

Introduzione

Cancellato e dimenticato per secoli, rintracciato nell'unica copia sopravvissuta soltanto nel 1990¹, l'*Exame das tradiçoës phariseas* non cessa di sorprendere per la ricchezza delle sue fonti, la radicalità delle sue posizioni, la cultura e l'acume esegetico con cui ha inteso difenderle. Queste sorprendenti caratteristiche conferiscono al testo un valore più ampio e universale della circostanza che lo ha generato. Mostrano che l'*Exame* non è un semplice *pamphlet*, concepito in risposta a un autore e a un testo – il *Tratado da immortalidade da alma* (1623) di Semuel da Silva – che avrà un ruolo determinante per la *damnatio memoriae*, la diffamazione, la falsificazione che colpirà Da Costa e le sue opere. L'*Exame*, infatti, non è una risposta al solo Da Silva, ma all'intera tradizione “fariseo-cristiana”.

Nella nostra edizione dell'*Exame*² si è già sottolineata la profonda cultura di Da Costa. Si è mostrato quale profonda conoscenza egli avesse dei testi talmudici e cabalistici, della letteratura caraitica, di Abner de Burgos o del dibattito teologico cristiano, da Lutero a Calvino, da Michele Serveto a Fausto Sozzini e ai sociniani. Si è notato come la conoscenza dacostiana

¹ Cfr. Herman P. Salomon, *A copy of Uriel da Costa's Exame das tradiçoës phariseas located in the Royal Library of Copenhagen*, «Studia Rosenthaliana», 24 (1990), pp. 153-168. Si veda poi *Examination of Pharisaic traditions-Exame das tradiçoës phariseas*, Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, supplemented by Semuel da Silva's *Treatise on the Immortality of the Soul*. Translation, notes and introduction by H. P. Salomon and I. S. D. Sassoon, E. J. Brill, Leiden 1993.

² Uriel da Costa, *Exame das tradiçoës phariseas / Esame delle tradizioni farisee* (1624), saggio introduttivo, testo critico, traduzione e commento di Omero Proietti, eum, Macerata 2014, pp. 1-723. Salvo indicazione contraria, le nostre citazioni rimanderanno sempre alla pagina originale dell'*Exame* (riportata in neