancora in A. PROSPERI, *Introduzione*, p. xxxiv.

attesa della profetizzata loro conversione finale”⁴⁹. Eppure gli ebrei erano anche materia di conflitto ideologico tra le confessioni cristiane, che spesso si rinfacciavano l’un l’altra l’eccessiva somiglianza con la religione del Vecchio Testamento. Per i Protestanti, i Cattolici erravano poiché “i riti veterotestamentari (dai precetti alimentari, alle feste, ai sacrifici) trovavano la loro prosecuzione, diversa nei contenuti, analoga in via di principio, nelle *constitutiones pontificum* intese come norma di culto”⁵⁰; mentre per i Cattolici “nel contesto riformato veniva meno la superiorità, prima scontata, della *prassi devozionale* cristiana su quella ebraica”⁵¹.

Mentre le molteplici anime del Cristianesimo ufficiale si trovavano in accordo nella comune condanna, le anime più eterodosse di Cattolicesimo e Riforma nutrivano un profondo interesse per l’Ebraismo⁵². Nella Firenze delle Accademie gli insegnamenti sincretici portavano verso indirizzi riformatori: Giovanni Pico della Mirandola riuniva le suggestioni mistiche orientaleggianti del neoplatonismo dei primi secoli dell’era cristiana in un grande sincretismo religioso che avrebbe accolto anche le religioni monoteistiche perché, scriveva Pico, “l’onore e la dignità delle arti liberali non solo ci vengono mostrati dai misteri mosaici o cristiani, ma anche dalla teologia dei popoli primitivi”⁵³. Il sincretismo religioso di Pico era un tratto essenziale anche dell’*Heptaplus*, opera cosmologica, che attraverso la Cabbala unisce “concetti propri del neoplatonismo, del peripatetismo, dello gnosticismo e della dottrina ermetica”⁵⁴. È per questo che Pico, di ritorno in Italia dalla Francia con le sue novecento tesi del *De hominis dignitate*, rimarrà profondamente deluso dallo scoprire che 13 di esse erano

⁴⁹ “La tolleranza aveva dunque i suoi limiti anche per chi ne era il maestro riconosciuto”. *Ibidem*, p. xxxii.

⁵⁰ “Il Papa – è questa l’accusa ricorrente – ha reso i Cristiani più Ebrei degli stessi Ebrei”. L. D’ASCIA, “Curione e gli ebrei”, in *Rinascimento*, s. II, 37, 1997, pp. 341 – 355, p. 341.

⁵¹ “Emergevano così nuove possibilità di incontro sul terreno della morale e, magari, dello studio critico e filologico della Bibbia, che andavano immediatamente sbarrate per soffocare sul nascere la ‘mala pianta’ del proselitismo giudaico”. *Ibidem*, p. 342.

⁵² Del resto la filosofia Scolastica aveva già riconosciuto che “il ‘regnum christianum’ [era stato] modellato su quello di Israele”, secondo la tradizione del primo libro di Samuele che narra l’unzione del re legittimo Saul, “fonte e modello di tutte le unzioni e consacrazioni delle regalità cristiano-occidentali, da Pipino, unto a Saint-Denis da Stefano II nel 754, in poi”. G. SACERDOTI, *Sacrificio e Sovranità. Teologa e politica nell’Europa di Shakespeare e Bruno*, Milano, Einaudi, 2002, pp. 98 – 101.

⁵³ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De hominis dignitate: lettera a Ermolao Barbaro*, seguito da *La filosofia di Pico della Mirandola*, di Giovanni Semprini, Roma, Atenor, 1986, p. 27.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 96.

state trovate incompatibili con l'ortodossia cattolica (siamo nel 1487) e dichiarate eretiche.

Le idee delle accademie fiorentine attecchirono rapidamente in Francia, sia attraverso le opere del Ficino e del Pico, sia attraverso opere che da queste partivano per sviluppare posizioni originali, come il *De Harmonia mundi* del frate cabalista veneziano Andrea Giorgi, opera che sintetizza gli insegnamenti pichiani e ficiani insieme ad influenze cabalistiche, pitagoriche e antitrinitarie. Quest'opera ebbe un tale successo che venne tradotta in francese da Guy Le Fèvre de la Boderie, discepolo di Guillaume Postel e segretario del principe d'Alençon, guida del gruppo moderato dei *politiques*, con cui si era schierato lo stesso Jean Bodin⁵⁵. Uomini come Michel de l'Hôpital, Étienne Pasquier e Duplessis-Maornay avevano idee diverse in ambito religioso, ma erano uniti dall'idea di risolvere un problema contingente, immediato, quello cioè di una pacifica coesistenza delle due ortodossie⁵⁶.

I più eterodossi tra gli eruditi Cattolici e Riformati⁵⁷ svilupparono insieme “idee antitrinitarie, concezioni neoplatoniche, dottrine anabattistiche, aspirazioni razionalistiche e morali di carattere umanistico”⁵⁸, un fertile quanto eterogeneo incontro tra “speculazioni astruse [...] assieme a motivi etici e culturali e a formulazioni teologiche di esigenze religiose derivate da necessità sociali”⁵⁹. Questi uomini si impegnavano verso un rinnovamento insieme spirituale e sociale: “their goal of peaceful resolution was aided by the distinction they made between the fundamentals of faith, which were few in number, and the nonessentials, the *adiaphora*”⁶⁰ e, se pure la fede negli elementi minimi della religione doveva ovviamente restare, “Christians were permitted to adopt a skeptical outlook toward the

⁵⁵ Come analizzato in F. A. YATES, *Cabbala e Occultismo nell'età elisabettiana*, Torino, Einaudi, 1982 e sintetizzato in A. SUGGI, *Sovranità e Armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 278 – 79, n. 169.

⁵⁶ G. RADETTI, “Il problema della religione nel pensiero di Giovanni Bodin”, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1938, pp. 265 – 294, p. 267.

⁵⁷ Poiché, come scrive Delio Cantimori, “in questo momento usciamo già dalla Riforma protestante di Lutero e di Calvino”. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, p. 42.

⁵⁸ D. CANTIMORI, *Eretici italiani*, p. 42.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁰ G. REMER, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996, p. 3.

adiaphora. By requiring adherence to only a few essential doctrines, the humanists could be tolerant on the rest”⁶¹.

Il confine ricercato dagli umanisti eterodossi era quello di un insieme di regole religiose minimale che potesse essere accettato da tutti, ma ancora abbastanza forte da esercitare la sua funzione politica e sociale: ogni elemento considerato adiaforico è opera di un diverso legislatore, che interpreta il *milieu* del momento per sottolineare o accantonare una norma. Tale interpretazione della religione porta con sé delle conseguenze importanti: “se si proclama l’assoluta indifferenza dei riti, cristiani o ebraici che siano; se si riconosce la primogenitura storica (non soteriologica) degli Ebrei e se si prende sul serio al profezia paolina della loro salvezza finale, sarà possibile superare il fossato che separa le due religioni”⁶², arrivando ad una condizione per la quale “tutti dovevano poter essere cristiani, cioè veramente uomini, e salvi”⁶³. Iniziava così a diffondersi nelle coscienze degli eruditi il processo di reciproca accettazione e tolleranza religiosa e politica che l’Europa necessitava.

L’esecuzione a Ginevra dell’antitrinitario Michele Serveto, che aveva esposto apertamente queste tesi nel *De trinitatis erroribus libri septem* e poi nel *Dialogorum de Trinitate libri duo*, spense la speranza degli intellettuali che speravano nei riformati calvinisti quale forza di mediazione pacifica tra Lutero e Roma, e apparve chiaro che la difesa dei principi di tolleranza religiosa era diventata un’esigenza imprescindibile per la sopravvivenza stessa della libertà di pensiero. Il rogo del medico spagnolo spinse molte voci, tra cui quella di Sebastiano Castellione, “in una delle sue fonti più pure”⁶⁴, a levarsi in difesa della libertà di religione e il diritto e il dovere alla tolleranza. Castellione ha modo di legarsi ai pensatori più eterodossi del momento, il Curione, Francesco Negri, l’ex generale francescano Ochino, Sozzini, Stancarò e Camillo Renato, e si dedica ad opere che rivendicano la sostanziale affinità in chiave antitrinitaria tra Cristianesimo ed Ebraismo alla luce di una primigenia Religione di

⁶¹ *Ibidem*, p. 3.

⁶² “gli ebrei non sono più, allora, la “feccia dei popoli”, semplice residuo di una elezione che la venuta di Cristo ha inverato e superato una volta per tutte. Quella comunità ricca e numerosa contribuisce in modo decisivo all’“aritmetica dei cieli”: quell’“ampiezza del regno di Dio” che Curione vuole realizzata in termini concretamente terreni e “politici” non meno che in termini escatologici e trascendenti”. L. D’ASCIA, “Curione e gli ebrei”, p. 343.

⁶³ D. CANTIMORI, *Eretici italiani*, p. 48.

⁶⁴ Dall’introduzione a S. CASTELLIONE, *Fede, dubbio e tolleranza*, pagine scelte e tradotte da Giorgio Radetti, Firenze, La Nuova Italia, 1960, p. 3.

Natura, come mostra nella traduzione dell'VIII capitolo del quinto libro delle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, dal titolo *Mosis institutio reipublicae*, in cui scrive che “la Legge eterna di Dio si identifica con la legge di natura”⁶⁵; e l'assoluto bisogno di tolleranza religiosa e rispetto della vita umana, come nel *De Haereticis*, in cui afferma perentoriamente che “uccidere un uomo non è difendere una dottrina, è uccidere un uomo”⁶⁶.

Castellione è anche consapevole che la tolleranza non può essere raggiunta senza una volontà politica che la sostenga. Per ottenere questo lavora anche ad una traduzione della Bibbia in latino e francese, che dedica a Edoardo VI d'Inghilterra, che considerava il monarca che avrebbe potuto praticare una politica religiosa di tolleranza illuminata per il maggior bene d'Inghilterra e d'Europa. Nella prefazione alla traduzione il Castellione lega a filo doppio tolleranza e buon governo⁶⁷, ricordando la legge romana del *de vindiciis*⁶⁸, che si auspicava applicabile anche alla questione religiosa: “quanto più giusto che ciò accada in una causa capitale, specialmente in religione, dove si pecca assai gravemente!”⁶⁹. Il suo appello ad Edoardo e agli altri monarchi europei sarebbe purtroppo però rimasto inascoltato per un altro secolo ancora, almeno fino alla pace di Westfalia del 1648.

Ebrei quindi come nemici dei Cristiani che superbamente hanno rifiutato il messaggio salvifico di Cristo ma anche come speranza politica di un sincretismo religioso che avrebbe pacificato l'Europa. Da un lato Shylock divenne così lo stereotipo perfetto dell'usuraio ebreo, disprezzato dai cristiani, di cui era però anche cartina di tornasole per difetti e peccati; mentre dall'altro Salomone divenne immagine del “saggio” cabalista medievale, modellato sulla figura di Mosè Maimonide, il più importante esponente della filosofia ebraica medievale, in grado però di dimostrare,

⁶⁵ S. CASTELLIONE, *Fede, dubbio e tolleranza*, p. 9.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁷ Oltre che legittimare così il ricorso alla simulazione e al nicodemismo in caso di forza maggiore: “chi preferisce perdere la vita piuttosto che dire ciò che non sente (peccherebbe, infatti, se lo facesse; e chi lo costringe a farlo lo costringe a peccare) non è da temere, credo, che possa esser corrotto da denaro o ad altra cosa. Ed io sono persuaso che non ci sono uomini più obbedienti ai principi e ai magistrati di coloro che semplicemente temono Dio e si mostrano fedeli in ciò che fanno”. *Ibidem*, pp. 58 – 59.

⁶⁸ “Se uno, che fino a quel momento si era portato da libero, veniva chiamato in giudizio da qualcuno che sosteneva essere egli uno schiavo, finché la causa era pendente, veniva considerato come libero”. *Ibidem*, p. 57.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 57.

come nella *Guida dei perplessi*, la natura politica delle norme religiose e quindi la loro funzione sociale prima che spirituale. Shylock e Salomone, nati da autori che avevano sperimentato il fallimento delle speranze ireniche riposte in Edoardo VI e della Francia *politique*, erano facce della stesa medaglia, simboli velati (la fine di Michele Serveto, caso emblematico ma non unico, di chi aveva tentato di parlare apertamente era un potente deterrente) del messaggio di tolleranza che gli intellettuali europei, non importa quanto lontani nello spazio e nelle idee, chiedevano.

Il particolare: come un filosofo diventa Salomone

Nel corso della sua vita sembra che Jean Bodin abbia professato numerose religioni. Bodin era nato nel 1529 o nel 1530, sua madre forse era una marrana spagnola (o portoghese) e forse lo istruì nell'antica religione dei patriarchi; da giovane sicuramente entrò in un collegio di Carmelitani, dove studiò approfonditamente il neoplatonismo, l'aristotelismo e la filosofia araba ed ebraica. Processato per eresia, forse fu calvinista a Ginevra, ma firmò nel 1562 il giuramento di fedeltà alla chiesa cattolica. Nel 1567 esprimeva opinioni vicine a quelle degli ugonotti e fu arrestato, si impegnò in politica come membro del terzo partito, i *politiques*, e a fianco del principe d'Alençon si recò in Inghilterra per tentare un matrimonio tra il principe ed Elisabetta, ma nel 1590 aderì al partito dei *Liguers*. Bodin morì, cattolico, di peste nel 1596, “guardato con diffidenza e sospetto da ogni parte”⁷⁰ ma anche “convinto nell'intimo che ogni religione, purché abbracciata con sincerità, fosse gradita al grande Dio della natura e della Bibbia”⁷¹.

Di cosa fosse intimamente convinto Bodin non è facile dire, ma di certo nel corso della sua vita aveva sempre cercato l'armonia tra le confessioni religiose per il bene superiore della nazione, come il suo impegno come *politique* aveva dimostrato. Il disegno politico e religioso di Bodin è chiaro sin dagli inizi della sua carriera come uomo delle istituzioni. Già nel 1559, nella celebre *Oratio de instituenda juventute*, pronunciata per diventare preside della scuola di Tolosa, afferma che il Senato avrebbe dovuto appellarsi alla propria “saggezza politica” per evitare che i fanciulli ricevessero insegnamenti privati che avrebbero alimentato una mentalità settaria e intollerante, e sosteneva un'idea di scuola pubblica dove si insegnassero “le leggi «divinissime» del popolo romano” che fossero in grado di unire i giovani al di là della confessione religiosa. In questo progetto riconosceva alle istituzioni civili il fondamentale ruolo di allontanare il rischio di far vivere i cittadini “soli «come fiere»” e di incentivare invece

⁷⁰ M. ISNARDI PARENTE, “Nota biografica”, in J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, UTET, 1997, vol. I, p. 107.

⁷¹ V. I. COMPARATO, “Introduzione”, in J. BODIN, *Antologia di scritti politici*, a cura di V. I. Comparato, Bologna, Mulino, 1981, p. 22.

“l’educazione comune dei giovani, necessaria per salvare l’ottimo stato della città e far sì che i cittadini fossero congiunti tra di loro e allo Stato”⁷².

Ma l’ottimistico riformismo sociale “dal basso” di Bodin sarebbe caduto nel vuoto, così egli scelse l’agone politico per continuare e diffondere le sue idee di tolleranza, con l’adesione alla *Ligue*. Scrive amareggiato e sconfitto in una lettera del 1590:

“Quanto alla *Ligue* non saprei dirvi altro se non che, stando in una città, è necessario essere il più forte o del partito del più forte, o totalmente rovinato. Certo io ho sostenuto il partito del defunto re finché la carica che ricopro e l’onore me l’hanno consentito: fino cioè a vedermi sul punto di essere ammazzato insieme a duecento altri che parteggiavano per il re, se non avessi obbedito ai decreti dei signori del Parlamento, che per due volte mi furono inviati da parte del signor procuratore generale; inoltre ho corso il rischio di ricevere delle archibugiate da due uomini. Allora, vedendo che il reggimento del capitano Bourg stava per entrare in questa città per uccidere, devastare, derubare coloro che si chiamavano *réalistes*, io vi confesso che cambiai partito, ricordandomi della massima comune che la salvezza del popolo è legge suprema.”⁷³

Ma il suo impegno nell’educazione dei giovani come strumento di pacificazione sociale non sarebbe cambiato. Nel *Sapientiae moralis epitome* del 1588, dedicata al figlio dodicenne e ai giovani di Laon, raccoglie in maniera emblematica 210 sentenze e motti che raccolgono nella prima parte “conventional ideas on honour, truth, charity and virtue”, e nella seconda le sue più personali “opinions on politics and war”⁷⁴. Le massime religiose mostrano sia aspetti protestanti che cattolici ma, soprattutto nell’ultima parte, emergono aspetti legati all’etica e alla filosofia morale di ispirazione greca ed altri “rooted in Judaized religious feeling”⁷⁵. Si legge così anzitutto che “praestat pax bello (106)” e che comunque, come aveva imparato sulla sua pelle, “salus populi suprema lex esto (121)”. Poi, verso la fine dell’elenco delle massime, Bodin arriva alla parte più specificamente religiosa, enunciando una sorta di scala di

⁷² C. VASOLI, “Dall’apologia della cultura umanistica alla proposta dell’istruzione pubblica come educazione alla tolleranza; l’*Oratio de instituenda juventute* di Jean Bodin”, in *La formazione storica dell’alterità. Studi di storia della tolleranza nell’età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze, Olschki, 2001, vol. I, pp. 135 – 160, p. 143.

⁷³ J. BODIN, *Jean Bodin. Antologia*, p. 237.

⁷⁴ P. L. ROSE, “Introduction”, in J. BODIN, *Selected Writings on Philosophy, Religion and Politics*, edited by P. L. Rose, Genève, Droz, 1980, p. v.

⁷⁵ P. L. ROSE, “Introduction”, p. v.

valori religiosi e politici: “praestat superstitio impietati (182)” poiché “impietas coetus omnes a stirpe revellit (183)”, per poi ricordare che “vir pius exorat quem putat esse Deum (185)”, in cui *putat* ha una rilevanza significativa. L’ordine continua quindi così: “praestat religio superstitioni (189)”; “praestat lex divina religioni (196)”, sottolineando la superiorità della Legge sulla Religione poiché “naturae archetipus lex est, sed latius exit (197)”. In conclusione Bodin richiama la natura più nascosta della vera religione, quella che è accessibile solo a pochi, che non deve avere nulla che fare con la politica: “ardua lex aperit thesauros saepe latentes (198)”, perché del resto “nemo capit legem, nisi lux effulserit illi (202)”⁷⁶.

Davanti agli eventi di una vita passata indenne attraverso le quattro guerre di religione francesi Bodin forma la sua idea di religione, “a minimalist shared natural theology”⁷⁷, che teoricamente permetterebbe a tutti i credenti di vivere armoniosamente nel rispetto delle leggi umane e divine. La religione bodiniana guarda all’Ebraismo come sorgente più prossima all’antica religione naturale dei patriarchi, che trova la sua ultima e più perfetta definizione nel *Colloquium heptaplomeres*, esposta dal naturalista Toralba e certificata dall’esperienza del saggio ebreo Salomone. Il *Colloquium* apparentemente è un’opera scritta alla fine di una vita spesa nella vana ricerca di pace e tolleranza religiosa (Bodin morirà nel 1596, due anni prima dell’editto di Nantes), pervasa da un’armonia irenica lontana dalla storia e dalla vita reale. Ma in realtà l’opera godette subito di grande fama soprattutto nei circoli libertini francesi, facendo di Bodin “one of the strongest advocates of human dignity and of the freedom of the will”⁷⁸. Il *Colloquium* è la sintesi e il testamento delle idee politiche di Bodin⁷⁹. Nell’opera Paolo Coroneo, cattolico padrone di casa, Federico Podamico

⁷⁶ J. BODIN, *Selected Writings*, pp. 21 – 30.

⁷⁷ M. CLINE HOROWITZ, “French Free-thinkers in the First Decades of the Edict of Nantes”, in *Early Modern Skepticism and the Origin of Toleration*, edited by A. Levine, Lanham – Boulder – New York – Oxford, Lexington Books, 1999, pp. 77 – 101, p. 89.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 84.

⁷⁹ È questa ad esempio l’opinione di E. Guhrauer, che Marion Leathers Kuntz riporta nell’introduzione all’edizione inglese del *Colloquium*: “Bodin never intended the book to be published during his lifetime because he knew his age too well. [...] The *Colloquium heptaplomeres* should be regarded as Bodin’s religious testament for a later age, which he worked out only for his inner satisfaction”. Ma la Kuntz non è d’accordo con l’ultima parte dell’affermazione: “In spite of the dangers involved, Bodin must have felt a great need to publish the *Colloquium heptaplomeres* because this work is truly the key to the other two works [*Universae naturae theatrum* and *De la démonomanie*] and, perhaps, to all his work”. M. LEATHERS KUNTZ, “Introduction”, in J. BODIN, *Colloquium of the Seven About the secrets of*

luterano, Ottavio Fagnola calvinista, il mussulmano Antonio Curzio, il naturalista Diego Toralba, l'ebreo Salomone Barcassio e Gerolamo Senamo, un "sincretista ammiratore della tolleranza dei pagani"⁸⁰ si confrontano, e attraverso le voci degli ultimi tre, non a caso tutti e tre non cristiani, Jean Bodin avrà modo di affermare i principi della sua religione politica, soprattutto grazie a Salomone, lo stereotipo dell'ebreo "who commands respect by his erudition and his advanced age, [and] displays a vast knowledge of the Cabala and the Old Testament"⁸¹.

Salomone apparentemente rispecchia l'immagine dell'ebreo profeta veterotestamentario, "sempre buono quanto accorto, / e accorto quanto saggio"⁸² come sarà il Nathan di Lessing, stereotipo che era mutato nell'Europa medievale e rinascimentale incarnandosi nell'immagine del mistico cabalista e filosofo. L'iniziatore di questa mutazione agli occhi cristiani fu Raimondo Lullo che si appoggiò alle conoscenze ebraiche legate allo *Zohar* e alla Cabbala, mitico insegnamento orale che Dio avrebbe lasciato a Mosè in una delle due visite del profeta sul monte Sinai. Lullo utilizzò questo strumento, combinando però le lettere dell'alfabeto latino, per costituire così una sorta di cabbala cristiana⁸³, fondamento di quella "filosofia occulta"⁸⁴ che da Ficino e Pico in avanti sarebbe stata parte del sostrato culturale immaginifico e metaforico rinascimentale. L'ibrido filosofico che già aveva al suo interno la cabbala ebraica, quella cristiana e persino una "platonica", avrebbe fatto coincidere le *sefiroth* cabalistiche con le "emanazioni" neoplatoniche e i comandamenti delle tavole della Legge. Punto estremo di questa sintesi, anche se non filologicamente sempre accurata, è l'opera di Pico della Mirandola che, non risalendo

the Sublime, Translation, with Introduction, Annotations and Critical Readings, by Marion Leathers Daniels Kuntz, Princeton – London, Princeton University Press, 1975, p. xxxviii.

⁸⁰ G. RADETTI, "Il problema della religione nel pensiero di Giovanni Bodin", in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1938, pp. 265 - 294, p. 277.

⁸¹ M. LEATHERS KUNTZ, "Introduction", p. xlv. Il ruolo di Salomone è fondamentale per l'intero sviluppo del *Colloquium*: "Salomon, perhaps the most important of the seven speakers, and certainly the most learned, constantly reminds his friends the ignorance of the holy tongue has led to many errors in translation and interpretation of scripture and therefore separates man from divine wisdom". *Ibidem*, p. lvii.

⁸² G. E. LESSING, *Nathan il saggio*, introduzione di Emilio Bonfatti, traduzione e note di Andrea Casalegno, Milano, Garzanti, 2000, vv. 442-443.

⁸³ Cabbala cristiana che avrebbe avuto poi un "intento missionario di provare la trinità a mussulmani ed ebrei e di convertirli per questa via al cristianesimo". F. A. YATES, *Cabbala e Occultismo*, p. 18.

⁸⁴ "Composta di ermetismo nella forma ripresa da Marsilio Ficino, che Pico della Mirandola integrò con una versione cristiana della Kabbalah ebraica", nella definizione di F. A. YATES, *Ibidem*, p. 3.

alle fonti originali, si attesta sui tramiti alto-medievali, che portano i segni del proprio tempo e di quel “sincretismo tardo-antico”⁸⁵ che è appunto l’origine di questo grande incontro e mescolamento di culture. Inoltre sempre dalla Spagna e dalla Grecia si diffonde di nuovo lo studio della lingua ebraica che, inserita sempre nel contesto cabbalistico, acquisisce poteri taumaturgici. Così appare la lingua ebraica nel *De verbo mirifico* del Reuchlin, che nel 1517 scrive, primo non ebreo, un trattato sulla Cabbala.

Ma in realtà il personaggio bodiniano non è solo una maschera dell’ebreo cabalista, ma è un simulacro del filosofo Mosè Maimonide, che rispecchia la vera voce del Bodin “filosofo”⁸⁶, esponente di quella filosofia pratica di cui Maimonide evidenzia l’importanza nella *Guida dei perplessi*, strumento volto allo studio di “ethics, economics, ‘government of the city’ and ‘government of the great nation or of the nations’”⁸⁷. Salomone è quindi tratteggiato secondo la figura del filosofo Mosè Maimonide, nel *Colloquium* “copiosamente citato come «Rabin Moyses» o «Moyses Rambam»”⁸⁸.

Mosè Maimonide, ebreo di el-Andalus, anche se costretto all’esilio dalle persecuzioni religiose acuitesi nel XI e XII secolo nella penisola iberica prima nel Maghreb e poi in Egitto, non abbandonò mai la consapevolezza di appartenere alla scuola di pensiero che era fiorita nella Spagna araba. Maimonide “belonged to the twelfth-century Spanish school of Aristotelian philosophy, which (for the most part) traced itself embryonically to Al-Farabi rather than Avicenna”, ma, così come Alfarabi stesso, la scuola non era ortodossamente aristotelica: “it was not a school in the formal or institutional sense. It shared a system of ideas, similar source material, and terminology, a common set of definitions and problems, and a shared method of discussing these problems. Moreover, the political philosophy of the Spanish school was empathically platonic”⁸⁹. Nell’integrare filosofia greca ed esegesi biblica possono nascere *perplexità*, ma non ci può essere conflitto, perché altrimenti la religione

⁸⁵ E. WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 26 – 27.

⁸⁶ Come è perfettamente spiegato in G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità*, p. 259.

⁸⁷ Come citato in L. STRAUSS, “Literary Character of the *Guide of the Perplexed*”, in *Persecution and the Art of Writing*, pp. 38 – 94, pp. 43 – 44.

⁸⁸ G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità*, p. 242.

⁸⁹ Come sottolineato da J. L. KRAEMER, in “Maimonides and the Spanish Aristotelian School”, in *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, edited by M. D. Meyerson, E. D. English, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2000, pp. 40 – 68, p. 45.

perderebbe la sua funzione di “menzogna necessaria”⁹⁰. “The secrets of the Torah”, sottolinea Leo Strauss, sono “the fountainhead of ancient Greek, and consequently, also of Arabian wisdom”⁹¹.

Ed infatti Bodin non esita a far riconoscere a Salomone la gemmazione della filosofia e dell’arte classica dall’antico tronco ebraico. Ad una domanda di Senamo sull’inconciliabilità tra l’invulnerabilità delle cause naturali e il racconto che Platone prende da Omero di Zeus che avrebbe calato una catena d’oro dal Cielo sulla terra, l’ebreo risponde: “Io ritengo che la catena d’oro di Omero non sia nient’altro che ciò che è raffigurato con la scala nel sogno del patriarca Giacobbe, alla cui sommità sta dio e attraverso la quale gli angeli scendono dall’alto del cielo sulla terra e da qui di nuovo vi salgono”⁹². Per Salomone, del resto, tutta la sapienza filosofica greca discende da quella ebraica, e più volte egli ricorda come “Platone aveva appreso quel segreto [la natura degli angeli e dei demoni] come tutte le idee più elevate, dagli ebrei”⁹³; ed ancora: “I greci appresero la verità dagli ebrei, e la adombrarono con racconti favolosi”⁹⁴. In fine Salomone, ancora stimolato da Senamo, non esita a ricordare come Platone fosse stato toccato da Dio:

“Non deve sembrare strano a nessuno se la luce divina brillò su Platone più intensamente che su altri filosofi, perché egli in tutti i suoi scritti si occupò di Dio con tanta venerazione che l’accademico Numenio non esitò a definirlo il «Mosè attico». Ma il nostro legislatore e così pure Salomone richiamarono più volte l’attenzione sul fatto che Dio viene trovato da coloro che si dedicano con tutta la forza della mente alla sua ricerca e venerazione”.⁹⁵

Maimonide, come detto, non abbandona la sua formazione aristotelica, ma cerca anzi di conciliarla con la sua religione ebraica. È qui che la prima perplessità si manifesta: nel conflitto tra la parola della Bibbia e quella di Aristotele, tra Gerusalemme e Atene⁹⁶. Il campo di battaglia è la questione della creazione e dell’eternità del mondo.

⁹⁰ G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità*, p. 233, nota 7.

⁹¹ L. STRAUSS, “Literary Character”, p. 50.

⁹² J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 128.

⁹³ *Ibidem*, p. 170.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 194.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 381.

⁹⁶ Come viene spiegato in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell’Occidente*, Torino, Einaudi, 1998.

Come sappiamo Aristotele riteneva il mondo eterno⁹⁷ mentre gli esegeti biblici, in accordo con il *b'reshit* ebraico, “in principio”, dovevano ritenere il mondo creato. L'opposizione di due fonti ugualmente inattaccabili poneva Maimoide in una difficile situazione di stallo, che spingeva il filosofo verso posizioni epistemologicamente scettiche⁹⁸.

Maimonide era comunque un esiliato (se pure di molto riguardo presso la comunità ebraica di El-Cairo), quindi la sua scrittura, scrittura marrana, porta a compimento la ricerca di una “prudent dissimulation (taqiyya)”⁹⁹, in costante oscillazione tra comunicazione esoterica ed essoterica. Anche questo aspetto della scrittura maimonidea ritorna in Bodin, visto che egli stesso era in accordo con i principi ermetici che il Rinascimento aveva riscoperto e reintrodotta nell'arte retorica.

Nella *Guida dei perplessi* è chiara la presenza delle differenti anime di Platone, Aristotele e Alfarabi: anzitutto nel concetto maimonideo di società, che recupera quello aristotelico¹⁰⁰, che vede in essa la naturale realizzazione dell'uomo, animale sociale¹⁰¹. Come per Platone però alcune verità non possono essere rivelate in forma scritta¹⁰², quindi Maimonide usa degli artifici retorici per svelare quello che dovrebbe rimanere nascosto: ricorre ad una terminologia estremamente accurata, a volte si

⁹⁷ In parole povere: “since there can be no ‘before’ to time, neither time nor the universe was created [...]. For if Aristotle claimed time is the measure of motion, and motion is of material stuff, then infinite time implies the eternity of universe.” in T. M. RUDAVSKY, “Maimonides on Aristotle. Judaism and Science Reconsidered”, in *Uses and Abuses of the Classics. Western Interpretations of Greek Philosophy*, edited by T. M. Gracia, J. Yu, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 109 – 123, p. 113.

⁹⁸ “[He] recognized internal difficulties with the view of the Scripture having to do with issues of time, but that, in the absence of definitive demonstrative argument in support of Aristotle, he was forced to a position of epistemological scepticism. This scepticism, however, represents a tacit rejection of the unwavering faith in the Scriptural account of creation”. T. M. RUDAVSKY, “Maimonides on Aristotle”, p. 114.

⁹⁹ In J. L. KRAEMER, “Maimonides”, p. 46.

¹⁰⁰ “Human beings are social animals according to Aristotelian philosophy. We form societies because we naturally desire the companionship of other human beings. We are also dependent on others for the fulfilment of our basic human needs. Rare is the solitary individual who is capable of producing all that is minimally required for human existence. Thus the ‘state of nature’ for the Aristotelian philosopher is not a presocial state, even if this state is regarded as only a hypothetical construct; it is the social life”. H. KREISEL, “Maimonides’ Political Philosophy”, in *The Cambridge Companion to Maimonides*, edited by K. Seeskin, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 193 – 220, p. 193.

¹⁰¹ È la società che permette la perpetuazione della specie: in questo senso “Maimonides would certainly be characterized in today’s circles as a proponent of “law and order.” The primary task of civil society, in his view, is to protect its citizens.” in H. KREISEL, “Maimonides”, p. 209.

¹⁰² Basti pensare al concetto di Bene, fondamentale nel pensiero platonico, ma mai espressamente definito nei suoi scritti, e anzi volontariamente lasciato all'insegnamento orale, come si vede nella *Repubblica*.

contraddice e pone i capitoli della sua opera in un ordine apparentemente casuale¹⁰³. Platone è considerato da Maimonide più come un fisico e un metafisico che come un filosofo (e infatti viene citato rarissime volte nella *Guida*), però viene espressamente nominato quando si parla di linguaggio velato usato per parlare della Legge. Ed è questo il grande insegnamento che Maimonide prende, coscientemente, dal filosofo greco (altri aspetti platonici sono presenti nel suo metodo, ma questi arrivano attraverso il filtro di Alfarabi, e l'influenza platonica non è sempre consapevole in Maimonide): “the need, the political necessity, to employ it [the veiled language] constitutes one of the main themes of this work”¹⁰⁴.

Jean Bodin, finalmente libero di svelare le tecniche di dissimulazione applicate in tanti anni di scrittura liminale, può citare apertamente il suo maestro Maimonide. Quando Senamo si lamenta dell'oscurità di certi brani di Eraclito e persino di Platone, ricercata per celare il nulla¹⁰⁵, è Salomone a fare chiarezza tra chi vela i propri scritti per nascondere la propria ignoranza e chi lo fa per proteggere la verità:

“La critica di Senamo è rivolta giustamente ai sofisti, non tuttavia ai sapienti, e tanto meno a coloro che velarono con scritti piuttosto oscuri i principi della sacra sapienza. In verità Rabbi Mosè Maimonide, appellandosi a ciò che vi è di sacro, supplica i lettori di non permettere che i segreti vengano divulgati e profanati da chi non è iniziato”¹⁰⁶.

E poco più avanti Salomone ricorda ancora l'importanza di interpretare adeguatamente le allegorie, sia nel loro contenuto morale che in quello naturale, sottolineando come “in entrambi i campi si distinsero Rabbi Mosè Maimonide e gli scrittori talmudici”¹⁰⁷.

Per Maimonide profeti e filosofi condividevano la stessa sapienza teoretica, solo che i primi avrebbero in più, rispetto ai secondi, “a highly developed imaginative faculty”¹⁰⁸, aperta agli influssi di sensi ed intelletto che permetterebbero di avere sogni

¹⁰³ Come dettagliatamente spiegato in L. STRAUSS, “How to Begin to Study «the Guide of the Perplexed»”, in M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, a cura di S. Pines, Chicago 1963, p. xvii.

¹⁰⁴ L. STRAUSS, “How to Begin to Study «the Guide of the Perplexed»”, p. lxxvi.

¹⁰⁵ Il riferimento è a “certi passi dei suoi scritti, [...] soprattutto quelli che si trovano nell'ottavo libro della *Repubblica*, nell'interpretare i quali i due Teoni, Plotino, Proclo, Giamblico e Marsilio sembrano mungere un capro”. J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 206.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 206.

¹⁰⁷ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 207.

¹⁰⁸ L. STRAUSS, “How to Begin to Study «the Guide of the Perplexed»”, p. lxxxix.

e visioni, rendendo i profeti anche capaci di comunicare tali visioni alla gente comune, “thus imagination appears as the political faculty par excellence”¹⁰⁹. Esiste però il problema di come distinguere una visione profetica da una visione semplice¹¹⁰: questa distinzione spetta al profeta stesso, ma non esime il profeta dal dover dimostrarne la validità e la certezza ai non-profeti da un punto di vista puramente cognitivo, su basi legali legate alla Torah, e quindi riconosciute credibili: “this was seen to be plausible only because Maimonides regarded prophecy, in such instances as a propoedeutic to intellectual understanding. The truth of theoretic claims made by the prophet had to pass the test of rational examination, which determined how the prophetic message was to be interpreted”¹¹¹.

Il Salomone bodiniano riprende apertamente la posizione maimonidea sulla profezia. In un dibattito sulla natura ingannatrice degli oracoli di Apollo e Bahal infatti dice:

“Invece la legge divina mostra chiaramente che gli oracoli divini toccavano solo ai profeti per concessione e dono di Dio, e venivano emessi dai profeti con mente non delirante, ma tranquilla e del tutto calma e salda. E la legge divina asserisce apertamente che Dio non apparve a nessun uomo in stato di veglia, tranne che a Mosè; a tutti gli altri profeti si mostrò solo mentre dormivano, in sogni o visioni notturne, che Mosè Rambam comprende in un totale di dieci tipi”¹¹².

Ma questo non è sufficiente, perché non è facile percepire la volontà di Dio in sogno. Secondo Salomone, che cita Isaia, vi sarebbero dei segni indicatori, “ma nessuno può riconoscere questo particolare pizzico all’orecchio se non chi ne è esperto”¹¹³. Il legame filosofia-religione-politica diviene così inscindibile, avvicinando la

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. lxxxix.

¹¹⁰ Entrambe in genere arrivano in sogno, anche se Mosè riceveva le sue visioni da sveglia e senza interruzioni (ma Mosè è un caso a parte), ma il profeta riconosce la vera visione profetica come “true and certain, [...] the prophet has no doubts in any way concerning anything in it, and [...] for him, its status is the same as that of all existent things that are apprehended through the senses or the intellect” in E. GOLDMAN, “Rationality and Revelation in Maimonides’ Thought”, in *Maimonides and Philosophy. Papers Presented on the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, edited by S. Pines, Y., Yovel, Dordrecht – Boston – Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 15 – 23, p. 19.

¹¹¹ E. GOLDMAN, “Rationality and Revelation”, p. 23.

¹¹² J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 306.

¹¹³ *Ibidem*, p. 306.

Gerusalemme maimonidea all'Atene platonica. Certo, così sembrerebbe che i legislatori possano solo appartenere ad una di questa due classi, e questo non spiegherebbe i sistemi di legge istituiti da chi non è filosofo o profeta. Per risolvere il problema Maimonide allora inserisce una terza tipologia di legislatori, che non appartengono né all'una né all'altra categoria ma che avrebbero ugualmente barlumi di quell'immaginazione profetica che permette comunque l'istituzione di leggi: esempi di questa terza categoria sono, per Maimonide, ad esempio Temistocle o Pericle¹¹⁴.

Anche di questo insegnamento Bodin fa tesoro, per poi farlo trapelare dalle pagine del *Colloquium*. Anzitutto perché Salomone ricorda la centralità della profezia come strumento principe per il credente, insieme alla “dimostrazione e all'intimo convincimento”, e poi perché conseguentemente ogni ritualità accessoria diventa adiaforica, “tutto il resto, egli dice, si può credere, ma non è indispensabile”¹¹⁵, quindi inessenziale per la salvezza ma importanti per l'ordine delle leggi.

Anche se in questo senso può sembrare che Maimonide non si comporti in maniera ortodossa nel suo approccio alla Scrittura, apparentemente ortodossi sono i suoi intenti. Alla base del suo lavoro pone tredici verità, o attributi divini, fondamentali (e perfettamente coerenti con la tradizione ebraica): quelli che maggiormente lo interessano, nella *Guida*, sono i primi tre: “Dio esiste; Dio è uno, incorporeo e immutabile; Dio è eterno”¹¹⁶. Queste verità di fede sono particolarmente importanti per Maimonide perché il filosofo ebraico temeva che una cattiva interpretazione dei testi sacri, soprattutto la Bibbia, potesse far incappare gli uomini negli errori che Platone stigmatizzava nei poeti greci che narravano le gesta degli dèi come se fossero umani. Suo scopo è quello di “distruggere l'idolatria”¹¹⁷, che poteva nascere dai passaggi biblici in cui sembrava che venissero attribuiti a Dio caratteri

¹¹⁴ E. GOLDMAN, “Rationality and Revelation”, p. xc.

¹¹⁵ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 299.

¹¹⁶ Le altre sono: “è anteriore a tutta la creazione; solo Lui è degno di adorazione; alcuni uomini scelti sono animati da spirito profetico; Mosè è il più grande dei profeti; la Torah è di origine divina; è immutabile; Dio conosce tutti i nostri pensieri e le nostre azioni; Dio ricompensa i buoni e punisce i cattivi; verrà un giorno il messia; egli resusciterà i morti”. Questi articoli di fede sono riportati in R. CALIMANI, *Storia dell'ebreo errante: dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme al Novecento*, Milano, Mondadori, 2002, p. 137.

¹¹⁷ L. STRAUSS, “How to Begin to Study «the Guide of the Perplexed»”, p. xxvi.

umani, quali la finitezza e la corporeità, e che quindi ne avrebbero incrinato la stessa aura soprannaturale.

Il tema della corporeità di Dio è anche al centro del *Colloquium*, ed anche in questo caso è Salomone a dirimere la questione, utilizzando le parole di Maimonide. Per quello che riguarda la posizione di Dio nell'universo il saggio ebreo propone un parallelo con la condizione dell'intelletto nell'uomo, "il che Rabbi Mosè interpreta in questo modo: come l'intelletto è attivo o occupato fuori dell'uomo e libero dalla sua materialità, così anche Dio è libero dalla materia e dal contatto col mondo"¹¹⁸. Più specificamente, all'indagine di Senamo sul perché a Dio vengano attribuiti tratti fisici umani, Salomone risponde:

"Molto spesso anche ira e furore [vengono attribuiti a Dio], e diremo forse per questo che Dio è iracondo o furioso? Ma è necessario che le nutrici e i genitori balbettino con i bambini e così pure che siano attribuite a Dio caratteristiche umane, dal momento che non si possono riferire agli uomini gli attributi divini"¹¹⁹.

Dall'analisi di Salomone non si salva nemmeno la teologia cristiana. La convinzione che dopo la resurrezione della carne gli uomini saranno come Cristo Dio, come si augura Curzio, citando Calvino ("quando egli apparirà, saremo simili a lui"), non convince Salomone, che infatti ricorda come "nulla può esservi in generale di simile e comune tra creatore e creatura, come ha più volte ricordato Rabbi Mosè, ma più vero è invece che il sommo bene dell'uomo sta nel godere dell'eterno Iddio"¹²⁰.

Tale visione di Dio spinge Maimonide ad avere una percezione della Bibbia non come un testo che è emanazione monolitica della volontà di Dio, ma come un'opera umana, che cerca la mediazione tra Legge di Dio e comprensione della gente. Quello che egli tenta di fare è una complessa operazione di "«razionalizzazione» del giudaismo" con l'intenzione di riportare tutti i precetti ad un criterio di utilità teoretica e morale"¹²¹ da un lato; dall'altro, dovendo fronteggiare i perplessi, coloro che non sanno darsi risposte convincenti "di fronte a contraddizioni apparentemente insanabili

¹¹⁸ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeris*, p. 160.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 164.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 382.

¹²¹ M. ZONTA, "Introduzione", in MOSÈ MAIMONIDE, *La Guida dei perplessi*, a cura di M. ZONTA, Torino, UTET, 2003, p. 10.

tra le dottrine aristoteliche e i concetti che risultano da una interpretazione solo letterale della sacra Scrittura”¹²², cerca di sciogliere, in chiave simbolica, i nodi che la lettura della Bibbia propone¹²³. Ne è esempio il tredicesimo attributo di Dio: “egli resusciterà i morti”. L’idea di resurrezione non è mai narrata nella Torah, ma per la prima volta compare nel libro di Daniele, perché quando la Torah fu data agli uomini, questi credevano nell’eternità del mondo, convinzione evidentemente filosofica, e che “God is the spirit of the sphere, [...] hence a very long period of education and habituation was needed until our ancestors could be brought even to consider believing in that greatest of all miracles, the resurrection of the dead. This does not necessarily mean that Moses himself did not know this root of the Law, but he certainly did not teach it”¹²⁴. Quindi Maimonide inquadra la Bibbia in un processo evolutivo dal punto di vista storiografico, facendo di Mosè un legislatore che in maniera lucida e consapevole decide cosa insegnare e cosa non condividere con il suo popolo, e del resto la settima verità fondamentale è che “Mosè è il più grande dei profeti”, e quindi non avrebbe potuto essere meno sapiente di Daniele.

Questo è anche quello che Salomone afferma nel *Colloquium*, soprattutto relativamente al momento in cui Dio decise che era giunto il momento di dare agli uomini una nuova legge. La Legge di Natura, ricorda Toralba, aveva permesso ai padri dell’età dell’oro di andare in paradiso senza bisogno di una legge codificata ma poi, aggiunge Salomone, le cose cambiarono:

“Ma poiché ai tempi di Mosè la legge di natura era stata tanto contaminata dai delitti e dalle iniquità degli uomini da sembrar del tutto dimenticata e quasi abrogata per la sua vetustà, l’altissimo onnipotente Iddio, avendo compassione della sorte degli uomini, volle rinnovare con la sua voce la legge di natura e raccoglierla nel Decalogo, che aveva inciso su tavole di pietra, e soprattutto rinnovare i divieti, con cui si proibisce di violare la natura. Poiché dunque gli uomini erano divenuti sordi alla legge di natura, si rese necessaria la voce divina, affinché

¹²² *Ibidem*, p. 11

¹²³ “Maimonides [...] made metaphor the exegetical focus of his *Guide of the Perplexed*. He, too, [just like Moses Ibn Ezra], adopts the *peshat* conception of Scripture as a literary text and invokes the notion of poetic embellishment to induct fanciful rabbinic readings of metaphor. But as a rationalist with other demons to fight, he also used metaphor as a hermeneutical tool for reconciling Scripture with science and purging the popular anthropomorphic notion of God that resulted from a literal reading of Scripture.” M. Z. Cohen, *Three approaches to Biblical Metaphor. From Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*, Leiden – Boston, Brill, 2003, p. 4.

¹²⁴L. STRAUSS, “How to Begin to Study «the Guide of the Perplexed»”, p. xxxiii.

coloro che avevano disprezzato la natura sentissero il padre della natura far risuonare le sue parole”¹²⁵.

Ma il vero centro dello studio di Maimonide è la funzione che ha il sacrificio mosaico per il popolo di Israele, considerando tutti i riti legati alla purezza o meno dei cibi come residui culturali di un periodo meno progredito, e la loro permanenza una mera “concession to that habit”¹²⁶, quindi riti inutili, che possono essere compresi solo se inseriti in un’atmosfera dominata dalla ritualità pagana¹²⁷. La Legge che Dio affida a Mosè è sicuramente il centro della riflessione politica di Maimonide. Pur nella consapevolezza della percezione storicista della legge mosaica, è detto che la legge di Mosè continuerà a governare sugli ebrei per sempre, “even in the time of the King-messiah”¹²⁸, opinione che sembra contrastare con il fatto che se la legge fosse stata rivelata in un’altra epoca, le norme ad esempio sul sacrificio non sarebbero state date. Questo perché “Moses was not simply a passive recipient in the framing of the commandments. Rather they resulted from the *theoretical* knowledge he attained in the state of revelation, a knowledge that enabled him to lay down a perfect legislation”¹²⁹.

La figura di Mosè, legislatore e profeta, è unica nella storia ebraica, Mosè è quasi un intelletto separato durante la profezia, caratterizzato da “incorporeality and a supernal apprehension of God”¹³⁰. E poiché “what the philosophers call separate intellects, the Torah calls angels”¹³¹, Mosè, per Maimonide, va a collocarsi nella sfera superlunare, pur essendo legato ad una condizione umana corporale sublunare che non gli permetterebbe una vera e piena conoscenza delle cose divine¹³². È proprio la condizione liminale della natura di Mosè, parte sublunare, parte ultralunare, che gli

¹²⁵ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 386.

¹²⁶ L. STRAUSS, “How to Begin to Study «the Guide of the Perplexed»”, p. xxxv.

¹²⁷ Così come ci ricorda R. CALIMANI, *Storia dell'ebreo errante*, p. 139.

¹²⁸ H. KREISEL, “Maimondes”, p. 200.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 201.

¹³⁰ K. P. BLAND, “Moses and the Law According to Maimondes”, in *Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honour of Alexander Altmann*, edited by J. Reinharz, D. Swetschinski, Durham, Duke University Press, 1982, pp. 49 – 66 , p. 51.

¹³¹ K. P. BLAND, “Moses and the Law”, p. 51.

¹³² *Ibidem*, p. 52.

permette la composizione di una legge divina, pur non essendo Divina la legge naturale¹³³. Scrive nella *Guida*:

“The Law as a whole aims at two things: the welfare of the soul and the welfare of the body; [...] the first intention of the Law as a whole is to put an end to idolatry; [...] the commandments and prohibitions of the Law are only intended to quell all the impulses of matter; [...] the end of all [Patriarchs’] efforts was to spread the doctrine of the unity of the Name in the world and to guide people to love Him, may He be exalted”¹³⁴.

Le leggi umane, *politiche*, sono accidenti umani, “are conventional in origin [and] cannot exist as such in the mind of God. Political laws are the products of the political faculty *par excellence*, the imaginative faculty which is a bodily function”¹³⁵.

Bodin non poteva non far rispecchiare anche quest’ultimo importantissimo aspetto del pensiero del filosofo ebreo in Salomone. I sacrifici religiosi, quelli ispirati da Dio come quelli generati da errori umani, hanno comunque una genesi tutta umana. Salomone ricorda come Abramo avesse lasciato Ur a causa dei sacrifici che i Caldei offrivano agli astri e non all’unico Dio, perché “mentre facevano sacrifici all’eterno Iddio con gli occhi fissi al cielo, finirono col rivolgere fatalmente l’attenzione a quelle stelle che colpivano la loro vista”¹³⁶. Proprio alla luce delle affermazioni sul pericolo dei sacrifici, e sul fatto che la religione naturale dei padri antediluviani non ne prevedeva, Senamo finisce col chiedere a Salomone: “perché la legge di Mosè prescrive tanti sacrifici cerimonie e riti? Leggiamo infatti di sacrifici non solo di animali, ma anche di esseri umani”¹³⁷. Ma Salomone risponde: “Pare che per primo Abele e poi tutti gli altri derivassero i sacrifici degli animali dalla legge stessa di

¹³³ “Only a being who simultaneously belonged to the trans and sublunar realms with a consummate understanding of both could have produced the Law in its particularized form. In the history of mankind, according to Maimonides, only one such individual ever existed or ever will exist, namely Moses”, *ibidem*, p. 64.

¹³⁴ K. Bland commenta così i passaggi citati dalla *Guida*: “Though Maimonides denies that the Mosaic Law is genetically natural in the same sense as the laws of generation and corruption are natural, it is abundantly clear that he considers it to be natural in the utilitarian or teleological and formal senses of the term”. *Ibidem*, p. 60.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 62

¹³⁶ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 311.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 313.

natura, ma la funesta usanza di immolare uomini fu praticata da quasi tutti i popoli: mi riferisco a Caldei, Persiani, Amorei, Greci, Itali, Galli, Fenici e Indi”¹³⁸.

Non basta questo a convincere Toralba, che ancora si chiede: “ Se la legge della natura e la religione naturale, insite nella mente degli uomini, sono sufficienti ad ottenere la salvezza, non vedo perché debbano essere necessari i riti e le cerimonie di Mosè”¹³⁹, e a questo punto la risposta di Salomone ricalca apertamente la lettura diacronica della natura dei sacrifici, spiegandone dettagliatamente la genesi:

“I riti e i sacrifici poi sono stati stabiliti da Dio, perché gli Israeliti, che avevano imparato dagli Egizi e dai popoli vicini a fare sacrifici ai demoni e a statue di animali, se ne astenessero, e ciò non sarebbe potuto accadere per l’uso inveterato dei sacrifici ai demoni, se non avessero ricevuto l’ordine di fare gli stessi sacrifici a Dio”¹⁴⁰.

Considerando l’unicità della figura di Mosè nel pensiero maimonideo è chiaramente comprensibile la sua posizione verso le altre religioni rivelate, così come le esprime nella *Lettera dallo Yemen*: “Jesus, S. Paul and Mohammed modelled their religions upon ours in order to glorify themselves, and indulge the fancy that they are similar to so and so”¹⁴¹. Oltre questo, la religione cristiana sfidava anche le leggi della logica, infatti i polemisti ebraici consideravano il dogma cristiano illogico e auto contraddittorio, soprattutto relativamente all’incarnazione, alla trinità e alla verginità di Maria. Maimonide distingue tra quello che è razionalmente possibile ma naturalmente impossibile e quello che è impossibile *tout court* perché non ammette possibilità secondo ragione: ad esempio “the coming together of two contraries in the same substratum and at the same time is impossible, cannot be true, and cannot be admitted by the intellect”¹⁴².

¹³⁸ *Ibidem*, p. 313.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 313 – 14.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 314. Il brano è stato ampiamente chiarito e commentato in G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità*, p.252.

¹⁴¹ F. NIEWÖHNER, “Are the Founders of Religions Impostors?”, in *Maimonides and Philosophy*, edited by S. PINES, Y., YOVEL, pp. 233 – 245, p. 234.

¹⁴² D. J. LASKER, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York, Ktav Publishing House, 1977. La citazione di Maimonide è a p. 29, presa dalla traduzione di Pines. I:73:10, p. trad. Pines 207. Altro esempio di impossibilità di secondo tipo, negata persino a Dio, è quella di fare “the diagonal of a square equal to a side”, portato da Joseph Albo, polemista di poco seguente a Maimonide. *Ibidem*, p. 35.

Questa posizione permette a Maimonide perfino di mettere in prospettiva Bibbia e Talmud, vedendo quest'ultimo come un progresso sul piano dell'incorporeità e su quello dell'ascetismo rispetto alla Bibbia, paradigma degli antenati, meno evoluti in questi importanti ambiti di riflessione¹⁴³. Lo scarto intellettuale che Maimonide compie è molto importante: dopo che Agostino era riuscito a sintetizzare religione rivelata e filosofia con la subordinazione della seconda alla prima, il filosofo ebraico ribalta questa concezione, tornando ad una visione ellenizzante delle religioni, che tendono ad essere mimetiche verso la verità filosofica, e la sola differenza tra quelle rivelate risulta essere solo la maggiore o minore approssimazione a tale verità¹⁴⁴.

Jean Bodin dunque prende l'immagine stereotipata del saggio ebreo cabalista per dargli lo spessore filosofico di Mosè Maimonide, il cui pensiero, disvelato dalle parole del personaggio Salomone, poteva spiegare il pensiero religioso di Bodin stesso. Se la *Guida* di Maimonide è uno strumento per insegnare che la "contemplazione filosofica" è "l'unica forma di adorazione degna di un individuo perfettamente svezzato dalle credenze immaginarie e dalle abitudini infantili dell'umanità"¹⁴⁵, Bodin offre al lettore nella sua ultima opera una via d'accesso allo "svezzamento" maimonideo. Nel periodo di grande violenza che è stata la seconda metà del XVI secolo, in cui "le abitudini infantili dell'umanità", le guerre di religione, avevano toccato agli occhi di Bodin un livello miserevole, ecco che l'importanza dell'insegnamento del filosofo ebreo diventa di capitale importanza. "L'interpretazione 'galenica' della Legge"¹⁴⁶ che propone Maimonide viene raccolta da Bodin in una razionalizzazione del processo sociale e politico della formazione di "tolleranza, libertà di coscienza e concordia", finalmente possibile "a condizione di definire un ordinamento politico che, al tempo stesso, consentisse la libera ricerca individuale e garantisse la sicurezza istituzionale"¹⁴⁷.

¹⁴³ L. STRAUSS, "How to Begin to Study «the Guide of the Perplexed»", pp. xi – xli.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. xc.

¹⁴⁵ G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità*, p. 231.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 233.

¹⁴⁷ A. SUGGI, *Sovranità e Armonia*, p. 12.

Il generale: come un popolo diventa Shylock

Nell'introduzione a *Shakespeare and the Jews*, James Shapiro afferma: “while there were not many Jews in early modern England, it was nonetheless a society surprisingly preoccupied with Jewish questions”¹⁴⁸. Dal 1290 gli ebrei che circolavano in Inghilterra erano molto pochi, e non certo ben voluti. Anche se le cose sarebbero cambiate leggermente in epoca elisabettiana poiché la regina aveva simpatia per loro (alcuni erano perfino a corte), nell'immaginario comune gli ebrei erano stati per secoli il nemico della chiesa e generazioni di inglesi erano cresciuti con sermoni centrati sulla loro malvagità e con *moralities* che li dipingevano con tratti malvagi e grotteschi. In questo difficile contesto Shakespeare, senza uscire dallo stereotipo che voleva gli ebrei meschini infedeli legati solamente alle ricchezze terrene, dipingerà una figura di profonda umanità, dando dignità assoluta all'uomo, non più solamente maschera, Shylock.

Gli ebrei presenti sul suolo inglese vivevano in maniera più o meno nascosta, in quella zona d'ombra che esisteva tra la relativa tolleranza di qualche nobile, il criptogiudaismo e il vero e proprio incognito. La giustificazione di questa condizione liminale aveva un preciso fondamento ideologico: nell'ordinamento delle creature viventi, specchio che riflette il macrocosmo celeste nel microcosmo terreno, gli ebrei occupavano una nicchia nascosta: “Jewry was placed in a shadowy area between the Third and the Fourth Orders – between men and beasts. Because of their appearance the Jew could not be denied, entirely, the attributes of humanity. As the personification of Evil, however, he could not be completely within the Third Order. It was most difficult to relegate the Jew to the Fourth Order, since there always was the possibility of eventual conversion and redemption”¹⁴⁹. Tale interpretazione teologica, figlia degli scritti di Paolo e Agostino, era stata rimodellata dal Protestantesimo ed assimilata in profondità in particolare dal pensiero anglicano, in cerca di una propria identità

¹⁴⁸ J. SHAPIRO, *Shakespeare and the Jews*, p. 1.

¹⁴⁹ H. L. ZITT, “The Jew in the Elizabethan World-Picture”, in *Historia Judaica*, 14, 1952, pp. 53 – 60, p. 53.

religiosa e nazionale alla luce del nuovo potere che Elisabetta stava acquisendo in Europa¹⁵⁰.

Le radici dei pregiudizi nei confronti degli ebrei si consolidano di pari passo all'affermarsi della religione cristiana. Dopo i concili del 313 e del 324 “in theory, no infedels were allowed to live in Christian lands”, e Damaso I, alla fine del IV secolo, per la prima volta usa la parola “perfidia” relativamente agli ebrei¹⁵¹, mentre Giovanni Crisostomo tuona contro la sinagoga, “a brothel and a theater... a cave of pirates and the lair of wild beast[...]. Living for their belly, mouth forever gaping, the Jews behave no better than hogs and goats in their lewd grossness and the excesses of their gluttony”¹⁵², che diventerà un vero e proprio luogo comune che contribuirà a creare il mito degli omicidi rituali compiuti dagli ebrei a danno dei bambini¹⁵³.

Da Innocenzo III in poi la condizione degli ebrei oscillerà tra posizioni protettive che vedevano gli ebrei alla stregua dell'intoccabile Caino, alla tolleranza agostiniana, fino ai toni di Clemente IV, che considerava gli ebrei peggiori di Caino stesso per la consapevolezza del loro gesto (Matteo 27:25). Ma le posizioni più dure verranno espresse soprattutto dai membri degli ordini francescani e domenicani, molto attenti alla questione ebraica¹⁵⁴. Ne sono esempio le posizioni espresse dai *Decretales* di Raimondo de Peñaforte, generale dei domenicani e fondatore dell'Inquisizione in Aragona¹⁵⁵, e quelle delle *Postille* di Nicola da Lyra e del *Pugio fidei* di Raimondo Martini. Proprio in quest'opera il teologo parafrasava un'affermazione di Seneca: “no plague can be more noxious than an enemy in the household” in “no enemy of the true

¹⁵⁰ “Neither Jewry nor England could exist without influencing one another. The place of the Jew in Elizabethan world-picture was the result of that interaction”, *Ibidem*, p. 53.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 3 – 9.

¹⁵² E. WHEATLEY, “Blind' Jews and Blind Christians: Metaphoric of Marginalization in Medieval Europe”, in *Exemplaria*, 14.2, october 2002, pp. 351 – 382, p. 360.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 361.

¹⁵⁴ “Since the friars represented the Christian middle classes both in their personal origin and in their religious program, their hostility towards the Jews may have derived in part from anti-jewish sentiments typically harbored by European merchants. Drawn in large numbers from the rising middle classes, the orders come to represent a new brand of religious piety, one that did not demand withdrawal from the hubbub of worldly society. [...] It was no sheer accident that an early Franciscan work bore the title *Sacrum commercium*, that a Dominican writer named his book *Regula mercatorum*, or that Francis of Assisi, himself the son of a wealthy businessman, was after hailed as the patron saint of urban merchants” in J. COHEN, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1982, p. 41.

¹⁵⁵ S. SIMONSHON, *The Apostolic See and the Jews*, Toronto, Pontifical institute of Medieval Studies, vol. I, pp. 20 – 28.

Christian faith is closer and more unavoidable to us than a Jew”¹⁵⁶. Il passaggio concettuale e linguistico si riflette nella vita quotidiana: ecco quindi che “una catena di associazioni logiche ed esegetiche [...] aveva connesso strettamente il motivo dell’ostinazione ebraica (*protervia*) [...] a quello dell’incredulità (*incredulitas*), e quindi a quello dell’attaccamento grezzo a una Verità che i cristiani consideravano superata (*tenacia*): questo attaccamento o resistenza ebraici erano però anche stati raffigurati dalla parola-concetto «avarizia» (*avaritia, cupiditas*)”. In pratica l’immaginario linguistico cristiano aveva “dilatato i vocabolari della *infidelitas* ebraica così da renderli rappresentativi di tutti i comportamenti sociali anticaritativi, e di molte realtà economicamente improduttive”¹⁵⁷.

La metaforizzazione del vocabolario antiebraico portò alla metaforizzazione degli ebrei stessi. Così come l’eresia aveva una connessione metaforica con la lebbra¹⁵⁸, anche in ambito figurativo la cecità degli ebrei diventa un *topos* abbondantemente sfruttato, e il confronto Sinagoga-Chiesa si cristallizza rappresentando la prima nello stereotipo della vecchia cieca che reca in mano gli strumenti della passione del Cristo¹⁵⁹, così da far diventare definitivo il processo di teatralizzazione¹⁶⁰ degli ebrei, mutandoli in cristallizzati stereotipi viventi.

Uno degli aspetti che nel Medioevo era maggiormente legato all’immaginario sugli ebrei era quello dell’usura. Esodo 22:25; Levitico 25:35-37; Luca 6:34-35¹⁶¹, e vari documenti conciliari, ma soprattutto Deuteronomio 23:19-20 definivano un doppio standard per l’usura, proibendola tra i membri della stessa religione e

¹⁵⁶ Entrambe citate in F. E. MANUEL, *The Broken Staff. Judaism Through Christian Eyes*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

¹⁵⁷ G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo e Età Moderna*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 231.

¹⁵⁸ “As leprosy destroyed the body, heresy destroyed the Church. [...] A few medieval Christian writers viewed Judaism as a type of leprosy infecting the social body of Christ”, e ancora di più “the metaphorical *topos* of the blindness of the Jews grew out of New Testament discourse and appeared with remarkable frequency in medieval writings of all genres”, in E. WHEATLEY, “Blind’ Jews and Blind Christians”, p. 351-52.

¹⁵⁹ H. N. CLAMAN, *Jewish Images in Christian Church. Art as the Mirror of the Jewish-Christian Conflict. 200 – 125 C. E.*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 2000.

¹⁶⁰ Uso il termine *theatricality* nell’accezione di “a kind of constitutive trope – one rooted in the display of the afflicted body, and one central to the questions of cultural identity and self-definition in medieval and, for that matter, early modern England”. In M. JONES, “The Place of the Jews”: Anti-Judaism and Theatricality in Medieval Culture”, in *Exemplaria*, 12.2 2000, pp.327 – 357, p. 328.

¹⁶¹ J. GILCHRIST, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, London – Melbourne – Toronto, Macmillan, 1969.

permettendola tra cristiani, saraceni ed ebrei¹⁶². Certo l'interpretazione di questo brano era ambigua, e ad esempio Nicola di Lyra confermava la proibizione biblica con l'ausilio di Aristotele: "et etiam philosophus dicit, quod usura est contra naturam"¹⁶³, mentre altri teologi la tolleravano solo in alcune circostanze, come ad esempio Ambrogio, che affermava che dove c'è diritto di guerra c'è anche diritto di usura¹⁶⁴. Comunque nel IX secolo il divieto di usura viene esteso a tutti i laici, e nel XI secolo diventa un peccato contro la giustizia. La posizione dei canonici dovette però mutare al mutare delle condizioni sociali ed economiche dell'Europa, così nel XIII secolo "the theologians did not oppose profits as such, but only interest on borrowed money"¹⁶⁵.

Del resto tra il 1050 e il 1200 gli ebrei avevano comunicato ad avere relazioni pure con i monasteri e con gli "emerging Christian capitalists"¹⁶⁶ per quello che riguardava le costruzioni e la guerra, e quindi non rientravano più sotto la procura della legge canonica se non per il fatto che non potevano avere servi cristiani e che non potevano prendere in pegno paramenti sacri. Soltanto dopo il concilio Lateranense del 1215 le possibilità commerciali degli ebrei con i cristiani vengono limitate al prestito del denaro, quando le leggi di mercato stavano mutando per far posto ad una nuova classe nascente, cioè la prima borghesia commerciale che aveva svincolato il proprio reddito dal lavoro della terra e stava investendo nel commercio e negli investimenti sul commercio stesso. Il problema dell'usura quindi non è più nel prestito in sé, visto che esistevano numerosi tipi di contratti civili con quello scopo, ma più specificamente nella tipologia della stipula del contratto.

Infatti era possibile considerare nulli i contratti sottoscritti sotto la spinta del bisogno economico e non per libera volontà dei due contraenti, "it was a medieval master associated with the fledging University of Paris who first raised the question of justice and validity of contracts in cases involving economic compulsion or coercion [...] in the sense that one party to a contract does not agree to it or to its terms entirely

¹⁶² *Ibidem*, p. 66.

¹⁶³ S. STEIN, "The Development of the Jewish Law on Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England", in *Historia Judaica*, vol. xvii, 1955, p. 24.

¹⁶⁴ "Where there is right of war, there is right of usury". J. GILCHRIST, *The Church and Economic Activity*, p. 66.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 69.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 72.

freely and voluntarily but because of economic need”¹⁶⁷. Questo tipo di nullità contrattuale non era nuovo¹⁶⁸, e torna ad essere studiato proprio in epoca medievale in ambiti scolastici in cui veniva considerata come una delle principali forme di “‘natural law case’ against usury”¹⁶⁹. L’usura quindi era condannata non solo dal diritto canonico, ma anche da numerose argomentazioni di diritto naturale¹⁷⁰.

Nondimeno, però, lo sviluppo economico e sociale dell’Europa in generale e dell’Inghilterra in particolare necessitava della funzione di prestatori di denaro degli ebrei¹⁷¹. La condizione sociale di liminalità a cui erano soggetti li rendeva un utile strumento per il recupero e la redistribuzione delle finanze da parte dei governanti. Agli usurai era concesso pentirsi per via testamentaria, così che il perdono divino passava attraverso la concreta restituzione dei beni usurati, così come il diritto voleva, ai vecchi proprietari, poveri o a parrocchie, conventi francescani o domenicani che si occupavano poi della ridistribuzione alla popolazione: “il comportamento usuraio è

¹⁶⁷ O. LANGHOLM, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 5.

¹⁶⁸ “It was transmitted to the Latin West through three distinct though occasionally confluent literary channels, namely, by way of translations of the relevant part of Aristotle’s *Ethics* or of paraphrases on it, by way of Roman law, and by way of patristic moral theology”, *ibidem* p. 5.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 62.

¹⁷⁰ Come la vendita del tempo (o perlomeno la sua quantificazione economica, l’interesse, che è quello che l’usuraio vende, ma che appartiene a Dio); la definizione di *possesso* di un prestito (secondo la definizione di *mutuum* il possesso del denaro passa a chi lo ha preso in prestito, e così dovrebbero appartenergli anche i profitti di quel denaro); l’idea che il denaro si consuma nell’uso (ha valore solo nell’uso, e quindi il suo possesso non ha valore); e l’argomentazione aristotelica, secondo cui il metallo è sterile (e quindi non può riprodursi e generare interesse). Tutte queste tipologie di nullità sono elencate e spiegate in *ibidem*, p. 63; anche l’ultima tipologia era parzialmente confutata dalla parabola evangelica dei talenti, che poteva legittimare il prestito ad interesse, e proprio su questo punto si appoggiavano le comunità monastiche inglesi, tanto che “no less than nine Cistercian monasteries in the North were built by the aid of Aaron of Lincoln alone”. In *Starrs and Jewish Charters Preserved in the British Museum*, vol. II, supplementary notes by H. Loewe, London, Spottiswoode, Ballantine and co., 1932, p. lxix.

¹⁷¹ Così sotto Enrico I abbiamo la prima segnalazione di una “street of the Jews” a Londra, e i referti delle loro transazioni finanziarie “are recorded three years later in the earliest extant record of the Exchequer, the Pipe Roll of the 31st year of Henry I (1130)” C. ROTH, *A History of the Jews*, p. 7. E questo si riflette nel loro statuto sociale: “from the sixth to the fourteenth century there was a grave deterioration in the legal status of the Jews which was both a reflection of changes in official attitudes and an influence on popular attitudes. [...] in the sixth century the Jews [...] were considered as part of the conquered Gallo-Roman population and enjoyed the status given them by the Roman law of the Theodosian Code as modified by confusion and Germanic interpretation. [...] the change comes in the eleventh century when Jews were given a separate status simply because they were Jews”, G. L. LANGMUIR, “The Jews and the Archives of Angevin England: Reflections on Medieval Anti-Semitism”, in *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, volume xix, 1963, pp. 183 – 244”, pp. 196 – 97.

dunque, [...] all'origine di un movimento della ricchezza, di una sua circolazione, dagli effetti imprevedibili tanto economicamente quanto politicamente"¹⁷².

Se da una parte si cercava a più riprese di ricondurre gli ebrei nell'alveo del Cristianesimo, dall'altra si cercava di sfruttare i vantaggi che la loro condizione sociale ed economica portava al Re, ai baroni della terra, e alla Chiesa, e infatti gli ebrei erano semplicemente delle pedine che venivano usate ora dagli uni ora dagli altri per far pendere l'ago della bilancia economica da una parte o dall'altra. Anche socialmente non erano nulla più di questo: anche se apparentemente il Re o i baroni davano loro protezione dalla popolazione, "the Jews effectively belonged to the Kings or major barons, and by the thirteenth century they had become almost entirely dependent for 'their rights, their privileges, and their governance, on royal or baronial dictates'"¹⁷³.

Riccardo I fu il primo re inglese a mettere sotto controllo tutte le transazioni economiche che gli ebrei compievano, nominando due ufficiali dello Scacchiere controllori dei contratti stipulati, che venivano poi messi in una speciale *archa*, con la supervisione di due ebrei e due cristiani così che il controllo sul contenuto dell'*archa* fosse sempre attivo. Inoltre venne istituito uno *juramentum judaeorum* da far pronunciare nel caso in cui gli ebrei venissero coinvolti in un processo legale. Il rito era composto di due parti, un giuramento sulla Torah, sul Pentateuco o persino sul Talmud, e poi un'invocazione a Dio in cui si dichiarava la natura del contatto da giudicare e una lista di maledizioni che avrebbero colpito lo spergiuro¹⁷⁴: chiaramente il rito non aveva solo una funzione legale: "the ludicrous and fantastic elements in the ceremony and the verbal parts of the oath are seen as having been invented mainly to convey a message of humiliation, degradation, and rejection"¹⁷⁵. La centralizzazione del controllo sui contratti era favorevole al re, che alla morte del prestatore ereditava direttamente il credito sul debitore.

¹⁷² G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio*, p. 133.

¹⁷³ In E. NARIN VAN COURT, "Socially Marginal, Culturally Central: representing Jews in Late Medieval English Literature", in *Exemplaria*, 12.2 2000, pp. 293 - 326. Il brano citato all'interno si trova in K. R. STOW, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1992.

¹⁷⁴ J. ZIEGLER, "Reflections on the Oath in the Jewry in the Middle Ages", in *Christianity and Judaism. Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by D. Wood, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 209 - 20.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 210.

L'istituzione di questa speciale parte dello Scacchiere prese il nome di "Exchequer of the Jews"¹⁷⁶, diventando un *unicum* nel panorama amministrativo inglese: "the Court of the Exchequer was the first court of law to have a separate existence from the general *Curia Regis*. The Jewish Exchequer was a separate court, subordinate to the general Exchequer"¹⁷⁷. Sotto il regno di Enrico III le cose cambiarono, insieme alla politica della Chiesa verso l'usura. Dopo il concilio lateranense del 1215, infatti, Stephen Langton, arcivescovo di Canterbury, decise che gli ebrei avrebbero dovuto pagare le decime direttamente alla Chiesa, e che le loro transazioni economiche sarebbero diventate di giurisdizione religiosa. I monasteri erano molto interessati ai contratti che la gente firmava con gli ebrei, visto che "when Christian debtors were burdened with a debt to the Jews [...] they frequently had recourse to heads of convents, who relieved them of their obligations to the Hebrew creditors, and thus obtained possession (temporary or permanent) of the property"¹⁷⁸. C'erano però delle condizioni che la Chiesa e i debitori dovevano rispettare perché si formalizzasse il passaggio: "the land was to be conveyed to the Church as a free gift, and the Church was to pay off the debt to the Jews", ma questa condizione era estremamente favorevole per la chiesa o convento che rilevava il debito, visto che "the mortgage represented only a small proportion of the real value of the land, the Church was obtaining land as cheaply as it could wish"¹⁷⁹. Ovviamente la Corona non accettò la seconda condizione, e fondò addirittura, nel 1232, a Londra una *domus conversorum*, per ospitare gli ebrei che decidevano di convertirsi al cristianesimo, centralizzando così ancora di più il proprio controllo su di essi¹⁸⁰.

Intanto sugli ebrei erano state imposte numerose tasse, ben al disopra delle loro possibilità, per finanziare le casse reali, e ovviamente ciò si risolse in un aumento dei tassi di interesse sui prestiti, facendo così crescere il malcontento nella popolazione e

¹⁷⁶ C. ROTH, *A History of the Jews*, pp. 28 – 30.

¹⁷⁷ *Starrs and Jewish Charters*, p. xlv.

¹⁷⁸ *Starrs and Jewish Charters Preserved in the British Museum*, vol. I, edited by I. Abrahams, H. P. Stokes, H. Loewe, Cambridge, Cambridge University Press, 1930, p. xxvi. Ad esempio: "Under date of May 6th 1236, Ivo son of Robert of Wykeham (in the parish of Nottleton, near Caistor, Lincolnshire), having become financially involved with some Jews of Lincoln, had released to the Abbot and Monastery of Newhouse certain property in the parish on the condition that they should 'acquit him of the Jews'. *Ibidem*, p. 4.

¹⁷⁹ *Starrs and Jewish Charters*, vol. II, p. lix.

¹⁸⁰ C. ROTH, *A History of the Jews*, pp. 49 – 50.

trasformandolo in odio teologico e pregiudizio sempre più diffuso: gli ebrei erano diventati, come nota Cecil Roth, una vera e propria “royal milk-cow”, e il re, “high above them and sublimely contemptuous of their transactions, was in fact the arch-usurer of the Realm”¹⁸¹. Infatti i prestiti e le ipoteche che erano date in pegno agli ebrei non gli appartenevano, ma “were in reality royal mortgages. Every Jewish mortgage on a baronial estate meant that more land came under the royal power. [...] Gradually, therefore, the Jews were weakening the baronial power, enabling the king to put down rebellion and to gain more land, and helping his courts to undermine the authority of the baronial and local feudal courts”¹⁸².

L'altro aspetto della situazione era legato alla terra e ai proventi che essa dava. Infatti nel sistema feudale inglese il re affidava la terra ai feudatari, titolari *in capite* dei possedimenti su cui pagavano le tasse ma che producevano anche la loro ricchezza. Siccome gli ebrei accettavano in pegno anche possedimenti terrieri, di cui però non potevano diventare proprietari poiché “Jews were regarded as incapable of swearing fealty or of doing homage, and it was essential under the feudal system that an owner of the fee simply should be able to do this”¹⁸³, si trovavano nella condizione di dover cercare possidenti terrieri o importanti ordini ecclesiastici disposti a riscattare le ipoteche¹⁸⁴. Dal 1269 in poi non fu più permesso agli ebrei di accettare terreni come pagamento, tutti i contratti di tale genere precedentemente stipulati vennero considerati nulli e le terre che gli ebrei avevano in uso immediatamente abbandonate¹⁸⁵. *Les Estatutz de la Jewerie*, che decretava definitivamente tali limiti, venne formalizzato il 29 settembre 1275, e pur riconoscendo agli ebrei che “[the King] and his Ancestors have received much benefit from the Jewish People in all Time past”, lo statuto era necessario “for the honour of God and the common benefit of the People”.

Lo statuto non solo cancellava i contratti precedentemente stipulati, ma tra l'altro imponeva anche che “each Jew after he shall be Seven Years old, shall wear a

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 52.

¹⁸² *Starrs and Jewish Charters*, vol. II, p. lix.

¹⁸³ *Ibidem*, p. lxvii.

¹⁸⁴ Il diritto sulla terra delle ipoteche che gli ebrei maturavano “did not permit a Jew to convey the land or give good title to it. Hence, if a debtor could not or would not pay principal and interest, the Jewish creditor as unable to takeover the land in fee or sell it. To regain his money, he would have to seek out someone with capital who might be willing to pay the debt in order to obtain a grant of the land in fee from the debtor”. In G. L. LANGMUIR, “The Jews and the Archives”, p. 216.

¹⁸⁵ C. ROTH, *A History of the Jews*, pp. 64 – 65.

Badge on his outer garment” e che “each one, after he shall be Twelve Years old, pay Three pence yearly at Easter of Tax to the King, whose Bond-man he is”; il re in cambio dei limiti imposti lasciava qualcosa agli ebrei:

“They may gain their living by lawful Merchandise and their Labour; and that they may have Intercourse with Christians, in order to carry on lawful Trade by selling and buying. [...] Moreover the King granteth unto them that they may buy Houses and Curtilages, in the Cities and Boroughs where they abide, so that they hold them in chief of the King [...] and that they may take and buy Farms or Land for the Term of Ten Years or less”¹⁸⁶.

Negli accordi tra ebrei e municipalità “salta agli occhi l’esistenza di un conflitto concettuale fra «utilità» degli ebrei per la città e «pericolo» costituito dalla loro presenza intesa per antonomasia come usuraia”¹⁸⁷. Quando questo equilibrio salta, ecco che allo stereotipo usuraio si aggiungono quelli ancora peggiori per la comunità cristiana, e arrivano le accuse di omicidi rituali, profanazione di ostie consacrate e così via. Se già in epoca ellenica gli ebrei venivano accusati di omicidi e atti di cannibalismo¹⁸⁸, è però l’Europa cristiana, e prima di ogni altro paese l’Inghilterra, che diffonderà capillarmente nelle credenze popolari tali leggende. Il primo caso riscontrato è quello del piccolo William of Norwich, nella Pasqua del 1144, e poi a Gloucester, Bury St. Edmund, Bristol¹⁸⁹ e quindi nel resto d’Europa¹⁹⁰. Oltre a questo anche le accuse di profanazione delle ostie erano molto sentite, in un periodo in cui il dibattito sulla reale natura della carne e del sangue di Cristo nell’ostia consacrata era ancora aperto. Con l’avvento della Riforma e l’abolizione del dogma della transustanziazione questo genere di accuse cadranno definitivamente nei paesi protestanti, come appunto l’Inghilterra¹⁹¹.

¹⁸⁶ R. R. MUNDILL, *England’s Jewish Solution. Experiment and Expulsion, 1262 - 1290*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

¹⁸⁷ L’usura era considerata “un’attività naturale degli ebrei, derivata da una classica *perfidia* ossia da una «deviazione» dalla fede, e nello stesso tempo come al forma nella quale, soltanto, può manifestarsi l’integrazione provvisoria degli ebrei alla città cristiana.” *Ibidem*, pp. 229 – 30.

¹⁸⁸ Come viene dettagliatamente esposto in B. SEGRE, “Presenza ebraica e conflitti di potere e conflitti di potere nel tardo Medioevo cristiano”, in *Comunità*, 167, 1972, pp. 160 – 194.

¹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 165 – 67; J. SHAPIRO, *Shakespeare*, pp. 103 – 05.

¹⁹⁰ Si pensi ad esempio alla recente polemica sulla pubblicazione di A. TOAF, *Pasque di sangue. Ebrei d’Europa e omicidi rituali*, Bologna, Il Mulino, 2007.

¹⁹¹ R. P. HSIA, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Heaven and London, Yale University Press, 1988; J. SHAPIRO, *Shakespeare*, p. 33.

Il caso più gravido di conseguenze tra quelli accaduti in Inghilterra è sicuramente quello accaduto a Lincoln nel 1255, durante una festa nuziale alla quale erano accorsi numerosi ebrei da gran parte del regno: venne infatti ritrovato il cadavere di un bambino cristiano in un pozzo. Anche se il ragazzo era scomparso da tre settimane la colpa venne data agli ebrei, e ne vennero messi a morte circa un centinaio. La storia divenne celebre in tutto il paese, tanto da essere ripresa anche da Chaucer nei *Canterbury Tales*, portando a delle norme restrittive nei confronti degli ebrei, come il “Mandate to the Justices assigned to the Custody of the Jews” del 31 gennaio 1253, in cui si affermava che “no Jew should remain in England unless his presence were of benefit to his sovereign”¹⁹². Non è facile dire quale peso avessero avuto le accuse di omicidi e profanazioni nella decisione di Edoardo I di sancire il 19 luglio la perentoria espulsione dei circa quindicimila ebrei dall’Inghilterra entro il 1 novembre¹⁹³ dello stesso anno¹⁹⁴.

Ma l’Inghilterra subiva anche un forte fascino da parte di questo popolo strano e diverso: sembra che dal 1492 in poi ebrei e marrani emigrati dalla Spagna raggiunsero l’Inghilterra, con bolle per i mercanti locali. La cosa non fece piacere ai reali spagnoli, che avrebbero preferito un maggiore rigore da parte di Enrico, tanto più che si stava preparando il matrimonio tra Caterina d’Aragona e il principe di Galles, ma alle promesse di persecuzione degli ebrei in fuga dalla Spagna il re non diede seguiti evidenti¹⁹⁵. Il regno di Enrico VIII continuò sulla linea del padre e anzi “from about 1540 onwards [...] the English Court appears to have encouraged a pro-Jewish tradition. It can hardly be coincidence that regius professorship of Hebrew were established at Oxbridge precisely at the moment when Henry VIII was persuading both

¹⁹² C. ROTH, *A History of the Jews*, pp. 58 – 59.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 85.

¹⁹⁴ Anche la storiografia elisabettiana sembra fornire molte diverse cause. Come riassume Barnett Abrahams e riporta Shapiro: “in one chronicle the expulsion is represented as a concession to the prayer of the Pope; in another, as a result of the efforts of the Queen Eleanor; in a third, as a measure of summary punishment against the blasphemy of the Jews, taken to give satisfaction to the English clergy; in a fourth as an answer to the complaints made by the magnates of the continuing prevalence of usury; in a fifth as an act of conformity to public opinion; in a sixth, as a reform suggested by the king’s independent general enquiry onto the administration of the kingdom during his absence and his discovery, through the complaints of the Council, of the ‘deceits’ of the Jews”. J. SHAPIRO, *Shakespeare*, p. 49.

¹⁹⁵ C. ROTH, *A History of the Jews in England*, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 136 – 37.

Portuguese Marranos and Venetian musicians to settle in London”¹⁹⁶. Oltretutto l’interesse di Enrico VIII verso gli ebrei aumentò ancora anche per interesse personale, visto che avrebbe fatto della legge veterotestamentaria uno dei paletti con cui puntellare l’annullamento del matrimonio con Caterina di Aragona: infatti, come racconta Frances Yates, “Cranmer propose al re [Enrico VIII] di consultare esperti in diritto canonico ed eminenti rabbini ebrei circa la legalità della sua richiesta di divorzio. Si domandava il parere dei rabbini, poiché in libri diversi dell’Antico Testamento si possono trovare opinioni differenti circa la legittimità del matrimonio con la vedova del fratello”¹⁹⁷. Tra gli esperti consultati, soprattutto veneziani, venne anche sentita l’opinione dei cabalisti Francesco Giorgi e Marco Raphael, entrambi veneziani, che addirittura si recarono a Londra nel 1531 per presentare le proprie considerazioni a Enrico stesso¹⁹⁸. Inoltre grazie allo scisma da Roma gli anglicani avevano iniziato a considerarsi “as having taken the place of God’s first elected people, the Jews”, e attraverso la *Domus conversorum* speravano di convertire quanti più ebrei possibile alla fede anglicana per aumentare la fede stessa degli inglesi¹⁹⁹.

Con il regno di Elisabetta il piano di europeizzazione dell’Inghilterra arriva a compimento: Londra diventa finalmente uno scalo mercantile importante, che Middleton definì “the dining-room of Christiandom”²⁰⁰; la corte inglese dà protezione ad intellettuali e artisti di ogni nazionalità, compresa quella ebraica. La Regina Vergine si stava intelligentemente adattando ad una nuova visione delle categorie sociali, secondo cui “the Jew-myth was gradually replaced by a hard-headed reappraisal of their usefulness as financiers, whilst the Catholic-Protestant deadlock generated a new generation of political thinkers – Montaigne, Bodin, Lipsius, Bacon – for whom religious scruples took second place to *raison d’état*”²⁰¹. Oltretutto durante la guerra con la Spagna i rifugiati ebrei venivano usati dai mercanti inglesi “as a cloak

¹⁹⁶ B. USHER, “The Jew That Shakespeare Drew”, in Christianity and Judaism. Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, edited by D. Wood, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 279 – 98, p. 285.

¹⁹⁷ F. A. YATES, *Cabbala e Occultismo*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 40 -41.

¹⁹⁸ C. ROTH, *A History of the Jews*, p. 145.

¹⁹⁹ Visto che “what could confirm the rightness of Christian doctrine more than the conversion of a Jew?”. J. SHAPIRO, *Shakespeare*, p. 140.

²⁰⁰ C. ROTH, *A History of the Jews*, p. 139.

²⁰¹ Posizione questa espressa da JONATHAN I. ISRAEL, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550 – 1750*, Oxford, 1985, citata in B. USHER, “The Jew That Shakespeare Drew”, p. 281.

for trade with the Peninsula”²⁰². Ciò comportò un significativo passo in avanti anche sul piano economico, visto che dal 1571 la legislatura permetteva ai privati di ottenere un interesse del dieci per cento sui prestiti: “Once the Elizabethans became habituated to this rate of interest, the definition of usury gradually shifted from one that included any loan at interest to one that demanded an exorbitant rate”²⁰³.

In quegli anni Londra aveva una popolazione di circa duecentomila abitanti, di cui stranieri circa diecimila, gli ebrei però erano circa duecento (e oltretutto sull’intera isola)²⁰⁴: anche se in numero così piccolo la loro presenza era avvertibile, ma “only seemed to disturb Catholic Foreigners; in case after case the English show little surprise or concern at the discovery of Jews living in their midst”²⁰⁵. In effetti Londra era diventata un porto franco per ebrei e nuovi cristiani in fuga da Spagna, Portogallo e Italia diretti nei Paesi Bassi, dove era stato permesso loro di stabilirsi da Carlo V²⁰⁶. Molte di queste persone, interi nuclei familiari, avevano deciso di fermarsi indefinitamente a Londra, trovando nuove occupazioni a corte: come musicisti, ad esempio i Lupo, i Bassano, o i Comys²⁰⁷; come dame di compagnia, come la bellissima Maria Nunez²⁰⁸; o come medici di corte, come Roderigo Lopez.

Il caso di Roderigo Lopez è emblematico per cercare di comprendere i complicati sentimenti degli elisabettiani verso gli ebrei. Lopez era in Inghilterra dal 1559, era un cristiano nuovo proveniente dal Portogallo ed era arrivato alla ragguardevole posizione di medico personale di Elisabetta, nonostante la sua nuova

²⁰² C. ROTH, *A History of the Jews*, p. 140.

²⁰³ J. SHAPIRO, *Shakespeare*, p. 98.

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 75 – 76.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 76. “The new evidence suggests that Jews were not strange or unusual figures to the citizens of Elizabethan London; in certain areas, and in the Court itself, they were encountered everyday’. (If Emilia Bassano was indeed Shakespeare’s Dark Lady, and if that, in turn, accounts for the name ‘Bassanio’ in *The Merchant*, then Shakespeare’s blending of Jewish and musical themes in the play is explicable in an entirely new way)”. In B. USHER, “The Jew That Shakespeare Drew”, p. 284.

²⁰⁶ “From 1290 until the mid-sixteenth century there is no evidence of organized communities of Jews in England. This changed after 1540, once Charles V had granted permission to New Christians to settle in the Netherlands, spurring Marrano migrations, which was further accelerated by the establishment of the Inquisition in Portugal between 1537 and 1554. the records of the Inquisitions in Spain, Portugal, and Italy provide the most detailed evidence of Jewish life in England at this time”. In J. SHAPIRO, *Shakespeare*, pp. 68 – 69.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 69.

²⁰⁸ “Queen Elizabeth was so struck by her beauty that she offered Maria a place as a Lady-in-waiting, but when Maria demurred, the Queen permitted her to leave for Amsterdam, unmolested”. H. L. ZITT, “The Jew in the Elizabethan World-Picture”, p. 58.

fede cristiana fosse stata messa in discussione più volte²⁰⁹. Quando però nel 1594 scoppiò lo scandalo per il tentativo di avvelenamento ai danni di Elisabetta Lopez fu subito processato e giustiziato nel giugno seguente²¹⁰. Edward Coke, il procuratore scelto da Cecil per istruire il processo, nel discorso alla giuria “equated perjury, murder, and treason with Jewishness”²¹¹, dando nuova vita agli stereotipi mai completamente cancellati dalla memoria: non sarà un caso se “within twenty-four hours of the execution, Marlowe’s Jew of Malta was on boards at Newington Butts”²¹², e se da allora in poi per critici e spettatori Lopez sarebbe stato “a ‘contemporary prototype’ for Shylock”²¹³.

Tra gli ebrei portati a teatro nel Cinquecento elisabettiano Barabas e Shylock hanno sicuramente un posto d’onore, perché sia Marlowe che Shakespeare non si sono limitati a preservare lo stereotipo comune, ma vi hanno aggiunto uno spessore originale non sempre percepibile dagli spettatori comuni. L’uomo Lopez fa rivivere tutti gli stereotipi che la letteratura aveva costruito attorno agli ebrei, quegli stereotipi che sopra i palchi elisabettiani permettevano a prima vista di riconoscere un ebreo come una “diabolical figure, wearing the red wig and long flame-coloured nose, the orthodox costume of the devil in the old mystery plays”²¹⁴. Barabas è consapevole di essere una caricatura senza spessore, una parodia di quegli stessi stereotipi, come si vede nel celebre monologo del secondo atto in cui egli elenca un vero e proprio *vademecum* sulla perfidia giudaica²¹⁵.

²⁰⁹ Come nel *Leicester’s Commonwealth*, del 1584, dove viene chiamato “Lopez the Jew”, e considerato esperto in avvelenamenti. Citato in J. SHAPIRO, *Shakespeare*, p. 73.

²¹⁰ H. L. ZITT, “The Jew in the Elizabethan World-Picture”, p. 57; anche se avrebbe affermato la sincerità della sua conversione al cristianesimo e il suo amore per la regina fino alla morte, J. SHAPIRO, *Shakespeare*, p. 73.

²¹¹ H. L. ZITT, “The Jew in the Elizabethan World-Picture”, p. 58.

²¹² *Ibidem*, p. 57.

²¹³ J. SHAPIRO, *Shakespeare*, p. 73.

²¹⁴ H. L. ZITT, “The Jew in the Elizabethan World-Picture”, p. 53.

²¹⁵ “As for myself, I walk abroad o’ nights, / And kill sick people groaning under walls: / Sometimes I go about and poison wells; / And now and then, to cherish Christian thieves, / I am content to lose some of my crowns, / That I may, walking in my gallery, / See ‘em go pinion’d along by my door. / Being young, I studied physic, and began / To practice first upon the Italian; / There I enrich’d the priests with burials, / And always kept the sexton’s arms in ure / With digging graves and ringing dead men’s knells: / And, after that, was I an engineer, / And in the wars ‘twixt France and Germany, / Under pretence of helping Charles the Fifth, / Slew friend and enemy with my stratagems: / Then, after that, was I an usurer, / And with extorting, cozening, forfeiting, / And tricks belonging unto brokery, / I fill’d the gaols with bankrupts in a year, / And with young orphans planted hospitals; / And every moon made some or other mad, / And now and then one hang himself for grief, / Pinning

La voce di Barabas è paradossale e grottesca, e giustamente legittima la domanda: “can an intelligent person actually *believe* any of that?”²¹⁶ La risposta, ora come trecento anni fa, non può che essere negativa, ed infatti *The Jew of Malta* per T. S. Eliot può essere compreso appieno solo se letto come farsa, e non come tragedia, una farsa “del vecchio *humour* inglese, *humour* comico terribilmente serio, perfino selvaggio [...]. È lo *humour* di quel dramma assai serio (ma assai diverso) che è *Volpone*”²¹⁷. Lo spirito farsesco di Marlowe è così sferzante eppure così sottile che, ancora secondo Eliot, era “qualcosa che Shakespeare non avrebbe potuto fare e che non avrebbe capito”²¹⁸.

Shakespeare infatti fa qualcosa di diverso: attinge come Marlowe alle fonti tradizionali, le omelie e il teatro popolare, ma porta la sua creazione ad esiti molto lontani da quelli di Marlowe. La Chiesa diffondeva degli stereotipi riguardo agli ebrei che raggiungevano ogni angolo del paese, e il mezzo principale di questa diffusione, in un paese quasi completamente non secolarizzato, era la predicazione²¹⁹. Il Concilio Laterano del 1215²²⁰ aveva focalizzato l’attenzione sull’importanza della predicazione: il decimo dei settanta canoni che il concilio aveva promulgato prevedeva un aumento della frequenza delle prediche e l’uso del volgare per rendere i fedeli più preparati sui fondamenti della fede: i sermoni dovevano essere completati da *exempla*²²¹ che

upon his breast a long great scroll / How I with interest tormented him. / But mark how I am blest for plaguing them;-- / I have as much coin as will buy the town. / But tell me now, how hast thou spent thy time?” (II, iii, 176 – 200). C. MARLOWE, *The Jew of Malta*, edited by H. S. Bennet, New York, Gordian, 1966.

²¹⁶ B. USHER, “The Jew That Shakespeare Drew”, p. 287.

²¹⁷ T. S. ELIOT, *Il bosco sacro*, Milano, Bompiani, 2003, p. 116; citato anche in B. USHER, “The Jew That Shakespeare Drew”, p. 286.

²¹⁸ T. S. ELIOT, *Il bosco sacro*, p. 117.

²¹⁹ “Notes taken at the sermons of master preachers passed from one cleric to another, fragmentary sermon collections containing exempla were copied and recopied, manuscripts were circulated that included illustrative narrative among other religious material. One refinement was necessary, however, before this potentially rich treasure of sermon stories could be conveniently utilized: the exempla had to be logically organized so that individual anecdotes were linked to corresponding religious topics”. In J. Y. GREGG, *Devils, Women and the Jews: reflections of the other in medieval sermon stories*, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 9.

²²⁰ È anche il concilio che sancisce chi appartiene al Corpus Ecclesiae Mysticum e chi no, obbligando gli ebrei ad essere riconoscibili dagli abiti, proibendo loro l’accesso ad ogni incarico pubblico e minacciando il peccato di apostasia per coloro che si fossero convertiti al cristianesimo e avessero mantenuto dei rituali ebraici. In E. NARIN VAN COURT, “Socially Marginal, Culturally Central”, pp 298 – 99.

²²¹ “They are persuasive and didactic in aim and tone; they teach lessons of good conduct not only as the means to earthly happiness but, more importantly, as the means of eternal salvation; and they are

potevano facilmente essere compresi e creduti da tutti, e che trasportassero nella quotidianità i precetti astratti della religione: “theology was made vivid, and palpable life was given to the concepts of sin, contrition, and penance by descriptive – and often gory – details of the devil, hell, and the punishments meted out to the damned both in life and after death”²²². Tra il 1221 e il 1224 cominciano ad arrivare in Inghilterra i primi frati, domenicani e francescani, che attraverso la predicazione avrebbero dato una significativa spinta linguistica unificatrice: Robert Grosseteste, vescovo di Lincoln, “ingiunse al clero della sua diocesi l’insegnamento in volgare del decalogo, del credo, dei sette peccati capitali, dei sette sacramenti”, e John Peckham, arcivescovo di Canterbury, “promulgò le famose costituzioni di Lambeth (1281), in cui si davano simili prescrizioni al clero”²²³. Le costituzioni di Lambeth vennero tradotte in Inglese nel 1357, a beneficio dei parroci non pratici del latino, da John Gaytrige: “his work, then, brings to notice the further fact that even monks have their share in the great output of vernacular sermon literature which helped to prepare men’s minds for the coming era of lay-reading reformation”²²⁴.

La nuova ondata di predicatori doveva cercare storie e personaggi nell’immaginario comune perché le omelie potessero essere facilmente comprese da tutti: un soggetto molto frequente erano gli ebrei “who since the first days of Dominican enterprise at Oxford had been the special care of that Order, so well fitted by its learning to wrestle with the argument of ‘blinded’ children of the synagogue”²²⁵, nelle omelie si trovano indifferentemente gli ebrei contemporanei e marginalizzati e i patriarchi vetero-testamentari, “[who] are bodied forth as models to be emulated in the exempla that illustrate the Sunday lectio; by the fourteenth century this trope is a commonplace of preaching materials”²²⁶.

told on the authority of recognized spiritual leaders as “true” events, either historical or contemporary, which supposedly took place as narrated.” In J. Y. GREGG, *Devils, Women and the Jews*, p. 4.

²²² *Ibidem*, p. 3

²²³ M. PRAZ, *Storia della letteratura inglese*, Firenze, Sansoni, 1979, p. 20.

²²⁴ G. R. OWST, *Preaching in Medieval England. An Introduction to Sermon Manuscripts of the Period 1350 – 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1926, pp. 53 – 54.

²²⁵ *Ibidem*, pp. 60 – 70.

²²⁶ “There are even hagiographies of the Jewish Patriarchs [...] in which the writer ‘begins by citing Jerome as authority for the belief that Old Testament patriarchs should be regarded as saints’”. In E. NARIN VAN COURT, “Socially Marginal, Culturally Central”, pp. 299 – 300.

Le omelie accompagnate da *exempla* avevano quindi una importante funzione didattica, “helped to perpetuate a perceptual and psychological mindset that became deeply ingrained in the popular imagination”²²⁷. Questi racconti dovevano rispettare regole fisse. Dovevano evitare contenuti anche vagamente volgari, erotici o che potessero anche involontariamente suggerire comportamenti immorali, ma soprattutto dovevano essere semplici e chiari: “the exemplum was intended to be not a multilayered, densely populated social narrative but rather a focused, linear unrolling of action shaped to illuminate a specific theological precept”²²⁸, così entrambi i tipi di ebrei venivano rigidamente stereotipizzati, diventando “literal spectacles, or spectacular texts provided for the edification of a Christian audience”²²⁹. Gli ebrei nei sermoni servivano così perfettamente i fini teologici della Chiesa che, come scrive Ralph Ellison, erano oggetto di “a peculiar disposition of the eyes”²³⁰, che influenzava la costituzione stessa dell’occhio interiore dell’uomo medievale che li guardava: “by the rejection of Christ’s divinity and redemptive grace, by injury to images of Christ, by ridicule of the Virgin, by profanation of the Eucharistic Host, and by the actual murder of devotees of Christianity, continued to kill Christ”²³¹.

Le fonti che i predicatori usavano erano sia bibliche che storiche²³², a seconda degli ebrei che avevano intenzione di dipingere. I profeti biblici erano molto importanti per le omelie medievali per la continuità con la tradizione che potevano fornire: ad esempio Abacuc, David, Isaia o Giobbe²³³, ma ovviamente gli spunti più interessanti erano dati dagli ebrei neotestamentari²³⁴. Certo questi ultimi erano i più

²²⁷ J. Y. GREGG, *Devils, Women and the Jews*, p. 11.

²²⁸ *Ibidem*, pp. 13 – 14.

²²⁹ M. JONES, “The Place of the Jews”, p. 333.

²³⁰ Citato in J. Y. GREGG, *Devils, Women and the Jews*, p. 171.

²³¹ *Ibidem*, pp. 188 – 89.

²³² Prese ad esempio dalla *Chronica Majora* di Matthew Paris, dalle *Gesta Regum* di William di Malmesbury o dai *Flores Historiarum* di Roger di Wendover: questi sempi sono riportati in G. R. OWST, *Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters & of the English People*, Oxford, Basil Blackwell, 1961, p. 158.

²³³ Esempi di omelie con profeti sono riportati anche in *Old English Homilies of the Twelve Century*, edited, with introduction, translation, and notes by the Rev. R. Morris, L.I.D., London, Early English Text Society, (1873), 1981; *Early English Homilies from the Twelfth Century MS. Vesp. D. XIV*, edited by R. D.N. Warner, London, Early English Text Society, (1917), 1981.

²³⁴ Anche se le due categorie non sono mutuamente esclusive, infatti poteva capitare che apparissero nella stessa omelia, in cui Nabucodonosor conviveva con gli ebrei che, invidiosi, mettevano in prigione gli apostoli. L’esempio quello dell’omelia per il festival di st. Clement, riportata in *ibidem*.

interessanti anche per i fruitori, che li vedevano come torturatori e miscredenti²³⁵. Era più semplice e educativo mostrare peccati puniti che non esempi di virtù, difficilmente raggiungibili: così i peccati degli ebrei diventavano lo specchio su cui si riflettevano i peccati dei cristiani: il malfunzionamento della giustizia²³⁶, o l'abitudine di imprecare²³⁷.

Gli ebrei delle omelie, spesso mercanti, peggiori anche degli animali, erano i nemici della Chiesa, che sacrificavano bambini durante terribili parodie delle celebrazioni pasquali cristiane, profanavano ostie consacrate, crocefissi o immagini di santi, raramente erano usurai. Anche se può apparire strano, in realtà il problema dell'usura era abbastanza spinoso e veniva trattato con discrezione dalla Chiesa, che come abbiamo visto spesso beneficiava del denaro ebreo²³⁸. Dopo l'espulsione del 1290 i sermoni sugli ebrei, come ad esempio quelli raccolti nel *Feistall*²³⁹ si concentrano su storie di conversioni miracolose, come se ne trovano anche nell'*Alphabet of Tales*²⁴⁰, oppure si concentravano sui loro relativi pregi; ad esempio il vescovo di Rochester scriveva: "I preach against the injustice of certain rich men who show less compassion towards the poor than do the Jews"²⁴¹; e ancora Bromyard sottolineava: "Jewish care for their own poor, which [provided] such formidable object-lessons for the Christians whom they put utterly to shame"²⁴². Non tanto per riportare gli ebrei nell'alveo del cristianesimo, quanto piuttosto per far sentire i cristiani peggiori persino degli ebrei²⁴³.

²³⁵ Per esempi ancora *ibidem*, pp. 21, 34.

²³⁶ Il vescovo Brunton di Rochester in un sermone sui problemi dei tribunali inglesi afferma: "it is the same with the Justice of the English as it was with the Justice of the Jews at the time of Christ's Passion". Esempi riportati in G. R. OWST, *Literature and Pulpit in Medieval England*, p.339.

²³⁷ Come scrive Bromyard: "The Christians are worse than the race that originally crucified Christ. For Jews, who themselves are scarcely ever heard to swear save by their law, prefer to withdraw from the society of Christians who swear profanely in their presence". *Ibidem*, p. 418.

²³⁸ Inoltre "[The Jew] had already been assigned a distinct and inferior legal status based on his religion, and his soul was already damned, so it could not be imperilled by usury, a rationalization that proved convenient for Christian authorities wishing to employ the Jewish moneylender's services". J. Y. GREGG, *Devils, Women and the Jews*, p. 201.

²³⁹ E. NARIN VAN COURT, "Socially Marginal, Culturally Central", pp. 320 – 21.

²⁴⁰ Molte si trovano, in inglese modernizzato, in J. Y. GREGG, *Devils, Women and the Jews*.

²⁴¹ E. NARIN VAN COURT, "Socially Marginal, Culturally Central", p. 322.

²⁴² G. R. OWST, *Literature and Pulpit in Medieval England*, p. 177.

²⁴³ "If *even* the Jews can behave charitably, certainly Christians can do so". E. NARIN VAN COURT, "Socially Marginal, Culturally Central", p. 322.

In epoca Tudor le cose cambiano relativamente poco, se non che i contenuti delle omelie vengono controllati dalla monarchia: Edoardo VI nel 1547 fa pubblicare una raccolta di dodici omelie, scritte da Cranmer, John Harpersfield, Thomas Becon e dal vescovo Bonner. Nel 1563 Elisabetta ne avrebbe fatte aggiungere venti e nel 1571 un'altra ancora: questa serie era stata composta principalmente dai vescovi Jewell, Grindal, Pilkington e Parker; dal 1582 in poi i due volumi sarebbero stati pubblicati insieme. I sermoni venivano divisi in brani più brevi, per farne omelie da far leggere tutte le domeniche per il “maintenance of the Establishment, as well as the ‘maintenance of the true religion and vertue’”²⁴⁴. I temi trattati andavano dall'idolatria alla differenze dottrinali tra chiesa romana e anglicana, ma tutte erano volte ad educare il fedele. Egli infatti deve “obey his sovereign, Gods vicar on Earth [...] even when he does not agree with this vicar’s policies”²⁴⁵. Nelle omelie si fa spesso ricorso agli ebrei per educare i cristiani, soprattutto in quelle pubblicate da Elisabetta. John Jewel sintetizza la loro funzione nella *Homily of the Right Use of the Church*. Da una parte, scrive ancora Jewel, “if we could compare our negligence in resorting to the house of the Lord [...] to the diligence of the Jews [...] we may justly [...] condemn our slothfulness”, dall'altra, continua, “we abhor the very name of the Jews, when we hear it, as of the most wicked and ungodly people”: questo perché “the homilists do not deal with any of the historical or social reasons for this abhorrence, but with the theological one”²⁴⁶.

Come il professor Owst ha per primo evidenziato, i soggetti degli *exempla* passarono facilmente dai sermoni al teatro, grazie ai predicatori stessi, così ad esempio “the chief source for the twelfth-century *Mystère d'Adam* – probably an English work – apart from the Bible proves to be the same pseudo-Augustinian *Sermo contra Judaeos*”²⁴⁷. Anche se erano uomini di chiesa a portare i loro “vernacular plays”²⁴⁸

²⁴⁴ *Certain Sermons or Homilies to be read in Churches in the Time of Queen Elizabeth I*, a facsimile reproduction of the edition of 1623 with an introduction by M. A. RICKEY and T. B. STROUP, Gainesville, Scholars Facsimiles & Reprints, 1968, p. viii.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. x.

²⁴⁶ V. D'UZER, “The Jews in the Sixteenth Century Homilies”, in *Christianity and Judaism. Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by D. Wood, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 265 – 77, pp. 272 – 73.

²⁴⁷ G. R. OWST, *Literature and Pulpit in Medieval England*, p. 472.

²⁴⁸ E. K. CHAMBERS, *English Literature at the Close of the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 12.

fuori dalle chiese il loro operato non era apprezzato dalle istituzioni religiose: nel 1244 ancora Robert Grosseteste, vescovo di Lincoln, impose alla sua diocesi di “exterminate the *ludos quos vocant miracula* performed by the clerks, and classing them with the *scotales* or drinking bouts and the seasonal revels in spring and autumn of the folks”; ancora nel 1300 il *Manuel de Pechiez* di William di Wadington affermava: “foolish clerks have devised another open folly, which they call ‘miracles’. Their faces are disguised by masks, the madness which is forbidden by decree. So much the greater is their sin”²⁴⁹; e “foolish clerks”²⁵⁰ erano anche per Bromyard, a causa della loro inaccuratezza teologica. L’atteggiamento negativo della Chiesa non fermò però questo processo: il modello del teatro secolarizzato “is familiar to us already in the methods of open-air preaching inaugurated by the friars”²⁵¹, e anzi parti di sermoni erano contenute nei *plays* in forma di prologhi, e proprio questo ne divenne un punto di forza, “because vernacular preachers were daily proving the efficacy of this kind of speech in sermons on a level with the thought and expression of popular audiences”²⁵².

Tutti i cicli dei *plays*²⁵³ rappresentati in Inghilterra per le feste religiose comandate rappresentavano episodi della Bibbia, dalla Creazione alla Resurrezione di Cristo, e quindi tutti erano inevitabilmente legati agli ebrei. Erano forme di intrattenimento popolare molto apprezzate fino a tutto il XVI secolo, tanto che Elisabetta arrivò a bandirli definitivamente nel 1580 perché erano potenzialmente pericolosi per il suo progetto di controllo politico della fede in Inghilterra.

Come per le omelie, le figure più interessanti erano sicuramente quelle neotestamentarie. Gli autori dei *plays*, ingessati nell’autorità biblica, erano poco propensi a variare le caratteristiche dei personaggi veterotestamentari, ma per quello che riguardava i personaggi secondari o più recenti, le cose erano diverse: questi erano caratterizzati da una “physical grotesquerie and slapstick violence reinforcing the cosmic upheaval that they have engineered in the crucifixion”²⁵⁴. A York la caratterizzazione dei *villains* si incrociava addirittura con la situazione economica e

²⁴⁹ *Ibidem*, pp. 12 – 13.

²⁵⁰ G. R. OWST, *Literature and Pulpit in Medieval England*, p. 473.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 478.

²⁵² *Ibidem*, p. 479.

²⁵³ Sia quelli pervenuti per intero, come quelli di York, Wakefield, Chester e i cosiddetti N-Town plays, così come le opere singole, come quelle di Norwich, Coventry o Newcastle.

²⁵⁴ E. WHEATLEY, “Blind’ Jews and Blind Christians”, p. 370.

sociale della città. Così il *play The Conspiracy* (o “Judas vendens Jesum”) “depict[s] Judas as a servant who wrongly, flagrantly, illegally, and greedily acts as a trader on his own behalf rather than in relation to the greater needs of the community”²⁵⁵. Anche Coventry aveva un suo importante ciclo di rappresentazioni sacre, e anzi la fiera di Coventry era molto famosa in tutto il paese, tanto che persino Elisabetta vi si recò in visita²⁵⁶, e lo stesso Shakespeare probabilmente aveva assistito a questi spettacoli, rappresentati fino al 1580²⁵⁷, anno del loro bando²⁵⁸.

Oltre al teatro tradizionale religioso anche quello secolare era interessato agli ebrei, e infatti sotto il regno di Elisabetta sono molte le opere rappresentate che hanno al centro personaggi ebrei, oltre alle opere di Marlowe e Shakespeare si possono ricordare quelle di Thomas Dekker, William Hemming e di Richard Brome²⁵⁹. Degli stereotipi fin qui incontrati era pieno l’immaginario di tutti gli inglesi, scolarizzati o meno che fossero. Shylock ha in sé tutti questi tratti perché Shakespeare prende volontariamente dalla tradizione delle omelie, delle ballate e dei *cycles* per fare di Shylock il personaggio stereotipato che è: Shakespeare non è interessato ad una commedia “naturalista” o “verista”; gli elementi di verità, che pure ci sono, vengono presi perché gli servono, al pari di quelli grotteschi o iperbolici, per affermare la sua posizione. È l’uso stesso della tradizione che nelle sue mani cambia, diventa uno strumento malleabile, che ha perduto per sempre il suo valore di verità assoluta²⁶⁰. Shakespeare, anziché togliere i tratti caratteristici ne aggiunge altri, diversi, come il

²⁵⁵ M. AZIZA PAPPANO, “Judas in York; Masters and Servants in the late medieval Cycle Drama”, in *Exemplaria*, 14.2, October 2002, pp. 317 – 350, pp. 320 – 21.

²⁵⁶ *Two Coventry Corpus Christi Plays*, edited by H. Craig, London-New York-Toronto, EETS, Oxford University Press, 1967, p. xviii; C. DAVIDSON, “Civic Drama for Corpus Christi at Coventry: Some Lost Plays”, in *The Stage as Mirror. Civic Theatre in Late Medieval Europe*, edited by A. E. Knight, Cambridge, D. S. Brewer, 1997, pp. 145 – 164, p. 149.

²⁵⁷ E. K. CHAMBERS, *English Literature*, p. 42.

²⁵⁸ Ma avrebbero fatto in tempo a lasciare un segno nel giovane Shakespeare: “questi eventi erano esempi particolarmente spettacolari di festività stagionale; contribuirono a formare in Shakespeare la percezione del corso dell’anno, e avrebbero condizionato il suo modo di concepire il teatro”. GREENBLATT, S., *Vita, arte e passioni di William Shakespeare, capocomico. Come Shakespeare divenne Shakespeare*, Torino, Einaudi, 2005, p. 21. Come nota anche Schoenbaum: “As a boy of fifteen he [Shakespeare] could have witnessed in nearby Coventry one of the last performances of the great cycle of Mystery plays acted by the crafts guilds. More than once he had an opportunity, when his father held office, to watch the professional troupes that came to town”. In S. SCHOENBAUM, *William Shakespeare. A Compact Documentary Life*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 111.

²⁵⁹ Un elenco dettagliato si può trovare in J. SHAPIRO, *Shakespeare*, p. 232, n. 25.

²⁶⁰ B. GLASSMAN, *Anti-Semitic Stereotypes Without Jews. Images of the Jews in England 1290 – 1700*, Detroit, Wayne State University Press, 1975.

celebre monologo del III atto dimostra: “if the Jew is taken seriously some of his odiousness will disappear, in fact is what happens in Shakespeare’s *Merchant of Venice*”²⁶¹; e nel mescolare inseparabilmente queste due componenti esce un personaggio completamente “demitologizzato”, e in sintesi “this is the extent of Shakespeare’s achievement”²⁶². Il traguardo raggiunto da Shakespeare è stato l’aver creato un personaggio che è in parte un residuo medievale, e in parte è immagine del nuovo *homo oeconomicus* della nuova etica e del nascente mondo protestante, “a world in which Antonio, Lorenzo, and the romantic idyll of Portia and her lovers at Belmont, will have little or no place”²⁶³.

²⁶¹ H. FISCH, *The Dual Image. The Figure of the Jew in the English and American Literature*, New York, Ktav Publishing House, 1971, p. 16.

²⁶² H. FISCH, *The Dual Image*, p. 33.

²⁶³ *Ibidem*, p. 38.

Capitolo II

Lo scetticismo dissimulato

Se la tolleranza deve essere perseguita per il bene dello Stato, allora la subordinazione della fede alla ragion di Stato implica la subordinazione dei valori religiosi a quelli civili. Forte di questo punto Alan Levine può affermare che “toleration derived from skepticism”²⁶⁴. L’opinione può sembrare forte, soprattutto se pensiamo ad eminenti autori tolleranti, come Erasmo o Castellione, che scettici non erano affatto. Ma che ci fossero legami tra tolleranza e scetticismo è dimostrato dalle frequentazioni che proprio il Castellione aveva a Basilea, e del resto fu anche accusato di essere “a reviver of the New Academy [i.e. quella scettica]”²⁶⁵ proprio per aver difeso Michele Serveto sull’assunto che, essendo oscura l’interpretazione della Sacra Scrittura, nessun uomo può sentirsi in diritto di uccidere per essa nessun altro uomo.

Chi si era completamente liberato dall’“orthodox belief”²⁶⁶ era quindi considerato scettico o ateo. Lo scetticismo nella sua accezione rinascimentale era “a philosophical view that raises doubts about the inadequacy or reliability of the evidence that could be offered to justify any proposition”²⁶⁷. La visione filosofica scettica era quella che discendeva dall’Accademia platonica di Arcesilao prima e di Carneade poi, e che, attraverso lo sviluppo delle argomentazioni del discorso *in utramque partem dicendo*, postulava “that no knowledge was possible”²⁶⁸ e arrivava quindi al periodo rinascimentale attraverso Cicerone (principalmente dal *De natura deorum* e dall’*Academica*), Diogene Laerzio e Sant’Agostino (i primi due come suoi rappresentanti, quest’ultimo per contrastarlo). Prima della riscoperta degli originali greci lo scetticismo studiato in Europa era quello di Cicerone: così già Lorenzo Valla

²⁶⁴ A. LEVINE, “Introduction: The Prehistory of Toleration and Varieties of Skepticism”, in *Early Modern Skepticism and the Origin of Toleration*, edited by A. Levine, Lanham – Boulder – New York – Oxford, Lexington Books, 1999, pp. 1 - 19, p. 1.

²⁶⁵ R. POPKIN, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle. Revised and Expanded Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 11.

²⁶⁶ A. E. VAN GELDEN, *The Two Reformations in the 16th Century. A Study in the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1961, p. 370.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. xxi.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. vxii; C. B. SCHMITT, “The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times”, in *The Skeptical Tradition*, edited by M. Burnyeat, Berkley – Los Angeles – London, University of California Press, 1983, pp. 225 – 51; *Scettici antichi*, a cura di A. Russo, Torino, UTET, 1978.

nel 1439 lo usa come modello delle sue *Dialecticae disputationes*. Partendo da Cicerone (ed anche da Quintiliano) il Valla attacca il tardo aristotelismo scolastico, affermando che “the pursuit of truth is an elusive if not an impossibile undertaking”²⁶⁹. Se il modello retorico scettico applicato alla ricerca della verità non porta ad alcuna certezza, può comunque concludersi con la determinazione di quale affermazione sia più probabile, anche se non necessariamente questa fosse stata vera o vicina alla verità; condizione comunque migliore dell’estremismo di Sesto Empirico il quale non permetteva nemmeno questa parziale certezza²⁷⁰. Scrive la Jardine che, al termine dell’*Academica I*, “such discourse ‘in utramque partem’ is explicitly linked with Plato and Socrates and leads to the claim (from Cicero speaking for once in his own *persona*) that they were the original Academic skeptics”²⁷¹. La destrutturazione del modello sillogistico aristotelico di Cicerone ripreso da Valla spinge l’umanista “to shift the focus of dialectic from syllogism and validity into the murky waters of probable and convincing arguing of a case”²⁷²: nel nuovo modello retorico del Valla non c’è più posto per termini come *vero*, *valido*, o *conosciuto*.

L’altro ramo dello scetticismo filosofico era quello, più radicale, che discende da Pirrone fino a Savonarola, Gianfrancesco Pico e Lefèvre d’Étaples per il quale “there was insufficient and inadequate evidence to determine if any knowledge was possibile, and hence that one ought to suspend judgement on all questions concerning knowledge”²⁷³. Entrambi i tipi di scetticismo minavano il concetto di conoscenza: questo avrebbe portato a due opposte conclusioni. In una lo scetticismo veniva inteso nel senso moderno, nell’altra diventava paradossalmente una difesa delle religioni rivelate, il cui centro è la fede (corrente chiamata, appunto, fideismo), come suggerito ad esempio da Erasmo nel *De libero arbitrio*²⁷⁴.

Le origini dello scetticismo di così diversi personaggi variavano dall’umanesimo rinascimentale alle influenze luterane, calviniste o anabattiste, fino

²⁶⁹ L. JARDINE, “Lorenzo Valla: Academic Skepticism and the New Humanistic Dialectic” in *The Skeptical Tradition*, edited by M. Burnyeat, Berkley – Los Angeles – London, University of California Press, 1983, pp. 253 – 86, p. 259.

²⁷⁰ L. JARDINE, “Lorenzo Valla”, p. 261.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 261.

²⁷² *Ibidem*, p. 276.

²⁷³ R. POPKIN, *The History of Scepticism*, p. vxii.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 7.

all'epicureismo o al machiavellismo²⁷⁵. Ecco quindi che un composito mondo di pensiero, ricco di sfumature, tende ad essere raccolto sotto le medesime categorie, sovrapponendo scetticismo, pirronismo e ateismo radicale²⁷⁶. Le diverse istanze scettiche sono accomunate a correnti eterodosse e alla nascita della tolleranza religiosa e politica rinascimentale da una grande attenzione nell'espressione di tali pericolose posizioni, e tutte convergevano nel marranesimo ebraico così come lo aveva inteso Mosè Maimonide²⁷⁷. Richard Popkin si trova d'accordo con Perez Zagorin (e con Leo Strauss) nell'affermare questo legame, così profondo da resistere per generazioni: "Jews in Spain and Portugal and in other European countries had been able to create ways of outwardly conforming to the prevailing religious culture while hiding their true identity from any authorities"²⁷⁸.

Sicuramente però il maggiore contributo alle molteplici interpretazioni del termine *scettico* in ambito rinascimentale lo avrebbe dato Montaigne. Nell'*Apologie de Raimond Sebond* lo scrittore francese sviluppa il suo pensiero scettico in maniera estremamente convincente, affermando che l'uomo non ha nemmeno la sicurezza di possedere tutti i sensi, soprattutto quelli giusti, per arrivare alla vera conoscenza, e che anche se li avesse, non potrebbe avere la certezza di non esserne ingannato²⁷⁹. Detto questo Montaigne cita San Paolo (I Corinzi 1:19-21), come legittimazione fideistica per continuare a credere in Dio senza alcuna base razionale. Se Montaigne avesse voluto realmente esprimere una posizione di pirronismo cattolico, o affermare che il cattolicesimo potesse essere accettato solo per fede, sarebbe rimasto un dibattito aperto perché, come ricorda Popkin, "such a claim was made by Hume and Voltaire, apparently in bad faith, and by Pascal and Kierkegaard, apparently in good faith"²⁸⁰, poiché del resto Montaigne stava ben attento a quello che scriveva. Come sottolinea

²⁷⁵ Emblematicamente, Nicholas Davidson cita una frase da una lettera di Lelio Sozzini a Calvino in cui l'italiano afferma che "most of [his] friends are so well educated they can scarcely believe God exists". N. DAVIDSON, "Unbelief and Atheism in Italy, 1500 – 1700", in *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, edited by M. Hunter and D. Wootton, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 55 – 85, p. 55.

²⁷⁶ M. HUNTER, D. WOOTTON, "Introduction", in *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, edited by M. Hunter and D. Wootton, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 1 – 11.

²⁷⁷ Vedi capitolo precedente.

²⁷⁸ R. POPKIN, *The History of Scepticism*, p. 88.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 49 – 53.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 56.

Hugh Grady, egli era “a political pragmatist who made sure his own work never provoked the ire of Church and State in France”²⁸¹.

Certo è che Montaigne teneva in grande considerazione Pirrone, come scrive nell’*Apologie*, un uomo che “ha voluto essere un uomo vivo, che discorre e ragiona, che gode di tutti i piaceri e vantaggi naturali, che mette in opera e si serve di tutte le sue parti corporali e spirituali con norma esatta e sicura”, e ancora di più perché “quanto ai privilegi fantastici, immaginari e falsi, che l’uomo si è arrogato, di dominare, di ordinare, di stabilire la verità, egli in buona fede vi ha rinunciato e li ha abbandonati”²⁸².

Il filosofo francese infatti rifiuta ogni retorica del consenso, legata com’è all’esperienza del singolo e alle sue consuetudini. Scrive nel saggio *Dell’Esperienza*: “Spetta alla consuetudine dar forma alla nostra vita, come le piace; in questo essa può tutto”, e non può che ridere del tedesco di Augusta che “[criticava] la scomodità dei nostri focolari con lo stesso argomento di cui noi ci serviamo di solito per condannare le loro stufe”²⁸³. Il relativismo delle idee su stufe e focolari che fece ridere Montaigne è il segno del suo essere “both critical of the humanist rhetorical tradition and skeptical of its claims to persuasion”²⁸⁴: il pirronismo di Montaigne è un atteggiamento di prudente dubbio sul conoscibile, il cui sottinteso inespresso, nel periodo delle guerre di religione, può essere esteso ad ogni aspetto della conoscenza, ivi compresa quella religiosa.

Se possiamo avere dei dubbi sul fatto che Bodin avesse aderito o meno al pirronismo e alle sue conseguenze in campo fideistico, non possiamo non riconoscere nei tratti dello scetticismo rinascimentale la figura di Senamo, il personaggio più ambiguo di tutto il *Colloquium*. E se come è ormai riconosciuto ogni personaggio del *Colloquium* dà voce ad un aspetto del pensiero bodiniano, dobbiamo pensare che un poco dello scetticismo di Senamo fosse (per quanto dissimulato) anche nel suo creatore. Del resto lo stesso Bodin aveva scelto come guida dei suoi personaggi

²⁸¹ H. GRADY, *Shakespeare, Machiavelli, and Montaigne. Power and Subjectivity from Richard II to Hamlet*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 5.

²⁸² MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di Fausta Garavini con un saggio di Sergio Solmi, Milano, Adelphi, 2002, vol. I, II, XII, pp. 661 – 62.

²⁸³ MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, vol. II, III, XII, p. 1445.

²⁸⁴ V. KAHN, *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1985, p. 53.

proprio Maimonide, che aveva addirittura teorizzato dei mezzi retorici per comunicare messaggi non ortodossi ai suoi lettori²⁸⁵, e quindi possiamo legittimamente immaginare che per scoprire quanto di Senamo e di scettico si trovi in Bodin dobbiamo leggere con grande attenzione tra le righe del *Colloquium*.

Bodin esprime le sue idee in fatto di religione, scetticismo e tolleranza secondo un piano articolato e sistematico: la retorica rinascimentale forniva al suo scopo gli strumenti ideali, e il principale era l'ironia retorica. "L'ironia, come figura logica, consiste nell'affermare una cosa intendendo dire l'opposto: il lettore, cioè, deve operare una manipolazione semantica per decifrare correttamente il messaggio, aiutato in ciò dal contesto e dalla particolare intonazione del discorso"²⁸⁶: poter dire una cosa intendendone il contrario era un ottimo mezzo per sfuggire ai controlli di ogni Inquisizione, ed esprimere liberamente le proprie opinioni. A causa della natura ambigua della figura retorica non era sempre facile distinguere tra una vera affermazione e una ironica, soprattutto se si parlava di argomenti pericolosi; difatti "l'ironia presuppone sempre la capacità, nel destinatario, di afferrare lo scarto fra il livello superficiale e il livello profondo di un enunciato"²⁸⁷ e perciò funzionava (e funziona) solo a patto che ci sia accordo tra emittente e riceventi. Quindi "the sixteenth century, when seemingly no man's religious beliefs could escape the charge of heresy, could scarcely have been more propitious for *ironia*"²⁸⁸: ecco che l'ironia diventa una sorta di codice estremamente potente per comunicare informazioni, critiche, e idee solo tra chi le condivide o è disposto ad ascoltarle, senza che gli esterni possano accedere alle stesse pericolose informazioni²⁸⁹.

²⁸⁵ Elencati in M. ZONTA, "Introduzione", p. 18, e analizzati in L. STRAUSS, "Literary Character".

²⁸⁶ A. MARCHESE, *Dizionario di retorica e stilistica. Arte e artificio nell'uso delle parole retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura*, Milano, Mondadori, 1991, p. 155.

²⁸⁷ A. MARCHESE, *Dizionario di retorica e stilistica*, p. 155.

²⁸⁸ D. KNOX, *Ironia. Medieval and Renaissance Ideas on Irony*, Leiden – New York – København - Köln, E. J. Brill, 1989, p. 81.

²⁸⁹ L. Hutcheon retoricamente si chiede, a proposito del celebre "Bruto è un uomo d'onore" pronunciato da Marcantonio nel *Giulio Cesare* shakesperiano, come si possa individuare l'ironia che soggiace al verso: "could it not mean, by the terms of the logical contradiction theory, 'all who are *not* Brutus *are* honourable men,' as well as, more obviously, 'Brutus is *not* an honourable man?' could it even mean: "Brutus is an honourable *woman*? [...] The problem is a real one, given the restrictive definition and the inability of the theory to locate the irony in any particular one word of the sentence in order to guide us in inverting or negating it. [...] The ironic meaning happens not simply through a binary (either honourable or dishonourable) choice, but through an inclusive one bound up in a complex set of psychological motivations of characters (Mark Antony, Brutus, the other conspirators)

Anche Shakespeare raccoglie le suggestioni scettiche rinascimentali condensate nei *Saggi* di Montaigne, e del resto “non potrebbe essere diventato colui che è diventato [...] se la sua opera non recasse anche traccia di un profondo interesse per le questioni filosofiche del tempo”²⁹⁰. Ma, al contrario di Bodin, che le avrebbe utilizzate per decostruire le convenzioni religiose e politiche dannose allo Stato, egli non si allontana dall’impatto che l’improvvisa presa di coscienza del dubbio religioso avrebbe potuto avere sugli uomini. Anche in questo Shakespeare è vicino allo spirito dei *Saggi*: “Shakespeare and Montaigne, like Rabelais and Cervantes, [...] study man and love him intuitively for his richness, confusion, nakedness”²⁹¹. Ancora Hugh Grady scrive che nel periodo tra il 1595 e il 1600 Shakespeare vive una profonda crisi di coscienza relativamente alla natura del potere del dubbio filosofico e dello scetticismo²⁹², che si rispecchierà nella sua produzione, soprattutto quella tragica. I drammi shakespeariani del quinquennio studiato da Grady, dal *Riccardo II* ad *Amleto*, così come quelli dei cinque anni successivi, da *Otello* a *Re Lear*, sono, con le parole di Stanley Cavell, “già essi stessi interpretazioni a tutto tondo dello scetticismo” perché “non solo la tragedia obbedisce a una configurazione scettica, ma anche lo scetticismo porta già in sé i germi di una configurazione tragica”²⁹³. Ma se rivoluzione c’è stata questa non poteva non avere effetti anche sulle commedie del quinquennio indicato da Hugh Grady, come appunto il *Mercante di Venezia*, in cui del resto le istanze scettiche si evidenziano soprattutto nella scena del processo, indiscutibilmente tragica.

as well as responses of various listeners.” In L. HUTCHEON, *Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony*, London and New York, Routledge, 1994, pp. 62 – 63.

²⁹⁰ S. CAVELL, *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, (edizione riveduta e aggiornata), Torino, Einaudi, 2004, p. 4. Il dibattito sulle influenze di Montaigne su Shakespeare è ancora aperto, da quando nel 1783 Edward Capell sottolineò le somiglianze tra il discorso di Gonzalo sullo Stato ideale ne *La tempesta* e il saggio di Montaigne *Dei cannibali*, ma già nel 1605 Ben Johnson sottolineava, ne *Il Volpone*, per bocca di Lady Would-be quanto gli autori inglesi avessero rubato dal Guarini e da Montaigne. In S. JOURDAN, *The Sparrow and the Flea: the Sense of Providence in Shakespeare and Montaigne*, Salzburg, Universität Salzburg, 1983, pp. 2 – 6.

²⁹¹ “If their mode of inquiry is Pyrrhonian, their philosophical and religious predisposition is Heraclitean and Empedoclean”. In S. JOURDAN, *The Sparrow and the Flea*, p. 23.

²⁹² “In the Shakespearean works of roughly 1595-1600 we can discern the working out of a complicated set of concepts and themes – concepts of political power and autonomous subjectivity – in a changing but interconnected development which is distinct from the constellation of these same themes in earlier and later Shakespearean plays”. In H. GRADY, *Shakespeare, Machiavelli, and Montaigne*, p. 6.

²⁹³ S. CAVELL, *Il ripudio del sapere*, pp. 3, 8.

E i due eroi della scena del processo, Antonio e Shylock, non sfuggono alle conseguenze del legame tra tragicità e scetticismo. Per quello che riguarda Antonio Shakespeare dipinge un finale che è affine al saggio *Della crudeltà* di Montaigne, in cui il pensatore francese riscrive il suicidio di Catone. Il Catone di Montaigne è piuttosto lontano dal “veglio solo, / degno di tanta reverenza in vista, / che più non dee a padre alcun figliolo” (*Purgatorio*, I, 31 – 33) di Dante, è un uomo così stoicamente convinto del suo ultimo gesto che, scrive il francese, “arriverei facilmente a credere che egli fosse grato alla fortuna di aver messo la sua virtù a una così bella prova, e di aver aiutato quel brigante [Cesare] a mettersi sotto i piedi la libertà della sua patria”²⁹⁴, facendolo scivolare verso una “brave et genereuse volupté Epicurienne”²⁹⁵. Antonio, come il Catone “epicureo” di Montaigne, vuole così profondamente immolarsi per l’amore dell’amico Bassanio (che comunque non potrà mai avere), che, ancora con le parole di Montaigne, “mi nasce il dubbio se egli avrebbe accettato che gli venisse tolta l’occasione di una così bella prodezza”²⁹⁶. Ma ad Antonio la possibilità verrà tolta, mandando a vuoto il suo stoico atto epicureo, rendendo inutile e vuoto il mito dogmatico del Sacrificio. Shylock, dibattuto tra l’atavica Legge mosaica e la nuova Legge d’Amore cristiana, scoprirà sulla propria pelle come nessuna delle due sia più in grado di rendergli giustizia, smantellando gli altrettanto dogmatici miti di Legge e Amore.

²⁹⁴ MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, vol. I, II, XI, p. 547.

²⁹⁵ “The whole of the *Essais* is a panegyric on Montaigne’s abundant, energetic joy of living, which in his view ought, as it did for Cato, to include a pleasurable death”. In S. JOURDAN, *The Sparrow and the Flea*, pp. 107, 109.

²⁹⁶ MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, vol. I, II, XI, p. 547.

In Bodin: dio Momo

Il mantenimento di opinioni “eterodosse” doveva essere celato quindi attraverso artifici retorici che permettevano l’espressione delle opinioni, in questo caso scettiche e tolleranti, senza far correre rischi a chi le proponeva. Già Aristotele nella *Retorica* affermava che prudenza e *decorum* “share a faculty of judgement that is not logical or theoretical, but practical”²⁹⁷ e Cicerone nel *De officiis* relegava il *decorum* nel “political realm of prudence”²⁹⁸. La condizione morale della retorica era stata vista, nella storia, secondo tre diversi punti di vista: quello di Platone, che nel *Gorgia* la considerava una pseudo-scienza immorale; quello di Catone, Cicerone e Quintiliano, che la consideravano subordinata alla morale; oppure, quello di Aristotele e i Sofisti, per i quali era una scienza senza limitazioni morali²⁹⁹. Anche nella Bibbia è possibile trovare brani in favore della simulazione, ad esempio in Galati 2:11-14, il celebre brano del rimprovero di Paolo a Pietro. Agostino nel *De mendacio* cita anche Genesi 27:19 ed Esodo 1:17-20, ma non considera questi brani come ambigui, o, peggio, bugie (definite dal Santo “enuntiationem falsam cum voluntate fallendi”), ma espressioni allegoriche³⁰⁰. In questo caso Agostino considera la menzogna di Pietro un errore, e definisce il rimprovero di Paolo “onesto”³⁰¹. Nel Cinquecento la retorica torna a nuova vita, e viene studiata in relazione al contesto storico europeo³⁰². Il commento erasmiano al brano non lega il fatto al mentire ma alla simulazione o alla dissimulazione. Per questo sottolinea la “pious mind”³⁰³ dell’apostolo Pietro, scagionandolo dall’accusa di menzogna, poiché per Erasmo non era lecito mentire, ma era lecito tacere o “dissimulare” la verità. Anche Lutero esprime la propria opinione sul brano, nel suo commento ai Galati del 1535, ma libera Pietro dalla simulazione

²⁹⁷ V. KAHN, *Rhetoric*, p. 30

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 35.

²⁹⁹ *Ibidem*, pp. 35 – 40.

³⁰⁰ P. ZAGORIN, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1990, pp. 16 – 21.

³⁰¹ J. TREPMAN, “Erasmus on Lying and Simulation”, in *On the Edge of Truth and honesty. Principles and Strategies of Fraud and Deceit in the Early Modern Period*, edited by T. van Hondt, J. L. Jong, Z. Kwak, M. Spines, M. van Vaeck, Leiden – Boston, E. J. Brill, 2002, pp. 33 – 46.

³⁰² Ad esempio il Pontano cambia radicalmente punto di vista, liberando la retorica dalla verità teoretica, identificandola “with the creation and maintenance of a social and political community, and this with compromise and censorship”. V. KAHN, *Rhetoric*, pp. 42 – 43.

³⁰³ P. ZAGORIN, *Ways of Lying*, p. 34.

compiuta, sottolineando invece l'errore di aver creduto che la salvezza potesse venire dal seguire la vecchia legge mosaica. Di parere diverso è Calvino, che accetta la dissimulazione di Paolo perché la legge ebraica era stata data da Dio, giustificazione che però non vale per i dissimulanti riformati che si conformano al Cattolicesimo³⁰⁴. Ma l'opinione più interessante, alla luce dello scetticismo tollerante che nasceva in Europa, è quella di Lefèvre d'Étaples³⁰⁵, che afferma che la simulazione di Pietro non ha alcun valore in sé, è cioè indifferente da un punto di vista morale, e l'unico giudizio possibile, positivo o negativo, riguarda il fine che l'apostolo voleva perseguire attraverso quella menzogna.

L'uso dell'ironia rientrava pienamente nel campo della retorica, che nasceva nelle assemblee pubbliche dove si prendevano decisioni politiche, in cui l'ironia doveva essere mediata dal *decorum*, carattere generale della retorica. Il *decorum* non era solamente parte della *contentio* civica, ma, come scrive Cicerone nel *De officiis*, apparteneva anche al più colloquiale *sermo*, adatto anche alle congreghe amicali che parlano riunite a tavola³⁰⁶. Questo aspetto, che viene dagli esempi dialogici di Platone, troverà ovviamente grande spazio nel Rinascimento e così nasceranno, solo per citarne alcuni, i capolavori di Erasmo, Bruno e infine di Bodin³⁰⁷. Tradizionalmente sembra che la parola *ironia* sia stata usata per la prima volta da Aristofane, nella commedia *Le nuvole*, in riferimento a Socrate con il significato di “dissimulazione”³⁰⁸. L'accezione è sicuramente negativa, visto che la parola è usata nel descrivere Socrate, insieme a “voltagabbana, viscido, sbruffone, pendaglio da forza, manigoldo, volubile, petulante e, per finire, impudente”. Grazie poi al recupero rinascimentale di Platone, la parola “ironia” diventa “something undefined and undefinable but something deserving

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 71 – 72.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 35.

³⁰⁶ G. REMER, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 16 – 28.

³⁰⁷ Il sermo funziona per sua natura tra membri di una compagnia affine: “the method of scrutiny-by-cross-examination presupposes friendship”, or at least good will, between interlocutors. The inquiry, Plato, writes, must be “benevolent”, and conducted without jealousy. Both Socrates and Cicero use the dialogic method towards the same end of finding the truth. For them, the search for philosophical truth is better enhanced by the interlocutors’ common bonds than by their antagonistic posturing”. *Ibidem*, p. 37.

³⁰⁸ D. KNOX, *Ironia*, p. 97; ARISTOFANE, *Le Nuvole*, a cura di Fabio Turato, Venezia, Marsilio, 1995, v. 440. Anche Cicerone la considera un sinonimo di dissimulazione, come scrive nel *De oratore*: in D. KNOX, *Ironia*, p. 30.

veneration”³⁰⁹: nel *Simposio* è lo stesso Alcibiade che usa ben due volte il termine “ironia” relativamente a Socrate e sia ne le *Leggi* che ne la *Repubblica* l’ironia è associata a Socrate³¹⁰. La forma retorica classica si cristallizza con Anassimene nel IV secolo, prendendo la forma di “a type of dissimulation related to demonstrative rhetoric: ‘irony is to say something while pretending not to say it, or to propose some action in the opposite words’”³¹¹. I testi retorici classici, da Cicerone a Quintiliano, o la pseudo ciceroniana *Rhetorica ad Herennium*, definivano generalmente l’ironia come “permutatio ex contrario”³¹², spesso usata in una sola parola, “unius verbi ironia”, detta anche antifrasi. Ma poteva ovviamente essere estesa anche ad un testo intero, cadendo nelle categorie del “praise by blame” o del “blame by praise”³¹³. La seconda era ovviamente quella più temuta: un commentatore medievale afferma che “laus yrone criminis instar habet”³¹⁴.

Questa perversione del linguaggio risultava pericolosa per la Chiesa come istituzione già dalle pagine del *De Doctrina Christiana* di Agostino³¹⁵, anche se egli stesso cade in un comportamento ironico, visto che nel quarto libro afferma “this is not a treatise on rhetoric”³¹⁶ per poi analizzare l’uso di stili e modelli strettamente retorici. La conversione di Agostino dalla retorica ciceroniana dei suoi studi giovanili al cristianesimo si estrinseca nel *Contra Academicos*, opera scritta espressamente per rispondere all’ *Academica* di Cicerone, affrontando “the stately prose of Cicero in order to accomodate the seemingly vulgar, childlike language of scripture”³¹⁷. L’influenza agostiniana sarà significativa: “the Middle Ages and the Renaissance

³⁰⁹ J. A. DANE, *The Critical Mythology of Irony*, Athens and London, University of Georgia Press, 1991, p. 1.

³¹⁰ Il passaggio platonico è il 908 B – E, citato in J. A. DANE, *The Critical Mythology*, pp. 15 – 20.

³¹¹ Citato in *ibidem*, p. 47.

³¹² D. KNOX, *Ironia*, p. 12.

³¹³ *Ibidem*, p. 15.

³¹⁴ Citato in nota in *ibidem*, p. 15. Per Quintiliano l’ironia breve, che cambia il significato di una sola parola era un tropo, mentre quella estesa, che era “longer and depended on a pervasive attitude of pretence”, era considerata come una figura vera e propria. *Ibidem*, p. 39; mentre “others, notably Ramists, insisted that *ironia* was a trope, rather than a figure, and that continuous *ironia* was composed of a succession of individual *ironiae*”, *ibidem*, p. 40.

³¹⁵ Nelle quali il santo “provides numerous instances of rhetorical teaching that perpetuated or prompted ethical uses of language: intentional deception, dissembling as sport and art, and deliberate distortions of known truth, and attributes these products of rhetorical training to inadequancies in rhetoric as a theory of language”. C. J. SWEARINGEN, *Rhetoric and Irony. Western Literacy and Western Lies*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 176.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 179.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 179.

adopted rhetoric and irony for uses they had not served before. Homilies and exegesis extended Augustine's reforms in the conceptualization of voice and self that had held in classical rhetoric and practice"³¹⁸.

L'ironia, ampiamente utilizzata già da Boezio, Dante e Chaucer, diventa nel Rinascimento una figura retorica molto apprezzata, contando tra le fila dei suoi estimatori Lorenzo Valla, Machiavelli, Ariosto ed Erasmo³¹⁹. Anche Ramo e Talon erano interessati all'uso dell'ironia. Il primo ne aveva inserito una propria definizione, cioè "ex oppositis ad opposita", nella sua *Logica* anti-aristotelica, mentre per il secondo "ironia occurs when a 'difference' (*dissentaneum*) is denoted by another 'difference' (*dissentaneum*)"³²⁰.

L'ironia, in alcuni casi, poteva essere decifrata anche da elementi linguistici presenti nel testo: generalmente l'uso di parole come *credo*, *scilicet*, *vero*, *videlicet*, *invero*, *certamente*, *veramente*³²¹ suggeriva l'intenzione ironica dell'autore, ma la grande duttilità dell'ironia retorica le permetteva di essere combinata con molte altre figure retoriche quali allegoria, metafora, sineddoche, metalessi, antitesi, ripetizioni, rendendola solitamente difficile da riconoscere: "with characteristic deftness Erasmus described this adaptability of *ironia* as its 'stroll' through the figures and tropes"³²²; per questo la sua natura rimaneva legata alla simulazione e alla dissimulazione³²³. Del resto, un altro autore classico molto letto del Rinascimento, Lucano, aveva utilizzato una ironia nascosta dietro le ambigue lusinghe a Nerone, e un'altra traduzione per ironia era *blanditia*, che al plurale indica appunto "parole carezzevoli, lusinghe, moine", con il significato negativo che ne consegue.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 125.

³¹⁹ D. KNOX, *Ironia*, p. 2; "That the resurgence of liberal arts *curricula* and secular vernacular literatures during the thirteenth through the sixteenth centuries resuscitated some of the darker sides of irony and rhetoric as well, is evident in works such as the Roman de la Rose, the Book of the Courtier, the Canterbury Tales, the Divine Comedy, the Decameron, Gargantua e Pantagruel, the Prince, and In the Praise of Folly, works composed amid state and church hierarchies whose greed and hypocrisy had become corruption of the darkest kind. A living instance of *inversio* was manifest in the masterful exercise of the darker side of rhetorical manipulation and ironic dissimulation among churchmen and princes that can only have prompted literary and artistic responses to that corruption that begun to call themselves humanism", C. J. SWEARINGEN, *Rhetoric and Irony*, p. 226.

³²⁰ D. KNOX, *Ironia*, pp. 23 – 25.

³²¹ *Ibidem*, pp. 26 – 28.

³²² *Ibidem*, p. 39.

³²³ *Ibidem*, pp. 42 – 43.

Quindi l'ironia era una sottile forma di inganno deliberato, che proprio per la sua natura polimorfa sfuggiva anche dalle maglie dell'accostamento alla menzogna, cioè dalla sua possibile natura peccaminosa. Chi ne faceva uso era considerato "to be derisively deceiving and to be withholding the truth"³²⁴, e questo lo faceva cadere pericolosamente vicino alla definizione che, ad esempio, Pietro Lombardo dà della menzogna: "Hoc enim malum est proprium mentientis, aliud habere clausum in corde, aliud promptum in lingua"³²⁵. Tale condizione era comune anche a più nobili figure retoriche, come l'allegoria o l'iperbole, che però avevano la loro legittimazione dai testi sacri, e anzi erano gli strumenti principali per intenderne il senso³²⁶. Già questo rendeva legittimo l'uso dell'ironia, se pure di stretta misura, ma ancora di più lo rendevano legittimo eclatanti esempi dell'Antico e Nuovo Testamento: la lettera di San Paolo ai Corinzi³²⁷; Matteo 27:40; Marco 15:29; probabilmente il Salmo 21 8; e il 22 7. Erasmo stesso considerava Matteo 26:45-46: ("Dormite ormai e riposare! Ecco, è giunta l'ora nella quale il figlio dell'uomo sarà consegnato in mano ai peccatori. Alzatevi, andiamo: ecco, colui che mi tradisce si avvicina") un brano evidentemente ironico³²⁸. Erasmo aveva anche fatto proprio un altro uso dell'ironia, la cui origine in questo caso era da ascrivere alle confutazioni dei Padri della Chiesa delle eresie dello Gnosticismo, del Manicheismo e dell'Orfismo, cioè la demolizione di argomentazioni troppo ridicole per essere refutate con processi logici³²⁹.

Questo tipo di derisione dialettica dell'avversario scivolava più che verso l'ironia, verso il sarcasmo, essendo quest'ultimo una forma ironica esasperata, usata "by the vanquisher to the vanquished"³³⁰ (per Melantone si definiva sarcasmo "cum victor victum irridet"), e comunque per provocare un avversario. Anche di questo non mancano esempi biblici, il più celebre dei quali è sicuramente il saluto di Pilato a

³²⁴ *Ibidem*, p. 51.

³²⁵ Citato in nota in *ibidem*, p. 52.

³²⁶ L'ironia diventa uno strumento "[to] manipulate the meaning of texts in the same way certain notions of allegory permit the reinterpretation of both the Old Testament and various classical texts as Christian". In J. A. DANE, *The Critical Mythology*, p. 54.

³²⁷ Per una diffusa analisi della questione si veda M. D. NANOS, *The Irony of Galatians. Paul's Letter in the First Century Context*, Minneapolis, Fortress Press, 2002.

³²⁸ D. KNOX, *Ironia*, pp. 53 – 76.

³²⁹ *Ibidem*, p. 81.

³³⁰ D. KNOX, *Ironia*, p. 171.

Gesù Cristo, “Salve, re dei giudei”³³¹. Il sarcasmo aveva quindi un tono necessariamente mordace e bilioso, che veniva più accostato alla figura di Momo, Dio della maldicenza, che non allo spirito di Mercurio³³², invece più vicino alla sottile “ironia familiaris”, forma di costante “self deprecation”³³³ di Socrate³³⁴.

Sarà Bodin, autore dell’*ultimo dialogo umanista*³³⁵, che utilizzerà con massimo profitto lo stile composto del *sermo* ciceroniano, soprattutto nei primi quattro libri del *Colloquium*, sovvertendo poi nel quinto il legame tra *res* e *verbum*, distorcendo la natura stessa del linguaggio e legando lo scetticismo filosofico ai sottili strumenti dell’ironia, secondo l’insegnamento del filosofo romano³³⁶ per i propri fini. Ancora Remer nota che “in the *Colloquium*, Bodin uses humanist sermo to discuss religious differences, but he transforms sermo so that it will neither promote skepticism nor endanger the State”³³⁷. Appare comunque chiaro che il senso che soggiace all’uso del *sermo* ciceroniano rimane palese a chi riesce a leggere tra le righe degli artifici retorici posti in essere dall’angevino.

I partecipanti al *Colloquium* discutono generalmente in maniera pacata e amichevole, tutti e sette sono legati da profonda stima e affetto reciproci, e alla fine del dialogo questi sentimenti non mutano. Secondo molta critica (ad esempio Skinner, Lecler e Roellenbleck) effettivamente quanto accade nel *Colloquium* è un fallimento dal punto di vista retorico del *sermo* che Bodin usa, poiché lo scopo finale è la scoperta della verità, cosa che non accade nel *Colloquium*, visto che i sette rimangono

³³¹ Questi e numerosi altri esempi medievali e rinascimentali di sarcasmo sono riportati in *ibidem*, pp. 170 – 77.

³³² “The expression *ironia socratica*, too, had come to be used during the Renaissance as a synonym for, in Johann Heinrich Alsted’s (1588 – 1638) words, ‘clever, witty *ironia*’, that is, *ironia* characterized by the wit of Mercury rather than the bile of Momus”. In *ibidem*, p. 103.

³³³ *Ibidem*, p. 100.

³³⁴ Del resto Giovanni Pontano, nel *De Semone*, afferma che l’ironia dissimulativa socratica non immorale perché non è diretta a proprio vantaggio: “the emphasis on the realm of praxis leads Pontano to justify irony, along with other rhetorical figures, in persuasive rather than cognitive terms: in the case of Socrates, irony is employed to persuade the auditor to the worldly good rather than to indicate his own knowledge by a figure of inversion.” In V. KAHN, *Rhetoric*, pp. 42 – 43.

³³⁵ Dal titolo del lavoro di G. ROELLENBLECK, *Venezia scena dell’ultimo dialogo umanista: /Heptaplomeres di Jean Bodin (ca. 1590)*, Venezia, Centro Tedesco di studi veneziani, 1984.

³³⁶ “Skepticism, Cicero concludes, is a persistent attribute of sermo. [...] Cotta, Cicero’s spokesman for the Academic skeptics in *De natura deorum*, distinguishes between his philosophical skepticism, which allows him to question all traditional religious beliefs, and his religion, whose practice he upholds, as pontiff, based on ancestral authority”, G. REMER, *Humanism*, pp.39 – 40.

³³⁷ *Ibidem*, p. 212.

delle loro opinioni e non si giunge, se non superficialmente, ad un accordo³³⁸. Secondo altri invece (come ad esempio Remer e Marion Leather Kuntz) in realtà Bodin afferma un'importante verità, l'indissolubile legame tra religione e mantenimento dello Stato sociale: le affermazioni dei sette uomini riflettono "Bodin's concerns about the good of the Commonwealth, [they] fear the effects of religious skepticism on the state's stability"³³⁹. Per l'armonia dei sette personaggi Marion Leathers Kuntz ha parlato, citando il Senamo delle prime battute del quarto libro, di *concordia discors*³⁴⁰. Bodin affronta veramente ogni argomento *in utramque partem*: nella visione del rapporto religione-politica egli ha chiaro in mente che tutte le religioni hanno diritto ad essere tollerate perché tutte sono, se professate con vera fede, parte della verità superiore³⁴¹, e perché chi ne rispetta le norme contribuisce attivamente al bene dello Stato. Il *sermo* bodiniano permette che il sistema delle religioni non sia uno esclusivo del tipo: "if 'doctrine x' is true, then a competitive 'doctrine y' must be false", ma "can tolerate contradictory opinions, even when opposing sides are convinced that they know the truth", il cui fine è, sempre secondo Remer, l'equilibrio tra "skepticism and certainty"³⁴².

Il processo che Bodin compie nei primi quattro libri del *Colloquium* verso questo equilibrio, così legato allo strumento retorico da lui scelto, dimostra chiaramente che ha in mente un progetto che persegue in maniera determinata. A tratti però, appaiono delle smagliature nella trama di Bodin, spesso per bocca di Senamo, come quando nel quarto libro afferma:

"Fra tante religioni che vediamo può darsi che nessuna sia vera, oppure non può esserlo più di una; e poiché i capi di tutte le religioni sono sempre in disaccordo con odio mortale, è più prudente accettarle tutte, piuttosto che volerne ad ogni costo solo una, che magari è falsa, o voler escludere quella che forse è la più vera di tutte"³⁴³.

³³⁸ *Ibidem*, pp. 212 – 13.

³³⁹ *Ibidem*, p. 215.

³⁴⁰ M. LEATHERS KUNTZ, "Harmony and the Heptaplomeres of Jean Bodin", in *Journal of the History of Philosophy*, 12, 1974, pp. 35 – 36; e G. REMER, *Humanism*, p. 219.

³⁴¹ G. REMER, *Humanism*, p. 226.

³⁴² *Ibidem*, pp. 228 – 29.

³⁴³ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 280.

In questo caso Senamo procede in maniera rigorosamente scettica, ma il suo scetticismo non ha alcuna base fideistica (come quello che Popkin riconosce negli scritti di Montaigne, ad esempio), e le sue conclusioni si avvicinano pericolosamente a quelle di un ateo simulatore. Il germe di questo pensiero era antico e conosciuto almeno quanto la diffusione del “detto dei tre impostori”, e poi alla sua cristallizzazione nel *Liber de tribus impostoribus*, bandiera del pensiero libertino³⁴⁴.

Il quarto libro del *Colloquium* è sicuramente il più ricco di schermaglie religiose e filosofiche, centrale sia per contenuti che per la sua posizione nell’opera. È il libro dove si affrontano più che nel resto del dialogo i temi dell’armonia universale, del rapporto tra religione e Stato, quale sia la religione naturale e quale sia la legge di natura che ogni uomo dovrebbe seguire. Gli animi sono accesi, pur nel profondo rispetto reciproco, e gli scambi di battute concitati. Con fatica si arriva ad accordarsi sulla religione degli antichi: Abele, Enoc, Noè, Abramo, Giobbe, Isacco, Giacobbe; ma l’accordo non seda che parzialmente gli animi e, dopo un serrato scambio di vedute tra Ottavio, Curzio e Salomone, Coroneo si vede costretto ad interrompere il dibattito

“perché la discussione su argomenti così delicati si era protratta oltre il dovuto, sciolse la riunione dicendo: - il resto dopo pranzo, perché non sembri che abbiamo privato Ottavio della libertà di parlare; allora si discuterà, se si vuole, se l’uomo virtuoso possa avere sulla religione pensieri diversi da quelli che esprime pubblicamente”³⁴⁵.

Come il Bodin narratore stesso ci dice, i sette “si separarono con grande desiderio di riprendere la conversazione”³⁴⁶.

Ora, il quinto libro si apre descrivendo il pranzo a cui alludeva Coroneo. Siamo alle “seconde mense”³⁴⁷ e succede qualcosa di inaspettato: Coroneo, il padrone di casa, gioca uno scherzo ai suoi commensali, e fa portare in tavola frutti artificiali,

³⁴⁴ Estremizzazione dell’idea dei profeti come legislatori, indica in Mosè, Cristo e Maometto tre grandi impostori che ebbero il potere di formare leggi solo per essersi attribuiti un’autorità divina. (Machiavelli peraltro mette con Mosè, oltreché Numa, anche Licurgo e Solone, e chiosa dicendo che ci sarebbero anche altri “infiniti exempli”, che evidentemente si astiene dal citare per evitare di incorrere in questioni religiose). N. MACHIAVELLI, “Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio” I, xi, in *Opere*, a cura di Rinaldo Rinaldi, Torino, UTET, 1999, II voll., vol. I, xi, p. 484.

³⁴⁵ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 364.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 364.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 367.

perfettamente riprodotti, insieme a quelli veri. Tra i commensali è Federico, “che non è certo uno sciocco”³⁴⁸, il primo a cadere nell’inganno, rimanendo evidentemente “un po’ turbato dall’essersi lasciato ingannare dal frutto finto”³⁴⁹. Coroneo coglie l’accidente occorso al luterano per introdurre il nuovo argomento di conversazione, cioè la liceità di simulare e dissimulare in fatto di religione. Pensando al clima di profondo rispetto respirato nel corso degli incontri, improntati alla sobrietà e all’ascetismo (escludendo i sarcastici commenti di Senamo), sembra strano il mezzo che Coroneo sceglie per introdurre il tema della simulazione, tanto più che gli amici si erano lasciati poco prima anticipando proprio questo argomento di dibattito.

Comunque il dialogo continua, ricordando con quale saggezza re Salomone, di fronte ad un inganno simile a quello orchestrato da Coroneo, avesse scoperto la verità³⁵⁰. Federico, ancora toccato dall’inganno, coglie il riferimento a Salomone e si augura: “volesse il cielo che con la stessa facilità si potessero smascherare coloro che sanno con grande abilità spacciare per vere cose false e per false cose vere”³⁵¹. La questione delle capacità dei sensi e del fatto che potessero essere ingannati ha le sue radici nello scetticismo filosofico, e la sua maggiore esposizione rinascimentale è probabilmente nell’*Apologie de Raimond Sebond* dove, come ricorda anche Richard Popkin, Montaigne scrive: “We have formed a truth by the consultation and concurrence of our five senses; but perhaps we needed the agreement of eight or ten senses, and their contribution, to perceive it certainly and in its essence”³⁵². Lo scetticismo di Montaigne, anche se mitigato secondo Popkin dal suo fideismo, mina profondamente la fiducia dell’uomo nella percezione dei sensi, e quindi pone un interrogativo di non facile risposta sulla reale capacità che l’uomo ha di arrivare anche ad una parziale conoscenza. Questo dubbio porta Federico ad esprimere il suo desiderio, che è però subito stigmatizzato dallo stesso Coroneo, sostenendo che non si può giudicare un essere umano solo per le sue cattive intenzioni. Coroneo quindi porta, come esempio negativo, quello di Momo, il quale

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 367.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 368.

³⁵⁰ In questo caso non era un frutto finto, ma un fiore, e il re scoprì il trucco facendo portare delle api, che si posarono immediatamente su quello vero e lasciarono perdere quello finto. *Ibidem*, p. 368.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 368.

³⁵² R. POPKIN, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 53.

“fu giustamente deriso [...] dal momento che non solo avrebbe voluto svelare sconsideratamente la natura, ma addirittura sosteneva la necessità di aprire nel petto dell’uomo una finestrina per portare alla luce i segreti nascondigli e gli intimi recessi dell’animo. Ma, come dice il proverbio: “*Πάον ἐστὶ μωμείσθαι*”.

Infatti, mentre avrebbe dovuto ammirare e lodare il padre della natura, Momo lo accusò empicamente³⁵³. A questo punto è Toralba a ricordare come Ottavio e Senamo del resto avessero già parzialmente risposto alla provocazione di Coroneo, quella stessa mattina, citando il caso delle levatrici egizie che secondo la Bibbia si erano comportate rettamente, pur mentendo al proprio faraone, per salvare delle vite umane, per di più rendendo grazie al dio zoomorfo Api.

Anche Senamo e Salomone spendono parole in favore di quello che pare essere un atteggiamento nicodemitico, (pur non citando mai il passo evangelico relativo al fariseo) soprattutto contro gli interventi dei cristiani riformati, Federico e Curzio. È il calvinista che ricorda: “Origene rimprovera aspramente chi nega a parole ciò che in realtà pensa di Cristo”³⁵⁴, e poco oltre ricorda che perfino i sacerdoti dell’antica Grecia cacciavano dai propri templi gli epicurei che simulavano una fede in cui non credevano. Aggiunge, tra gli esempi negativi, anche Luciano, il poeta greco, che diceva lo stesso dei cristiani, e conclude giustamente che, a maggior ragione, si debba fare lo stesso dai templi del vero Dio. Federico addirittura conclude:

“Se uno si inginocchia col corpo e pubblicamente davanti agli altari e alle statue dei morti, anche se adora Dio con mente pura, pecca non meno che se, abbandonata ogni religione, fosse considerato un ateo, perché allontana gli uomini semplici dal vero culto di Dio”³⁵⁵.

È ancora Coroneo, che in queste poche pagine mostra un aspetto del suo carattere ancora inedito, nel rispondere al pensiero del luterano così:

“la superstizione religiosa, per quanto grande possa essere, è sempre meglio di qualsiasi ateismo; infatti chi è vincolato da una credenza, si attiene ad ogni modo a un senso del dovere

³⁵³ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 369.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 372.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 374.

e alle leggi di natura, mentre l'ateo, che non teme nulla, se non un testimone o il giudice, non può che precipitare sempre più verso ogni genere di nefandezza”³⁵⁶.

In queste poche battute si presentano alcuni importanti elementi su cui riflettere. Il primo è il commento su Federico, “che non è certo uno sciocco”, che apre il *Colloquium* ad un timbro stilistico nuovo. È infatti impossibile non notare nell'accento di Bodin un tipico esempio di “blame by praise” uno scarto linguistico e semantico verso la sottile arte retorica dell'ironia. L'ironia retorica mostrata da Bodin ci aiuta anche a comprendere altri aspetti oscuri di questa parte del dialogo, Coroneo che parla di Momo e Curzio che nomina Luciano poco più avanti nella sua tirata contro i simulatori, insieme a Origene ed Elia.

Il problema dell'onestà in religione era aperto dalle possibili interpretazioni delle reciproche ammonizioni tra Pietro e Paolo nella lettera ai Galati. Contro i bugiardi e gli impostori tra le fonti cristiane la testimonianza più significativa è senz'altro quella di sant'Agostino, che in due opere, *De mendacio* e *Contra mendacium* condanna le bugie, sempre sbagliate, anche se pronunciate a fin di bene³⁵⁷ (poco prima Curzio aveva anche ricordato che Tertulliano aveva affermato che “chiunque dissimula, nega”³⁵⁸). Ma in realtà proprio Origene, insieme a Clemente di Alessandria e san Giovanni Crisostomo, difende le simulazioni, le dissimulazioni e le menzogne (a fin di bene)³⁵⁹: per Origene e Girolamo, suo tramite nella Chiesa d'Occidente, è ragionevole che i due apostoli abbiano agito simulando il loro litigio³⁶⁰.

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 374 – 75.

³⁵⁷ Come ricorda T. VAN HODT, “Words Histories and Beyond: Towards a Conceptualization of Fraud and Deceit in Early Modern Times”, in *On the Edge of Truth and Honesty. Principles and Strategies of Fraud and Deceit in the Early Modern Period*, edited by T. VAN HODT, J. L. DE JONG, Z. KWAK, M SPINES, M. VAN VAECK, Leiden – Boston, Brill, 2002, pp. 1 – 32, p. 10.

³⁵⁸ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeris*, p. 372.

³⁵⁹ “Secondo la notizia trasmessa da Girolamo, l'Alessandrino [Origene], nel Commentario all'epistola [ai Galati] e nel decimo libro degli *Stromateis*, avrebbe interpretato il litigio come una simulazione concordata dai due apostoli: come Pietro avrebbe simulato di osservare le prescrizioni sui cibi, al fine di non scandalizzare i Giudei, ugualmente Paolo avrebbe simulato il suo rimprovero a Pietro, in accordo con lui, per evitare lo scandalo dei gentili.”. F. COCCHINI, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della ricezione delle epistole paoline nel III secolo*, Roma, Edizioni Studium, 2002, p. 75.

³⁶⁰ Ad esempio in questo commentario a Giovanni “«Pietro, alle osservazioni che Paolo gli fa in presenza di tutti, [...] dimostrando molta forza d'animo, non risponde, e si trattiene con eccezionale pazienza dall'espore ciò che sarebbe stato ragionevole in quella circostanza». E poi: “Certo non è impossibile leggere in queste poche righe, scritte per altro per dimostrare fino a che punto Pietro si fosse ravveduto dalla sua precedente temerarietà, un'allusione a quell'idea dell'accordo di simulazione che poi Origene avrebbe sviluppato nel Commentario”. F. COCCHINI, *Il Paolo di Origene*, p. 76.

Gli esempi che Origene porta a difesa della liceità della simulazione sono tratti dal Vecchio Testamento (Deuteronomio 5:20; Esodo 1:20) e dal Vangelo (Matteo 5:37), ma soprattutto dalla Genesi 20:30-37, proprio il brano già citato delle levatrici egiziane. È chiaro che Origene, al contrario di quello che afferma Curzio, non rimprovera affatto “aspramente chi nega a parole ciò che pensa di Cristo”. Non possiamo credere che Bodin non conoscesse il pensiero di Origene, né che abbia deciso di far passare Curzio per una persona che non conosce la storia della Chiesa (tanto più che nessuno lo corregge). Quindi l’unica possibilità rimasta è che Bodin abbia voluto consapevolmente inserire in questo brano un’affermazione non corretta (se pure ortodossamente giusta) per significare il contrario (la legittimità della dissimulazione). A questo punto arriva la citazione di Luciano, scrittore scettico, ateo e ironico, castigatore di costumi e di credenze religiose, che aveva fatto di Momo, il dio citato da Coroneo, un personaggio centrale di almeno tre dei suoi dialoghi; dialoghi che avrebbero portato il dio del Biasimo, Momo, appunto, verso la notorietà rinascimentale.

Momo, ci dice Esiodo, è uno dei figli della seconda generazione della discendenza di Notte³⁶¹, “Dio della risata e della maldicenza, [...] personificazione della satira esacerbata”³⁶², ma anche del “fault-finding”³⁶³, celebre per avere criticato la creazione di Zeus, l’uomo, appunto, poiché sprovvisto di una finestra sul petto che mostrasse le vere intenzioni della creazione divina, come per altro narrato anche dalla favola “Zeus, Prometeo, Atena e Momo”, di Esopo³⁶⁴, e per questo bandito dall’Olimpo e confinato sulla Terra. È a questa favola a cui si riferisce Coroneo parlando della “finestrina”. Però il mito così tramandato non giustifica la prima colpa che Coroneo gli attribuisce, lo “svelare sconsideratamente la natura”. Momo viene quindi citato da Luciano nei suoi *Dialoghi* per la sua capacità proverbiale di trovare difetti persino nella perfezione di dei e dee, come ad esempio nell’*Ermotimo ovvero*

³⁶¹ ESiodo, *Teogonia*, a cura di Eleonora Vasta, Milano, Mondadori, 2004, v. 214.

³⁶² G. SECCHI MESTICA, *Dizionario universale di mitologia*, Milano, Bompiani, 2003.

³⁶³ W. SCOTT, *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophical Teachings*, Oxford, Clarendon Press, 1925, III voll., vol. iii, p. 536; e G. R. S. MEAD, *Thrice Greatest Hermes: Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, London, Benares, 1906, p. 182.

³⁶⁴ ESopo, *Favole*, a cura di Cecilia Benedetti, Torino, Einaudi, 1996, p. 129.

*intorno alle scuole filosofiche*³⁶⁵, ma Momo si scaglia anche contro gli uomini, e specialmente contro i filosofi, perché cercano risposte a cose che non sanno e che non li riguardano³⁶⁶. Momo si affranca qui dal ruolo di “fault-finder” per affrontare argomenti più ampi, la sua retorica diventa più articolata, e a questa sposa anche un violento desiderio di smascherare le finzioni degli dei stessi.

La connotazione di Momo come dio del Biasimo avrà la massima espressione luciana nello *Zeus tragedo*³⁶⁷. Al centro del dialogo sono i filosofi: lo stoico Timocle e l'epicureo Demide stanno discutendo sull'esistenza degli dei, con grande seguito di pubblico. L'esito del dibattito sicuramente sposterà le convinzioni del popolo dall'una (per lo stoico gli dei esistono) o dall'altra parte (per l'epicureo ovviamente no, e se anche esistessero sarebbero inessenziali per l'uomo). Nel caso della vittoria del secondo gli dei diverrebbero solo nomi, compromettendo così la loro esistenza. Zeus è ovviamente preoccupato e convoca ancora tutti gli dei (greci, egizi, assiri) per decidere il da fare. Il parlamento divino è piuttosto eterogeneo, e nascono litigi anche su chi debba sedere sui primi scranni. Poseidone chiama “faccia di cane” il dio egizio Anubi, gli stranieri non capiscono la lingua e le cose devono essere spiegate loro a gesti: certo non sembra proprio un parlamento divino.

È Momo qui la voce più autorevole a cui Zeus chiede consiglio, e Momo non si sottrae: anzitutto spiega che l'ordine sociale sulla Terra non è rispettato e quindi gli uomini perdono fede negli dei, e quindi gli dei che ancora ricevono sacrifici dovrebbero già essere soddisfatti. Inoltre mette alla berlina la stupidità dei suoi colleghi divini, soprattutto Apollo, che suggerisce di rivolgersi ad un suo oracolo in Terra per conoscere l'esito dello scontro tra i due filosofi, cosa che scatena il riso di Momo. Agli dei quindi non rimane che guardare i due filosofi confrontarsi, con il contrappunto ironico di Momo. L'epicureo sembra proprio in vantaggio, ribatte punto per punto le argomentazioni del rivale stoico, soprattutto quando quest'ultimo porta come esempio dell'esistenza degli dei i versi di Omero. Per l'epicureo è facile fare degli dei troppo umani di Omero armi per la sua critica (così come aveva già fatto

³⁶⁵ LUCIANUS, *Dialoghi di Luciano*, a cura di Vincenzo Longo, Torino, UTET, 1986, 2 voll., vol I, pp. 705 – 803.

³⁶⁶ LUCIANUS, *Il parlamento degli dei*, in *Opere di Luciano voltate in italiano da Luigi Settembrini, volume terzo*, in <http://www.liberliber.it/biblioteca/l/lucianus/index.htm>

³⁶⁷ LUCIANUS, *Zeus tragedo*, in LUCIANUS, *Dialoghi*, vol. II, pp. 747 – 801.

Platone) e smantellare fino all'ultima le convinzioni dell'avversario. L'ultimo appiglio che lo stoico ha è un traballante sillogismo: "Ebbene, se ci sono altari, ci sono anche gli dei; ma ci sono altari, dunque ci sono dei", che ottiene solo una risposta divertita da parte dell'epicureo, che decide di ritirarsi dalla tenzone per ridere a piacimento dell'avversario³⁶⁸, come aveva fatto Momo con gli oracoli di Apollo. Il principio che siano gli altari a fare gli dei, e non il contrario è drammatico, e mina la natura degli dei stessi, ma la credulità degli uomini è tale che lo stoico riporta comunque a casa la vittoria con buona pace di Zeus e dei suoi colleghi.

Questo Momo dissacrante avrà grande eco nel Rinascimento e lentamente comincia a comparire l'altra colpa che Coroneo gli attribuisce, l'aver "voluto svelare sconsideratamente la natura", in questo caso svelando la vera natura degli dei agli dei stessi (oltre che ai lettori di Luciano, ovviamente). Momo appare anche in un altro testo che tornerà ad avere grande risalto tra il XV e il XVI secolo, all'interno del *Corpus Hermeticum*, e specificamente nella parte compilata da Stobeeo, il *Kore Kosmu*. Stobeeo era un erudito bizantino del VI secolo, che raccolse una quarantina di testi pseudo-ermetici, salvandoli dall'oblio, e raccogliendoli in un'antologia per il figlio. Tre secoli dopo Fozio recupererà ancora l'opera di Stobeeo per darle nuova diffusione e tramandarne ancora il contenuto³⁶⁹. Il frammento che fa riferimento a Momo è il XXIII, brano in cui Iside si rivolge ad Horus per istruirlo: nell'opera sincretica compaiono elementi stoici, fonti platoniche, apporti egizi e tracce della Genesi, ma nessun elemento cristiano. A queste fonti si aggiunge appunto il frammento di Momo, probabilmente interpolato da Luciano, descritto anche con tratti del Satana, o Lucifero, vetero testamentario³⁷⁰. Quali che siano le origini di questo Momo egli è sicuramente un personaggio inquietante, evidentemente ostile all'uomo, che con grandi doti di preveggenza tratteggia la natura umana che verrà e lo fa con cattiveria, esternando "una certa diffidenza e preoccupazione per la curiosità conoscitiva"³⁷¹ degli uomini³⁷².

³⁶⁸ Non prima di far saltare i nervi allo stoico che afferma: "tu fai dell'ironia su di me, spogliatore di tombe, ribaldo, scellerato, pendaglio da forca, sudiciume!". *Ibidem*, p. 799.

³⁶⁹ ERMETE TRISMEGISTO, *La pupilla del mondo*, a cura di CHIARA POLTRONIERI, Venezia, Marsilio, 1994.

³⁷⁰ Chiara Poltronieri riporta la tesi dell'interpolazione luciana, come già Schwartz e Mead, mentre per Scott questo Momo è modellato sul Satana ebraico. ERMETE TRISMEGISTO, *La pupilla*, p. 92, W. SCOTT, *Hermetica*, p., 537; G. R. S. MEAD, *Thrice Greatest Hermes*, pp., 182 – 183.

³⁷¹ ERMETE TRISMEGISTO, *La pupilla*, p. 92.

E veramente Momo non teme la curiosità conoscitiva degli uomini “per se”, ma ne teme le conseguenze, come il Momo luciano avrebbe riportato allo Zeus del *Parlamento degli dei*: il naturale scetticismo nei confronti degli dei che viene assieme alla conoscenza più profonda del mondo che ci circonda. In questo Momo sembra avere visto molto lontano, almeno fino alle perplessità di Maimonide (e forse fino alle nostre). Il Momo ermetico quindi svela, seppure non troppo *sconsideratamente*, la natura degli uomini agli dei, ma questo non è ancora abbastanza per meritare il biasimo, lui che ne è la divinità, di Coroneo.

Momo avrà un'altra grande entrata in scena in pieno umanesimo, attraverso la penna di Leon Battista Alberti. Il *Momus*, composto intorno al 1443, non avrebbe conosciuto la fortuna della stampa fino al 1520³⁷³, ma nondimeno *Momus*, ora dio dell'“Iracundia”³⁷⁴, sarà opera letta diffusamente, e che darà sfumature inedite alla caratterizzazione del dio greco. Il lavoro dell'Alberti prende spunto evidentemente dai dialoghi luciani, ma ne lega il tema con l'*exemplum* raccontato da Esopo, ed infatti il Momo albertiano verrà confinato sulla Terra per la sua sfrontatezza nel giudicare l'operato degli dei; e probabilmente (come notato da Eugenio Garin) anche con l'interpolazione ermetica, soprattutto per quello che riguarda il comune sentire dei due

³⁷² “When these things had come to pass as I have told you, my son Horus, there arose from the earth a mighty spirit, named Momus, who had the body of an enormous bulk, and a mind of surpassing power. This spirit was clothed in a body of manly form; he was comely and stately to look on, but exceeding fierce and terrible. And as soon as he saw the souls entering into their bodily frames, he asked (though he well knew the answer to his question), ‘What are these creatures called, Hermes, you record-writer of the gods?’ ‘They are called *men*,’ said Hermes. Then Momus said, ‘Hermes, you are doing a rash thing in making man; for he is like to be a creature that sees with inquisitive eyes, and hears things he has no right to hear, and indulges greedily his sense of taste, and makes voluptuous use of his sense of smell, and misuses to all extremes his sense of touch. Tell me, you that are the author of his being, is it your settled purpose to leave him free from care, this being that is going to look with audacious gaze upon the beauteous mysteries of nature? Is it your will to let him be exempt from sorrow, this man that is going to send forth his designing thoughts to the very ends of the earth? And if so, will not men put forth audacious hands against the elements? They will dig up roots of plants, and investigate the properties of stones. They will dissect the lower animals, - yes, and one another also, - seeking to find out how they have come to be alive, and what manner of thing is hidden within.... They will cut down the woods of their native land and sail across the sea to seek what lies beyond it. They will dig mines, and search into the uttermost darkness of the depths of the earth. And all this might be borne, but they will do yet more: they will press on the world above, seeking to discover by observation the laws of movement of the heavens. Are they then to meet with no impediment?”. W. SCOTT, *Hermetica*, vol. I, pp. 481 – 483.

³⁷³ E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1975.

³⁷⁴ C. VASOLI, “Potere e follia nel *Momus*”, in *Leon Battista Alberti. Actes du congrès international de Paris, 10 – 15 April 1995*, edited by F. FURLAN, Torino – Paris, Nino Aragno – J. Vrin, 2000, II voll., vol I., pp. 443 – 63.

personaggi verso il genere umano: “arroganti, inquieti, infelici, gli uomini sono lo strumento per la punizione delle anime: loro caratteristica l’audacia indiscreta (τόλμα), fonte di ogni bassezza e di ogni abominio. E colpisce il lamento di Terra, stanca e profanata dai delitti che gli uomini compiono alle sue spalle. Il confronto con tutta una serie di luoghi dell’Alberti nasce spontaneo”³⁷⁵.

Questo Momo ha a disposizione un testo molto più lungo rispetto ai precedenti per sviluppare la sua psicologia: la sua cacciata dall’Olimpo non è che l’inizio delle sue avventure. Arrivato sulla terra Momo decide di vendicarsi dei suoi ex colleghi rivelandone impietosamente vizi e difetti agli uomini, sperando così di far perdere loro la fede negli dei. All’inizio Momo ci prova diventando un poeta che, come quelli temuti da Platone, racconta le meschinerie umane troppo umane degli dei:

“Iovis audiebantur in scholis, in theatris, in triviis adulteria, supra turpiaque amoris furta; tum et Phoebi et Martis et horum et item horum superum nefanda facinora vulgo asseverabantur. Denique veris falsa miscebantur et vulgatorum in dies scelerum numerus et fama multo excrecebat, ut iam deorum dearumque caput nullum non incestum flagitiisque perditum haberetur”³⁷⁶.

Non avendo sortito gli effetti desiderati Momo si traveste allora da filosofo e, come l’epicureo del dialogo di Luciano, afferma che gli dei non esistono affatto (e che se anche esistessero non si curerebbero degli uomini), e che è solo la Natura a governare il mondo:

“Unum esse omnium animantium communem deum, Naturam, cuius quidam sint opus et opera non homines modo regere, verum et iumenta et alites et pisces et eiusmodi animantia, quae quidam consimili quidam et communi facta ratione ad motum, ad sensum, ad seseque

³⁷⁵ E. GARIN, “Fonti albertiane”, in *Rivista critica di storia della filosofia*, anno xxix, gennaio-marzo 1974, pp. 90 – 91. senza addentrarsi nel dibattito sulla supposta amarezza di fondo del Momus, è d’obbligo ricordare un passaggio alle Opere Volgari per comprendere, se non la gioiosa solitudine dell’Alberti, almeno le sue fonti letterarie, per inquadrare meglio il sarcasmo e l’ironia che Alberti infonde nel *Momus*: “sempre meco stanno uomini periti, eloquentissimi, espresso di quali io posso tradurmi a sera e occuparmi a molta notte ragionando; ché se forse mi dilettono e’ giocosi e festivi, tutti e’ comici, Plauto, Terenzio, e gli altri ridicoli, Apulegio, Luciano, Marziale e simili acetissi eccitano in me quanto io voglio riso” (*Opere volgari*, ii, 74), citato in J. H. WHITFIELD, “*Momus* and the Language of Irony”, in *The Languages of Literature in Renaissance Italy*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 31 – 43, p. 37.

³⁷⁶ In LEON BATTISTA ALBERTI, *Momo, o del principe*, a cura di RINO CONSOLO, Genova, Costa & Nolan, 1986, p. 46.

tuendum atque curandum consimili oporteat via et modo regere atque gubernare; neque tam malum comperiri Naturae opus, cui non sit in tanto productarum rerum cumulo ad reliquorum usum et utilitatem accommodatissimus locus: fungi idcirco quaecumque a Natura procreata sint certo praescriptoque officio, seu bona illa quidam, seu mala pensentur ab hominibus, quandoquidem invita repugnanteque Natura eadem ipsa per se nihil possint³⁷⁷.

Ma gli altri filosofi, come la folla dello *Zeus tragedia*, non riconoscono la verità delle sue argomentazioni, e per la loro natura umana e non certo per solide motivazioni filosofiche si accapigliano con Momo fino a strappargli la barba. In questo episodio veramente Momo svela sconsideratamente la Natura degli dei agli uomini e per questo giustamente, secondo il commento di Coroneo, viene punito dagli uomini stessi, che per il proprio bene devono continuare a credere nel mondo ultraterreno³⁷⁸.

Ma il *Momus* è appena incominciato e il sottotitolo, *Il principe*, ci può dire ancora molto sull'argomento che il cattolico bodiniano ha proposto ai suoi commensali³⁷⁹: dopo le arringhe di Momo, Zeus vede il pericolo della sua presenza sulla Terra, e cerca di riportarlo in cielo con l'aiuto di Virtù e dei suoi figli e figlie. Momo non muta la sua natura oltraggiosa e, comportandosi come gli dei da lui messi alla berlina, stupra Lode, figlia di Virtù: dall'unione di Lode e Momo nasce Fama, mostro che non tace mai. Momo, che si trova in procinto di tornare tra i suoi simili, ha finalmente appreso dagli uomini l'arte della simulazione e della dissimulazione, come non si stancherà di ripetere per tutta l'opera, in veri e propri *a parte* teatrali, che ci permettono di seguire il percorso del suo ideale di vendetta. Vendetta che Momo persegue utilizzando le più sottili arti dell'oratoria verso quegli dei che lo hanno allontanato dal cielo³⁸⁰, e verso gli uomini, che non hanno saputo apprezzare il dono della conoscenza che aveva tentato di dare loro.

³⁷⁷ LEON BATTISTA ALBERTI, *Momo*, pp. 46 – 48.

³⁷⁸ Cesare Vasoli inquadra così le avventure del Momo albertiano nel suo contesto storico e politico: "Anzi, poiché non esiste in natura cosa che possa essere inutile e davvero nociva, la distinzione stessa tra bene e male è infondata: ne consegue che molti atti considerati peccati, non lo sono affatto e che la vita è solo uno scherzo della Natura. [...] ma sono ragionamenti che colpiscono gli ascoltatori, stupiti da questo disvelamento dei sommi «arcana imperii», che cessano di partecipare a sacrifici e cerimonie e rifiutano i riti divini". C. VASOLI, "Potere e follia nel *Momus*", p. 447.

³⁷⁹ "il tono scherzoso e il modello narrativo del *Momus*, mentre intendono render piacevoli argomenti assai gravi, hanno solo lo scopo d'impartire un efficace insegnamento «politico»", *ibidem*, p. 443.

³⁸⁰ Visto che "il soggiorno tra i «bideum genus hominum», concluso così favorevolmente, gli abbia insegnato ad essere «versipellis ac tergiversator», insomma, un vero maestro dell'arte politica

Le virtù politiche di Momo portano lui e gli altri dei in situazioni sempre più grottesche, soprattutto in relazione ad uno specifico tipo di uomini, i filosofi, che impressionano Zeus e tutti gli altri suoi emissari con la loro (casuale) sapienza. Il parossismo arriva quando Momo riesce a far infuriare tanto Zeus da spingerlo ad interrogare il consiglio divino (come in Luciano) se distruggere o meno il mondo, per crearne uno nuovo, e migliore. Qui come in Luciano non c'è accordo tra gli dei, se non nel fatto che è Momo la causa di tutti i loro problemi (tra cui una sovrabbondanza di sacrifici votivi da parte dei mortali che inquinano l'aria dei Cieli), e quindi Zeus lo punisce trasformandolo da *Momus* ad *Humus* ed incatenandolo, novello Prometeo,³⁸¹ ad una roccia³⁸².

Il Momo albertiano è figura eterna e mitica, in antitesi con la concezione umana “antropocentrica, finalistica, improntata a un conformistico umanesimo civile e cristiano” (rappresentata qui da Ercole), e più vicina invece ad una visione “naturalistica, pessimistica, vagamente lucreziana e averroistica”³⁸³, e porta con se tratti del suo progenitore più oscuro, quello quasi satanico di Stobeo, “l'Anticristo in tutte le sue connotazioni storiche, politiche e religiose”³⁸⁴. Gli elementi biblici presi da Genesi e Apocalisse, così come dalle fonti patristiche (soprattutto Tertulliano, Lattanzio e Sant'Agostino) del *Momus* vengono distorti e capovolti³⁸⁵, così che “i vizi della ‘curiositas’ e della ‘loquacitas’ (vivamente combattuti dai Padri della Chiesa e da Tertulliano in particolare)” sono rappresentati da Fama, figlia di Momo, ed è “davvero come i maligni demoni di cui parla Lattanzio, che «miscent falsa cum veris»,

fondamentale: quella di «simulare» e «dissimulare». C. VASOLI, “Potere e follia nel *Momus*”, pp. 448 – 49.

³⁸¹ E del resto Eschilo e il suo *Prometeo incatenato* sono stati un importante riferimento per l'Alberti, come sottolinea L. Boschetto, “Ricerche sul *Thegenius* e sul *Momus* di Leon Battista Alberti”, in *Rinascimento*, II serie, vol. xxxiii, 1994, pp. 3 – 52.

³⁸² Questo non basterà a fermare lo spirito di Momo, che riuscirà ancora a prendersi gioco degli dei obbligandoli a scendere in un teatro degli uomini sottoforma di statue, “emblema di un potere che si riduce ai soli simboli, pietrificato nella propria immagine, immobile e impotente quando ormai si scatena l'uragano”, solo per essere insultati e scornati degli uomini stessi. C. VASOLI, “Potere e follia nel *Momus*”, p. 445.

³⁸³ S. SIMONCINI, “L'avventura di Momo nel Rinascimento. Il nume della critica tra Leon Battista Alberti e Giordano Bruno”, in *Rinascimento*, II serie, vol. xxxviii, 1998, pp. 405 – 54, p. 408.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 408.

³⁸⁵ Del resto “il richiamo alla dottrina dell'«impostura» delle religioni, la cui lunga fortuna classica, medievale e rinascimentale dovrebbe essere meglio ricostruita, è chiara ed esplicita, anche se Momo dichiara, ovviamente, di averla combattuta, attirando l'odio di quegli uomini ambiziosi e immodesti”, in C. VASOLI, “Potere e follia nel *Momus*”, p. 452.

sono «veritatis inimici» e «offendunt itaque tenebras, et veritatem caligine abducunt»³⁸⁶.

Ma lo spirito di Alberti non è quello della polemica sterile, dell'irrisione senza suggerimenti costruttivi. Proprio per le numerose sfaccettature della sua opera possiamo vedere in lui un precursore del pensiero di Bodin, "Alberti was [...] neither for or against deception. It was simply a matter of reality that fills all aspects of life; it is the first aspect of self-awareness about the human condition even if it is also the first aspect of the human despair"³⁸⁷. È appunto l'accettazione della realtà fattuale ed il suo adattarsi ad essa che fanno di Momo, questo simbolo dello scetticismo ironico, un modello dell' "apparire" [politico] che sarà teorizzato e assunto come regola di governo da Machiavelli³⁸⁸.

Anche Giordano Bruno avrebbe usato la figura del dio del Biasimo, recuperando il Momo dell'Alberti per portarlo al centro dello *Spaccio*, probabilmente anche grazie all'edizione veneziana del 1568, volgarizzata da Cosimo Batoli, "facilmente accessibile a Giordano Bruno, sempre ansioso di cosiffatta letteratura"³⁸⁹. Il tratto comune con l'Alberti (e con Luciano) è la condizione che costringe Giove a convocare gli dei e la "profonda crisi che attanaglia l'umanità"³⁹⁰. Qui, come per l'ultimo concilio albertiano e per lo *Zeus tragedia*, sono gli altari a preoccupare Giove, anche se qui è la loro profanazione "e la degradazione dei culti [che] spinge gli uomini nel baratro della *feritas*"³⁹¹. Quello che Giove vuole è una generale riforma in senso etico, per la quale però "bisogna iniziare dall'alto, con una severa autocritica che parta dagli stessi dei"³⁹²: e il mezzo migliore per ristabilire questo ordine è quello di ristabilire la Legge che, con Verità e Sofia, devono essere al centro del nuovo ordine.

³⁸⁶ R. RINALDI, "«Momus christianus»: altre fonti albertiane", in *Leon Battista Alberti e il Quattrocento. Studi in onore di Cecil Grayson e Ernst Gombrich*, a cura di L. CHIAVONI, G. FERLISI, M. V. GRASSI, Firenze, Olschki, 2001, pp. 197 – 252, pp. 250 – 251, anche se lo studio di Rinaldi tende a cristianizzare anche la *vis polemica* di Momo.

³⁸⁷ M. JARZOMBEK, "The *Enigma* of Alberti's *Dissimulatio*", in *Leon Battista Alberti. Actes du congrès international de Paris*, pp. 741 – 48, pp. 744 – 45.

³⁸⁸ L. BEGLIOMINI, "Nota sull'opera dell'Alberti: il «Momus» e il «De re aedificatoria»", in *Rinascimento*, II serie, vol. xii, 1972, pp. 267 – 83, p. 270.

³⁸⁹ E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni*, p. 140.

³⁹⁰ N. ORDINE, "Introduzione", in GIORDANO BRUNO, *Opere italiane*, testi critici e nota filologica di G. AQUILECCHIA, Torino, UTET, 2002, II voll., vol. II, p. 98.

³⁹¹ N. ORDINE, "Introduzione", p. 99.

³⁹² *Ibidem* p. 99.

Ma questo non tanto per gli dei, incuranti di riti e sacrifici umani, quanto per gli uomini stessi, che hanno bisogno di leggi, riti e cerimonie volte a costituire “quegli atti e quei gesti che favoriscono le «repubbliche» e l’«umana conversazione»”³⁹³. Come nota Nuccio Ordine “non è difficile ritrovare in questi giudizi tracce di celebri pagine di Machiavelli”³⁹⁴, e forse il brano echeggia anche il pensiero di Platone, Alfarabi e Maimonide nell’idea che la religione ha “tutta la capacità di *religare*, di tenere uniti, di favorire il «vivere civile»”³⁹⁵.

Momo si scaglia contro la teologia protestante proprio perché basata sul “legame individuale fondato solo ed esclusivamente sulla fede”³⁹⁶, tagliando via così l’estrinsecazione della sua funzione:

“basterà che done fine a quella poltronasca setta di pedanti, che senza ben fare secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi grati a’ Dei, e dicono che il far bene è bene, il far male è male: ma non per ben che si faccia, o mal che si faccia si viene ad essere degno e grato a’ dei; ma sperare e credere secondo il catechismo loro. Vedete, Dei, se si trovò mai ribaldaria più aperta di questa, che da quei soli non è vista, li quali non veggon nulla”³⁹⁷.

Per Lutero e Calvino la salvezza non è più garantita dal patto che Dio aveva stretto con l’uomo nelle pagine dell’Antico Testamento, facendo così crollare il sistema che Bruno-Momo propone a Giove. Non lontano da questo pensiero deve essere Bodin se proprio i due protestanti, Federico e Curzio, sono coloro che si accalorano maggiormente contro l’opinione di Coroneo e gli altri sulla legittima simulazione, espressa antifrausticamente dalla presenza di Momo.

L’opinione di Bruno sui sileni autentici e quelli invertiti è chiara fin dal principio:

“cossì dunque lasceremo la moltitudine ridersi, scherzare, burlare e vagheggiarsi su la superficie de mimici, comici et istrionici Sileni, sotto gli quali sta ricoperto, ascoso e sicuro il tesoro della boutade e veritade: come per il contrario si trovano più che molti, che sotto il

³⁹³ *Ibidem*, p. 102.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 103.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 103.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 104.

³⁹⁷ GIORDANO BRUNO, *Spaccio della bestia trionfante*, in ID., *Opere italiane*, pp. 237 – 38.

severo ciglio, volto somnesso, prolissa barba, e toga maestrale e grave, studiosamente a danno universale conchiudeno l'ignoranza non men vile che boriosa, e non manco perniciososa che celebrata ribalderia"³⁹⁸.

Si richiama così un altro tema albertiano, cioè quale sia l'immagine divina nascosta sotto il sileno Momo:

“nel giorno dunque che nel cielo si celebra la festa de la Gigantoteomachia (segno de la guerra continua e senza triegua alcuna che fa l'anima contra gli vizii e disordinati affetti) vuole effettuar e definir questo padre quello che per qualche spacio di tempo avanti avea proposto e determinato: come un uomo, per mutar proposito di vita e costumi, prima vien invitato da certo lume che siede nella specola, gaggia o poppa de la nostra anima, cha da alcuni è detta sinderesi, e qua forse è significato quasi sempre per Momo"³⁹⁹.

Momo quindi è la “coscienza morale che guida l'uomo al bene”⁴⁰⁰. E che Bruno sia in debito con l'Alberti appare chiaro anche dal “recupero” di Momo dallo scoglio prometeico dove solamente la tradizione albertiana lo aveva lasciato:

“Momo il quale avea parlato contra gli dei, e (come a essi pareva), troppo rigidamente arguiti gli loro errori, e però era stato bandito dal concistoro e coversazion di queglii; e relegato alla stella ch'è nella punta de la coda di Calisto senza facultà di passar il termine di quel parallelo a cui sottogiace il monte Caucaso: dove il povero dio è attenuato dal rigor del freddo e de la fame; ora è richiamato, giustificato, restituito al suo stato pristino, e posto precone ordinario et straordinario con amplissimo privilegio di poster riprendere gli vizii, senza aver punto riguardo a titolo o dignitate di persona alcuna”⁴⁰¹.

Recuperando persino l'immagine astrale della stella e del parallelo, fino al recupero finale della dissimulazione, posta coraggiosamente da Bruno accanto alla Semplicità:

“la Semplicita, dunque, in quanto che non apprende e non commenta su l'esser suo, s'intende aver similitudine divina. Dalla quale a tutta distanza dechina la boriosa Iattanza. Ma non tanto

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 174.

³⁹⁹ *Ibidem*, pp. 185 – 186.

⁴⁰⁰ Come specifica G. Aquilecchia in nota in *ibidem*, p. 186.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 204.

la studiosa Dissimulazione: a cui Giove fa lecito che talvolta si presente in cielo, e non già come Dea, ma come tal volta ancella della Prudenza, e scudo della Veritate⁴⁰².

Semplicità che ha “similitudine del volto divino”⁴⁰³. Nel punto più alto di Bruno si torna a Bodin: entrambi condividono una comune “idea di religione naturale”, entrambi “alla ricerca di Antenati che possano conferire alla loro filosofia quel prestigio dell’ autorità e dell’ antichità di cui hanno bisogno coloro che fondano le loro persuasioni non sulla «filosofica conteplazion vera», perseguita nella «dolcezza dell’ indipendenza», ma su qualche forma di «credulitate»⁴⁰⁴. L’ unico segno *ermetico* è solo nello spirito di Momo, che Bruno descrive e Bodin cita, che viene dal *Kore kosmu* e che, nel comune apprendistato albertiano, rende versatile e ricco il simbolismo momiano. Bodin, filosofo, deve essersi molto divertito ad inserire in una così piccola citazione un così grande riferimento politico, religioso e filosofico, miniera di insegnamenti ironici e sarcastici sul mondo che lo circondava:⁴⁰⁵ Momo è inserito nell’ ironico contesto colloquiale dello scherzo di Coroneo ai compagni, ma questo non è altro che l’ introduzione ad una ironica sovversione della *auctoritas* dei testimoni citati per legittimare la libera opinione e il libero dissenso, sempre nei limiti di una «politica» simulazione/dissimulazione e l’ unica chiave di lettura è proprio l’ ironia antifrastica dei trattati rinascimentali di retorica. Ecco che il significato di questo strano libro del *Colloquium heptaplomeres* appare chiaro: Bodin utilizza sapientemente tutti gli artifici che la retorica rinascimentale gli metteva a disposizione per comunicare le sue pericolose convinzioni in termini di religione e politica, cioè che gli dei esistono fintanto che gli uomini credono in loro, la legge divina è solo uno strumento per mantenere lo Stato in armonia per la comprensione delle quali veramente si “presuppone sempre la capacità, nel destinatario, di afferrare lo scarto fra

⁴⁰² GIORDANO BRUNO, *Spaccio della bestia trionfante*, p. 305.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 304.

⁴⁰⁴ G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità*, p. 255.

⁴⁰⁵ In ogni racconto di ogni Momo sono presenti i filosofi, pericolosi nello svelare l’ inutilità divina (come gli epicurei di Luciano), o incapaci di riconoscere la stessa verità epicurea quando Momo la svela loro, eppure considerati fonti di insuperabile sapienza mentre, del tutto casualmente, riconoscono gli dei sotto le loro mentite spoglie venuti a studiarli. E non è un caso che Momo stesso, nelle sue peregrinazioni terrene per cercare l’ occupazione perfetta, la trovi nel vagabondo, “emblema enigmatico di questa saggezza, ridicola e pietosa nella sua apparenza, ma così simile alla misteriosa deformità dei sileni di Alcibiade”, C. VASOLI, “Potere e follia nel *Momus*”, p. 451.

il livello superficiale e il livello profondo di un enunciato”⁴⁰⁶, visto che la costante ironia antifrastica che pervade il brano comporta una irrimediabile scissione tra significato e significante, secondo, come abbiamo visto, le peggiori aspettative agostiniane.

Una volta scoperto il gioco di inversione di Bodin nell’embleatico caso del frutto artificiale e di Momo, è facile leggere ironicamente “alla rovescia” molti dialoghi del *Colloquium* stesso. Come vedremo, nell’opera bodiniana si alternano due guide: una è quella ortodossa di Salomone, che pure egli nasconde dietro un velo di modestia, riconosciuta da tutti in qualità della sua origine ebraica:

“È vero che i capostipiti del nostro popolo furono caldei e che dapprima migrarono in Fenicia, da cui Cadmo, parola ebraica che significa « Orientale », portò in Grecia l’alfabeto, e che, ricondotti dai nemici in Caldea, conobbero molte cose per volontà divina, ma nulla abbiamo appreso che non sia stato diffuso e divulgato in ogni lingua per tutta la terra, così che a nessuno rimanesse nascosto”⁴⁰⁷.

Mentre l’altra è una sorta di anti-guida, impersonata da Senamo, che in maniera contrappuntistica fa il verso a Salomone, “questa tesi di Salomone sarebbe perfetta, se si basasse su qualche dimostrazione”⁴⁰⁸, cercando di indirizzare maieuticamente i suoi compagni verso la sua (e di Bodin) epicurea e scettica verità.

⁴⁰⁶ Dalla voce “ironia” in A. MARCHESE, *Dizionario di retorica e stilistica*, Milano, Mondadori, 1991.

⁴⁰⁷ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 199.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 221.

Shakespeare, la legge, l'amore

I repentini mutamenti religiosi succedutisi in Inghilterra tra il *Supremacy Act* e la fondazione della Chiesa Anglicana da parte di Enrico VIII del 1534, il ritorno al cattolicesimo di Mary Tudor e l'ascesa al trono dell'anglicana Elisabetta nel 1558 cambiarono negli inglesi il modo di vivere la propria fede, educandoli all'ambigua arte della simulazione religiosa⁴⁰⁹. La regina Elisabetta non era contraria a questa legittima prudenza: come scriveva in quegli anni Francis Bacon, lei non aveva interesse ad "aprire finestre nel cuore e nei pensieri intimi della gente"⁴¹⁰, fintanto che la loro non conformità religiosa vi rimaneva chiusa. La comunità di Stratford, come molte altre nell'Inghilterra elisabettiana, era legata al suo passato cattolico⁴¹¹, e ad esso voleva rimanere fedele. Il padre di William Shakespeare, John, con la sua famiglia, si era adattato a questa mistificante situazione vivendo la propria religiosità "with a caution that seems typical of all but an outspoken few at Stratford"⁴¹²: la sua legittima cautela lo portò da un lato ad agire come "rappresentante dalla Riforma" a Stratford, votando per licenziare il vecchio vicario cattolico Roger Edgeworth e per assumere il brillante ed entusiasticamente protestante Bretchgirdle, e dall'altro a scegliere come insegnanti della scuola cittadina tutti maestri con saldi legami cattolici⁴¹³.

William Shakespeare affinerà le arti apprese a Stratford negli anni della sua formazione presso gli Hoghton⁴¹⁴, famiglia presso la quale trovavano rifugio i gesuiti provenienti dal continente per proseguire la lotta contro Elisabetta. Tra questi vi era Edmund Campion, il missionario che aveva portato in Inghilterra copie del *The Contract and Testament of the Soul* del cardinale Borromeo, pensato per i cattolici

⁴⁰⁹ Approccio essenziale per professare il proprio credo senza timore di affrontare il destino degli eretici: "Stratford became the eye of a circle of martyr fires at Coventry, Lichfield, Gloucester, Wotton-under-Edge, Banbury, Oxford, Northampton, and Leicester". In P. HONAN, *Shakespeare: A Life*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 5.

⁴¹⁰ Come citato in S. GREENBLATT, *Vita, arte e passioni*, p. 86.

⁴¹¹ Ad esempio, i celebri affreschi della Danza della Morte che con le loro immagini superstiziose ornavano la chiesa di Church street vennero cancellati anni dopo l'avvento dell'Anglicanesimo. S. SCHOENBAUM, *William Shakespeare*, p. 7; P. HONAN, *Shakespeare*, p. 7.

⁴¹² *Ibidem*, p. 6.

⁴¹³ S. GREENBLATT, *Vita, arte e passioni*, p. 90.

⁴¹⁴ Famiglia cattolica "second in influence only to the earls of Derby", P. HONAN, *Shakespeare*, p. 62, e più dettagliatamente in E.A.J. HONIGMANN, *Shakespeare: "The Lost Years"*, Manchester, Manchester University Press, 1985.

costretti a vivere in terra protestante⁴¹⁵. Egli era un gesuita, e come tale esperto nelle arti della dissimulazione e dell'equivocazione, e considerava coloro che cambiavano il proprio nome per meglio combattere contro il Protestantesimo al pari di “veterans [that] offer their blood, by which oblations God will be pleased”⁴¹⁶. I suoi insegnamenti avrebbero dato modo al giovane William di mostrare il suo innato talento per la lingua e la dissimulazione quando questi si sarebbe presentato presso gli Hoghton con un *alter ego*, “from warlike ‘Shakespeare’ to priestly ‘Shakeshafte’”⁴¹⁷: ma il sottile eppure significativo passaggio linguistico tra il cognome vero e quello fittizio, ci dice molto di più del suo talento per l'uso delle molteplici sfumature della parola che non della sua vocazione al martirio. Proprio in questi anni, come suggerisce Greenblatt, “se suo padre era sia cattolico che protestante, [egli] aveva cominciato a non essere né l'uno né l'altro”⁴¹⁸. Quando poi si trovò a vivere a Londra, più che seguire gli ambienti cripto-cattolici in cui era cresciuto, si trovò a proprio agio “nei quartieri abitati dagli artigiani, molti dei quali erano *émigrés* dalla Francia e dai Paesi Bassi”⁴¹⁹, protestanti eterodossi, stranieri, mercanti italiani e persino ebrei.

La Londra di Shakespeare era un microcosmo dell'Europa che aveva affrontato la cacciata degli ebrei da Spagna e Portogallo, le guerre civili francesi e la Controriforma pontificia. Ascoltando queste persone, Shakespeare in quegli anni poteva esperire direttamente gli insegnamenti di Machiavelli e Montaigne su religione e politica che Burton avrebbe così sintetizzato: “[Politicians] make religion mere policy, a cloak, a man invention; *nihil aeque valet ad regendos vulgi animos ac superstitio*”⁴²⁰. La Londra di Shakespeare era veramente un microcosmo dell'Europa tutta, tanto che un seguace di Campion, Robert Shouthwell, nel 1588 scriveva che l'Inghilterra era una terra dove “the variety of religion hath abolished almost all

⁴¹⁵ Come sembra ormai certo, anche il padre di William aveva usato il testamento spirituale del cardinale Borromeo, “un testamento spirituale devotamente cattolico che tradiva la sua adesione pubblica alla fede riformata”. S. GREENBLATT, *Vita, arte e passioni*, p. 97.

⁴¹⁶ Citato in R. WILSON, *Secret Shakespeare. Studies in Theatre, religion and Resistance*, Manchester, Manchester University press, 2004, p. 54.

⁴¹⁷ Che per altro era una variante del cognome del nonno. R. WILSON, *Secret Shakespeare*, p. 54.

⁴¹⁸ S. GREENBLATT, *Vita, arte e passioni*, p. 112.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 400.

⁴²⁰ Citato in J. DOLLIMORE, *Radical Tragedy. Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries*, Brighton, The Harvester Press, 1984, p. 13.

religion”⁴²¹, terra che diede al drammaturgo Shakespeare infinito materiale storico e umano per scrivere le sue opere, e soprattutto gli permise di mettere in una prospettiva sopranazionale la politica elisabettiana. In Shakespeare la vocazione teatrale verso l’umano aveva infatti la precedenza su qualunque dogma religioso, e a noi poco importa poi se sia morto papista⁴²², anglicano o “scettico nei confronti di entrambe le fedi”⁴²³: “our bending author”⁴²⁴, come Shakespeare si definisce nell’epilogo dell’*Enrico V* (scritto e rappresentato nel 1599), guardava in maniera disincantata direttamente agli uomini per capire cosa fossero effettivamente religione e potere, senza prendere apertamente posizione, in maniera docile⁴²⁵ (“bending” appunto), cercando di chinarsi (ancora “bendino”) verso il popolo per cercare di dire la verità a chi era in grado di intenderla.

Attraverso lo studio della storia della sua Inghilterra, prima ancora della lettura di Montaigne⁴²⁶, Shakespeare aveva imparato a guardare con occhio critico gli ambigui legami tra monarchia, diritto divino e politica. Il *Riccardo II*, composto probabilmente intorno al 1592, racconta come “il balsamo di un re consacrato” (cioè Riccardo) sia inutile contro il “ladro” e “traditore”⁴²⁷ Bolingbroke se questi sa machiavellianamente usare gli strumenti della politica⁴²⁸. Il 1399, anno della deposizione di Riccardo da parte di Bolingbroke⁴²⁹, segna per Shakespeare il passaggio irreversibile da un Medioevo in cui “il cielo protegge ancora il giusto”, epitome dell’ordine inamovibile della società medievale, a un’epoca di moderno

⁴²¹ Citato in C. ASQUITH, *Shadowplay. The Hidden Beliefs and Coded Politics of William Shakespeare*, New York, PublicAffairs, 2005, p. 50.

⁴²² Nella celebre affermazione di Richard Davies, “he died a papist”, cappellano del Corpus Christi College nella seconda metà del XVIII secolo. S. SCHOENBAUM, *William Shakespeare*, p. 55.

⁴²³ S. GREENBLATT, *Vita, arte e passioni*, p. 99.

⁴²⁴ Claire Asquith immagina che questi versi possano essere riferiti ad un temporaneo passaggio di Shakespeare alla fede protestante. C. ASQUITH, *Shadowplay*, p. 121.

⁴²⁵ W. SHAKESPEARE, *Enrico V*, a cura di Andrea Cozza, con un’introduzione di Nemi D’Agostino, Milano, Garzanti, 2002, viene tradotto con “umile”, ma ovviamente la parola ha un ampio spettro polisemico.

⁴²⁶ Gli *Essays* sarebbero stati tradotti in inglese da John Florio, e pubblicati nel 1603.

⁴²⁷ Le citazioni sono tratte dal monologo di Riccardo del III atto, commoventemente patetico: “Not all the water in the rough rude sea / can wash the balm off an anointed king; / the breath of worldly men cannot depose / the deputy elected by the Lord; / for every man that Bolingbroke hath press’d / to lift shrewd steel against our golden crown, / God for his Richard hath in heavenly pay / a glorious angel: then, if angels fight, / weak men must fall; for a heaven still guards the right”. W. SHAKESPEARE, *King Richard II*, edited by Peter Ure, London, Arden Shakespeare, 1998, III, ii, 54 – 62.

⁴²⁸ L’opera sottolinea come Bolingbroke riesca a far deporre il Re legittimo, malvoluta ma comunque vicario di Dio in terra, facendo leva sul malcontento popolare e sugli interessi della nobiltà terriera inglese.

⁴²⁹ Futuro Enrico IV.

pragmatismo politico in cui non c'è più spazio per i valori assoluti, tutto (fede compresa) è infinitamente opinabile, motivo dei danni sociali di cui Shakespeare era evidentemente consapevole. I temi della tragedia erano così attuali che Elisabetta stessa, dopo avere assistito al dramma, sembra abbia commentato con sir William Lambarde: “I am Richard II, know ye not that?”⁴³⁰.

Il *Mercante di Venezia* muove la sua critica a questo mondo, moderno e protocapitalista, ma nonostante le implicazioni politiche (che vedremo), il *Mercante di Venezia* è prima di tutto una commedia romantica il cui centro è il matrimonio, o meglio i matrimoni, visto che ne vengono celebrati tre. Come afferma David Daniell “In his comedies [...] Shakespeare was unusual in that he moves his beautiful young people into love and marriage. Love comes before money and business intrigue” e prosegue “my own private definition of the Reformation is ‘people reading Paul’, and the marriages making one flesh in Shakespeare’s comedies are Pauline in doctrine”⁴³¹. Qualunque fosse l’atteggiamento di Shakespeare verso la dottrina paolina, se di critica o di accettazione, è indubbio che le lettere di Paolo svolgono effettivamente un ruolo molto importante nel *play*, non solo per quello che riguarda i matrimoni ma anche per quello che riguarda i rapporti tra i veneziani e l’ebreo Shylock, ed è da questo conflitto che emerge la natura politica della commedia.

Tutta l’opera paolina si confronta con la tradizione ebraica, e specificamente nella lettera ai Galati si legge: “Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: *Maledetto chi pende dal legno*” (Gal. 3:13) e più oltre “voi infatti, fratelli, siete stati chiamati alla libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate al servizio gli uni degli altri. Tutta la legge trova infatti la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso*” (Gal. 5:13-14). Il conflitto insanabile tra la Vecchia e la Nuova religione diventa quello tra Legge e

⁴³⁰ È lo stesso Lambarde a riportare l’aneddoto in un suo *memorandum* del 1601, ristampato nel 1931 e citato nell’introduzione a W. SHAKESPEARE, *King Richard II*, p. lix.

⁴³¹ D. DANIELL, “Shakespeare and the Protestant Mind”, in *Shakespeare Survey*, 54, 2001, pp. 1 – 12, p. 9.

Amore⁴³², tra Universalismo e Particolarismo e tra Ricchezza terrena e Ricchezza spirituale, che risultano essere anche i conflitti su cui si snoda il *Mercante*.

A questo proposito Adam Seligman afferma: “one of the most significant attempts to puncture [the] caricatures of Law and Love can be found in Shakespeare’s play *The Merchant of Venice*. There, Shakespeare manages to send up both the idea of Law and Love as absolute opposites as well as the cultural identification of the one with Jews and the other with Christians. He shows the hypocrisy of such an attitude as well as that caused by any claim to construct society solely on the basis of love”⁴³³, ed ha perfettamente ragione. Ma la portata demistificatoria del *Mercante* è ancora maggiore. Shakespeare non solo svela l’ipocrisia dell’Amore, che regna a Belmont, e l’inattuabilità della Legge, che invece Shylock vorrebbe applicata; ma di fatto mina le fondamenta stesse delle definizioni di Amore e di Legge in quanto valori assoluti, riconducendole ai più immanenti, transitori e soggettivi corrispettivi di amore e di legge.

Le Leggi che appaiono nel *Mercante* sono due: una è quella veterotestamentaria, tenuta sommamente da conto da Shylock; l’altra è quella della città, di Venezia, del Doge e della corte. La prima corrisponde, nell’immaginario elisabettiano, alla Legge degli Ebrei, che Shakespeare e i suoi spettatori conoscevano attraverso la Bibbia⁴³⁴. L’affermazione di Richmond Noble che Shakespeare “had assimilated to a remarkable degree the Hebrew character and outlook as revealed in the Bible”⁴³⁵ forse è eccessiva, ma appare chiaro che il testo sacro veniva utilizzato come un “ethical thesaurus”⁴³⁶ a cui fare riferimento nelle questioni legate agli aspetti

⁴³² Come rappresentato iconograficamente ad esempio da Lucas Cranach il Vecchio nella serie di incisioni su *Legge e Vangelo*.

⁴³³ A. SELIGMAN, “Chapter three: Love Necessity and Law”, *Daimon*, 7, 2007.

⁴³⁴ L’intenzione di Shakespeare di velare l’umanità di Shylock sotto i tratti dello stereotipo probabilmente è andata anche oltre l’intenzione dell’autore. Il 22 febbraio 2007 Ernesto Galli della Loggia, relativamente ad una possibile legalistica estromissione dal governo del ministro D’Alema, scriveva sul *Corriere della Sera*: “Chiedergli perentoriamente di non partecipare al prossimo governo ha un sapore maramaldesco che non ci piace; sarebbe quasi rivestire i panni di Shylock.” Oltre che l’ottuso legalismo, Shylock incarna anche l’immagine di “persona vile e malvagia che inferisce sui deboli” (secondo la definizione di *maramaldo* del De Mauro), rimanendo così ancora il caratteristico stereotipo del *perfido ebreo*.

⁴³⁵ R. NOBLE, *Shakespeare’s Biblical Knowledge*, New York, 1935, p. 96, citato in R. STRITMATTER, “Old’ and ‘New’ Law in *The Merchant of Venice*: a note on the source of Shylock’s morality in Deuteronomy 15”, in *Notes and Queries*, March 2000, pp. 70 – 72, p. 71.

⁴³⁶ R. STRITMATTER, “Old’ and ‘New’ Law”, p. 71.

morali e legali della coesistenza tra cristiani ed ebrei, ed è chiaro che in una società cristiana come quella inglese gli ebrei, come la loro legge, ne uscissero *teatralizzati*⁴³⁷. Shakespeare nel tratteggiare il suo personaggio letterarizza “the traditional metaphorical view of usurers”⁴³⁸, ma Shylock, che non è un Ebreo nel senso *teatralizzato* del termine, affrancato per sempre dal “hath not a Jew eyes?”⁴³⁹ (III, i, 52) del III atto, inutilmente tenterà di appellarsi alla Antica Legge biblica così *teatralizzata*, che non gli appartiene più e che forse non è mai esistita. D’altra parte, anche l’altra Legge, quella veneziana, era ugualmente nota in Inghilterra per la sua rigidità, dispensata sia ai veneziani che agli stranieri. Lewis Lewkenor, nella sua traduzione del *De Magistratibus et Republica Venetorum* del Contarini scrive: “[a]lwaies the Aducators [in Venetian courts] doe propounde that punishment which to that sorte of offende doth seeme mot sharpe and grievous, their office and duty being more to incline to seuerity than to mercie”⁴⁴⁰. Questa Legge, non distante nella natura dall’altra, non risponderà al modello di Legge mitigato dalla Grazia delle lettere paoline.

Il processo del IV atto è il teatro dello scontro tra i due sistemi normativi, ed è Shylock, con l’arroganza che gli deriva dalla certezza dell’esito del processo⁴⁴¹, che minaccia le istituzioni veneziane stesse se non dovesse ottenere la libbra di carne di Antonio. I celebri versi “if you deny me, fie upon your law! / There is no force in the decrees of Venice: / I stand for judgement, - answer, shall I have it?” (IV, I, 100-101) concludono la prima parte del dibattito. La risposta alla domanda retorica di Shylock sarà un *si*, anche se non nei termini sperati da lui e temuti dalla corte. Come è noto il giovane avvocato Baldassarre con abile procedimento retorico porta

⁴³⁷ In M. JONES, “The Place of the Jews”, p. 328. Shylock non è, per intenderci, il grottesco *Ebreo di Malta*, che fa un vanto del suo essere in tutto e per tutto uno stereotipo.

⁴³⁸ W. COHEN, “The Merchant of Venice and the Possibilities of Historical Criticism”, *English Literary History (ELH)*, 49, 1982, pp. 765 – 89, ripubblicato in *Materialist Shakespeare. A History*, edited by I. Kempes, London New York, Verso, 1995, pp. 71 – 92, p. 75.

⁴³⁹ “Non ha forse occhi un ebreo?” Per il testo del *Merchant of Venice* si è seguita l’edizione Arden, W. SHAKESPEARE, *The Merchant of Venice*, edited by John Russel Brown, London, Arden Shakespeare, 1988.

⁴⁴⁰ “Applied impartially to all social classes as well as to citizen and foreigner alike, Venetian social justice as also characterized as “arbitrary, secret, and cruel” [...]. Sir Henry Wotton, the English ambassador to Venice, “frequently used his influence to mitigate the severity of Venetian law”. In M. HUNT, “Shakespeare’s Venetian Paradigm: Stereotyping and Sadism in *The Merchant of Venice* and *Othello*”, in *Papers on Language and Literature*, vol. 39, n. 2, spring 2003, pp. 162 – 184, p. 175.

⁴⁴¹ “What judgement shall I dread doing no wrong?” (IV, I, 89).

l'aspettativa dell'ebreo al *climax*, fino a permettergli di affilare il coltello e di approntare la bilancia, per poi smontare pezzo per pezzo le attese di Shylock fino al ribaltamento finale dell'esito del processo, alla confisca dei beni e alla conversione forzata fino alla dimostrazione di "grazia" cristiana da parte di Antonio⁴⁴².

Per gli spettatori elisabettiani (e per quelli moderni) il momento più carico di pathos in questo atto è sicuramente quello in cui Shylock si appresta a tagliare la libbra, con la lama in una mano e la bilancia nell'altra. Gli oggetti che l'ebreo ostenta sono necessari al compimento dell'obbligazione contrattuale, ma hanno anche un forte valore emblematico. Dobbiamo ricordare che il teatro elisabettiano era pensato e scritto per un pubblico estremamente variegato, che andava dal nobile e istruito cortigiano al più umile dei lavoratori, purché in grado di pagare il biglietto. Non era facile per un autore accontentare gusti e aspettative così distanti, quindi la sua bravura si misurava nel creare un teatro che "[trasportasse] per la durata dello spettacolo spettatori e attori fuori del tempo e della storia"⁴⁴³, per portarli in un mondo di immagini quanto più comune possibile. Come scrive Claudia Corti "la componente forse più caratterizzante del teatro rinascimentale nel suo orientamento fondamentale [era quella di] stupire insieme l'occhio e l'orecchio del pubblico"⁴⁴⁴, in una sorta di meta-sinestesia che, come in un emblema, trasmettesse simultaneamente un significato multisensoriale profondo per renderlo più forte. Nonostante le teorie neoplatoniche che soggiacevano alla funzione e alla fruizione degli emblemi⁴⁴⁵, la loro comprensione non era riservata solo agli intellettuali più colti, infatti "anche molte immagini provenienti dai sermoni furono tradotte in strutture emblematiche"⁴⁴⁶ e molte immagini appartenevano ad un insieme "facilmente riconoscibile e decodificabile da parte di un vasto pubblico, anche se non particolarmente istruito"⁴⁴⁷. La Bilancia allora, "attributo

⁴⁴² F. MESQUITA, "Travesties of Justice: Portia in the Courtroom", in *Shakespeare and the Law*, edited by Daniela Carpi, Ravenna, Longo editore, 2003, pp. 117 – 125.

⁴⁴³ R. CAMERLINGO, *Il Rinascimento e Shakespeare*, in *Storia della letteratura inglese dalle origini al Settecento*, a cura di Paolo Bertinetti, Torino, Einaudi, 200, pp. 61 – 206, p. 134. Rosanna Camerlingo continua: "Nessuna meraviglia allora che il suo più grande esponente possa ancora oggi essere letto o visto con gioia e turbamento da Francesi e Giapponesi, Inglesi e Svizzeri, Cinesi e Italiani, Thailandesi e Indiani, in traduzione? No, nessuna meraviglia". R. CAMERLINGO, *Il Rinascimento*, pp. 134 – 35.

⁴⁴⁴ C. CORTI, *Shakespeare e gli emblemi*, Roma, Bulzoni, 2002, p. 12.

⁴⁴⁵ "secondo le quali soltanto l'occhio, traguardando oltre le capacità razionali della mente, è in grado di percepire in maniera corretta i fenomeni fisici", *ibidem*, p. 14.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 65.

della giustizia; della equità; della moderazione; della legge”⁴⁴⁸, si sposa alla lama che brandisce Shylock in una parodia della Giustizia emblematica, come la descrive ad esempio Cesare Ripa nell’*Iconologia* (la prima edizione, romana, è del 1593): “Donna vestita di bianco [...] e a canto avrà uno struzzo, ovvero tenga la spada, e le bilancie”⁴⁴⁹.

Ma esiste anche un’altra immagine emblematica della Giustizia, quella “Rigorosa”, che si avvicina di più alla grottesca figura di Shylock, descritta, ancora dal Ripa, come “uno scheletro, [...] con la spada ignuda, e con la bilancia nel modo detto. E questa figura dimostra che il giudice rigoroso non perdona ad alcuno sotto qual si voglia pretesto di scuse, che possano alleggerir la pena, come la morte, che né ad età, né a sesso, né a qualità di persone ha riguardo per dare esecuzione al debito suo”⁴⁵⁰. Shylock, agli occhi degli spettatori elisabettiani, rappresentava una scimmiettatura di tanto nobili immagini, e giustamente queste gli si rivolteranno contro: da legittimo accusatore Shylock diventerà presto imputato di quelle stesse Giustizie.

Per Shakespeare e i londinesi del XVI secolo la bilancia richiamava anche altri significati, legati strettamente al simbolismo della divinità classica Astrea, *imago* di Elisabetta. Frances Yates ricorda che Thomas Dekker, nel prologo dell’*Old Fortunatus*, scrive: “some call her Pandora: some Gloriana: some Chyntia: some Belphoebe: some Astrea: All by several names to express several loves”⁴⁵¹. Secondo Ovidio, Astrea, dea della giustizia, lasciò la terra dopo che gli uomini impararono ad usare i metalli per forgiare armi, ed occupò da allora la costellazione della Vergine come sua dimora. I poeti elisabettiani conoscevano questa tradizione⁴⁵², e seguivano un consolidato *topos* letterario nell’associare Astrea con la Vergine cristiana, dando vita ad una nuova “età dell’oro”, ora presente in Terra in ogni anima che accetta la

⁴⁴⁸ G. CAIRO, *Dizionario ragionato dei simboli*, Bologna, Forni, 1967, p. 50.

⁴⁴⁹ C. RIPA, *Della più che novissima Iconologia*, Padova, 1630, p. 299. Tanto più che anche l’immagine iconologia della quarta Beatitudine, “fame e sete di Giustizia” si rifà a questa immagine: “si farà donzella che tenga un paio di bilancie, e ugualmente pesando, vi sia un diavolo in atto di volerle prendere, e essa con una spada, che tiene nell’altra mano, lo scacci. [...] Però appartiene a questa Beatitudine tanto la sete di giustizia legale, che è bene evidentissimo, e che abbraccia tutti gli altri beni[...]”. C. RIPA, *Iconologia*, p. 75.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 300.

⁴⁵¹ La citazione è tratta da F. YATES, *Astrea. L’idea di impero nel Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1978, p. 39.

⁴⁵² Spenser nella *Faerie Queene*, ad esempio, scrive: “But after Wrong was lov’d and Justice solde, / She left th’ unrighteous world and was to heaven extold”, VII 36-37, citato sempre in F. YATES, *Astrea*, p. 41.

religione cristiana⁴⁵³. Il parallelo quindi con Elisabetta era naturale, e insieme all'uso politico del commento dantesco della IV ecloga di Virgilio, secondo cui "la Vergine giusta è il sacro Impero"⁴⁵⁴, diventava principio fondante della politica imperiale della Regina Vergine nelle pagine dell'*Apology for the Church of England* del vescovo Jewel.

Ecco allora che la bilancia di Shylock non rappresenta solamente la giustizia e il conflitto tra la Legge veneziana e quella ebraica, ma è anche simbolo di ordine politico e sociale, quell'ordine che è alla base della convivenza civile (in Inghilterra come a Venezia), e che, se non rispettato, mette in pericolo le istituzioni stesse. È ancora Shylock che dà voce a questa tensione: "if you deny [my bond], let the danger light / upon your charter and your city's freedom!"⁴⁵⁵ (IV, I, 38 – 39), rivolto alla corte veneziana come al pubblico elisabettiano.

Se le connotazioni politiche della Bilancia della Giustizia potevano essere capite o solo vagamente intuite dagli spettatori di Shakespeare, a tutti era chiaro che la bilancia di Shylock si differenziava in maniera significativa dalla Bilancia emblematica: infatti uno dei piatti della prima rimaneva, rispetto alla seconda, inevitabilmente vuoto, mancante della libbra di Antonio, perdendo così la sua funzione e la sua natura iconografica. La Bilancia della Legge diventa una comune bilancia di una legge individuale (quella di Shylock), che non corrisponde a quella dello stato veneziano (o dello stato inglese). La Legge si scompone in molte parti, come le sue interpretazioni, e diventa anzi molte diverse leggi, tutte relativisticamente uguali⁴⁵⁶. Così che Shylock può essere nel giusto per la corte e poche battute dopo in torto per Porzia all'interno dello stesso sistema di leggi. Shylock non perde in quanto ebreo, perde in quanto essere umano: stereotipo e persona a tutto tondo, vittima di quella

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 47. Anche gli attributi imperiali sono legati iconograficamente alla Giustizia, la quale "con la sinistra mano tiene un libro aperto, sopra il quale è posto una Corona Imperiale, e in esso è scritto: *Imperatorem maiestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus armatam esse oportet*". C. RIPA, *Iconologia*, p. 438.

⁴⁵⁵ "E se voi mi negate [l'obbligazione], che il danno ne ricada sul diritto, le leggi e le franchigie della vostra città!"

⁴⁵⁶ Questo è uno degli effetti dello scetticismo nell'opera di Shakespeare: "Il risultato cui giunge lo scetticismo è quello di ridurre tutte le proposizioni, in primo luogo quelle scettiche, a semplici credenze – quasi la frase «Il mondo esiste» fosse una credenza fra le tante, e il mondo un oggetto fra i tanti". S. CAVELL, *Il ripudio del sapere*, pp. 10 – 11.

legge del taglione che i veneziani erroneamente gli attribuiscono e che gli rivoltano contro⁴⁵⁷.

Questo perché lo scontro processuale tra Antonio e Shylock, che dovrebbe riflettere simbolicamente quello tra Legge mosaica e Legge d'Amore in Venezia⁴⁵⁸, mostra, nel suo frammentarsi, un risvolto strettamente giudiziario, di cui Shakespeare era consapevole e competente, dal quale si comprende appieno la sua idea su Legge e giustizia. Il nodo fondamentale è che Shylock difende, paradossalmente, la libertà di contratto, stipulato secondo le libere volontà dei due contraenti, un principio questo molto moderno e liberale, contro le limitazioni imposte a quella libertà dalle istituzioni pubbliche veneziane⁴⁵⁹.

Shakespeare era un assiduo frequentatore degli *Inns of Court*, “centri di istruzione dove ci si esercitava nella lettura, nei *moots* (veri e propri dibattimenti dimostrativi su casi reali o immaginari) e nelle dispute sottili”⁴⁶⁰, quindi luogo ideale per un drammaturgo “to find patrons, audiences, places for production; to talk over literature; to find new material to write about from legal figures and their law cases”⁴⁶¹. È stato suggerito ad esempio che la scelta del nome Jessica per la figlia dell'ebreo non vada ricercata nella Bibbia, visto che vi ricorre una sola volta (in Genesi 11:29 in un contesto molto marginale), ma in un ambito più giurisprudenziale. Sembra che nelle obbligazioni raccolte nell'*Archa* di Norwich, preposta a contenere i contratti che gli ebrei stipulavano con i cristiani, molte erano legate ad una ricca ebrea

⁴⁵⁷ “Shylock is therefore defeated not by the “justice” or Letter that he so fervently embraces, but by the inconsistent application of law in Venice that is coupled with the Venetians’ apparent failure to embrace their own professed code of Christian ‘mercy’”. C. COX, “Neither Gentle nor Jew: Performative Subjectivity in *The Merchant of Venice*”, in *Exemplaria*, 12.2 2000, pp. 359 – 383, p. 371.

⁴⁵⁸ Superficialmente Shakespeare vuole sottolineare in maniera molto chiara l’aspetto religioso del conflitto: le parole *Christian* e *Christians* appaiono ben ventisette volte nella commedia, più di un terzo di tutte le loro occorrenze nell’intero *corpus* shakespeariano. J. O’ROURKE, “Racism and Homophobia in *The Merchant of Venice*”, in *ELH*, 70.2 2003, pp. 375 – 397, p. 376.

⁴⁵⁹ I legami tra Shakespeare e il diritto vengono approfonditamente analizzati in generale in Jean-Paul Pittion, “Writing the Law/Righting the Law in Shakespeare’s Time”, in *Shakespeare and the Law*, pp. 59 – 69; e specificamente in D. J. KORNSTEIN, *Kill all the Lawyers? Shakespeare’s Legal Appeal*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994.

⁴⁶⁰ A. TORTI, “Londra: la corte, i mercanti, gli *Inns of Court*”, in *Lo spazio letterario del medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, a cura di P. BOITANI, M. MANCINI, A. VÀRVARO, Roma, Salerno editrice, 2001, vol. I, tomo II, pp. 809 – 845, p. 826.

⁴⁶¹ D. J. KORNSTEIN, *Kill all the Lawyers?*, p. 14. Gli *Inns* erano veramente luoghi di scambio intellettuale: ad esempio “on 28 December 1594 professional players hired for the occasion – no doubt these were the Chamberlain’s men – performed *The Comedy of Errors* as part of the Christmas ‘Law-revels’ at Gray’s Inn”. S. SCHOENBAUM, *William Shakespeare*, p. 185.

appunto di nome Jessica⁴⁶², e da questa donna Shakespeare avrebbe preso spunto, considerando questo nome comune tra gli ebrei.

Ma Shakespeare aveva avuto anche esperienze direttamente personali con tribunali e avvocati. William, come il padre, era infatti “a lawyer’s dream, a walking litigation factory”⁴⁶³. Tra i casi che la famiglia Shakespeare è costretta ad affrontare è uno quello che lascia maggiore traccia di sé nel *Mercante*: quello in cui John Shakespeare cerca di riacquistare la casa e la terra di Wilmcote, una proprietà della dote della moglie, che era stata ipotecata nel 1579 e che non era stata riscattata, così che questa era finita nelle mani del cognato di John, Edmund Lambert. Nell’estremo tentativo di riacquistare la casa Shakespeare padre portò il cognato in tribunale almeno in due occasioni, sostenendo di avere tentato di tornare in possesso della casa pagando una somma pattuita con lo stesso Lambert, ma questi negò ogni promessa fatta, e la corte gli diede ragione⁴⁶⁴ negando la transazione a John Shakespeare.

William era molto legato al padre (basti pensare all’insistenza con cui perseguì il desiderio paterno di ottenere la *coat of arms*) e continuò a cercare di riavere la casa di Wilmcote fino al 1597, anno in cui si sarebbe rivolto alla Court of Chancery; “such a court supposedly administered justice according to fairness, as contrasted to a court of law, which applied the often harsh and strictly formulated rules of common law”⁴⁶⁵, ma il suo appello non venne accolto. Nemmeno l’informale, meno legalistica corte della Cancelleria avrebbe superato il legalismo che privava Shakespeare della sua eredità. Più ancora che l’accusa di usura rivolta al padre, quindi, è questo senso di incompatibilità tra legge e interpretazione che sta al centro del IV atto del *Mercante*: “there is a little distinction between Shakespeare v. Lambert and Shylock v. Antonio”⁴⁶⁶.

Per Shylock la legge deve essere applicata letteralmente, così come affermava il diritto consuetudinario inglese (che era quello che Shakespeare conosceva, anche se

⁴⁶² Come suggerito in *Starrs and Jewish Charters Preserved in the British Museum*, vol. II, supplementary notes by H. Loewe, London, Spottiswoode, Ballantine and co., 1932, pp. 270 – 71.

⁴⁶³ D. J. KORNSTEIN, *Kill all the Lawyers?*, p. 21.

⁴⁶⁴ S. GREENBLATT, *Vita, arte e passioni*, p. 49; S. SCHOENBAUM, *William Shakespeare. A Compact Documentary Life*, Oxford London New York, Oxford University Press, 1977, p. 40.

⁴⁶⁵ D. J. KORNSTEIN, *Kill all the Lawyers?*, p. 17.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 17.

non era quello applicato a Venezia)⁴⁶⁷; mentre per il Doge, Antonio e Porzia si doveva applicare la legge in maniera interpretativa, come nella court of Chancery, corte che Shakespeare avrebbe conosciuto, con disappunto, di lì a poco. Ovviamente il problema è che i termini del contratto del *play* ledono un diritto inalienabile di Antonio, quello alla vita (non tutelato qui da alcuna Carta dei Diritti, ma dalla sua cittadinanza veneziana), e questa avrebbe potuto essere una buona difesa da tenere contro Shylock anche senza l'intervento di Porzia.

La corte però non riesce trovare per Antonio una linea difensiva convincente, e allora Porzia deve scegliere di portare all'estremo, al parossismo, i termini difesi da Shylock, vincolandolo in maniera iperlegalistica al testo letterale del contratto, quindi imponendogli di non versare nemmeno una goccia di sangue dalla carne di Antonio e di non togliergli la vita. La richiesta di Porzia è iperlegalistica perché ovviamente una certa misura di interpretazione estensiva esiste anche per Shylock, ma quello che intende Porzia "is like granting an easement on land without the right to leave footprints"⁴⁶⁸, quindi del tutto impossibile senza annullare di fatto il contratto.

La rigidità di Shylock può essere ascritta indifferentemente alla sua etica ebraica, all'odio religioso verso tutti i cristiani o a quello specifico per chi gli ha portato via la figlia e i gioielli, ma quello che effettivamente egli ricerca è l'applicazione rigorosa della legge in contrasto alla sua attuazione discrezionale e interpretativa, perché la discrezionalità "can become arbitrariness, and worse than injustice is arbitrariness, the negation of law"⁴⁶⁹, che è ciò che spaventa l'ebreo e che è esattamente quello che Porzia fa. Come si vede, nel processo non c'è alcun conflitto tra Legge e Amore perché non c'è né Legge né Amore⁴⁷⁰: la Legge si frammenta in infinite leggi soggettive, individuali e tutte relativamente valide ma nessuna valida in assoluto, che è appunto la negazione del Diritto.

⁴⁶⁷ In effetti Shylock difende un principio che ha la sua origine nel diritto romano: *obligatio est iuris vinculum quo necessitate adstringimur alicuius solvende rei secundum nostrae civitatis iura* recita la definizione classica di obbligazione; mentre i veneziani vogliono che la libertà contrattuale sia sottoposta al controllo dello stato.

⁴⁶⁸ D. J. KORNSTEIN, *Kill all the Lawyers?*, p. 70.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁷⁰ Il conflitto Legge / Amore evangelico si risolve con i cristiani che si mostrano "mercenary and revengeful, sadistic, without pity" esattamente come l'ebreo. Citato in G. BRADSHAW, *Misrepresentations. Shakespeare and the Materialists*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1993, p. 14.

D. J. Kornstein⁴⁷¹ suggerisce che Shylock fosse così attento alla lettera della legge perché era uno straniero in terra straniera, affatto tutelato nei suoi diritti e costantemente minacciato dalle leggi sugli stranieri che Porzia invoca nel finale⁴⁷². In realtà, come mostrano le raccolte dei processi a carico di ebrei e giudaizzanti analizzate da Cesare Ioly Zorattini⁴⁷³ non sembra che gli ebrei fossero particolarmente vessati nei tribunali veneziani, e le *condotte* che il Consiglio emanava nei loro confronti li poneva in una posizione di relativo privilegio rispetto agli altri "stranieri" della Laguna. La scelta di Venezia come ambientazione della commedia è strumentale al disegno di Shakespeare: "Italy became important to the English dramatists only when 'Italy' was revealed as an aspect of England"⁴⁷⁴, specchio dei molteplici conflitti, ora anche inglesi, tra società feudale ed economia protocapitalista; legge mosaica, legge cristiana e legge di mercato. Per questo non dobbiamo aspettarci aderenza all'ambientazione storica nel *Mercante*, perché non è quella che Shakespeare cerca; e nemmeno un trattato filosofico sugli universali di Legge e Amore: il *Mercante* descrive conflitti tra personaggi meschini, ipocriti, vendicativi, arroganti e umani, "a cosmic view of human nature which is just as true now as it was in his own day"⁴⁷⁵.

Il confronto tra Antica Legge e Legge d'Amore, così come lo descrive Shakespeare nel *Mercante*, si estrinseca su due piani: quello della sfera pubblica e quello personale. Nel primo caso il processo di Shylock, che diventa rapidamente un processo *a* Shylock, dimostra che non ci sono vincitori tra le due Leggi. Ma anche la sfera intima, quella matrimoniale, vive lo stesso scontro, proprio nella Belmont veneziana, la residenza di Porzia dove l'Amore dovrebbe trionfare in tutto il suo splendore. Venezia di fatto era il centro della diffusione degli ideali di cortesia rinascimentale, e ancora di più nell'immaginario elisabettiano. È stato persino fatto notare che Shakespeare stesso "may have thought that Venice took its name from Venus, the goddess of Love", salvo però poi impietosamente trasformarla "in the city

⁴⁷¹ D. J. KORNSTEIN, *Kill all the Lawyers?*

⁴⁷² G. BRADSHAW, *Misrepresentations*, pp. 79 – 82.

⁴⁷³ *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti. 1548 – 1560*, 1982-84.

⁴⁷⁴ Commento di G.K. Hunter, citato in W. COHEN, "The Merchant of Venice", p. 75.

⁴⁷⁵ Mio corsivo. Citato in A. SINFIELD, "How to Read *The Merchant of Venice* Without Being Heterosexual", in *Alternative Shakespeares*, vol. 2, edited by T. HAWKES, London and New York, Routledge and Keegan Paul, 1996, pp. 122 – 139, p. 123.

of hate, when its inhabitants – both native and alien alike – create the ruinous dynamics of stereotyping and persecution”⁴⁷⁶.

Il V atto, momento in cui tutte le coppie finalmente si ricongiungono, non porta quasi segno del drammatico processo dell’atto precedente. Sembra di fatto trasportare gli spettatori in una dimensione da “romance”: con le parole di Honan l’ultimo atto “is evasively aestheticized – so that the issues of justice and mercy, raised earlier, are left unresolved”⁴⁷⁷, ma il lieto fine, da favola, della commedia si allontana solo apparentemente dalle tematiche dell’atto precedente. Come per il tribunale veneziano, anche la casa della giovane ereditiera nasconde qualcosa sotto l’apollinea apparenza rinascimentale. A questo proposito è stato giustamente notato da Leo Salingar che le commedie romantiche shakespeariane “regularly enact an unresolved conflict in their author’s mind ‘over the claims of love and the claims of law in Elizabethan society”⁴⁷⁸, quindi l’aristocrazia di Belmont è immagine, per Shakespeare, dell’aristocrazia baronale inglese, “a rising class increasingly dependent for its revenues on capitalist agriculture”⁴⁷⁹, ben lontana quindi dai valori neoplatonici cinquecenteschi apparentemente mostrati a Belmont, che rimandano ai conflitti di natura economica dell’atto precedente. Ma come detto il *Mercante di Venezia* è, prima che una critica alla società *tout court*, o un “legal drama”, una commedia romantica, e almeno apparentemente nel finale a questo canone si adatta⁴⁸⁰.

Prendiamo ad esempio il dialogo tra Lorenzo e Jessica all’inizio del quinto atto:

Lorenzo: The moon shines bright. In such a night as this, / When the sweet wind did gently kiss the trees, / And they did make no noise, in such a night / Troilus methinks mounted the Trojan walls,

And sigh’d his soul toward the Grecian tents / Where Cressid lay that night.

Jessica: In such a night / Did Thisbe fearfully o’ertrip the dew, And saw the lion’s shadow ere himself, / And ran dismayed away.

⁴⁷⁶ M. HUNT, “Shakespeare’s Venetian Paradigm”, p. 164.

⁴⁷⁷ P. HONAN, *Shakespeare*, p. 257.

⁴⁷⁸ Citato in W. COHEN, “*The Merchant of Venice*”, p. 82.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁸⁰ Shylock, oltre ad incarnare lo stereotipo dell’ebreo neotestamentario, rappresenta anche (come il suo tragico corrispettivo nell’*Othello*, Brabantio) “the ancient comic role of the impotently raging *senex iratus* who opposes the course of true love but fortunately has non eyes to see what is going on in his own house”. G. BRADSHAW, *Misrepresentations*, p. 214.

Lorenzo: In such a night / Stood Dido with a willow in her hand / Upon the wild sea banks,
and waft her love / To come again to Carthage.

Jessica: In such a night / Medea gathered the enchanted herbs / That did renew old Æson.

Lorenzo: In such a night / Did Jessica steal from the wealthy Jew, And with an unthrift
love did run from Venice, / As far as Belmont.

Jessica: In such a night / Did young Lorenzo swear he loved her well, / Stealing her soul
with many vows of faith, / And ne'er a true one.

Lorenzo: In such a night / Did pretty Jessica (like a little shrew) Slander her love, and he
forgave it her.

Jessica: I would out-night you did nobody come: But hark, I hear the footing of a man

(V, I, 1 – 24)

Davanti alla bella notte di Belmont Lorenzo e Jessica scherzano sul loro amore, citando casi di amanti sfortunati presi dall'antichità classica. L'argomento dell'intero dialogo sembra inappropriato alla situazione, soprattutto nel finale, con un "inquietante"⁴⁸¹ riferimento ai beni sottratti da Jessica al padre: "a night for lovers, and yet a night that reveals the unsteadiness, the evanescence, the unreliability of love. A night for recalling disloyal lovers"⁴⁸².

I versi tra i due innamorati hanno un peso importante nell'economia del V atto e di tutta la commedia, ancora Greenblatt scrive: "Qui il flusso di tensione [...] si estende a Porzia e Bassanio, e contagia addirittura le loro spalle comiche Nerissa e Graziano"⁴⁸³. Infatti i loro versi riverberano la struttura intera del *play*, dove l'Amore è vincolato a rigide regole economiche, che dell'Amore rispettano la forma ma perdono il senso profondo. Bassanio, nel chiedere l'aiuto di Antonio gli ricorda: "to you, Antonio / I owe the most in money and in love" (I, i, 119-21) e come nota giustamente Alan Sinfield, "the mercenary nature of Bassanio's courtship [...] is Antonio's reassurance"⁴⁸⁴; e anche nel descrivere Porzia il giovane innamorato mette in chiaro che lei è una "lady richly left" (I, i, 161), per poi sottolineare il suo *valore* paragonando i suoi capelli al mitico "vello d'oro", così che Porzia diventa una nuova

⁴⁸¹ Come viene sottolineato in S. GREENBLATT, *Vita, arte e passioni*, p. 136

⁴⁸² Come nota Michael Zuckert: in M. ZUCKERT, "The New Medea", in *Shakespeare's Political Pageant. Essays in Literature and Politics*, edited by J. ALULIS and V. SULLIVAN, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1996, pp. 3 – 36, p. 26.

⁴⁸³ S. GREENBLATT, *Vita, arte e passioni*, p. 137.

⁴⁸⁴ A. SINFIELD, "How to Read *The Merchant of Venice*", p. 124.

Medea (peraltro anch'essa citata da Jessica), ed egli un novello Giasone, il cui seguito non è composto da eroi, ma da servi e vestiti eleganti, "but this, after all, is Christian, mercantile Venice, not pre-Trojan War Greece"⁴⁸⁵.

Anche nel caso del rapimento di Jessica la forma dell'azione ha più valore dell'azione stessa, è Solanio ad affermare che "tis vile, unless it may be quaintly ordered" (II, iv, 6) evidenziando così ancora una volta la patina di cortesia rinascimentale che mistifica le vili azioni che vengono compiute dai ricchi veneziani⁴⁸⁶, come se "'tastefully' managing deceit makes it not 'vile,' but acceptable"⁴⁸⁷. Forse l'unico squarcio di amore puro lo mostra Shylock quando, appreso che la figlia ha dato via il turchese della madre per una scimmia, dice sconsolato: "I would not have given it for a wilderness of monkeys" (III, i, 113).

Ma questo aspetto mercantilistico e fintamente morale dell'Amore si mostra esplicitamente nella storia principale della commedia. Il rispetto della volontà paterna della giovane ereditiera è piuttosto ambiguo. Ad esempio la sua attrazione per Bassanio, così come il suo disprezzo per Marocco "is ironically at odds with the ostensible moral of the casket story, with its conventional warning against judging by appearances"⁴⁸⁸. In maniera ancora più evidente Porzia afferma: "I could teach you / How to choose right, but then I am forsworn, / so I will never be" (III, ii, 10-11), ma riesce comunque a farsi comprendere da Bassanio ("if you do love me, you will find me out" III, ii, 41), salvandosi così dall'essere formalmente spergiura, anche se in effetti contravviene alle regole imposte dal padre⁴⁸⁹. La canzone che fa cantare mentre Bassanio fa la sua scelta, che inizia dicendo "Tell me where is Fancy bred / Or in the heart, or in the head? [...]"(III, ii, 63-64) è rivelatrice, ed infatti il giovane subito dopo la canzone dice: "So may the outward shows be least themselves [...]"⁴⁹⁰ (III, ii, 73),

⁴⁸⁵ Come incisivamente affermato in M. ZUCKERT, "The New Medea", p. 8.

⁴⁸⁶ Si può comunque notare che la fuga di Jessica con i beni paterni ricalca anche alcuni aspetti della tradizione letteraria biblica, infatti alla stessa maniera della figlia di Shylock Rachele "[carries] off the household gods and jewelry of her father Laban", e forse anche l'esodo dall'Egitto, come spiegato ancora in R. STRITMATTER, "'Old' and 'New' Law", p. 71

⁴⁸⁷ M. HUNT, "Shakespeare's Venetian Paradigm", p. 165.

⁴⁸⁸ G. BRADSHAW, *Misrepresentations*, p. 140.

⁴⁸⁹ "She surely does not come right out and give the correct answer, and thus under a literalist interpretation of her oath (and we see later that Portia is quite capable of giving and taking advantage of literalist interpretations) she can avoid being 'forsworn' even if, as I (and many other readers) believe, she gives Bassanio a good deal of help." M. ZUCKERT, "The New Medea", p. 9.

⁴⁹⁰ Corsivo mio.

in cui il *so* consecutivo indica chiaramente il processo deduttivo suggerito a Bassanio dalla canzone⁴⁹¹.

Il momento che rappresenta più intensamente l'ideale romantico della commedia è anche quello che nasconde la più subdola violazione sostanziale della legge, piegando l'ideale neoplatonico dell'amore all'interesse personale. John Russel Brown nell'introduzione all'edizione Arden del *Merchant* scrive: "shall we say it is a play about give and take? [...] The two parts of the play are linked by these problems: Portia is the golden fleece, the merchants venture and hazard as any lover, the caskets deal all in value, the bonds and the rings are pledges of possession"⁴⁹². L'affermazione dell'etica mercantile anche nell'ambito dell'Amore ci riporta agli amori sfortunati che Lorenzo e Jessica ricordano all'inizio dell'atto, esempi del mondo classico già filtrati dalla sensibilità inglese, fra gli altri, del Chaucer della *Legend of Good Women* e ovviamente dal *Troilus*, esempio emblematico dell'amore tradito, primo tra gli sfortunati casi citati da Lorenzo.

Pochi anni dopo il *Mercante di Venezia*, Shakespeare avrebbe dedicato un intero *play* al più giovane figlio di Priamo e al suo sfortunato amore per la giovane infedele troiana, appunto il *Troilus and Cressida*⁴⁹³. La tradizione classica di Omero era stata recuperata molte volte nel corso della storia, da Boccaccio a Chaucer, Caxton, Henryson, "through the successive filters of provençal *fin amor*, of the medieval code of knightly honour and fifteenth century chronicles"⁴⁹⁴. Shakespeare assimila la tradizione, la digerisce e la ripropone agli spettatori, che sono tenuti a fare lo stesso per comprenderne appieno il significato⁴⁹⁵. I personaggi della tragedia, anche se inconsapevolmente, recitano stancamente la parte che molti autori hanno assegnato

⁴⁹¹ Le informazioni che Porzia elargisce a Bassanio sullo scrigno sono numerose, e diffuse in tutta la scena, come è stato giustamente notato in S.F. JOHNSON, "How Many Ways Portia Informs Bassanio's Choice", in *Shakespeare's Universe. Renaissance Ideas and Conventions. Essays in honour of W.R. Elton*, edited by J.M. MUCCILO, Aldershot, Scolar Press, 1996, pp. 144 – 147.

⁴⁹² J. RUSSEL BROWN, *Introduction*, in W. SHAKESPEARE, *The Merchant of Venice*, p. lviii.

⁴⁹³ C'è anche un aspetto stilistico e linguistico che lega il *Merchant of Venice* con il *Troilus and Cressida*: come nota Honan "we must wait at least until [these two plays] and the tragic soliloquies to find him fully at ease in the argumentative speech". P. HONAN, *Shakespeare*, p. 54.

⁴⁹⁴ F. LARQUE, "Perspective in *Troilus and Cressida*", in *Shakespeare's Universe*, pp. 224 – 242, p. 225.

⁴⁹⁵ "And hither am I come, / a Prologue armed [...] to tell you, fair beholders, that our play / leaps o'er the vaunt and firstlings of those broils, / beginning in the middle, strating hence away / to what may be digested in a play". W. SHAKESPEARE, *Troilus and Cressida*, edited by D. Bevington, London, Arden Shakespeare, 1998, prologue, 22 – 29.

loro, con il risultato di lasciarli in un vuoto di ideali, di sentimenti e di identità, “reduced to mere role-playing”⁴⁹⁶. Shakespeare osserva il mito con una prospettiva diversa dai suoi predecessori, con un uso del *burlesque* “that belittles or ridicules the great characters”⁴⁹⁷ della tragedia, perché la tradizione non ha più alcunché di nobile. Ecco allora che termini molto presenti nel testo, come *increase, spend, dear, usury* e *use*⁴⁹⁸ prepotentemente risuonano della doppia connotazione amorosa ed economica, poiché il *Troilus and Cressida*, come scrive Heather James, “presents the tradition as driven by political and economic hunger to supersede, control, be recognized as a powerful, single essence”⁴⁹⁹.

Il primo atto si apre con la presentazione del nostro eroe, ma i tratti che egli stesso evidenzia non sono propriamente quelli di un eroe cavalleresco, visto che si definisce “I am weaker than a woman’s tear, / Tamer than sleep, fonder than ignorance, / less valiant than the virgin in the night, / And skillless as unpracticed infancy” (I, i, 8-12). Incurante della guerra in corso, tratta con Pandaro, lo zio di Cressida, per poterne sposare la nipote, e visto il comportamento ambiguo dell’uomo si domanda: “tell me Apollo, for thy Daphne’s love, / What Cressid is, what Pandar, and what we? / Her bed is India; there she lies, a pearl. / Between our Ilium and where she resides, / Let it be called the wild and wand’ring flood, / Ourselves the merchant, and this sailing Pandar / Our doubtful hope, our convoy, our bark” (I, i, 94 – 100). Troilo si affida quindi a Pandaro, “our doubtful hope”, per ottenere l’amore di Cressida, ma la natura di quest’uomo è tutta nell’ossimoro che lo definisce, una “incerta speranza” che non è in grado di adempiere la propria funzione di mezzano. Ma Pandaro ribadisce la propria onestà, nelle sue ultime parole, che hanno l’onore di chiudere la tragedia, accusando il mondo e non sé stesso per la sua incoerenza: “O / world, world, world! Thus is the poor agent despised. / O traitors and bawds, how earnestly are you set a-work / an how ill requited! Why should our endeavour be so desired and the performance so loathed?” (V, xi, 35-39). In un mondo in cui l’amore può essere raggiunto solo attraverso un ruffiano, pagando, lo sguardo di Pandaro diventa di un

⁴⁹⁶ F. LAROQUE, “Perspective”, p. 232

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁹⁸ Come analizzato nel sesto capitolo de P. PARKER, *Shakespeare from the Margins. Language, Culture, Context*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1996.

⁴⁹⁹ H. JAMES, *Shakespeare’s Troy*, p. 89.

voyeur, uno spettatore, che osserva dall'esterno le misere azioni degli altri eroi classici "that have nothing to do with the noble ideals of the characters of the ancient myth"⁵⁰⁰, eroi che non sono nemmeno capaci di adattarsi alle nuove regole etiche di Pandaro e degli altri "traitors and bawds", che sono quelle del nuovo mondo mercantile.

Nella ridefinizione dei ruoli di Troilo e Cressida il giovane eroe troiano, come Bassanio prima di lui, impersona il mercante alla caccia della perla indiana Cressida. L'unico modo rimasto per riconoscere l'Amore è quello di valutarlo in termini economici, e quello che era tradizionalmente l'oggetto del romantico Amore assoluto, la donna, diventa merce, il "vello d'oro", una "perla", o più pragmaticamente i beni sottratti a Shylock da Jessica. L'Amore ha ormai perso ogni nobiltà ideale. Inevitabilmente quindi, come ogni bene commerciale, una volta consumato perde tutto il suo valore, diventando quindi arido come una formula matematica, che Cressida sintetizza così: "Therefore this maxim out of love I teach: / Achievement is command; ungained, beseech" (I, ii, 284 - 85). A Troia come a Belmont.

L'impetosa analisi sociale di Shakespeare trova espressione compiuta ancora nel *Troilus and Cressida*, nel celebre discorso di Ulisse sul *degree*⁵⁰¹. Per mostrare le cause dello stallo della guerra e l'incapacità dei generali a porre fine all'assedio l'eroe greco ricorre ad un *topos* di origine medievale e molto comune nel Rinascimento, cioè quello dell'armonia tra macrocosmo, *res publica* e microcosmo, ordinate secondo la volontà divina. Se quest'armonia non viene rispettata, se i pianeti si oppongono al proprio corso, e se gli uomini non rispettano più leggi non ci si può aspettare nulla di buono, come in un alveare in cui le api non operino assieme per produrre il miele. Ulisse continua: "Take but degree away, untune that string / And hark what discord follows. Each thing meets / in mere oppugnancy. [...] / Force should be right; or rather, right and wrong, / between whose endless jar justice resides, / Should lose their names, and so should justice too" (I, iii, 99-118), e conclude "Troy in our weakness lives, not in her strength" (I, iii, 137). In effetti anche Ettore nel II atto tiene un discorso simile a quello di Ulisse, anch'egli appellandosi al diritto naturale per

⁵⁰⁰ F. LAROQUE, "Perspective", p. 239.

⁵⁰¹ I, iii, 75 - 137.

riportare l'ordine a Troia⁵⁰²: sembra quindi che il male che affligge il campo greco non sia isolato, ma roda ugualmente anche Troia perché, probabilmente, appartiene a tutto il genere umano, e l'armonia delle sfere non rispecchia alcuna armonia terrena. E infatti né Ulisse né Ettore rispettano le proprie parole, e anzi, come nota Jonathan Dollimore, “both of these appeals to natural law are contradicted elsewhere within the speeches in which they occur, and, moreover, by the play in virtually every respect”⁵⁰³.

“The conception of order described above” scrive E. M. W. Tillyard “must have been common to all Elizabethans of even modest intelligence”⁵⁰⁴, visto che ricorreva anche nelle opere didattiche di Elyot, Hooker, Raleigh e nell'omelia *Of Obedience*, la cui lettura era obbligatoria in tutte le parrocchie. Richard Hooker nel *Laws of Ecclesiastical Polity* aveva analizzato la questione della Legge, scrivendo che esiste una Legge superiore “which giveth life unto all the rest which are commendable just and good, namely the Law whereby the Eternal himself doth work”, e dalla quale emanano anche le altre leggi, “nature's law, [...] law of reason, [...] human law”⁵⁰⁵. La forza e l'originalità del monologo di Ulisse sta nel fatto che la sconcertante mancanza di ordine e giustizia che Ulisse rileva nel campo greco e a Troia non rimane confinata nella tragedia. La mitica discendenza inglese da un compagno di Enea, Bruto, era motivo di orgoglio e vanto per gli elisabettiani⁵⁰⁶, e la critica di Shakespeare verso la sua epoca, funestata da disordini religiosi e sociali, appariva evidente al pubblico che anzi, reso consapevole, “should have feared that England has inherited its national identity from the Troy legend”⁵⁰⁷. Nonostante l'ordine che dovrebbe esistere sotto Elisabetta per la quale, come per ogni sovrano, “The sun, the king and primogeniture hang together”⁵⁰⁸ (e come il motto “non sine sole iris” del *Rainbow*

⁵⁰² II, ii, 163 – 193.

⁵⁰³ J. DOLLIMORE, *Radical Tragedy*, p. 43. Per quello che riguarda Ulisse specialmente “he has no qualms about loading the dice and rigging the lottery to designate Hector's adversary in single combat” ed inoltre “he organizes the scene in which Cressida is kissed by the whole Greek camp, in order to demonstrate that she too is part of the ‘daughters of the game’ (IV, iv, 63)”. F. LAROQUE, “Perspective”, p. 230.

⁵⁰⁴ E.M.W. TILLYARD, *The Elizabethan World Picture*, London, Penguin Books, [1943], 1963, pp.18, 22.

⁵⁰⁵ Citato in *ibidem*, p. 23.

⁵⁰⁶ La tradizione discende da Geoffrey of Monmouth attraverso Wace e Layamon, che “circonfuse ancor più a leggenda di un velo fiabesco di carattere celtico e aggiunse la creazione della tavola rotonda”. M. PRAZ, *Storia della letteratura inglese*, p. 16.

⁵⁰⁷ H. JAMES, *Shakespeare's Troy*, p. 117.

⁵⁰⁸ E.M.W. TILLYARD, *The Elizabethan World Picture*, p. 20.

portrait afferma⁵⁰⁹), la Legge e l'Ordine non appartengono all'Inghilterra, e la ricerca dell'Amore e dell'armonia sociale non è il collante della cristianità. Londra ne era un esempio, sia per i conflitti religiosi ancora presenti, sia per quelli sociali, come le numerose insurrezioni di popolo contro gli stranieri, soprattutto riformati francesi e olandesi, degli anni ottanta e novanta del Cinquecento avevano dimostrato⁵¹⁰. Come nell'amara commedia plautina, l'uomo è ancora lupo per l'uomo, ma per Shakespeare questa immagine si dilata in un *lupo universale*, ingordo, "so doubly seconded with will and power, / Must take perforce an universal prey / and last eat up himself" (I, iii, 121-124)⁵¹¹.

Amore e Legge come valori assoluti non esistono più per Shakespeare. La storia del XVI secolo aveva smantellato qualunque fiducia egli potesse riporre nella religione come fondamento del sistema di Leggi che soggiace al mantenimento dello stato sociale nelle monarchie europee. E dal canto suo l'Amore, nuova Legge protestante di ispirazione paolina, non si era mostrato in grado di svolgere la sua funzione armonizzatrice. Come scrive Stanley Cavell, Shakespeare aveva riconosciuto prima di Cartesio quale fosse il dramma della sua epoca: "il problema è adesso come vivere in un mondo del tutto privo di fondamento", fondamento prima di tutto religioso, poiché è chiaro che lui "non era affatto soddisfatto di quanto sappiamo circa Dio"⁵¹².

Le implicazioni politiche del *Mercante di Venezia* che sono evidenti nella scena del processo si ritrovano nell'intera commedia (e nell'intero canone shakespeariano). Shakespeare è critico verso la società e verso il genere umano, ma questo non cade nel nichilismo assoluto. Piuttosto cerca sempre nelle azioni dei singoli un beckettiano, *ante-litteram*, "better failure"⁵¹³. Il centro della scena resta a Shylock e a quella sua

⁵⁰⁹ Anche il Sole era incarnazione della divinità, olteché *Pandora*, *Gloriana*, *Chyntia*, *Belphoebe* e *Astrea*, come aveva scritto Dekker (vedi nota 42).

⁵¹⁰ I.W. ARCHER, *The Pursuit of Stability. Social relations in Elizabethan London*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Shakespeare ne era consapevole, visto che "an unusual number of those in Shakespeare's circle, wether friends, associates, or casual acquaintances, were of Dutch, Flemish, or French origin". P. HONAN, *Shakespeare*, p. 322.

⁵¹¹ Per un'analisi dettagliata H. GRADY, *Shakespeare's Universal Wolf. Studies in Early Modern Reification*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

⁵¹² S. CAVELL, *Il ripudio del sapere*, pp. 5 - 6.

⁵¹³ Tratto fondante dell'opera di Samuel Beckett, che in *Worstward Ho* sintetizza così: "All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better". In S. BECKETT, *Nohow On. Company, Ill Seen Ill Said, Worstward Ho. Three Novels by Samuel Beckett*, New York, Grove Press, 1996.

ricerca di giustizia il cui senso è riassunto da Michael Zuckert, “the law provides a solidier basis for just and decent social life than the replacement of the law with love can do. A humanely just society is far more thee achievement of good laws than of love”⁵¹⁴. Il problema è che però Shylock al centro della scena resta da solo. Non ha infatti nessuno con cui condividere la sua consapevolezza, e questo, come vedremo, lo renderà ancora più solo e ancora più umano.

⁵¹⁴ M. ZUCKERT, “The New Medea”, p. 31.

La sintesi

Gli stereotipi sugli ebrei, i diversi per antonomasia dell'Europa cristiana, assolvevano, attraverso il peculiare uso che Bodin e Shakespeare ne avevano fatto, un ruolo fondamentale: quello di cartina tornasole per i difetti dei cristiani. La radicale posizione dei due scrittori, profondamente consapevole nel francese, che aveva costruito in personaggio che era figlio della sua speculazione politica; e più istintiva nell'inglese, che aveva liberato il suo genio per inventare un personaggio la cui complessità umana era una conquista in termini sociali per tutta l'Europa, doveva essere celata sotto un velo di ortodossia perché potesse essere espressa. Da un lato gli ebrei rappresentavano l'ortodossia più rigorosa, dall'altro incarnavano un profondo scetticismo, strumento per scardinare le convenzioni sociali e religiose che avevano prodotto le guerre di religione del XVI secolo.

Bodin arriva ad una sintesi tra i due elementi alla base della sua idea di tolleranza a patto che i sette saggi in casa di Coroneo non affrontino più quegli argomenti insieme, Shakespeare non raggiunge nemmeno questa parziale consolazione: solo a Shylock è evidente il conflitto che sta alla base della reciproca accettazione, un conflitto che non ha soluzione. Questo perché se Salomone è un ebreo che ha consapevolmente accettato, grazie alla sua erudizione, la sua natura di stereotipo, lo stesso non può dirsi di Shylock, la cui appartenenza all'ebraismo è figlia dei suoi difetti umani. Lo stesso vale per lo scetticismo di cui è portatore Salomone, che discende da una complessa analisi filosofica, mentre quello di Shylock è dovuto al crollo, suo malgrado, delle sue convinzioni religiose e affetti familiari.

Ma tutto questo in effetti discende dalle differenti nature dei due stereotipi scelti. Shylock e Salomone, nati tra le pieghe degli stereotipi e dell'odio, vi sono rimasti bloccati anche oltre le intenzioni degli autori.

Bodin e Salomone

Il *Colloquium* di Jean Bodin riproduce il conflitto tra fede, scetticismo e tolleranza, dinamiche umane che non possono essere separate l'una dalle altre, e che egli cerca di mediare in maniera armonica attraverso la ragione. Bodin riconosce alla religione una funzione normativa, indipendente dalla sua natura mistica, utile al controllo sociale. Questa funzione è fondamentale nel mantenimento dell'ordine civile, e quindi gli atei, almeno apparentemente, per Bodin sono persone da esecrare, proprio perché, non avendo religione, non hanno sistemi di leggi a controllarne le azioni, diventando quindi pericolosi per la società. Per Bodin non importa tanto quale religione un individuo professi, fintanto che ne professi una che lo mantiene all'interno della legge. Bodin riesce ad accordare i suoi personaggi, e l'Europa che essi rappresentano, sulle norme dell'antica religione dei patriarchi, la cui prima forma normativa è l'ebraismo, mentre per chi era in grado di leggere secondo gli insegnamenti maimonidei ed ironici era possibile dare alla natura umana della religione la supremazia sulla sua natura divina. L'idea di tolleranza religiosa nel pensiero di Bodin qui trova la sua massima e più compiuta espressione.

La tolleranza religiosa bodiniana ha alle sue radici una sostanziale indifferenza dogmatica, che nasce dallo scetticismo filosofico, che tra il Quattrocento e il Cinquecento aveva guadagnato numerosi sostenitori. Sebbene siano rari i momenti in cui Bodin svela la sua adesione a posizioni così radicali, la dialettica tra fideismo e scetticismo è presente e chiara in tutto il *Colloquium*, animata da Senamo, unico fra i sette saggi che non professi un'unica fede ma che è ben disposto verso tutte. Tra i sette, sono Salomone e Senamo i personaggi che ci aiutano maggiormente nel comprendere il senso profondo del *Colloquium*. Henri Braudillart, nel 1853, quattro anni prima della prima edizione integrale a stampa del *Colloquium*, descrive così Salomone: “est un juif Talmudiste, moral et savant, critique acerbe du christianisme, enfermé et comme cantonné dans la Bible, armé d'une érudition redoutable”, mentre il tratto distintivo di Senamo è una sorta di “demi-scepticisme”, che rende il personaggio bodiniano “bien personifier avec son raisonnement fin, son jugement assez net, son

antipatie contre le surnaturel, son épicureisme épuré, sa modération ironique, ce que le XVIII^e siècle appelait, dans un sens un peu restreint, *les lumières*”⁵¹⁵. Nel dibattito su quale sia la vera voce di Bodin nel *Colloquium*⁵¹⁶ in pochi hanno accettato “the view of Senamus as Bodin’s final statement”⁵¹⁷; ma è facile riconoscere nelle posizioni religiose di Senamo lo scetticismo che Bodin ritiene essere fondamento della tolleranza (e quindi della pace) religiosa: come scrive J. S. Preus, “the real world of religion and politics belongs to the pluralist Senamus, who himself does homage at all shrines, depending on where he is”⁵¹⁸. La posizione di Senamo scettico simulatore di ogni religione per buon esempio era difficile da difendere, tanto che Bodin la nasconde nelle ordinate caselle della pantoteca di Coroneo e tra le pieghe dell’armonica *concordia discors* del coro che i sette uomini intonano⁵¹⁹.

La natura della pantoteca è infatti quella di ordinare e conservare, di aiutare a tenere a memoria, come tutta la casa di Coroneo, che è uno dei “musei” o “teatri” del mondo che la cultura cinquecentesca aveva immaginato e tentato di realizzare con gli strumenti offerti dalla rinnovata fortuna dell’*ars memoriae* e delle sue tecniche⁵²⁰. La pantoteca è quindi un raccoglitore, capace di contenere “tutto il mondo con il suo materiale e ogni strumento”⁵²¹, diviso in scomparti secondo una *ratio* di sei, come del resto sono sei i libri del *Colloquium* e gli ospiti di Coroneo, i quali dispongono ordinatamente, proprio come in una pantoteca, le proprie convinzioni religiose e il

⁵¹⁵ H. BAUDRILLART, *Bodin et son Temps. Tableau des theories politiques et des idées économiques au 16^{ème} siècle*, réimpression ed l’édition Paris 1853, Aalen, Scientia, 1964, p. 197.

⁵¹⁶ “Diecmann, Gurahuer, Noack e Baudrillart ritengono che Toralba sia il sostenitore delle idee di Bodin. [...] Boineburg ritiene che il rappresentante di Bodin nel testo sia Ottavio, mentre Huet e Guttmann propendono per Salomone, avvalorando la tesi di un Bodin ‘giudaizzante’. [...] Chauviré, convinto che la religione sia il problema della riflessione di Bodin, definisce il ‘credo’ di Bodin come una forma di deismo, in equilibrio tra criticismo filosofico e fede ebraica”. A. SUGGI, *Sovranità e armonia*, pp. 49 – 50. Sempre che ce ne sia una sola: “all the speakers represent Bodin’s opinions”, scrive infatti Marion Leathers Kuntz. M. LEATHERS KUNTZ, “The Concept of Toleration”, p. 139.

⁵¹⁷ Come per esempio affermano van Gelder e Preus, J. S. PREUS, *Explaining Religion. Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven and London, Yale University Press, 1987, p. 18.

⁵¹⁸ J. S. PREUS, *Explaining Religion*, p. 18.

⁵¹⁹ Posizione difficile da difendere ma, come nota ancora Preus, “[Senamus] view actually harmonizes best with Bodin’s own last wish to be buried in the Catholic church – something Toralba would have had trouble with. Bodin-as-Senamus could be buried in that church whose religion prevailed in the place where he lived and died, as a final sincere and pious public gesture to the local Deity”. J. S. PREUS, *Explaining Religion*, p. 18.

⁵²⁰ C. VASOLI, “Il *Colloquium Heptaplomeres* et il tema dei «theatra mundi»”, in *Jean Bodin’s Colloquium Heptaplomeres*, edited by G. Gawlick, F. Niewöhner, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, pp. 139 – 151, pp. 139, 145.

⁵²¹ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 92.

proprio sapere. Tutti e sette condividono la stessa conoscenza, hanno letto gli stessi libri, “the vast knowledge of Coronaeus and his guests is a paradigm for the tolerant society in which they live”⁵²². Sapere diverso eppure ugualmente eccellente, come afferma lo stesso Bodin: “benché fossero ben istruiti nelle migliori discipline, sembravano tuttavia superare ogni altro, ciascuno nella propria scienza”⁵²³. E non c’è bisogno di conoscere approfonditamente la “arcana dottrina delle combinazioni numeriche”⁵²⁴ di Bodin per cogliere l’importanza del numero sei, visto che è egli stesso che ne spiega il significato:

“solo questo numero tra gli altri è perfetto e ricorre moltissimo in tutta la natura, non solo per il ciclo vitale di parecchi animali, che si concludono con questo numero, ma anche perché in tutta la natura solo sei corpi sono perfetti, solo sei i colori elementari, sei i sapori semplici, sei gli accordi armonici, solo sei i metalli puri, sei le disposizioni dei luoghi, sei anche i sensi, compreso il senso comune”⁵²⁵.

Il dialogo tra i sette uomini è un’opera programmatica nel pensiero bodiniano⁵²⁶, esempio dell’ossimorico *otium negotiosum* dei trattati dialogici ciceroniani, in cui la volontà dell’impegno si sposa con il disimpegno della disillusione della crisi della Repubblica⁵²⁷, immagine della crisi dello stesso Bodin alla fine della sua vita, che diventa quindi “un’esperienza in vitro non traducibile nella realtà quotidiana degli individui come degli Stati”⁵²⁸, che non perde di vista però la sua natura profondamente e caparbiamente politica.

⁵²² M. LEATHERS KUNTZ, “The Concept of Toleration”, p. 131.

⁵²³ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 92.

⁵²⁴ Cioè “il motivo cabalistico delle combinazioni numeriche e delle leggi numeriche che costituiscono il ritmo della storia e, di conseguenza, lo studio delle possibilità di previsione degli eventi che queste combinazioni ci offrono”. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, in J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di Margherita Isnardi Parente, Torino, UTET, 1997, III voll., vol. I, pp. 68, 80 – 81.

⁵²⁵ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 92.

⁵²⁶ “Nonostante la presenza di elementi di continuità, esistono anche molti tratti che distinguono il *Colloquium Heptaplomeres* dal resto della produzione bodiniana. Tra tutti, vorrei [...] indicarne due: l’elevato numero dei personaggi che partecipano al dialogo, ben sette, e la presenza di un’esplicita e radicale polemica anticristiana”. A. SUGGI, *Sovranità e armonia*, pp. 31- 32.

⁵²⁷ Ovviamente non solo nel *Colloquium* Bodin guarda a Cicerone: il giurista e filosofo romano nella Methodus “è mito-simbolo della vita attiva, o meglio dell’ideale misto, dell’ideale dell’intellettuale formato alla scienza delle più alte verità, che prova e sperimenta questa scienza nelle quotidiane battaglie del foro”. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, p. 16.

⁵²⁸ G. ROELLENBLECK, *Venezia scena dell’«ultimo» dialogo umanista*, p. 26.

La *concordia discors* ricercata da Bodin era “the starting point of toleration, a by-product, as it were of harmony”⁵²⁹. Il primo libro del dialogo si apre con la descrizione della pantoteca, simbolo di ordine e armonia, il quarto e centrale libro prosegue con un’approfondita discussione sul piacere che dà la razionale armonizzazione di suoni diversi, e l’ultimo si chiude con i sette che cantano in coro il cantico *Ecce quam bonum et quam jucundum, cohabitare fratres in unum*, “composto non con i comuni sistemi diatonici o cromatici, ma enarmonici, con una melodia sublime, da cui tutti trassero grande godimento”⁵³⁰.

Musica, dialogo e composizione enarmonica sono fondamentali per comprendere l’immagine platonica del mondo rinascimentale, che era indissolubilmente legata alla concezione dei pianeti che si muovono in armonia, producendo una musica celestiale. L’idea di armonia e quindi di tolleranza di Bodin seguiva il concordismo filosofico tra Platone, *prisci theologi*, cabbala e Sacre Scritture di Ficino e Pico, e era stata sviluppata, come metafora musicale, anche da Francesco Giorgi proprio a Venezia⁵³¹. Il modo enarmonico era, insieme ai modi diatonici e cromatici, anch’essi nominati da Bodin, uno dei “tre generi dell’antica musica greca contraddistinto dalla divisione di un semitono in due quarti di tono”, riscoperto e studiato nel Cinquecento, che aveva addirittura portato all’invenzione di strumenti particolari in grado di riprodurre i quarti di tono, come l’archicembalo e l’arciorgano. La scelta di questo specifico modo è importante per il *Colloquium*, perché nella teoria musicale indicava “il rapporto di due suoni di nome diverso, ma che si identificano nella pratica grazie al temperamento”⁵³².

Il temperamento enarmonico, “trasformazione puramente grafica di un suono o di un accordo in effetti diversi, ma uguali attraverso l’enarmonia” è quindi “un utile ed efficace sistema per modulare a toni lontani”⁵³³, metafora della ben più importante modulazione e finale identificazione dei principi fondamentali delle diverse religioni lontane eppure assimilabili, non attraverso mezzi musicali, ma attraverso il

⁵²⁹ M. LEATHERS KUNTZ, “The Concept of Toleration”, p. 125.

⁵³⁰ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 645.

⁵³¹ J. KRAYE, “La filosofia nelle università italiane del XVI secolo”, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Mondadori, 2002, pp. 350 – 73, p. 366.

⁵³² Come descritto alle voci “enarmonia” e “enarmonico, genere”, della *Enciclopedia della Musica*, Milano, Ricordi, 1964.

⁵³³ *Ibidem*.

dialogo. Ma ci troviamo ancora all'interno di una metafora musicale, perché del resto nel Rinascimento, dal 1450 fino al 1640 circa⁵³⁴, come lo studio dell'enanarmonia, il dialogo non era solo una forma narrativa, ma anche una forma musicale molto in voga.

Il dialogo musicale non ha una forma canonizzata, ma, per la sua natura, “indica sempre la presenza di una dramma”⁵³⁵. Il dialogo in musica sembra essere una creazione italiana, nato e sviluppato nel Cinquecento, in qualche maniera legato alla Serenissima. Ancora l'*Enciclopedia della Musica* sottolinea come il dialogo “nasce e tocca il vertice della sua parabola proprio a Venezia, la città dove si affermò l'opera”⁵³⁶, ma i legami tra questa pseudo-forma musicale e l'ambiente intellettuale a cui Bodin appartiene e descrive nel *Colloquium* sono anche altri. Tra i trattati che si occuparono del dialogo va segnalato il *Dialogo della musica* di Anton Francesco Doni, figura importante delle Accademie fiorentine e veneziane, “un misto di ribelle e di eretico, di immoralista e di fustigatore delle immoralità altrui, di sacro e di profano, di turbolenza e di meditazione, di spensieratezza e di angoscia”⁵³⁷.

Anche se il *Dialogo della musica* non sembra essere un'opera imprescindibile, “nonostante la povertà del Doni sia come scrittore sia come musicista” si legge infatti nell'*Enciclopedia della Musica*, “il suo libro ci fornisce una rara descrizione della pratica musicale del tempo e delle accademie”⁵³⁸, e ci offre quindi un legame tra la musica dialogata e l'ambiente dell'Accademia dei Pellegrini, dove scrisse i *Mondi*, un'opera ispirata al *De harmonia mundi* di Andrea Giorgi e all'*Utopia* di Tommaso Moro di cui aveva curato la stampa nella traduzione di Ortensio Lando, in cui immagina un mondo in cui il lavoro è suddiviso razionalmente secondo le capacità dei singoli, non esiste moneta o famiglia e la religione è ridotta ai minimi termini di riti e prescrizioni. L'opera politica del Doni fa di lui uno degli “utopisti e riformatori sociali”⁵³⁹ che ricercava la *concordia* sociale attraverso la cabbala, Pitagora e Platone

⁵³⁴ M. LEATHERS KUNTZ, “The Concept of Toleration”, p. 128.

⁵³⁵ “Il dialogo non è una forma e non è uno stile, sebbene il suo carattere influenzi l'uno e l'altro. Neppure può essere definito un tipo di esecuzione, poiché questo mutò nelle diverse epoche, venendo spesso a contrasto con una esecuzione razionale, quando, per esempio, gli interlocutori venivano impersonati sia da una voce separata e distinta, sia da un gruppo di voci”. Voce “dialogo” nella *Enciclopedia della Musica*.

⁵³⁶ *Ibidem*.

⁵³⁷ C. CURCIO, *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, Bologna, Zanichelli, 1941, p. viii.

⁵³⁸ Ancora alla voce “dialogo” in *Enciclopedia della Musica*.

⁵³⁹ C. CURCIO, *Utopisti e riformatori sociali*.

in una *ars numerandi* “mezzo per possedere l’arte della «profezia naturale» per conoscere il futuro”⁵⁴⁰. Anton Francesco Doni si inserisce a pieno titolo quindi nel gruppo di mistici, matematici e cabalisti, come Andrea Giorgi, Francesco Patrizi o Guillaume Postel, che avevano scelto Venezia e le sue libertà civiche come patria di adozione, tanto cari al pensiero sincretico di Bodin⁵⁴¹.

Sono soprattutto le voci di Salomone e di Senamo che sviluppano il contrappunto enarmonico. Il primo difende posizioni religiose relativamente ortodosse, legate alla *religio naturalis* condivisa con gli altri, come riconosciuto nel corso del quarto libro, mentre il secondo rimane su posizioni epicuree e scettiche, ispirate alle opere finalmente riscoperte di Lucrezio, Diogene Laerzio e Sesto Empirico⁵⁴². I due livelli del dibattito insieme spiegano il messaggio bodiniano sia su di un piano essoterico, relativamente accessibile a tutti coloro che avessero preso in mano una copia del *Colloquium*, che su di uno esoterico per coloro che sono in grado di leggere tra le righe del dialogo.

L’andamento del dialogo nello scambio di battute tra Salomone e Senamo parte lentamente. Il primo libro del *Colloquium* è per tutti e sette i personaggi una semplice introduzione, una presentazione che permette al lettore di conoscere Coroneo, la sua casa e i suoi ospiti, e di avere un’idea generale di quale sarà il tono del resto dell’opera. In effetti in questa parte è ancora significativamente presente la voce del Bodin-autore, che presenta i parlanti descrivendone sommariamente i tratti, lasciando però presto lo spazio alle voci dei sette saggi. Già dalle prime pagine si capisce che il *Colloquium* è un’opera abbastanza atipica nel suo genere: nessuno, nemmeno Salomone, che ha un numero di interventi quasi doppio rispetto agli altri uomini, pronuncia discorsi su un argomento o l’altro, relegando gli altri a spalle o comprimari utili solo a dare il la ai trattati dei personaggi più nobili. La voce di nessuno sovrasta mai le altre, l’andamento dialogico delle battute tra gli ospiti di Coroneo è singolarmente credibile, offrendo la sensazione di un vero e proprio dialogo a più voci. In questo senso il primo libro, piuttosto corto, vede Ottavio e Coroneo spartirsi il

⁵⁴⁰ A. F. DONI, *I numeri*, a cura di A. Del Fante, Roma, Bulzoni, 1981, p. 16.

⁵⁴¹ P. CHERCHI, “Anton Francesco Doni: the «Concordanze delle istorie» and «The ideal city»”, in *Postello, Venezia e il suo mondo*, a cura di M. Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 291 – 304.

⁵⁴² KRAYE, J., “Philologists and Philosophers”, in *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, edited by J. Kraye, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 142 – 160.

primato degli interventi, mentre gli altri sobriamente commentano l'aneddoto raccontato dall'ismaelita.

Ma in questa parte introduttiva la voce che più risalta è già quella di Senamo, che alla sua prima battuta si presenta pronunciando un breve panegirico di Epicuro:

Finora ho trovato molti disprezzatori degli dei, più ancora uomini che non differiscono in nulla dalle bestie, se non per l'aspetto: tuttavia nessun Epicureo, tale cioè da venerare con devozione gli dei senza alcuna speranza di premio, da condurre una vita assai frugale e regolata, da tenere in pregio la continenza, la giustizia, la lealtà, l'integrità dei costumi, come Epicuro, senza credere tuttavia all'immortalità dell'anima né che l'immortale Iddio c'entrasse qualcosa, tale insomma da porre il più grande bene dell'uomo non nei piaceri del corpo, ma nella felice tranquillità di un animo elevato⁵⁴³.

Senamo mette subito in chiaro quale sia la sua opinione in fatto di filosofia e religione, seppure ricevendo appunti da Toralba e Coroneo. Lentamente, mentre il colloquio entra nel vivo, Senamo inizia a ritagliarsi una nicchia sempre più importante nel dibattito.

Nel secondo libro la conversazione si sposta verso temi legati alla natura, al cosmo e alle leggi naturali, ed è Toralba quindi a guidare la conversazione, con un numero di interventi quasi doppio rispetto a tutti gli altri, escluso Senamo, che interviene nel dibattito quasi con la stessa frequenza del filosofo naturalista. Lo scettico Senamo in effetti, lontano dallo svolgere "nei primi tre libri un ruolo di personaggio minore, che esprime dubbi su certe spiegazioni metafisiche e mostra di avere 'i piedi per terra' più dello stesso naturalista Toralba"⁵⁴⁴, è il motore di tutto il libro, punzecchiando gli altri e animando il dibattito. Se uno dei personaggi del *Colloquium* è per caso "morto filosofo"⁵⁴⁵ come Bodin, questi è certamente Senamo: dopo l'iniziale dichiarazione epicurea in questo libro egli pone numerose domande a Toralba e agli altri, come se volesse alla maniera di Socrate aiutare i suoi compagni nella riflessione e portarli ad approfondire gli aspetti più nebulosi delle loro convinzioni, senza sottrarsi a commenti scettici e sarcastici.

⁵⁴³ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 95.

⁵⁴⁴ C. PERI, *Introduzione* in J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 77.

⁵⁴⁵ G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità*, p. 259.

Non solo espone i suoi dubbi sui demoni, in cui evidentemente non crede, affermando che gli sarebbe piaciuto vederne qualcuno, o leggerne nei libri cattolici⁵⁴⁶, ma apertamente si burla di Curzio e Federico quando narrano le capacità delle streghe come Circe nel mutare l'aspetto fisico degli uomini e nel togliere loro le capacità mentali, dicendo: "Che cosa c'era di più facile per Circe che mutare in porci i suoi proci? Infatti basta spostare una lettera"⁵⁴⁷. La sua conclusione è lapidaria: "Se i demoni si potessero vedere, si discuterebbe meno"⁵⁴⁸. Può apparire strano che Bodin metta in bocca ad un suo personaggio posizioni così radicali, visto che egli stesso considerava "quanti negano l'esistenza delle streghe e degli stregoni degli «Ateistes Epicuriens»"⁵⁴⁹. Ma il clima di caccia alle streghe diffuso nel Cinquecento, che avrebbe visto il *Malleus maleficarum*, dal 1486, data della sua prima edizione, al 1669 contare circa 34 edizioni e circa trentacinquemila copie circolanti in Europa⁵⁵⁰, che Bodin aveva condiviso nella *Demonomanie des Sorciers*, vero e proprio manuale di diritto sul rapido processo ed esecuzione delle streghe, qui non ha diritto di cittadinanza. Il Bodin cacciatore di streghe, messo a confronto con quello tollerante del *Colloquium*, si rivela come "inquisitore come estrema dissimulazione del libertinismo"⁵⁵¹. Che sia quella di Senamo o meno, Bodin può finalmente parlare con la sua vera voce.

Ma la curiosità di Senamo non si ferma qui: quando il dibattito si sposta sulla natura corporea di Dio, all'affermazione dogmatica di Federico secondo cui "Dio è ovunque e in nessun luogo", Senamo si trova a ribattere con il conseguente sillogismo: "Due concetti opposti sarebbero parimenti veri: se Dio è qui, Dio non è qui"⁵⁵², la cui incoerenza non lo convince affatto. Al suo insistere, "Se Dio è incorporeo, per quale

⁵⁴⁶ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, pp. 112 – 115. Rivolto a Federico, il più esperto tra i sette in fatto di demonologia, dice: "Sarei ben lieto di sentir parlare della propria scienza un mago o uno stregone, comunque lo si voglia chiamare, perché a mala pena potrebbe concepire quei fenomeni se non chi è esperto in questo specifico campo", con intento volutamente ironico, sottintendendo evidentemente che lo stesso Federico, per averne una conoscenza così approfondita, in qualche maniera dovrebbe essere legato a tali fenomeni.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 118.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 135.

⁵⁴⁹ A. SUGGI, *Sovranità e armonia*, p. 72.

⁵⁵⁰ H. INSTITOR, J. (KRÄMER), SPRENGER, «*Il martello delle streghe*» *la sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, introduzione di A. Vermiglione, Venezia, Marsilio, 1977, pp. 9 –10.

⁵⁵¹ L. PARINETTO, *L'inquisitore libertino: discorso sulla tolleranza religiosa e sull'ateismo a proposito dell'Heptaplomeres di Jean Bodin*, Milano, Terziaria, 2002, p. 33.

⁵⁵² J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 157.

motivo gli attribuiscono orecchie, occhi, naso, dita, piedi, braccia e volto?”, è finalmente Salomone ad intervenire e a troncare la discussione: “Ma è necessario che le nutrici e i genitori balbettino con i bambini e così pure che siano attribuite a Dio caratteristiche umane, dal momento che non si possono riferire agli uomini gli attributi divini”⁵⁵³. Inizia qui il dibattito tra lo scetticismo di Senamo e l’antica sapienza di Salomone, disposto a spiegare pazientemente a Senamo e agli altri le ragioni della fede (e delle fedi), ma pronto a velare le verità che devono rimanere nascoste alla curiosità degli uomini. Senamo riceve da Salomone la stessa fumosa risposta che Zeus dà al Momo luciano per difendere la presenza anche delle divinità egizie nei cieli: “O Momo, molte di esse sono inimmi, e non deve deriderle chi non è iniziato”⁵⁵⁴.

Ed infatti il terzo libro vede Salomone prendere il centro della scena, proprio quando il dibattito si sposta verso la questione morale, la verità nascosta della religione, e se sia giusto o meno svelarla. Il confronto contrappuntistico tra il saggio Salomone e il filosofo Senamo inizia qui ad accendersi, per poi svilupparsi completamente nel quarto libro, il cui argomento centrale è la vera religione. Salomone ricorda subito a tutti la sua veneranda età, sinonimo di sapienza. Coroneo, vedendolo arrivare in ritardo a cena, si preoccupa della sua salute, ma questi risponde: “Temo che io, per il peso della mia età, finisca con l’esservi d’impedimento, benché nulla vi proibisca di accomodarvi a tavola senza di me, quando tardo, e perciò ti prego, o Coroneo, di non farti riguardi”⁵⁵⁵. Dopo che Coroneo introduce l’argomento del giorno, cioè la necessità dei sapienti di scrivere in maniera oscura, è Senamo a non farsi riguardi, affermando che:

“[...] quando infatti vediamo parecchi ostentare paroloni oscuri, lo fanno certamente per essere ammirati [...]. Sappiamo che così fu Eraclito, il quale scrisse sulla natura in modo così oscuro, che Platone diceva che c’era bisogno di un interprete di Delo. [...] E benché Platone si esprima in modo più chiaro degli altri, talora tuttavia scrive in maniera così oscura che, se ritornasse in vita, non sembrerebbe capace di interpretare certi passi dei suoi scritti”.

⁵⁵³ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 164.

⁵⁵⁴ LUCIANUS, *Il parlamento degli dei*, in *Opere di Luciano voltate in italiano da Luigi Settembrini, volume terzo*, in <http://www.liberliber.it/biblioteca/l/lucianus/index.htm>

⁵⁵⁵ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 203.

La risposta di Salomone è pronta:

“La critica di Senamo è rivolta giustamente ai sofisti, non tuttavia ai sapienti, e tanto meno a coloro che velarono con scritti piuttosto oscuri i principi della sacra sapienza. In verità Rabbi Mosè Maimonide, appellandosi a ciò che vi è di sacro, supplica i lettori di non permettere che i segreti vengano divulgati e profanati da chi non è iniziato”⁵⁵⁶.

Anche se spesso l’errare degli uomini deriva dall’oscurità degli insegnamenti, come gli fa notare Senamo subito dopo, questi non devono essere divulgati comunque, Salomone mette in chiaro che al volgo possono essere solo fatti conoscere riti, divieti e leggi, mentre il resto va lasciato ai sapienti. Senamo, non convinto, suggerisce quindi che i segreti così ben custoditi siano inutili alla salvezza dell’uomo, visto che egli non può avvicinarvisi. Salomone, piccato dall’insistenza del compagno, lo redarguisce aspramente:

“Quando si discute di cose divine, bisogna in primo luogo stare attenti che non sfugga qualche particolare avventatezza: non si può infatti commettere errore più grave e rovinoso. E ciò di solito capita a coloro che, pieni di superbia per le cose umane e per le sottigliezze dialettiche confidano di poter capire, grazie all’acutezza del loro ingegno, ogni cosa del cielo e della terra, vicina e lontana, mentre in realtà nessuno può fare ciò senza l’aiuto di Dio”⁵⁵⁷.

La linea difensiva di Salomone è piuttosto articolata, inizia spiegando i diversi livelli di senso che hanno le parole, soprattutto i Testi Sacri, portando anche numerosi esempi dai filosofi e storiografi classici, ma niente di tutto questo sembra smuovere Senamo dalle sue posizioni, che anzi intermezza le dissertazioni dell’ebreo con commenti irriguardosi, “In modo davvero acuto Salomone interpreta Salomone, ma chi avrebbe potuto indovinare una simile spiegazione?”⁵⁵⁸, e ancora, “questa tesi di Salomone sarebbe perfetta, se si basasse su qualche dimostrazione”⁵⁵⁹. L’insistenza di Senamo sembra avere portato Salomone oltre il limite di ciò che era legittimo svelare, e senza effetto. Sembra proprio che non sia possibile per i due trovare un accordo, e

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 206.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 210.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 213.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 221.

all'ennesima domanda dello scettico, Salomone si scusa con il padrone di casa declinando la risposta:

“Temo che sembri che io abbia rivelato fin troppo e, anche se svelassi i segreti più reconditi, tuttavia Senamo non sarebbe soddisfatto, perché pretende spiegazioni anche sulle questioni che sfuggono a tutti i sensi dei mortali, benché non arrechino nessun apporto di rilievo al fine essenziale della salvezza, ma ciascuno può interpretarle come gli piace”⁵⁶⁰.

Nel quarto libro, forse memori del dibattito tra Senamo e Salomone del libro precedente, i commensali decidono di affrontare il fondamentale dibattito sull'armonia. Coroneo si domanda “perché ci sia tanta dolcezza nel suono dell'ottava, della quinta e della quarta messe assieme, [...] e perché mai l'accordo di suoni uniformi [...] arrechi alle orecchie finì un innegabile fastidio”, e mentre Federico risponde parlando di “razionale corrispondenza”⁵⁶¹, è Toralba a chiarire come “quel dolce diletto di cori, sapori, odori e armonie derivi dall'accordo di ciascuna natura, accordo che nasce dalla mescolanza e dalla connessione dei contrari”⁵⁶². La *concordia discors* che Senamo riconosce nelle parole di Toralba ha la sua applicazione pratica anche nella vita politica. Coroneo ne vede l'applicazione nelle leggi di Venezia: “è quanto permettiamo senza difficoltà in questo Stato”; mentre Ottavio rammenta che è questo il motivo per cui “i re dei Turchi e dei Persiani ammettono nei loro paesi ogni tipo di religione e con ammirevole concordia conciliano tutti i cittadini e gli stranieri”⁵⁶³.

È Federico il primo a notare che accettare tutte le religioni in uno Stato significa negare supremazia e verità di una sulle altre, quindi il dibattito lentamente muove verso quale sia la vera religione. Salomone, a cui tutti si rivolgono per avere una risposta, è giustamente riottoso a parlare, e solo dopo molta insistenza (“codesta è davvero violenza!”⁵⁶⁴, esclama) inizia a svelare il suo pensiero. Inizia citando ancora

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 250.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 269.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 270.

⁵⁶³ *Ibidem*, pp. 275 – 277. Va inoltre notato che Bodin, sia nella *Methodus* che nella *République*, “non condivide il giudizio di quanti esaltavano la repubblica veneta accostandola ai più celebri stati dell'antichità e celebravano, come Contarini, nei suoi ordinamenti, il più fulgido esempio di 'governo misto'”. A. SUGGI, *Sovranità e armonia*, pp. 131 – 132.

⁵⁶⁴ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 291.

rabbi Mosè Rambam, alias Maimonide, il quale affermava che era importante “credere solo in tre cose: dimostrazione, intimo convincimento, parole dei profeti; tutto il resto, egli dice, si può credere, ma non è indispensabile”⁵⁶⁵. Il riferimento ai profeti fa ricordare a Senamo l’oracolo di Apollo, che aveva indicato la religione migliore con quella più antica, e visto che tutti subito scartano la religione dei pagani, anche se antichissima, appare chiaro che, come dice lo stesso Senamo, “egli [Apollo] indicò senz’altro la vostra religione, Salomone, come la migliore”⁵⁶⁶. Anche senza l’oracolo di Apollo Toralba riesce nella dimostrazione che:

“Adamo e suo figlio Abele appresero la religione migliore, e quindi Set, Enoc e Matusalemme fino a Noè, i quali venerarono con grande devozione l’eterno, vero e unico Dio, creatore, padre e sommo architetto di tutto l’universo, senza curarsi di nessun altro. Ritengo perciò che sia questa la religione non solo più antica, ma anche la migliore in assoluto, e coloro che si allontanano da quella antichissima e ottima religione caddero negli empî labirinti degli errori”.

Salomone non può che essere d’accordo, ma è ancora Senamo, insieme a Toralba, ad alzare una questione spinosa: “se questa ottima e antichissima religione naturale, più semplice di tutte, basta per la vita beata, perché la legge di Mosè prescrive tanti sacrifici, cerimonie e riti?”⁵⁶⁷. Ma Salomone ricorre ancora a Maimonide, questa volta senza citarlo, ricordando che il sacrificio mosaico, peraltro non presente nel Decalogo, doveva intendersi in senso storico, per gli ebrei che erano ancora abituati ai riti e ai sacrifici egiziani, e che quindi l’ordine divino dei sacrifici era essenziale per il seguente ordine divino di astenersene⁵⁶⁸. Dopo che tutti hanno espresso la propria posizione e Toralba ha ribadito la sua convinzione che la vera religione “consiste nel puro culto del Dio eterno”, è Salomone, dopo un momento di silenzio, sottolineato da uno dei pochi interventi di Bodin nel testo, ad intervenire:

“confidando nella sua pubblica autorità, [...] alla fine rompe il silenzio e [Salomone] disse: -
Concordo pienamente con Toralba: penso infatti che tutto ciò che riguarda la salvezza sia

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 299.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 310.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 313.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, pp. 314 – 315.

contenuto nelle leggi di natura; e secondo queste leggi di natura vissero Abele, enoc, Noè, Abramo, Giobbe, Isacco Giacobbe (quali uomini!), che conseguirono la più alta gloria per pietà e integrità, per testimonianza dello stesso dio immortale, di cui nulla si può pensare di più grande ed immortale”⁵⁶⁹.

Arrivati all'accordo sulla religione di Abele, Noè e dei patriarchi premosaici sembra che la funzione investigativa di Senamo si sia conclusa, ed infatti nel quinto e nel sesto libro la sua voce si affievolisce, lasciando spazio a Salomone. Il quinto libro, oltre a nascondere l'inganno di Coroneo a Federico, parla espressamente di ateismo, e forse è per questo che Senamo saggiamente tace più che altrove. Il sesto ed ultimo libro è ancora molto acceso, il tema della vera natura del Cristo infiamma gli animi, e Curzio, Federico e Coroneo addirittura rivaleggiano con Salomone nel numero di interventi fatti. Tra questi ci sono anche i divertiti commenti di Senamo, come ad esempio: “il teologo Astosano ha pensato che bisogna pregare così: «se tu sei Dio, ti adoro; se non lo sei, non ti adoro»”⁵⁷⁰. Ma l'impostazione rigorosamente filologica di Salomone (come nel libro precedente riguardo alla traduzione cristiana della Bibbia e del Vangelo), lascia poco spazio al dibattito con i tre cristiani. Il finale, affidato ancora a Salomone e Senamo, comunque riporta il tono a quello della fine del quarto libro. Toralba ricorda che gli esempi a cui guardare dovrebbero essere quelli di “Abele, Enoc, Seth, Noè, Giobbe, Abramo, Isacco, Giacobbe, grandi uomini carissimi a Dio”⁵⁷¹, e Salomone spiega finalmente in maniera inequivocabile il perché del bisogno di velare i veri insegnamenti divini con riti inessenziali:

“Se fossimo simili a quei grandi uomini, non avremmo affatto bisogno di riti né di cerimonie, ma è impossibile mantenere la plebe e il volgo ignorante nella pura adesione alla vera religione senza riti e cerimonie”⁵⁷².

Se le cerimonie servono solo per il volgo, gli uomini saggi possono seguire quelle che le proprie religioni impongono loro, e non per questo essere in disaccordo. Senamo arriva ad una sintesi che chiarisce abbondantemente il suo punto di vista:

⁵⁶⁹ *Ibidem*, pp. 356 – 357.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 613.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 635.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 635.

“Tutti gli uomini, per quanto almeno io credo, riconoscono Dio come padre di tutti gli dei, [...] Ottavio, Salomone e Toralba, ripudiati tutti gli altri, si propongono di adorare lui solo; Federico e Curzio concordano su tutto il resto, tranne che su questo punto: essi sostengono che Dio, padre della natura, o, il che è lo stesso, suo figlio coesenziale e coeterno, si sarebbe rivestito di carne umana nel grembo di una vergine e avrebbe patito la morte per la salvezza del genere umano; [...] Coroneo da ultimo, religiosissimo qual è, ritiene bene di non discostarsi neppure di un’unghia dal culto della Chiesa di Roma. Quanto a me, per non sbagliare in alcun punto, preferisco riconoscere tutte le religioni, piuttosto che escludere quella che potrebbe essere vera”⁵⁷³.

Incalzato da Salomone, il più riottoso ad accettare le parole poco ortodosse di Senamo, questi si difende citando la lettera di Paolo ai Corinzi, “Con i Giudei mi sono fatto giudeo, con i pagani pagano e per quelli che non hanno legge mi son fatto come fossi senza legge. Mi son fatto tutto a tutti, per guadagnarli tutti”⁵⁷⁴, e conclude esplicitando definitivamente la natura sociale e politica dei riti:

“Io entro nelle chiese dei Cristiani, degli Isamaeliti e dei Giudei; dovunque è permesso, e anche in quelle dei Luterani e degli Zwingliani, e non reco offesa a nessuno, come se fossi ateo, e non sembra che io disturbi la pace interna dello Stato. Dunque che cosa c’impedisce di indurre con preghiere comuni il comune Creatore di tutta la natura e padre a farci giungere insieme alla conoscenza della vera religione?”⁵⁷⁵.

Il fine dei riti religiosi è la pace interna dello Stato, indipendentemente da quali siano i riti e da quale sia la religione. È per questo che, come ricorda il cattolico veneziano Coroneo, a Venezia “a ciascuno è permesso far uso della propria libertà, purché non provochi alcun turbamento dell’ordine pubblico”, e Ottavio lo ribadisce chiaramente:

Ciò è disposto davvero sapientemente, come tutte le istituzioni di questa città, grazie alle quali con un governo aristocratico essa fiorì e fiorirà a lungo, e in questo tipo di Stato nessuna sciagura potrebbe sorgere più funesta della discordia civile”.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 638.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, pp. 638 – 639.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 639.

Ormai tutto è stato detto, il *Colloquium* si conclude con l'inno alla tolleranza, alla pace e al rispetto reciproco *Ecce quam bonum et quam jucundum, cohabitare fratres in unum*. I sette hanno affrontato le reciproche differenze e professioni di fede, e anche se ciò spingerebbe Bodin “ad immaginare una «mundana Respublica» in cui tutti i popoli possano vivere pacificamente”⁵⁷⁶, l'esperimento *in vitro* che Bodin descrive non è più applicabile alla realtà, così i sette “con mirabile concordia coltivarono la pietà e l'integrità di vita con studi comuni, vivendo insieme, ma da allora non discussero più di religione, benché ciascuno conservasse la propria con somma santità di vita”⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶ A. SUGGI, *Sovranità e armonia*, p. 64.

⁵⁷⁷ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 645.

Shakespeare e Shylock

Il *Mercante di Venezia*, al pari del *Colloquium Heptaplomeres*, vive del conflitto tra fede, scetticismo e tolleranza. Ma se per Bodin lo scontro è dialetticamente articolato e il principio della tolleranza nasce dall'analisi filologica dei testi sacri e dallo studio scientifico degli eventi mondani, mediati da uno scetticismo filosoficamente consapevole, per Shakespeare le cose sono molto diverse. La fede, ebraica o cristiana, non è analizzata, ma percepita solamente nel momento in cui viene a mancare, e lo scetticismo che porta non è consapevole, ma è la percezione del vuoto che il crollo della fede nella Religione, nella Legge e nell'Amore produce. Un conflitto che per Shakespeare non lascia sul campo vincitori. Ma al contrario del *Colloquium*, e a dispetto della sua forma drammatica, nel *Mercante* il conflitto non è affrontato in maniera dialettica tra i personaggi. L'atto del processo, l'unico momento in cui i Cristiani parlano veramente con l'ebreo, non si concentra su questo specifico problema, e le conseguenze dalla dimostrazione della grazia cristiana al neoconvertito Shylock sono tutte da dedurre da parte dello spettatore e del lettore. Come scrive Robert Schneider a proposito dei significati nascosti nel *Mercante*, "the ultimate irony is that Shakespeare deceives his audience with a play that plainly says that people are easily deceived. What could be more simple and obvious – yet simultaneously more obscure and complex?"⁵⁷⁸.

I Cristiani di Venezia escono dal *play* senza che alcuna delle loro convinzioni, economiche, mercantilistiche, giurisprudenziali, religiose o amorose sia stata scossa. Il fardello della consapevolezza e del conflitto è tutto lasciato a Shylock e alla sua interiorità, segnato da un malessere che nasce ancora prima del processo, quando apprende che la figlia è fuggita con il cristiano Lorenzo portandosi via i suoi preziosi. La figura di Shylock l'ebreo è già di per sé complessa. Scrive René Girard: "la semplice evocazione di questo stereotipo implica l'esistenza di un potente sistema di opposizioni binarie che, pur senza essere sviluppata a fondo, pervade di sé l'intera

⁵⁷⁸ Il libro di Schneider non è sempre inappuntabile, ma è una lettura sicuramente interessante. R. SCHNEIDER, *Shylock, the Roman. Unmasking Shakespeare's The Merchant of Venice*, Mill Valley, Pulpless, 1999, p. 149.

opera”⁵⁷⁹. I dualismi che Shakespeare affronta attraverso Shylock sono molteplici. L’usuraio ebreo sperimenta la crisi dei valori della Legge nel processo per la libbra di Antonio, ma anche il crollo della sua fiducia nell’Amore, quello filiale, era stato distrutto dalla fuga della figlia. Nel momento in cui Shylock scopre la fuga di Jessica inizia in lui il conflitto tra le sue due nature drammaturgiche, quella dell’ebreo, vincolato alla Legge del Vecchio Testamento e quella del vecchio padre della commedia nuova⁵⁸⁰.

Attraverso monologhi deliranti Shylock vive la contraddizione tra questi due aspetti, padre tradito e ebreo sconfitto, inevitabilmente sovrapponendoli e cercando rivalse come ebreo per essere stato un padre tradito. Sarà l’irrazionale dolore di Shylock e lo sdoppiamento conflittuale che vive che lo porteranno a diventare esecutore e vittima della sua sconfitta durante il processo. Kenneth Gross retoricamente si domanda (e domanda a Shylock): “Given what you know of Venetian society [...] and of Venetians’ very particular malice toward you, what made you suppose that you would be allowed to take the life of a Christian merchant in open court?”⁵⁸¹. È la peculiare associazione tra la perdita dei ducati e della figlia e il contratto con Antonio che spingono Shylock a cercare vendetta sul mercante, in uno sviluppo logico interiore che non è dettato dalla coscienza ma dalla privazione, che richiede una compensazione irrazionale, un desiderio di rovesciamento e vendetta. Prima desidera il ritorno della figlia, ma morta, e poi il cuore di Antonio, in un processo ingiustificabile e non giustificato ma profondamente umano, “a bizarre translation of the means by which Montaigne [in *An Apology for Raymond Sebond*] traces the limits of our understanding”⁵⁸².

La duplice natura di Shylock si mostra su di un piano linguistico fin dalle prime battute. La terza scena del primo atto vede uno Shylock “playing dumb”⁵⁸³ che ripete le parole di Bassanio:

⁵⁷⁹ R. GIRARD, *Shakespeare e il teatro dell’invidia*, Milano, Adelphi, 1996, p. 388.

⁵⁸⁰ “Il *senex iratus* o padre severo, che con i suoi furori e le sue minacce, le sue ossessioni e la sua credulità sembra strettamente imparentato ai personaggi demoniaci del *romance*, come per esempio Polifemo”. N. FRYE, *Anatomia della critica. Quattro saggi*, Torino, Einaudi, 1969, p. 229.

⁵⁸¹ K. GROSS, *Shylock is Shakespeare*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2006, p. 1.

⁵⁸² K. GROSS, *Shylock*, pp. 23-24, 58, 67.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 56.

Shylock: Three thousands ducats, well.
Bassanio: Ay sir, for three months.
Shylock: For three months, well.
Bassanio: For the which as I told you, Antonio shall be bound.
Shylock: Antonio shall be bound, well.

(I, iii, 1 – 5)

Kenneth Gross nota come il dialogo iniziale tra l'ebreo e il giovane innamorato abbia una funzione molto importante per Shylock: "Shylock repeats words as a stay against chaos, and as a way of resisting solicitations he knows are either empty or opportunistic"⁵⁸⁴. Il caos contro cui si batte Shylock deriva dalla società cristiana che lo circonda, che egli non può controllare⁵⁸⁵, ed è il segno linguistico del dramma che il personaggio si appresta a vivere. Ripetizioni e raddoppiamenti saranno il *topos* linguistico, ispirato da modalità proprie della poesia biblica⁵⁸⁶, che non abbandonerà Shylock fino alla fine della commedia, la cui funzione drammatica è quella di mostrare la sua doppia natura stereotipo, ebreo e *senex iratus* della commedia classica, ed anche il vano tentativo di diventare un doppio di Antonio, il primo a riconoscere la natura duale e al tempo stesso inconciliabile di Shylock, chiamandolo "gentle Jew" (I, iii, 173) alla fine del primo atto. L'ossimoro creato da Antonio, esploderà nella richiesta del doge della grazia per Antonio⁵⁸⁷.

Scrive Heather Hirschfeld: "For the characters of *The Merchant of Venice* the conflict involves the desire to see Shylock convert and the desire to see him not convert, the symptomatic climax of which is realized in the Duke's paradoxical address: 'We all expect a gentle answer Jew!'"⁵⁸⁸ (IV, i, 34). Le parole del doge, e il loro esito negativo, ricordano ai personaggi e agli spettatori l'impossibilità della sintesi tra ebraismo e cristianità. L'insistenza di Shakespeare sulla polisemia della parola

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁸⁵ "[Shylock] uses repetition to mark out the area of what he cannot or will not share, the domain of those differences he himself is master of, as opposed to those (all too many) that the structure of Christian reality removes from his control". *Ibidem*, p. 56.

⁵⁸⁶ Come suggerito in K. GROSS, *Shylock*, p. 59.

⁵⁸⁷ Senza ritornare sul tema della Grazia nel *Mercante*, basti qui ricordare come "la parola «grazia» con tutte le implicazioni rinascimentali, dalla graziosità di modi del cortigiano del Castiglione alla grazia dispensata da Dio del Cristianesimo, è una parola tematica importantissima nella commedia shakespeariana". N. FRYE, *Anatomia della critica*, p. 220.

⁵⁸⁸ H. Hirschfeld, "We all expect a gentle answer, Jew': *The Merchant of Venice* and the Psychotheology of Conversion", in *ELH* 73 (2006), pp. 61 – 81, p. 63.

gentle è sottolineata da Frank Keromde: per quanto il monologo del terzo atto “Hath not a Jew eyes?” dia dignità umana allo stereotipo ebraico, “Shylock non può obiettare ‘non è cristiano anche un ebreo?’”, e senza questa qualificazione nessuna delle altre ha alcuna importanza agli occhi di Antonio, Bassanio e Lorenzo. Essere cristiano è il requisito indispensabile perché il Gentile sia gentile”⁵⁸⁹.

Del resto anche Jessica viene apostrofata due volte come “gentile”, la prima quando Lorenzo parla con Lancillotto e gli chiede di rassicura la fanciulla “tell gentle Jessica / I will not fail her” (II, iv, 19-20), e poi “if e’er the Jew her father come to heaven, / it will be for her gentle daughter’s sake” (II, iv, 33-34) ma è chiaro che il suo matrimonio le ha permesso di superare il confine tra ebraismo e cristianità ed essere completamente assimilata nel mondo dei *gentlemen* veneziani, dall’esatto momento in cui abbandona la casa paterna. “Now (by my hood) a gentle, no Jew” (II, vi, 51) dice Lorenzo non appena la ragazza sale sulla barca. La natura della conversione di Jessica è tale che, scrive James Shapiro, “[she] served as something of an archetype of the female Jewish convert for the next century or so”⁵⁹⁰.

Le conversioni di Shylock e della figlia seguono dei *topoi* tradizionali: il vecchio rimane invariabilmente solo e la giovane donna si sposa con un cristiano (il caso della Abigail di Marlowe rimane un’eccezione)⁵⁹¹. Come detto i protestanti inglesi si consideravano i diretti discendenti degli ebrei che avevano stretto il patto con Dio, e ogni conversione di un ebreo verso la Chiesa di Inghilterra rafforzava questa posizione, affermando la sostanziale superiorità dell’Anglicanesimo rispetto alla Chiesa di Roma. Un esempio eclatante fu quello di Yehuda Menda, che nel 1577 fu battezzato a Londra, cambiando nome in Nathaniel, celebrato in un sermone da John Foxe⁵⁹². L’importanza politica delle conversioni era sostenuta anche da un vivace dibattito intellettuale, che vedeva tra gli altri partecipanti Andrew Willet, Matthew Sutcliffe, e poi apostati cattolici come Richard Shelton e Chirstopher Musgrave, e persino Robert Burton. Vi era anche un nutrito numero di persone che attendevano con spirito milleristico la conversione degli ebrei ed il ritorno di uno stato di Israele,

⁵⁸⁹ F. KERMODE, *Il linguaggio di Shakespeare*, Milano, Bompiani, 2000, p. 92.

⁵⁹⁰ J. SHAPIRO, *Shakespeare*, p. 159.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 132.

⁵⁹² *Ibidem*, pp. 140 – 41.

segno dell'approssimarsi della seconda venuta del Cristo, come Roger Edwards, Ralph Durden e Francis Kett⁵⁹³.

I riferimenti a questa situazione erano evidenti agli spettatori elisabettiani e ancora di più a Shakespeare. Ma il poeta pone degli interrogativi più profondi: anzitutto, che valore possono avere delle conversioni imposte con l'inganno e la prevaricazione. E poi Shakespeare non manca di notare come le professioni di fede dei due ebrei avessero dei risvolti strettamente e miseramente economici. La battuta di Lancillotto sull'aumento del prezzo della carne di maiale non è casuale⁵⁹⁴. Infatti l'importanza economica degli ebrei, che nella commedia è rappresentata dalla spoliazione dei beni di Shylock in favore di Venezia e dei cristiani, era un tema molto importante per gli elisabettiani che iniziavano proprio allora la costruzione dell'impero coloniale. Pietro Martire, riformatore e insegnante ad Oxford, nel 1581 ricordava come la presenza degli ebrei in Europa non avrebbe dovuto essere "unprofitable for the Christians", e nello stesso anno della prima rappresentazione del *Mercante*, nel 1596, l'ebraista Hugh Broughton elaborava un piano per convertire tutti gli ebrei del vicino Oriente, unendo politica ed economia, "thereby winning for England control of the lucrative Turkish trade"⁵⁹⁵.

La personalità di Shylock affronta così una scissione, e la perdita della figlia e la perdita dei ducati si sovrappongono e si confondono. Solanio racconta a Salerio:

Solanio: I never heard a passion so confus'd,
So strange, outrageous, and so variable
As the dog Jew did utter in the streets, -
"My daughter! O my ducats! O my daughter
Fled with a Christian! O my Christian ducats!
Justice, the law, my ducats, and my daughter!
A sealed bag, two sealed bags of ducats,

⁵⁹³ Posizione questa però invisibile ad Elisabetta, che avrebbe punito coloro che la sostenevano, come segnalato in *ibidem*, pp. 137 – 45.

⁵⁹⁴ Lancillotto dice di Lorenzo e della sua intenzione di convertire con il matrimonio Jessica: "Truly the more to blame he, we were Christians enow before, e'en as many as could well live one by another: this making of Christians will rise the price of hogs" (III, v, 19 – 22). James Shapiro nota l'importanza di questa battuta e ne approfondisce il senso in J. SHAPIRO, *Shakespeare*, nel capitolo "The Hebrew Will turn Christian".

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 146.

Of double ducats, stol'n from me by my daughter!
And jewels, two stones, two rich and precious stones,
Stol'n by my daughter! Justice! – find the girl,
She hath the stones upon her, and the ducats!”

(II, viii, 12 – 22)

A questo scoppio di ira così confuso non appare strano che, come nota Salerio, “Why all the boys in Venice follow him, / Crying his stones, his daughter, and his ducats” (II, viii, 23 – 24). Giustamente Girard nota che “in questa sua confusione c’è qualcosa di comico, perché essa è lungi dall’essere perfetta e dunque facile da scoprire. Gli elementi confusi mantengono la loro specificità e si combattono in maniera divertente nei discorsi del personaggio”⁵⁹⁶.

Anche le parole che Shylock scambia con Tubal, nel terzo atto, mostrano la confusione che alberga nella mente dell’ebreo, segnalate linguisticamente anche dalle continue ripetizioni di Shylock, dopo la notizia che Antonio ha perso un’altra nave a Genova:

Shylock: What? What? What? Ill luck, ill luck?
Tubal: - hath an argosy cast away coming from Tripolis.
Shylock: I thank God, I thank God! Is it true, is it true?
Tubal: I spoke with some of the sailors that escaped the wrack.
Shylock: I thank thee good Tubal, good news, good news: ha, ha! Heard in Genoa!
Tubal: Your daughter spent in Genoa, as I heard, one night, fourscore ducats.
Shylock: Thou stick’st a dagger in me, – I shall never see my gold again, – fourscore ducats at a sitting, fourscore ducats!
Tubal: There came divers of Antonio’s creditors in my company to Venice, that swear, he cannot choose but break.
Shylock: I am very glad of it, – I’ll plague him, I’ll torture him, – I am glad of it.
Tubal: One of them showed me a ring that he had of your daughter for a monkey.
Shylock: Out upon her! – thou torturest me Tubal, – it was my turquoise, I had it from Leah when I was a bachelor: I would not have given it for a wilderness of monkeys.
Tubal: But Antonio is certainly undone.
Shylock: Nay, that’s true, that’s very true, – go Tubal fee me an officer, bespeak him at fortnight before, – I will have the heart of him if he forfeit, for where he out of Venice I can

⁵⁹⁶ R. GIRARD, *Shakespeare*, p. 392.

make what merchandise I will: go Tubal, and meet me at our synagogue, – go good Tubal, –
at our synagogue Tubal.

(III, ii, 91 – 120)

Le grida di dolore di Shylock per la perdita della figlia e dei ducati lo trascinano nel mondo della commedia classica⁵⁹⁷ dove, insieme a Volpone e Tartufo, affronta l'esclusione dalla società dei vincitori, che tende invece "all'incorporazione dell'eroe [in questo caso l'eroina Jessica] in quella società a cui egli è per natura idoneo"⁵⁹⁸. Gli ostacoli (non particolarmente insormontabili, per la verità) che Shylock pone sulla via del matrimonio di Jessica sono, ancora secondo Northrop Frye, lo strumento per cui "la società che emerge alla fine della commedia rappresenta per contrasto una specie di norma morale o una società libera in senso prammatico"⁵⁹⁹. Ma la commedia non termina con la fuga di Jessica con Lorenzo e la disperazione di Shylock. Shakespeare ci dà la possibilità di vedere quello che succede dopo: il tentativo di vendetta frustrata dell'ebreo, e soprattutto quello che accade nel nuovo ordine sociale che ha compreso l'eroina. A Belmonte, come abbiamo visto, non c'è traccia né della "scoperta comica", generalmente segnalata "da qualche tipo di festa o rituale festivo" che indica "[la] cristallizzazione di una nuova società intorno all'eroe"⁶⁰⁰, né più in generale segno dell'amore tra Lorenzo e Jessica.

Nel vagheggiato mondo nuovo della residenza di Porzia non c'è redenzione per nessuno, un mondo in nessuna maniera migliore della Venezia di Shylock. Anzi, scrive ancora Heather Hirschfeld, l'ambivalente desiderio e divertimento dei veneziani nel convertire Shylock, e al tempo stesso nel non convertirlo, raggiunge l'apoteosi nell'ultimo atto: "the play's fifth act, with its elaborate comic conclusion to earlier threats of adultery and homosocial entanglements, could be said to capitalize on such enjoyment, a capitalization one might call 'psychospiritual usury'"⁶⁰¹, crimine ben peggiore dell'usura biblica di Shylock. È qui la grande ironia del *Mercante*. Gli

⁵⁹⁷ "La struttura della trama della commedia nuova greca, come è stata trasmessa da Plauto e Terenzio – in se stessa non tanto una forma quanto una formula – è diventata la base della maggior parte delle commedie fino ai giorni nostri, specialmente per quelle di più elevata convenzione drammatica". N. FRYE, *Anatomia della critica*, p. 216.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, pp. 60 – 61.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, pp. 224 – 225.

⁶⁰⁰ In effetti dei tre matrimoni celebrati nella commedia non vediamo traccia. *Ibidem*, p. 217.

⁶⁰¹ H. Hirschfeld "We all expect a gentle answer, Jew", p. 77.

stereotipi a cui Shylock si adatta “a livello superficiale rafforzano, e più in profondità sovvertono, l’idea di una differenza insormontabile tra ebrei e cristiani”⁶⁰². Quindi, in maniera ancora più radicale, sono gli stessi vizi dei cristiani, il desiderio, la lussuria, e persino l’usura psico-spirituale a riabilitare la pur meschina figura di Shylock⁶⁰³.

L’uso delle ripetizioni e dei raddoppiamenti linguistici e formali è molto importante per Shakespeare, come nota Frank Kermode a proposito dell’*Amleto*. Nell’*Amleto* i raddoppiamenti non hanno la funzione di mostrare una doppia personalità, come nel *Mercante*, ma di procrastinare la vendetta del principe sullo zio, dove il simbolo per antonomasia del raddoppiamento sono Rosencrantz e Guildenstern. I due amici di Amleto oltre ad essere sostanzialmente inutili⁶⁰⁴, sono anche perfettamente interscambiabili, tanto che anche Claudio e Gertrude li confondono e li sovrappongono in una struttura chiasmica: “Grazie Rosencrantz e gentile Guildenstern, grazie Guildenstern e gentile Rosencrantz”⁶⁰⁵. Il consapevole uso retorico e formale del raddoppiamento come generatore di confusione può spiegare il “chi è l’ebreo, qui, e chi il mercante?” che Porzia, travestita da avvocato, pronuncia entrando in tribunale. “Anche se non avesse mai incontrato né Antonio né Shylock”, scrive René Girard, “come può Porzia esitare a distinguere l’elegante aristocratico veneziano e l’ebreo archetipico, l’orribile usuraio semita che viene presentato nel primo atto?”⁶⁰⁶.

Ciò rappresentava il bisogno di segnare anche i confini biologici tra i popoli inglese ed ebreo, anche dopo l’espulsione, e sembra confermare l’affermazione dello storico Keith Hopkins secondo cui “the boundaries between Jews, Christians and Gentiles were porous. The categories Jew, Christian, pagan were not as watertight as believers, then and now, would like them to have been”⁶⁰⁷. Ecco perché “theatricality

⁶⁰² R. GIRARD, *Shakespeare*, p. 395.

⁶⁰³ “Shylock viene riabilitato solo nella misura in cui i cristiani sono peggio di lui, al punto che l’«onestà» dei suoi vizi ne fa un personaggio quasi gradevole in confronto alla ferocia moralistica dei Veneziani”. R. GIRARD, *Shakespeare*, p. 395.

⁶⁰⁴ Come scrive STOPPARD nel *Rosencrantz and Guildenstern are dead*.

⁶⁰⁵ Il raddoppiamento, che si tratti di personaggi o di figure retoriche come l’endiadi, “influisce anche sulla struttura dell’*Amleto*”. F. KERMODE, *Il linguaggio*, pp. 123, 133.

⁶⁰⁶ R. GIRARD, *Shakespeare*, pp. 394 – 95.

⁶⁰⁷ Citato in M. JONES, “The Place of the Jews”, p. 327.

emerged as a means of erecting those boundaries between Christians and Jews”⁶⁰⁸: confini che non possono essere visti ad occhio nudo (come quelli tra ebrei ed inglesi) devono essere resi grotteschi e paradossali, appunto *teatralizzati*, perché possano essere facilmente riconosciuti. Praticamente in ogni tipo di rappresentazione letteraria, cronachistica o omiletica (quindi non necessariamente teatrale) “Jews were always constructed as though they were somehow ‘on the stage’, offered up to the gaze of an omnipresent Christian audience as they acted out a part in sacred history”⁶⁰⁹. La funzione esemplare degli ebrei teatralizzati avveniva, come si è visto, sia a livello teologico che al livello di condotta quotidiana, come se “they had to instruct, by example, in the meaning of evil, for otherwise the Christian could not recognize evil when he saw it. From this it followed that such evil as usury, deceit, falsification, and blasphemy should be ascribed to Jewry and called by its name”⁶¹⁰.

L’aspetto speculare della teatralizzazione degli ebrei era evidentemente che, come in un negativo, era possibile riconoscere nell’insieme di elementi non-ebraici un’idea di identità inglese. La confusa nascente identità nazionale inglese aveva bisogno di uno specchio per vedere riflesse le proprie peculiarità: forse è per questo che in epoca medievale i cronachisti, in parte responsabili della cacciata del 1290 con le proprie storie, non ne furono entusiasti⁶¹¹, e poi, una volta formata una solida identità nazionale, in epoca elisabettiana provvidero, come fecero William Camden e Richard Verstegen, a idealizzarla. Il passato diventa limpido nella *Britannia* e nella *Restitution of Decayed Intelligence*. In quest’ultima opera Verstegen scrive: “What a highly renowned and most honourable nation the Germans have always been, that thereby it may consequently appear how honourable it is for Englishmen to be from them descended”⁶¹².

⁶⁰⁸ Per Jones *theatricality* è “a kind of constitutive trope – one rooted in the display of the afflicted body, and one central to the questions of cultural identity and self-definition in medieval and, for that matter, early modern England.”. In M. JONES, “The Place of the Jews”, p. 328.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 334.

⁶¹⁰ H. L. ZITT, “The Jew in the Elizabethan World-Picture”, p. 60.

⁶¹¹ “It is striking that the same chroniclers who do so much to demonize the Jews with their tales of host-desecration and, later, child murder were not enthusiastic about the expulsion which came in 1290 and for which, it could be argued, they helped to create the necessary conditions”. M. JONES, “The Place of the Jews”, p. 342.

⁶¹² Come citato in J. SHAPIRO, *Shakespeare*, p. 44.

Come abbiamo visto, per Shakespeare l'aristocrazia inglese e quella di Belmont sono la stessa cosa, e quindi anche la fantasia, costruita sul mito ebraico, di una *englishness* razzialmente pura, miticamente discendente da Troia e storicamente dalla "most honourable nation of Germans" trova riscontro a Belmont a discapito di Shylock. Belmont è la frontiera su cui si difende l'immaginarsia purezza dei veneziani, e i tre scrigni sono il mezzo per tenere Portia lontana da pericolosi atti di *miscegenation*. Non a caso è a Belmont e non a Venezia che si incontra il maggior numero di stranieri, perché qui possono più facilmente essere catalogati⁶¹³. La lunga sfilata di pretendenti alla mano di Portia⁶¹⁴, il principe napoletano, il conte del palatinato, *monsieur* Le Bon, Falconbridge e lo scozzese, il nipote del duca di Sassonia ed infine i principi di Marocco ed Aragona, ricalca gli stereotipi attraverso cui questi uomini, immagini delle loro nazioni, venivano visti.

Ma ovviamente ogni stereotipo ha il suo reciproco: così Shakespeare non crede né al mito fondativo dell'Inghilterra né al mito fondativo degli inglesi e la sua sferzante ironia (in questo caso autoironia) colpisce i modi della nascente aristocrazia inglese desiderosa di confrontarsi con quella europea. Portia così descrive il giovane barone inglese: "Who can converse with a dumb-show? How oddly is he suited! I think he bought his doublet in Italy, his round hose in France, his bonnet in Germany, and his behaviour everywhere" (I, ii, 69-73). A Belmont, sempre più distaccata dal mondo reale, rimangono i personaggi bidimensionali, gli stereotipi e coloro che stereotipizzano. A Venezia, città di confini, rimane Shylcok, "borderline figure"⁶¹⁵, che cerca umanamente di convivere con la sua nuova religione e i suoi vecchi fantasmi, di cui è l'unico consapevole testimone, il crollo della fede nell'Amore e nella Legge.

Il velo dietro il quale per molto tempo si è celata la natura oscura di Shylock così come ci viene mostrato all'inizio della commedia, l'usura, non basta più a

⁶¹³ Come è stato proposto da Janet Adelman nell'intervento "Venice and the Jew Within: *The Merchant of Venice*", al convegno internazionale *Shakespeare in Venice. New Perspectives*, 12 – 13 October 2007 Venezia.

⁶¹⁴ Tra gli stranieri di Belmont si potrebbe pure considerare Jessica, la cui figura di ebrea convertita per amore ricalca un altro stereotipo tradizionale.

⁶¹⁵ L. FIEDLER, *The Stranger in Shakespeare*, St. Albans, Paladin, 1974, p. 15.

nascondere una figura così articolata e complessa⁶¹⁶, e una volta strappato mostra il vero Shylock. Shakespeare dona al suo ebreo quella che Greenblatt chiama “una nota strana”, cioè “il motivo di una interiorità psicologica inquieta, di un’anima assediata – che nessuno, nemmeno Marlowe, era stato capace di far emergere dalla figura abietta dell’ebreo”⁶¹⁷. Non sappiamo se Shakespeare abbia voluto fare di Shylock, *villain* secondario nell’economia della commedia, il tragico eroe che ne è uscito, così infinitamente più profondo dei suoi antagonisti, o sia nato accidentalmente dalla fervida immaginazione lasciata libera dall’autore, come sembra sia successo per Mercuzio, “l’anarchico, indomito denigratore dell’amore romantico”, ucciso da Shakespeare “prima che Mercuzio uccidesse lui”⁶¹⁸. Nel conflitto interiore di Shylock la religione è importante, ma non centrale, perché lo stesso valeva per Shakespeare. Secondo George Santayana, ricorda Kenneth Gross, Shakespeare era da considerarsi “a poet with an acute metaphysical capacity but no real interest in religion”⁶¹⁹, quindi interessato alla spiritualità umana e non al fallibile dogma religioso. Shylock è un uomo *larger than life*, che dalla pagina, dal palco, mostra la sua più nascosta coscienza e arriva direttamente alle coscienze degli ascoltatori. Shakespeare, con le parole di Greenblatt, “mise sulla carta ciò che immaginava quell’uomo contorto, che stava per essere distrutto, dicesse tra sé e sé”⁶²⁰.

⁶¹⁶ Del resto in nel XVI secolo in Inghilterra l’usura non era più assillata dal problema dell’usura legata agli ebrei: “they were associated with usury, or lending out money at interest – especially at exorbitant, illegal rates – but usury was no longer a moral problem when the *Merchant* was written. Attitudes to usury [...] were evolving. An older communal, theological approach to moneylending was giving way to one that would be defined by economic needs in the Jacobean era”. P. HONAN, *Shakespeare*, p. 259.

⁶¹⁷ S. GREENBLATT, *Vita, arte e passioni*, p. 296.

⁶¹⁸ In questo caso Greenblatt riporta un diffuso aneddoto del XVII secolo. *Ibidem*, p. 310.

⁶¹⁹ La religione, per Santayana era “an impulse toward the consecration of life by a unifying faith and a clear vision of forces above the human that are yet its environment and aim”. K. GROSS, *Shylock*, p. 147.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 314.

Conclusione

Salomone e Shylock ancora a Rialto

Shylock e Salomone sono due stranieri, entrambi approdati “a Venezia, il porto comune di quasi tutti i popoli, per non dire del mondo intero, perché non solo piace ai Veneziani vedere e ospitare gli stranieri, ma anche vi si può vivere con somma libertà; e mentre su tutte le altre città e regioni incombono guerre civili, la paura dei tiranni, aspre esazioni d’imposte o fastidiosissimi controlli delle occupazioni di ciascuno, direi quasi che solo questa città mi sembra immune e libera da tutte queste forme di schiavitù”⁶²¹.

Il governo veneziano, stato aristocratico in perfetto equilibrio politico tra regime monarchico e popolare⁶²², era l’unico in Europa in grado di mantenere una distinta autonomia politica che fosse in grado di mediare in maniera armonica tra le sue molteplici anime, mantenendo intatta “la solidità delle proprie istituzioni statali, [regolando] la vita religiosa e impedendo che la convivenza tra fedeli di religioni diverse diventasse elemento di disordine o addirittura di sovvertimento dell’organizzazione dello stato”⁶²³. L’armonia dello stato veneziano aveva una solida base di pragmatismo politico, come aveva scoperto a proprie spese Giordano Bruno, ma i principi di tolleranza e reciproco rispetto erano il fondamento stesso della Repubblica.

Le sensibilità di Shakespeare a Bodin avevano riconosciuto nella tolleranza il primo gradino verso una convivenza pacifica, indispensabile in un mondo che, già in un secolo in cui i confini del mondo conosciuto si espandevano drammaticamente, doveva sembrare più piccolo di quello che era stato nel Medioevo, un mondo in cui gli uomini, anche se lontani nelle culture e nello spazio, non potevano più esimersi dal comunicare (nella prima forma possibile, il commercio) insieme. E inevitabilmente Venezia, ponte mercantile tra Occidente e Oriente, rappresentava questo: una terra di

⁶²¹ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 91.

⁶²² Così come la intendeva Bodin nella *Methodus* e nella *République*. A. SUGGI, *Sovranità e armonia*, p. 132.

⁶²³ *Ibidem*, p. 133

incontro e di scambio, non sempre facile, spesso violento, ma che iniziava a vedere nell'Uomo, indipendentemente dalla sua professione di fede, il mattone su cui costruire un'Europa pacificata dalla violenza insensata delle guerre religiose. Quindi chi meglio di un ebreo, invisibile indistintamente a protestanti e cattolici, poteva essere preso ad esempio di questa nuova Europa nascente? Shylock e Salomone rappresentano questo: due stereotipi che diventano esseri umani *tout court* e per questo degni di rispetto, senza distinzione di razza o di religione. Purtroppo però le voci di tolleranza se fatte risuonare troppo forte diventano pericolose per chi le pronuncia, e quindi devono essere sommesse, perché vengano ascoltate solo da chi veramente è disposto a condividerle. Quindi a volte l'eccesso di precauzione porta al sovvertimento del messaggio di tolleranza stesso, e Shylock e Salomone (senza dimenticare l'altro grande personaggio ebreo della letteratura rinascimentale, Barabas) rimangono intrappolati nel loro stesso stereotipo. Il confine tra il fine e i mezzi usati per perseguirlo, così come quello tra le parole ortodosse e il loro senso sovversivo, diventa ambiguo.

Arnoldo di Liegi, intorno al 1310, compila un'importante raccolta di *exempla* ad uso dei predicatori, l'*Alphabetum Narrationum*, opera che avrà un successo così grande da essere tradotta in francese, inglese, catalano e in molti altri vernacoli europei⁶²⁴. Uno di questi *exempla*, il 207, intitolato *Contricio perfecta liberat a confusione temporalis*⁶²⁵, la cui fonte è probabilmente il *Dialogus Miracolorum* composto da Cesario di Histerbach nei primi anni del XIII secolo, e poi largamente diffuso in varie forme (tra cui questa) in tutta Europa, racconta del conflitto tra una comunità di cristiani e i loro vicini ebrei⁶²⁶.

Nel racconto un canonico trascorre la notte del Venerdì Santo con la figlia di un ebreo. Questi, infuriato, si reca con tutta la sua comunità nella chiesa in cui il vescovo, parente del canonico, sta officiando i riti pasquali. Ma quando il vescovo interroga gli ebrei sul perché della loro irruzione, accade un miracolo:

⁶²⁴ J. LE GOFF, "L'ebreo negli «exempla» medievali: il caso dell'«Alphabetum Narrationum»", (1981) in *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, a cura di Francesco Maiello, Bari, Laterza, 2007, p. 148.

⁶²⁵ Nell'edizione inglese: *An Alphabet of Tales, parts I and II*, edited by Mary Macleod Banks, Early English Text Society, Millwood, New York, Kraus reprint, 1975, p. 143.

⁶²⁶ J. LE GOFF, "L'ebreo negli «exempla» medievali", p. 153; per una versione in inglese moderno si veda J. Young Gregg, *Devils, Women, Jews*, p. 234.

“Illi autem mox ut ora ad accusationem clerici aperuerunt virtute divina obmutuerunt. Videns episcopus ora judeorum contra se hyanta et nullum verbum resonantia putans ut adhoc venissent ut divinis misteriis illuderent cum indignatione omnes expelli jussit”⁶²⁷.

Così che il canonico ha modo di pentirsi e di entrare, insieme alla giovane ebrea appena convertita, nell’ordine cistercense. Per lunga tradizione agli ebrei è proibito denunciare i peccati dei cristiani, anche in legittima difesa dei propri diritti.

Cosa accade a Salomone dopo la fine del *Colloquium* Bodin lo dice chiaramente. In silenzio, come gli ebrei dei sermoni medievali, menomati nella loro sfera sensoriale, Salomone torna nell’ineffabile mondo della casa di Coroneo, dove i sette “con mirabile concordia coltivarono la pietà e l’integrità di vita con studi comuni, vivendo insieme, ma da allora non discussero più di religione, benché ciascuno conservasse la propria con somma santità di vita”⁶²⁸. Salomone, dopo aver svelato a malincuore i misteri della religione, e insieme a Senamo dopo aver svelato quelli della natura degli dei e degli uomini, si trova ad un punto morto: accordarsi con tutti gli altri su una religione naturale comune a tutte le confessioni religiose presuppone inevitabilmente non credere in nessuna. Nella Venezia bodiniana la tolleranza religiosa presuppone lo scetticismo, condizione che Salomone non può evidentemente accettare, almeno apertamente, perché il rischio della diffusione di idee irreligiose porterebbe alla crisi sociale e politica. Nel suo ultimo intervento Salomone ricorda le molte violenze subite dagli ebrei, e dice: “Non c’è nulla che mi risulti più odioso della derisione della pietà che ha profondissime radici, da cui sorgono funesti rivolgimenti e rovine di città, che sarebbe troppo lungo ricordare”⁶²⁹. È fin troppo facile deridere la pietà e causare violenze terribili, forse è meglio che la pietà rimanga nascosta alle persone che non sono in grado di riconoscerla.

Anche Shylock ne era ben consapevole: aveva visto il suo mondo, i suoi valori e i valori dei Cristiani, andare in pezzi, e mentre i veneziani avevano semplicemente voltato la testa dall’altra parte, rinchiudendosi a Belmonte, dorata e fuori dal tempo, a lui era toccato di affrontare le conseguenze di quel crollo, la perdita della sua religione,

⁶²⁷ J. LE GOFF, “L’ebreo negli «exempla» medievali”, p. 150.

⁶²⁸ J. BODIN, *Colloquium heptaplomeres*, p. 645.

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 644.

dei suoi beni, di sua figlia senza avere in cambio la chiave per il paradiso artificiale che è la residenza di Porzia. Un “morto vivente”⁶³⁰ costretto a uscire di scena senza più parole, come l’altro celebre *villain* veneziano, Iago⁶³¹. Shylock è ormai ammutolito, malato, senza risorse e senza dimora. Ma cosa accade all’uomo Shylock dopo il battesimo? Kenneth Gross giustamente si chiede chi gli avrà fatto da padrino? Quale nome cristiano avrà scelto?⁶³² La risposta, ricorda ancora Gross, la prova a dare un romanziere americano, Ludwig Lewisohn, in *The Last days of Shakespeare*⁶³³.

Nel romanzo Shylock viene aiutato a fuggire da Venezia da Josef Nasi, il marrano portoghese duca di Nasso, che lo mette a capo di un ambizioso quanto fallimentare progetto, quello di ricostruire la città romana di Tiberiade e farne un centro di studio e di commercio nella Terra Santa⁶³⁴. Le intenzioni di Lewisohn sono chiare: “[he] wants to cure Shakespeare’s Jew of his painful isolation and to give a nobler explanation for his rage, freeing him from the taint of miserliness, murderousness, and monstrosity”⁶³⁵. Ma non è quello che Shakespeare voleva: la rabbia di Shylock, la sua miseria, il suo desiderio di vendetta e la sua mostruosità non hanno una spiegazione più nobile dell’essere elementi della condizione umana. La sua dolorosa solitudine non può essere curata, nasce dalla consapevolezza della condizione umana e dalla frustrazione di non poterla gridare agli altri. Anzi, il suo tentativo di ripristinare un ordine morale lo ha reso per sempre, etnologo suo malgrado, vittima di un “disancoramento cronico”⁶³⁶ che lo ha mutilato, non solo nella parola, ma anche nello spirito.

L’Europa non è Venezia, e soprattutto non è la Venezia fittizia della letteratura. L’unica risposta possibile per Bodin e Shakespeare è il silenzio. Gli stereotipi da loro scelti per allargare la percezione del mondo che si stava aprendo verso le terre americane e verso il Mediterraneo orientale e l’Asia non sarebbero stati ascoltati. Anzi,

⁶³⁰ Come ha recentemente suggerito Kent Cartwright nell’intervento *The Return of the Dead in The Merchant of Venice* al convegno internazionale *Shakespeare in Venice. New Perspectives*, 12 – 13 October 2007 Venezia.

⁶³¹ Le ultime parole di Iago sono: “Demand me nothing. What you know, you know” (V, ii, 300). W. SHAKESPEARE, *Othello*, edited by E.A.J. Honigmann, London, Arden Shakespeare, 1999.

⁶³² K. GROSS, *Shylock is Shakespeare*, p. 109.

⁶³³ *Ibidem*, p. 124.

⁶³⁴ *Ibidem*, pp. 126 – 127.

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 128.

⁶³⁶ C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960, p. 53.

soprattutto Shylock sarebbe diventato una bandiera di quello che Shakespeare non voleva: violenza e intolleranza. Poiché entrambi portavano un segreto dentro di sé, un segreto che ai Cristiani non andava svelato, pena le più terribili punizioni, se, durante una passeggiata in Rialto, o verso la sinagoga, Shylock e Salomone si fossero incontrati, si sarebbero riconosciuti, si sarebbero scambiati uno sguardo d'intesa, ma non si sarebbero rivolti parola.

Bibliografia dei testi citati e consultati

Fonti primarie

- AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di Roberta de Monticelli, Milano, Garzanti, 1999.
- ALBERTI, Leon Battista, *Momo, o del principe*, a cura di Rino Consolo, Genova, Costa & Nolan, 1986.
- AL-FARABI, *Al-Farabi on The Perfect State*, a revised text with introduction, translation and commentary by R. Walzer, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- AL-FARABI, *The Political Writing. Selected aphorisms and Other Texts*, translated and annotated by C. E. Butterworth, Ithaca and London, Cornell University Press, 2001.
- ARISTOTELE, *Ethica nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2000.
- ARISTOFANE, *Le Nuvole*, a cura di Fabio Turato, Venezia, Marsilio, 1995.
- AVERROES, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di Massimo Campanini, Milano, BUR, 1994.
- BAKER, D. C., MURPHY, J. L., and HALL L. B. JR., eds., *The Late Religious Plays of Bodleian Mss Digby 133 and E Museo 160*, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1982.
- BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo*, in C. Ginzburg, A. Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino, Einaudi, 1975.
- BOCCALINI, T., *Ragguaglio del Parnaso*, Venezia, 1675.

- BODIN, J., *Antologia di scritti politici*, a cura di Vittor Ivo Comparato, Bologna, Il Mulino, 1981.
- BODIN, J., *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis: e codicibus manuscriptis*, curavit L. Novack, New York, Hildesheim, 1970.
- BODIN, J., *Colloquium heptaplomeres: le sette visioni del mondo*, a cura di C. Peri, Milano, Terziaria, 2003.
- BODIN, J., *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, Translation with Introduction, Annotations and Critical readings, by Marion Leathers Daniels Kuntz, Princeton-London, Princeton University Press, 1975.
- BODIN, J., *I sei libri dello Stato*, a cura di Maria Isnardi Parente, Torino, UTET, 1997.
- BODIN, J., *Selected Writings on Philosophy, Religion and Politics*, edited by P. L. Rose, Genève, Librairie Droz, 1980.
- BODIN, J., *The six Bookes of a Commonweal*, with an introduction by D. MCRAE, Ristampa della traduzione inglese del 1606, Cambridge Mass., Cambridge Mass. University Press, 1962.
- BOTERO, G., *Della Ragion di Stato*, a cura di Luigi Firpo, Torino, UTET, 1948.
- BRUNO, Giordano, *Opere italiane*, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Torino, UTET, 2002, 2 voll.
- CAMDEN, W., *Britannia*, London, 1588.
- CASTELLIONE, S., *“Fede, dubbio e tolleranza” pagine scelte e tradotte da G. Radetti*, Firenze, La Nuova Italia, 1960.
- CICERO, *De natura deorum; Accademica*, with an English Translation by H. Rackham, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967.
- CICERO, *Opere retoriche*, a cura di G. Norcio, Torino, UTET, 1992.

- COLERIDGE, S. T., *Biographia Literaria or, Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions*, edited by George Watson, London, Everyman's Library, 1965.
- CRAIG, H., ed., *Two Coventry Corpus Christi Plays*, London-New York-Toronto, EETS, Oxford University Press, 1967.
- DAVILA, A. C., *Historia delle guerre civili in Francia*, a cura di Mario D'Addio e Luigi Gambino, Roma, 1990.
- DAVIS, N., ed., *Non-Cycle Plays and Fragments*, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1970.
- De Frede, C., a cura di, *La restaurazione cattolica in Inghilterra sotto Maria Tudor nel carteggio di Girolamo Seripando*, Napoli, Libreria Scientifica, 1971.
- DONI, A. F., *I numeri*, a cura di Alessandro Del Fante, Roma, Bulzoni, 1981.
- EPICURUS, *Epicurus. Opere*, a cura di M. I. Parente, Torino, UTET, 1983
- ERASMUS ROTERODAMUS *Scritti religiosi e morali*, a cura di A. Prosperi e C. Asso, Torino, Einaudi, 2004.
- ERMETE TRISMEGISTO, *La pupilla del mondo*, a cura di Chiara Poltronieri, Venezia, Marsilio, 1994.
- ESIODO, *Teogonia*, a cura di Eleonora Vasta, Milano, Mondadori, 2004.
- ESOPO, *Favole*, a cura di Cecilia Benedetti, Torino, Einaudi, 1996.
- FOXE, J., *Acts and Monuments*, Londra, 1563.
- GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, a cura di Luigi Morali, Torino, UTET, 1998.
- GREGG, J. Y., ed., *Devils, Women and the Jews: reflections of the other in medieval sermon stories*, Albany, State University of New York Press, 1997.

- INSTITOR, H. (KRÄMER), SPRENGER, J., «*Il martello delle streghe*» *la sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, introduzione di A. Vermiglione, Venezia, Marsilio, 1977.
- IOLY ZORATTINI, P. C., a cura di, *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti*, a cura di, Firenze, Olschki, 1982, XIV voll.
- LESSING, G. E., *Nathan il saggio*, introduzione di Emilio Bonfatti, traduzione e note di Andrea Casalegno, Milano, Garzanti, 2000.
- LUCIANUS, *Dialoghi di Luciano*, a cura di Vincenzo Longo, Torino, UTET, 1986, II voll.
- LUCIANO, *I dialoghi*, a cura di L. Settembrini, con un saggio introduttivo di Leonardo Sciascia, Torino, Einaudi, 1974.
- LUCREZIO, *La natura*, a cura di Olimpio Cescatti, Milano, Garzanti, 1982.
- LUTERO, M., *Degli ebrei e delle loro menzogne*, a cura di Adelisa Malena, Torino, Einaudi, 2000.
- MACLEOD BANKS, M., ed., *An Alphabet of Tales, parts I and II*, edited by EETS, Millwood, New York, Kraus reprint, 1975.
- MACHIAVELLI, N., *Discorsi Sopra la prima deca di Tito Livio I*, xi, in *Opere*, a cura di Rinaldo Rinaldi, Torino, UTET, 1999, vol. II.
- MAIMONIDE, M., *La Guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, UTET, 2003.
- MAIMONIDES, M., *The Guide of the Perplexed*, edited by S. Pines, Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- MARLOWE, C., *The Jew of Malta and the massacre of Paris*, ed., by H. S. Bennett, New York, Gordian, 1966.
- MEAD, G. R. S., *Thrice Greatest Hermes: Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, edited by London, Benares, 1906.

- MONTAIGNE, MICHEL DE, *Saggi*, a cura di Fausta Garavini, Milano, Adelphi, 1966.
- MORRIS, R., Rev., ed., *Old English Homilies of the Twelve Century*, edited, with introduction, translation, and notes by the, London, EETS, (1873), 1981.
- OCHINO, B., *I «Dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di U. Rozzo, Torino, Claudiana, 1985.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De hominis dignitate: lettera a Ermolao Barbaro*, seguito da *La filosofia di Pico della Mirandola*, di Giovanni Semprini, Roma, Atenor, 1986.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000.
- RICKEY, M. A., and STROUP, T. B., eds., *Certaine Sermons or Homilies to be read in Churches in the Time of Queen Elizabeth I*, a facsimile reproduction of the edition of 1623, Gainesville, Scholars Facsimiles & Reprints, 1968.
- RIPA, C., *Della più che novissima Iconologia*, Padova, 1630.
- RUSSO, A., a cura di, *Scettici antichi*, Torino, UTET, 1978.
- SANSOVINO, F., *Venetia città mobilissima et singolare, descritta in XIII libri*, Venezia, 1581.
- SCOTT, W., ed., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophical Teachings*, Oxford, Clarendon Press, 1925, III voll.
- SHAKESPEARE, W., *Enrico V*, a cura di Andrea Cozza, con un'introduzione di Nemi D'Agostino, Milano, Garzanti, 2002.
- SHAKESPEARE, W., *King Richard II*, edited by Peter Ure, London, Arden Shakespeare, 1998.
- SHAKESPEARE, W., *The Merchant of Venice*, edited by John Russel Brown, London, Arden Shakespeare, 1988.

SHAKESPEARE, W., *Il mercante di Venezia*, a cura di cesare Vico Lodovici, Torino, Einaudi, 1979.

SHAKESPEARE, W., *Othello*, edited by E. A. J. Honigmann, London, Arden Shakespeare, 1999.

SHAKESPEARE, W., *Troilus and Cressida*, edited by D. Bevington, London, Arden Shakespeare, 1998.

STARKEY, T., *England in the Reign of King Henry the Eighth. Life and Letters and a Dialogue between Cardinal Pole and Lupset by Thomas Starkey*, edited by S. J. Heritage, Millwood, New York, Kraus Reprint, 1981.

Starrs and Jewish Charters Preserved in the British Museum, edited by I. Abrahams, H. P. Stokes, H. Loewe, Cambridge, Cambridge University Press, 1930, III voll.

STOW, J., *Survey of London*, Oxford, Clarendon Press, 1908.

TOMMASO D'AQUINO, S. *Tommaso d'Aquino. Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroismi*, tradotto da B. Nardi, Firenze 1938.

WARNER, R. D. N., ed., *Early English Homilies from the Twelfth Century MS. Vesp. D. XIV*, London, EETS, (1917), 1981.

Fonti secondarie

ALTMAN, J. B., *The Tudor Play of Mind. Rhetorical Inquiry and the Development of Elizabethan Drama*, Berkeley and London, University of California Press, 1978.

ALULIS, J., SULLIVAN, V., *Shakespeare's Political Pageant. Essays in Literature and Politics*, Boston, Rowman & Littlefield, 1996.

- ARCHER, I. W., *The Pursuit of Stability. Social relations in Elizabethan London*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- ASQUITH, C., *Shadowplay. The Hidden Beliefs and Coded Politics of William Shakespeare*, New York, PublicAffairs, 2005.
- BACHTIN, M., *L'opera di Rebelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979.
- BAINTON, R., *La riforma protestante*, Torino, Einaudi, 2000.
- BALDINI, G., *Manualetto shakespeariano*, Torino, Einaudi, 2001.
- BAUDRILLART, H., *Bodin et son Temps. Tableau des theories politiques et des idées économiques au 16^{ème} siècle*, réimpression ed l'édition Paris 1853, Aalen, Scientia, 1964.
- BECKETT, S., *Nohow On. Company, Ill Seen Ill Said, Worstward Ho. Three Novels by Samuel Beckett*, New York, Grove Press, 1996.
- BENZONI, G., a cura di, *Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto*, Firenze, Olschki, 1974.
- BERTELLI, S., *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- BERTELLI, S., a cura di, *Il libertinismo in Europa*, Milano – Napoli, Ricciardi, 1980.
- BEVINGTON, D., *Tudor Drama and Politics. A Critical Approach to Topical Meanings*, Cambridge Mass. Harvard University Press, 1968.
- BOOTH, W. C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1974.
- BOUSWMA, W. J., *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510 – 1581)*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957.

- BOUSWMA, W. J., *Venice and the Defense of the Republican Liberty, Reinassance Values in the Age of the Counter Reform*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1968.
- BRADLEY, A. C., *La tragedia di Shakespeare. Storia, personaggi, analisi*, Milano, BUR, 2002.
- BRADSHAW, G., *Misrepresentations. Shakespeare and the Materialists*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1993.
- BRAUDEL, F., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1976.
- BUSSON, H., *La rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533 – 1601)*, Paris, Librairie Philosophique, 1957.
- CAIRO, G., *Dizionario ragionato dei simboli*, Bologna, Forni, 1967.
- CALIMANI, R., *Storia dell'ebreo errante: dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme al Novecento*, Milano, Mondadori, 2002.
- CALIMANI, R., *Storia del ghetto di Venezia*, Milano, Rusconi, 1985.
- CAMERLINGO, R., *Teatro e Teologia. Marlowe, Bruno e i Puritani*, Napoli, Liguori, 1999.
- CAMILLE, M., *Image on the Edge. The Margins of Medieval Art*, London, Reaktion Books, 1995.
- CAMUS, A., *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2004.
- CANTIMORI, D., *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura d Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992.
- CAVELL, C., *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, (edizione riveduta e aggiornata), Torino, Einaudi, 2004.

- CHAMBERS, E. K., *English Literature at the Close of the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1945.
- CLAMAN, H. N., *Jewish Images in Christian Church. Art as the Mirror of the Jewish-Christian Conflict. 200 – 125 C. E.*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 2000.
- COCCHINI, F., *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della ricezione delle epistole paoline nel III secolo*, Roma, Edizioni Studium, 2002.
- COHEN, J., *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1982.
- COHEN, M. Z., *Three approaches to Biblical Metaphor. From Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*, Leiden – Boston, Brill, 2003.
- COHEN, W., *Drama of a Nation. Public Theater in Renaissance England and Spain*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- COLISH, M. L., *Medieval Foundation of the Western Intellectual Tradition*, New Heaven and London, Yale University Press, 1997.
- CORTI, C., *Shakespeare e gli emblemi*, Roma, Bulzoni, 2002.
- CURCIO, C., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, Bologna, Zanichelli, 1941.
- CURTIUS, E. R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1992.
- DANE, J. A., *The Critical Mythology of Irony*, Athens and London, University of Georgia Press, 1991.
- DAVIDSON, H. A., *Moses Maimonides. The Man and His Work*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- DE LEVA, G., *Storia documentaria di Carlo V in relazione all'Italia*, iii, Padova, 1881.

- DOLLIMORE, J., *Radical Tragedy. Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries*, Brighton, The Harvester Press, 1984.
- EILBERG-SCHWARTZ, H., ed., *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- ELIOT, T. S., *Il bosco sacro*, Milano, Bompiani, 2003.
- Enciclopedia della Musica*, Milano, Ricordi, 1964.
- FARRELL, T. J., *Bakhtin and Medieval Voices*, Gainesville, University Press of Florida, 1995.
- FEBVRE, L., *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino, Einaudi, 1978.
- FIEDLER, L., *The Stranger in Shakespeare*, St. Albans, Paladin, 1974.
- FISCH, H., *The Dual Image. The Figure of the Jew in the English and American Literature*, New York, Ktav Publishing House, 1971.
- FORTINI BROWN, P., *Private Lives in Renaissance Venice*, New Heaven & London, Yale University Press, 2004.
- FRAGNITO, G., *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della scrittura 1471 – 1605*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- FRYE, N., *Anatomia della critica. Quattro saggi*, Torino, Einaudi, 1969.
- GARIN, E., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1975.
- GILCHRIST, J., *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, London – Melbourne – Toronto, Macmillan, 1969.
- GINZBURG, C., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970.

- GIRARD, R., *Shakespeare e il teatro dell'invidia*, Milano, Adelphi, 1996.
- GLASSMAN, B., *Anti-Semitic Stereotypes Without Jews. Images of the Jews in England 1290 – 1700*, Detroit, Wayne State University Press, 1975.
- GRADY, H., *Shakespeare, Machiavelli, and Montaigne. Power and Subjectivity from Richard II to Hamlet*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- GREENBLATT, S., *Practicing New Historicism*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2000.
- GREENBLATT, S., *Vita, arte e passioni di William Shakespeare, capocomico. Come Shakespeare divenne Shakespeare*, Torino, Einaudi, 2005.
- GROSS, J., *Shylock: Four Hundred Years in the Life of a Legend*, London, Vintage, 1994.
- GROSS, K., *Shylock is Shakespeare*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2006.
- HAYDN, H., *The Counter-Renaissance*, New York, Grove Press, 1960.
- HOLDEN, W. P., *Anti-Puritan Satire. 1572 – 1642*, New Heaven, Yale University Press, 1954.
- HONAN, P., *Shakespeare: A Life*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- HONIGMANN, E. A. J., *Shakespeare: "The Lost Years"*, Manchester, Manchester University Press, 1985.
- HUTCHEON, L., *Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony*, London and New York, Routledge, 1994.
- HSIA, R., P., *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Heaven and London, Yale University Press, 1988.

- ISRAEL, J. I., *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550 – 1750*, Oxford, Littman Library, 1985.
- JAUSS, H. R., *Alterità e modernità della letteratura medievale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- JAMES, H., *Shakespeare's Troy. Drama, Politics, and the Translation of the Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- JONES, N., *God and the Moneylenders. Usury and Law in Early Modern England*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- JOURDAN, S., *The Sparrow and the Flea: the Sense of Providence in Shakespeare and Montaigne*, Salzburg, Universität Salzburg, 1983.
- KAHN, V., *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1985.
- KATZ, J., *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- KERMODE, F., *Il linguaggio di Shakespeare*, Milano, Bompiani, 2000.
- KUNTZ, M., *Venice, Myth and Utopian Thought in the Sixteenth Century*, Sidney, Aldershot, Brookfield, 1999.
- KNOX, D., *Ironia. Medieval and Renaissance Ideas on Irony*, Leiden – New York – København - Köln, E. J. Brill, 1989.
- KNOX, N., *The Word Irony and its Context, 1500 1755*, Durham, Duke University Press, 1961.
- KORNSTEIN, J. D., *Kill all the Lawyers? Shakespeare's Legal Appeal*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- KRISTELLER, P. O., *Renaissance Thought and the Arts*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

- KRISTELLER, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1986.
- LANE, F. C., *I mercanti di Venezia*, Torino, Einaudi, 1982.
- LANGHOLM, O., *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- LASKER, D. J., *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York, Ktav Publishing House, 1977.
- LEATHERS KUNTZ, M., *Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things. His life and Thought*, The Hagen – Boston – London, Martinus Nijhoff Publishers, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960.
- LIPTON, S., *Images of Intolerance. The representation of Jews and Judaism in the Bible Moralisée*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1999.
- LLOYD JONES, G., *The Discovery of Hebrew in Tudor England: A Third Language*, Manchester, Manchester University Press, 1983.
- MAHDI, M., *Alfarabi and the Foundation of the Islamic Political Philosophy*, Chicago – London, University of Chicago Press, 2001
- MANUEL, F. E., *The Broken Staff. Judaism Through Christian Eyes*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.
- MAYER, H., *I diversi*, Milano, Garzanti, 1992.
- MILANO, A., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963.
- MUNDILL, R. R., *England's Jewish Solution. Experiment and Expulsion, 1262 - 1290*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- MURRAY, G., *Aristophanes. A Study*, Oxford, Clarendon Press, 1933

- NANOS, M. D., *The Irony of Galatians. Paul's Letter in the First Century Context*, Minneapolis, Fortress Press, 2002.
- ONG, S. J. W. J., *Ramus. Method and Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958.
- OWST, G. R., *Preaching in Medieval England. An Introduction to Sermon Manuscripts of the Period 1350 – 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1926.
- OWST, G. R., *Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters & of the English People*, Oxford, Basil Blackwell, 1961.
- PARINETTO, L., *L'inquisitore libertino: discorso sulla tolleranza religiosa e sull'ateismo a proposito dell'Heptaplomeres di Jean Bodin*, Milano, Terziaria, 2002.
- PARKER, P., *Shakespeare from the Margins. Language, Culture, Context*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1996.
- PASSMANECK, S. M., *Insurance on Rabbinic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1974.
- POPKIN, R., *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- POPPER, W., *The Censorship of Hebrew Books*, New York, Ktav Publishing House, 1969.
- PULLAN, B., *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- PRAZ, M., *Machiavelli in Inghilterra ed altri saggi*, Roma, Tumminelli, 1942.
- PREUS, J. S., *Explaining Religion. Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Heaven and London, Yale University Press, 1987.

- PREZZOLINI, G., *Cristo e/o Machiavelli*, Palermo, Sellerio, 2004.
- PROSPERI, A., *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001.
- PROSPERI, A., *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- REMER, G., *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996.
- RABINOVITCH, N. L., *Probability and Statistical Influence in Ancient and Medieval Jewish Literature*, New York, Ktav Publishing House, 1973.
- RASHDALL, H., *The University of Oxford in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, [1895], 1958
- RIDLEY, J., *Thomas Cranmer*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- ROELLENBLECK, G., *Venezia scena dell'ultimo dialogo umanista: l'Heptaplomeres di Jean Bodin (ca. 1590)*, Venezia, Centro Tedesco di studi veneziani, 1984.
- ROSTON, M., *Biblical Drama in England. From the Middle Ages to the Present Days*, London, Faber and Faber, 1968.
- ROSE, P. L., *Bodin and the Great God of Nature. The Moral and religious Universe of a Judaiser*, Genève, Librairie Droz, 1980.
- ROSSI, S., *Ricerche sull'Umanesimo e sul Rinascimento in Inghilterra*, Milano, Vite e Pensiero, 1962.
- ROTH, C., *Gli ebrei in Venezia*, Roma, Forni, 1933.
- ROTH, C., *A History of the Jews in England*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- SACERDOTI, G., *Sacrificio e Sovranità. Teologia e Politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Torino, Einaudi, 2002.

- SALMON, J. H. M., *The French Religious Wars in English Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- SCHEIL, A. P., *The Footsteps of Israel. Understanding Jews in Anglo-Saxon England*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004.
- SCHNEIDER, R., *Shylock, the Roman. Unmasking Shakespeare's The Merchant of Venice*, Mill Valley, Pulpless, 1999.
- SCHOENBAUM, S., *William Shakespeare. A Compact Documentary Life*, Oxford London New York, Oxford University Press, 1977.
- SCHOLEM, G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 1993.
- SHAPIRO, J., *Shakespeare and the Jews*, New York, Columbia University Press, 1996.
- SHATZMILLER, J., *Shylock reconsidered; Jewish moneylending and Medieval Society*, Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press, 1990.
- SHULVASS, M. A., *The Jews in the World of Renaissance*, Leiden, J. Brill and Spertus College of Judaica Press, 1973.
- SIMONSHON, S., *The Apostolic See and the Jews*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, vol. I., 1988 – 1991.
- SMITH, L.B., *Tudor Prelates and Politics. 1536 – 1558*, Princeton, Princeton University Press, 1953.
- SPINI, G., *Ricerca dei libertini: la teoria delle impostura delle religioni nel seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1983.
- STRAUSS, L., *Socrates and Aristophanes*, New York – London, Basic Books, 1966,
- STRAUSS, L., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1998.

- SUGGI, A., *Sovranità e Armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.
- SWEARINGEN, C. J., *Rhetoric and Irony. Western Literacy and Western Lies*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991.
- THOMAS, K., *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, Penguin, 1971.
- TILLYARD, E. M. W., *The Elizabethan World Picture*, London, Penguin Books, [1943], 1963.
- TOAFF, A., *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- TODESCHINI, G., *La ricchezza degli ebrei – Merci e denaro nella riflessione ebraica e sulla definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1989.
- TODESCHINI, G., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo e Età Moderna*, Bologna, il Mulino, 2002.
- VALENSI, L., *Venezia e la Sublime Porta. La nascita del despota*, Bologna, il Mulino, 1989.
- VAN GELDEN, H. A. E., *The Two Reformations in the 16th Century. A Study in the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1961.
- VASOLI, C., *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano, 1974.
- WARBURG, A., *La Rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, a cura di G. Bing e D. Cantimori, Firenze, Aragno, 1966.
- WILSON, R., *Secret Shakespeare. Studies in Theatre, religion and Resistance*, Manchester, Manchester University Press, 2004.

- WIND, E., *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, Adelphi, 1985.
- WISCHNITZER, M., *A History of Jewish Crafts and Guilds*, New York, Jonathan David 1965.
- YAFFE, M. D., *Shylock and the Jewish Question*, Baltimore and London, Johns Hopkins University, 1997.
- YATES, F. A., *The French Academies of the Sixteenth Century*, London, Warburg Institute, 1947.
- YATES, F. A., *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1972.
- YATES, F. A., *Astrea. L'idea di impero nel Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1978
- YATES, F. A., *Cabbala e Occultismo nell'età elisabettiana*, Torino, Einaudi, 1982.
- YATES, F. A., *Ideas and Ideals in the North European Renaissance. Collected Essays*, vol. iii, London, Routledge & Kegan Paul, 1984.
- ZAGORIN, P., *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003.
- ZAGORIN, P., *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1990.

Fonti secondarie pubblicate in riviste e volumi

- ABULAFIA, A. S., “Jewish Carnality in Twelfth Century Renaissance Europe”, in *Christianity and Judaism. Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by D. Wood, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 59 – 75.

- AZIZA PAPPANO, M., "Judas in York; Masters and Servants in the late medieval Cycle Drama", in *Exemplaria*, 14.2, october 2002, pp. 317 – 350.
- BAINTON, R. H., "Erasmus e l'Italia", in *Delio Cantimori. Omaggio della Rivista Storica Italiana, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane*, vol. lxxiv, fascicolo iv, dicembre 1967, pp. 68 – 75.
- BARBER, G., "Haec a Joanne Bodin Lecta", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, xxv, 2, 1963, pp. 362 – 65.
- BARKAN, L., "What did Shakespeare Read?", in *Cambridge Companion to Shakespeare*, a cura di M. De Grazia e S. Wells, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 31 – 47.
- Begliomini, L., "Nota sull'opera dell'Alberti: il «Momus» e il «De re aedificatoria»", in *Rinascimento*, ii serie, vol. xii, 1972, pp. 267 – 83.
- BELLADONNA, R., "Motivi umanistici e ascetismo medievale nel dialogo quarto di Bernardino Ochino", in *Validità perenne dell'Umanesimo*, a cura di Giovannangiola Tarugi, Firenze, Olschki, 1986, pp. 21 – 33.
- BERMAN, L. V., "Maimonides, disciple of Alfarabi", in *Maimonides. A Collection of Critical Studies*, edited by J. A. Buijs, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 195 – 214.
- BIAGIONI, M., "Prospettive di ricerca su Francesco Pucci", in *Rivista storica italiana*, anno cvii, fascicolo i, 1985, pp. 133 – 152.
- BIONDI, A., "La giustificazione della simulazione nel Cinquecento", in *Eresie e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, miscellanea I, a cura di A. Rotondò, Firenze – Chicago 1974, pp. 5 – 68.
- BLAND, K. P., "Moses and the Law According to Maimondes", in *Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honour of*

- Alexander Altmann*, edited by J. Reinharz, D. Swetschinski, Durham, Duke University Press, 1982, pp. 49 – 66.
- BLOWERS, P. M., “Origen, the Rabbis, and the Bible: Toward a Picture of Judaism and Christianity in Third-century Cesarea”, in *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, edited by C. Kamengiessen and W. L. Petersen, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 96 – 116.
- BOAS, J., “The Hidden Self of the Hypocrite”, in *On the Edge of Truth and honesty. Principles and Strategies of Fraud and Deceit in the Early Modern Period*, edited by T. van Hondt, J. L. Jong, Z. Kwak, M. Spines, M. van Vaeck, Leiden – Boston, E. J. Brill, 2002, pp. 65 – 84.
- BOCCATO, C., “Risvolti familiari e attività d’impresa intorno al «marrano» Gaspar Ribiera”, in *L’identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell’Europa cristiana dell’età moderna*, a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini, Firenze, Olschki, 2000, pp. 311 – 320.
- BOSCHETTO, L., “Ricerche sul *Thegenius* e sul *Momus* di Leon Battista Alberti”, in *Rinascimento*, ii serie, vol. xxxiii, 1994, pp. 3 – 52.
- BROOKS, R., “Straw Dogs and Scholarly Ecumenism: the Appropriate Jewish Background for the Study of Origen”, in *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, edited by C. Kamengiessen and W. L. Petersen, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 63 – 95.
- CALABI, D., “The *City of the Jews*”, in *The Jews of Early Modern Venice*, edited by R. C. Davis and B. Ravid, Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 31 – 49.
- CHERCHI, P., “A. F. Doni: the «Concordanze delle Historie» and «The ideal city»”, in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 291 – 304.

- CLINE HOROWITZ, M., "French Free-thinkers in the First Decades of the Edict of Nantes", in *Early Modern Skepticism and the Origin of Toleration*, edited by A. Levine, Lanham – Boulder – New York – Oxford, Lexington Books, 1999, pp. 77 - 101
- COHEN, W., "The Merchant of Venice and the Possibilities of Historical Criticism", *English Literary History (ELH)*, 49, 1982, pp. 765 – 89.
- CONSTABLE, M.V., "The Education of the Venetian Orphans from the Sixteenth to the Eighteenth Century: an Expression of Guillaume Postel's Judgement of Venice as a Public Welfare State", in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 179 – 202.
- COX, C., "Neither Gentle nor Jew: Performative Subjectivity in *The Merchant of Venice*", in *Exemplaria*, 12.2 2000, pp. 359 - 383.
- COZZI, G., "Sir Edwin Sandys e la «Relazione dello Stato della Religione»", in *Delio Cantimori. Omaggio della Rivista Storica Italiana, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane*, vol lxxiv, fascicolo iv, dicembre 1967, pp. 220 – 245.
- DANIELL, D., "Shakespeare and the Protestant Mind", in *Shakespeare Survey*, 54, 2001, pp. 1 – 12.
- D'ASCIA, L., "Curione e gli ebrei", in *Rinascimento*, s. II, 37, 1997, pp. 341 – 355.
- DAVID, A., "Notes on the Legend of the Jewish Pope", in *Immanuel*, 15, 1982 – 83, pp. 85 – 96.
- DAVIDSON, C., "Civic Drama for Corpus Christi at Coventry: Some Lost Plays", in *The Stage as Mirror. Civic Theatre in Late Medieval Europe*, edited by A. E. Knight, Cambridge, D. S. Brewer, 1997, pp. 145 – 164.
- DAVIDSON, N., "Unbelief and Atheism in Italy, 1500 – 1700", in *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, edited by M. Hunter and D. Wootton, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 55 – 85.

- DE COURCELLES, D., “Pensée lullienne et *Colloquium Heptaplomeres*”, in *Bodinus Polimerus*, edited by R. Häfner, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, pp. 99 – 117.
- DE SALAS, J., “Characters and Dialogue in Bodin’s *Colloquium Heptaplomeres*”, in *Bodinus Polimerus*, edited by R. Häfner, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, pp. 165 – 78.
- DILLER, H. J., ‘Theological Doctrine and Popular Religion in the Mystery Plays’, in *Religion in the Poetry and Drama of the Late Middle Ages in England*, P. Boitani and A. Torti, eds., Cambridge, D. S. Brewer, 1990, pp. 199 – 212.
- D’UZER, V., “The Jews in the Sixteenth Century Homilies”, in *Christianity and Judaism. Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by D. Wood, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 265 – 77.
- ELLERO, G., “G. Postel e l’ospedale dei Derelitti (1547 – 49)”, in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 137 – 162.
- ESPOSITO, M., “Una manifestazione d’incredulità religiosa nel Medioevo. Il detto dei «tre impostori» e la sua diffusione da Federico II a Pomponazzi”, in *Archivio storico italiano*, XVI (1931), pp. 3 – 47.
- FIRPO, L., “La chiesa italiana di Londra nel Cinquecento e i suoi rapporti con Ginevra”, in *Ginevra e l’Italia*, Firenze 1959, pp. 307 – 412.
- FIRPO, L., “Nuove ricerche su Francesco Pucci ”, in *Delio Cantimori. Omaggio della Rivista Storica Italiana, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane*, vol lxxiv, fascicolo iv, dicembre 1967, pp. 177 – 198.
- FOA, A., “The Marrano’s Kitchen: Stimuli, Internal Response, and the Formation of the Marranic Persona”, in *the Mediterranean and the Jews. Society, Culture and*

Economy in Early Modern Times, edited by E. Horowitz and M. Orfali, vol. II, Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 2002, pp. 13 – 25.

FRANSSSEN, P. J. C. M., “Testing or Tempting? The Limits of Permissible Deceit in Early modern English Drama”, in *On the Edge of Truth and honesty. Principles and Strategies of Fraud and Deceit in the Early Modern Period*, edited by T. van Hondt, J. L. Jong, Z. Kwak, M. Spines, M. van Vaeck, Leiden – Boston, E. J. Brill, 2002, pp. 167 – 182.

FRASER, J.G., “Guillaume Postel and Samaritan Studies”, in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 99 – 118.

FRIEDMANS, J., “The Myth of Jewish Antiquity: New Christians and Christian-Hebraica in Early Modern Europe”, in *Jewish Christians and Christian Jews from the Renaissance to the Enlightenment*, edited by R. Popkin, and G. M. Weiner, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 35 – 55.

GALLI DELLA LOGGIA, E., *Corriere della Sera*, 22 febbraio 2007.

GARIN, E., “Fonti albertiane”, in *Rivista critica di storia della filosofia*, anno xxix, gennaio-marzo 1974, pp. 90 – 91.

GOLDMAN, E., “Rationality and Revelation in Maimonides’ Thought”, in *Maimonides and Philosophy. Papers Presented on the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, edited by S. Pines, Y., Yovel, Dordrecht – Boston – Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 15 – 23

GRAY, D., ‘Popular Religion and Late Medieval English Literature’, in P. Boitani and A. Torti, eds., *Religion in the Poetry and Drama of the Late Middle Ages in England*, Cambridge, D. S. Brewer, 1990, pp. 1 – 28.

HIRSCHFELD, H., “‘We all expect a gentle answer, Jew’: *The Merchant of Venice* and the Psychotheology of Conversion”, in *ELH* 73 (2006), pp. 61 – 81.

- HOROWITZ, M., “La religion de Bodin reconsidérée: le Marrane comme modèle de tolérance”, in *Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers, 24 au 27 Mai 1984*, Anger, Université d’Anger, 1985, vol. I, pp. 201 – 13.
- HUNT, M., "Shakespeare's Venetian Paradigm: Stereotyping and Sadism in *The Merchant of Venice* and *Othello*", in *Papers on Language and Literature*, vol. 39, n. 2, spring 2003, pp. 162 – 184.
- HUNTER, M. and WOOTTON, D., “Introduction”, in *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, edited by M. Hunter and D. Wootton, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 1 – 11.
- IDEL, M., “Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Age and Renaissance”, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman, New York, State of New York University Press, 1992, pp. 319 – 51.
- IVRY, A. L., “Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response”, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman, New York, State of New York University Press, 1992, pp. 137 – 56.
- JACOBY, D., “New Evidences on Jewish Bakers in Venice and the Venetian Terraferma”, in *The Mediterranean and the Jews. Baking, Finance and International Trade (XVI – XVIII centuries)*, edited by A. Toaff and S. Schwarzfuchs, Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 1989, pp. 151 – 78.
- JARDINE, L., “Lorenzo Valla: Academic Skepticism and the New Humanistic Dialectic” in *The Skeptical Tradition*, edited by M. Burnyeat, Berkley – Los Angeles – London, University of California Press, 1983, pp. 253 – 86.
- JARZOMBEK, M., “The *Enigma* of Alberti’s *Dissimulatio*”, in *Leon Battista Alberti. Actes du congrès international de Paris, 10 – 15 April 1995*, edited by F. Furlan, Torino – Paris, Nino Aragno – J. Vrin, 2000, II voll., vol I., pp. 741 – 48.
- JOHNSON, S. F., “How Many Ways Portia Informs Bassanio’s Choice”, in *Shakespeare’s Universe. Renaissance Ideas and Conventions. Essays in honour*

- of *W. R. Elton*, edited by J.M. Mucciolo, Aldershot, Scholar Press, 1996, pp. 144 – 147.
- JONES, M., “The Place of the Jews’: Anti-Judaism and Theatricality in Medieval Culture”, in *Exemplaria*, 12.2 2000, pp. 327 - 357.
- KIMELMEN, R., “Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs: a Third-Century Jewish-Christian disputation”, in *Harvard Theological Review*, 73, 1980, pp. 567 – 595.
- KRAEMER, J. L., in “Maimonides and the Spanish Aristotelian School”, in *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, edited by M. D. Meyerson, E. D. English, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2000, pp. 40 – 68.
- KRAYE, J., “La filosofia nelle università italiane del XVI secolo”, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Mondadori, 2002, pp. 350 – 73.
- KRAYE, J., “Pagan Virtue in Pursuit of Christian Happiness: Renaissance Humanists and the revival of Classical Ethics”, in *Zeichen – Rituale – Waste. Internationales Colloquium des Sanderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, edited by C. Witthöft, Münster, Rhema, 2004, pp. 55 – 68.
- KRAYE, J., “Philologists and Philosophers”, in *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, edited by J. Kraye, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 142 – 160.
- KRAYE, J., “Renaissance Commentaries on the *Nicomachean Ethics*”, in *Classical traditions in Renaissance Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 96 – 117.
- KREISEL, H., “Maimondes’ Political Philosophy”, in *The Cambridge Companion to Maimonides*, edited by K. Seeskin, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 193 – 220.

- KRISTELLER, P. O., “The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought”, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. vi, n. 3, July 1968, pp. 233 – 43.
- KRISTELLER, P. O., “Guglielmo Postel lettore di Marsilio Ficino”, in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 1 – 18.
- KUNTZ, P. G., “Process philosophy: Postel, Sarpi and Whitehead”, in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 341 – 356.
- LANDI, A., “Umanesimo e conciliarismo”, in *Dall’Accademia neoplatonica fiorentina alla Riforma. Celebrazioni del V centenario dalla morte di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 15 – 25.
- LANGMUIR, G. L., “The Jews and the Archives of Angevin England: Reflections on Medieval Anti-Semitism”, in *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, volume xix, 1963, pp. 183 – 244.
- LAROQUE, F., “Perspective in *Troilus and Cressida*”, in *Shakespeare’s Universe*, pp. 224 – 242.
- LEATHERS KUNTZ, M., “Harmony and the Heptaplomeres of Jean Bodin”, in *Journal of the History of Philosophy*, 12, 1974, pp. 35 – 36.
- LEATHERS KUNTZ, M., “Storia, progresso e l’utopia nel pensiero di Guglielmo Postello”, in *Validità perenne dell’Umanesimo*, a cura di Giovannangiola Tarugi, Firenze, Olschki, 1986, pp. 157 – 73.
- LEATHERS KUNTZ, M., “Guillaume Postel e l’idea di Venezia come la magistratura più perfetta”, in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 163 – 78.

- LEATHERS KUNTZ, M., “Structure, Form and Meaning in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin”, in *Jean Bodin’s Colloquium Heptaplomeres*, edited by G. Gawlick and F. Niewöhner, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, pp. 99 – 120.
- LEATHERS KUNTZ, M., “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeres*, of Jean Bodin”, in *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment*, edited by C. J. Nederman and J. C. Laursen, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 125 – 44.
- LE GOFF, J., “L’ebreo negli «exempla» medievali: il caso dell’«Alphabetum Narrationum»”, (1981) in *Il meraviglioso e il quotidiano nell’Occidente medievale*, a cura di Francesco Maiello, Bari, Laterza, 2007, pp. 145 – 162.
- LEVINE, A. “Introduction: The Prehistory of Toleration and Varieties of Skepticism”, in *Early Modern Skepticism and the Origin of Toleration*, edited by A. Levine, Lanham – Boulder – New York – Oxford, Lexington Books, 1999, pp. 1 – 19.
- LIVI, R., “La scuola francescana a Oxford”, in *Eretici e Ribelli del XIII e XIV secolo*, a cura di Domenico Morelli, Pistoia, Tellini, 1974, pp. 93 – 120.
- MACK, P., “Humanist Rhetoric and Dialectic”, in *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, edited by J. Kraye, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 82 – 99.
- MESQUITA, F., “Travesties of Justice: Portia in the Courtroom”, in *Shakespeare and the Law*, edited by Daniela Carpi, Ravenna, Longo Editore, 2003, pp. 117 – 125.
- MCGINN, B., “Cabalists and Christians: Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought”, in *Jewish Christians and Christian Jews from the Renaissance to the Enlightenment*, edited by R. Popkin, and G. M. Weiner, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 11 – 34.

- MCGUCKIN, J. A., "Origen on the Jews", in *Christianity and Judaism. Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by D. Wood, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 1 – 13.
- MCRAE, K. D., "Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin", in *Journal of the History of Ideas*, vol. xvi, n. 3, 1955, pp. 306 – 323.
- MCRAE, K. D., "A Postscript on Jean Bodin's Connections with Ramism", in *Journal of the History of Ideas*, vol. xxiv, n. 4, 1963, pp. 569 – 71.
- NARIN VAN COURT, E., "Socially Marginal, Culturally Central: representing Jews in Late Medieval English Literature", in *Exemplaria*, 12.2 2000, pp. 293 - 326.
- NIEWOHNER, F., "The 'Parable of the Ring' and the book «De tribus impostoribus» in Guillaume Postel's letter of 24 August, 1563 to Andreas Masius", in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 305 – 16.
- NIEWÖHNER, F., "Are the Founders of Religions Impostors?", in *Maimonides and Philosophy, Papers Presented on the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, edited by S. Pines, Y., Yovel, Dordrecht – Boston – Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 233 – 245.
- OLIVIERI, A., "Fonzio e Postel: immagini di città nella cultura veneziana del '500", in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 325 – 40.
- O'ROURKE, J., "Racism and Homophobia in *The Merchant of Venice*", in *ELH*, 70.2 2003, pp. 375 - 397.
- PINES, S., "The Jewish Religion after the Destruction of Temple and State: the Views of Bodin and Spinoza", in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, edited by S. Stein and R. Lowe, Alabama, University of Alabama Press, 1979, pp. 215 – 34.

- PINES, S., “The Limitation of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides”, in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, a cura di I. Twresky, Cambridge Mass. 1979, Appendix.
- POPKIN, R., “Introduction”, in *Jewish Christians and Christian Jews from the Renaissance to the Enlightenment*, edited by R. Popkin, and G. M. Weiner, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 1 – 9.
- PULLAN, B., “Lo «Shylock di Shakespeare». La testimonianza degli archivi di Venezia”, in *L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini, Firenze, Olschki, 2000, pp. 297 – 310.
- QUAGLIONI, D., “La pensée religieuse de Jean Bodin”, in *Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984*, Anger, Université d'Anger, 1985, vol. I, pp. 183 – 98.
- RADETTI, G., “Il problema della religione nel pensiero di Giovanni Bodin”, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1938, pp. 265 – 294.
- RAVID, B., “An Autobiographical Memorandum by Daniel Rodriga, *inventore* of the *Scala of Spalato*”, in *The Mediterranean and the Jews. Baking, Finance and International Trade (XVI – XVIII centuries)*, edited by A. Toaff and S. Schwarzfuchs, Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 1989, pp. 189 – 213.
- RAVID, B., “Between the Myth of Venice and the Lachrymose Conception of Jewish History: the Core of the Jews of Venice”, in *The Jews of Italy. Memory and Identity*, edited by B. D. Cooperman and B. Garvin, Bethesda, University Press of Maryland, 2000, pp. 151 – 92.
- RAVID, B., “The Establishment of the *Ghetto Vecchio* of Venice, 1541”, in *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, vol. II, Jerusalem, 1975, pp. 153 – 67.

- RAVID, B., “The first charter of the Jewish merchants of Venice, 1589”, in *Association for Jewish Studies Review*, I, 1976, pp. 187 – 222.
- REDPATH, P., “The analogy of religious expression in Aquinas and Postel”, in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 281 – 90.
- RINALDI, R., “«Momus christianus»: altre fonti albertiane”, in *Leon Battista Alberti e il Quattrocento. Studi in onore di Cecil Grayson e Ernst Gombrich*, a cura di L. Chiavoni, G. Ferlisi, M. V. Grassi, Firenze, Olschki, 2001, pp. 150 – 151.
- ROTONDÒ, A., “Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica”, in *Delio Cantimori. Omaggio della Rivista Storica Italiana, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane*, vol lxxiv, fascicolo iv, dicembre 1967, pp. 68 – 75.
- RUBIN, M., “Desecration of the Host: the Birth of an Accusation”, in *Christianity and Judaism. Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by D. Wood, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 169 -85.
- RUDAUSKY, T. M., “Maimonides on Aristotle. Judaism and Science Reconsidered”, in *Uses and Abuses of the Classics. Western Interpretations of Greek Philosophy*, edited by T. M. Gracia, J. YU, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 109 – 123.
- SALLEY, C. L., “Jacques Lefèvre d’Étaples: Heir of the Dutch Reformers of the Fifteenth Century”, in *The Dawn of Modern Civilization*, edited by K. A. Strand, Ann Arbor, Ann Arbor Publishers, 1962, pp. 73 – 124.
- SANTINELLO, G., “Glosse di mano del Cusano alla *Repubblica* di Platone”, in *Rinascimento*, s. ii, 9, 1969, pp. 117 – 145.
- SCHÜSSLER, R., “On the Anatomy of Probabilism”, in *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, edited by R. Saarinen and J. Kraye, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 91 – 113.

- SCHMITT, C. B., “The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times”, in *The Skeptical Tradition*, edited by M. Burnyeat, Berkley – Los Angeles – London, University of California Press, 1983, pp. 225 – 51.
- SCHINDLER, A., “Huldrych Zwingli e Giovanni Pico della Mirandola”, in *Dall’Accademia neoplatonica fiorentina alla Riforma. Celebrazioni del V centenario dalla morte di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 51 – 65.
- SHATZMILLER, J., “Travelling in the Mediterranean in 1563: the Testimony of Eliahu of Pesaro”, in *The Mediterranean and the Jews. Baking, Finance and International Trade (XVI – XVIII centuries)*, edited by A. Toaff and S. Schwarzfuchs, Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 1989, pp. 237 – 48.
- SHEINGORN, P., ‘The Bodily Embrace or Embracing the Body. Gesture and Gender in Late Medieval Culture’, in *The Stage as Mirror. Civic Theatre in Late Medieval Theatre*, A. E. Knight, ed. Cambridge, D. S. Brewer, 1997, pp. 51 – 90.
- SEGRE, B., “Presenza ebraica e conflitti di potere nel tardo Medioevo cristiano”, in *Comunità*, 167, 1972, pp. 160 – 194.
- SERMONETA, G., “Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell’occidente latino”, in *Gli ebrei nell’alto Medioevo*, Spoleto, Centro di studi sull’alto Medioevo, 1980, tomo ii, pp. 867 – 925.
- SIMONCINI, S., “L’avventura di Momo nel Rinascimento. Il nume della critica tra Leon Battista Alberti e Giordano Bruno”, in *Rinascimento*, ii serie, vol. xxxviii, 1998, pp. 405 – 54.
- SINFIELD, A., “How to Read *The Merchant of Venice* Without Being Heterosexual”, in *Alternative Shakespeares*, vol. II, edited by T. Hawkes, London and New York, Routledge and Keegan Paul, 1996, pp. 122 – 139.

- SPECTOR, S., "Time, Space and Identity in the *Play of the Sacrament*", in *The Stage as Mirror. Civic Theatre in Late Medieval Europe*, edited by A. E. Knight, Cambridge, D. S. Brewer, 1997, pp. 189 – 200.
- SPINI, G., "Riforma italiana e mediazioni ginevrine nella Nuova Inghilterra puritana" in *Ginevra e l'Italia*, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 451 – 489.
- STÄUBLE, A., "Le sette commedie dell'umanista Tito Livio de'Frulovisi", in *Rinascimento*, s. i, iii, 1963, pp. 223 – 51.
- STEIN, S., "The Development of the Jewish Law on Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England", in *Historia Judaica*, vol. xvii, 1955, pp. 3 – 40.
- STELLA, A., "Esperienze e influssi di Guillaume Postel fra i movimenti eterodossi padovani e veneziani", in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 119 – 36.
- STRAUSS, L., "Farabi's Plato", in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, "American Academy for Jewish Research", New York, 1945, pp. 357 – 393.
- STRAUSS, L., "How to Begin to Study «the Guide of the Perplexed»", in M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, edited by S. Pines, Chicago 1963.
- STRAUSS, L., "Literary Character of the *Guide of the Perplexed*", in *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 38 – 94.
- STRAUSS, L., "Persecution and the Art of Writing", ristampato in *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 pp. 22 – 37.
- STRAUSS, L., "Progresso o ritorno?", in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 37 – 85.
- STRITMATTER, R., "'Old' and 'New' Law in *The Merchant of Venice*: a note on the source of Shylock's morality in Deuteronomy 15", in *Notes and Queries*, March 2000, pp. 70 - 72.

- TORTI, A., “Londra: la corte, I mercanti, gli *Inns of Court*”, in *Lo spazio letterario del medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, a cura di P. Boitani, M. Mancini, A. Vàrvaro, Roma, Salerno editrice, 2001, vol. I, tomo II, pp. 809 – 845.
- TOURN, G., “Calvino e i fiorentini”, in *Dall’Accademia neoplatonica fiorentina alla Riforma. Celebrazioni del V centenario dalla morte di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 27 – 50.
- TREPMAN, J., “Erasmus on Lying and Simulation”, in *On the Edge of Truth and honesty. Principles and Strategies of Fraud and Deceit in the Early Modern Period*, edited by T. van Hondt, J. L. Jong, Z. Kwak, M. Spines, M. van Vaeck, Leiden – Boston, E. J. Brill, 2002, pp. 33 – 46.
- USHER, B., “The Jew That Shakespeare Drew”, in *Christianity and Judaism. Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by D. Wood, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 279 – 98.
- VAN HOUTT, T., “Words Histories, and Beyond: Towards a Conceptualization of Fraud and Deceit in Early modern Times”, in *On the Edge of Truth and honesty. Principles and Strategies of Fraud and Deceit in the Early Modern Period*, edited by T. van Hondt, J. L. Jong, Z. Kwak, M. Spines, M. van Vaeck, Leiden – Boston, E. J. Brill, 2002, pp. 1 – 32.
- VASOLI, C., “Dall’apologia della cultura umanistica alla proposta dell’istruzione pubblica come educazione alla tolleranza: l’ «Oratio de instituenda juventute» di Jean Bodin”, in *La formazione storica dell’alterità. Studi di storia della tolleranza nell’età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze Olschki, 2001, vol. I, pp. 135 – 60.
- VASOLI, C., “Il *Colloquium Heptaplomeres* ed il tema dei *Theatra Mundi*”, in *Jean Bodin’s Colloquium Heptaplomeres*, edited by G. Gawlick and F. Niewöhner, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, pp. 139 – 51.

- VASOLI, C., “Jacques Lefèvre d’Étaples e le origini del «fabismo»”, in *Rinascimento*, x, 2, 1959, pp. 221 – 254.
- VASOLI, C., “L’idea della «prisca sapientia» in Francesco Patrizi”, in *Roma e l’Antico nell’arte e nella cultura del Cinquecento*, a cura di Marcello Fagiolo, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1985, pp. 41 – 56.
- VASOLI, C., “Potere e follia nel *Momus*”, in *Leon Battista Alberti. Actes du congrès international de Paris, 10 – 15 April 1995*, edited by F. Furlan, Torino – Paris, Nino Aragno – J. Vrin, 2000, II voll., vol I., pp. 443 – 63.
- VASOLI, C., “Un ‘precedente’ della ‘Vergine Veneziana’; Francesco Giorgio Veneto e la clarissa Chiara Bugni”, in *Postello, Venezia e il suo Mondo*, a cura di Marion Leathers Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 203 – 225.
- WALKER, D. P., “The *Prisca Theologia* in France”, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, xvii, 3- 4, 1954, pp. 204 – 59.
- WALTON, C., “Ramus and Socrates”, in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 114, n 2, 1970, pp. 119 – 39.
- WANEGFFELLEN, T., “Lefèvre nicodémite? Qu’est-ce que le nicodémisme?”, in *Jacques Lefèvre d’Étaples (1450? – 1536). Actes du colloque d’Etaples les 7 et 8 novembre 1992*, Paris, Honoré Champion, pp. 155 – 80.
- WEBER, H., “Bodin et Machievel”, in *Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers, 24 au 27 Mai 1984*, Anger, Université d’Anger, 1985, vol. I, pp. 231 – 40.
- WHEATLEY, E., “'Blind' Jews and Blind Christians: Metaphoric of Marginalization in Medieval Europe”, in *Exemplaria*, 14.2, October 2002, pp. 351 - 382.
- WHITFIELD, J. H., “*Momus* and the Language of Irony”, in *The Languages of Literature in Renaissance Italy*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 31 – 43.
- WILLIAMSON, A. H., “British Israel and Roman Britain: The Jews and Scottish Models of Polity from George Buchanan to Samuel Rutherford”, in *Jewish Christians*

and Christian Jews from the Renaissance to the Enlightenment, edited by R. Popkin, and G. M. Weiner, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 97 - 117.

WOLFSON, E. R., "Ontology, Alterity, and Ethics in Kabbalistic anthropology", in *Exemplaria*, 12.1 2000, pp. 129 - 155.

ZIEGLER, J., "Reflections on the Oath in the Jewry in the Middle Ages", in *Christianity and Judaism. Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by D. Wood, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 209 – 20.

ZITT, H. L., "The Jew in the Elizabethan World-Picture", in *Historia Judaica*, 14, 1952, pp. 53 – 60.

ZUCKERT, M., "The New Medea", in *Shakespeare's Political Pageant. Essays in Literature and Politics*, edited by J. Alulis and V. Sullivan, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1996, pp. 3 – 36.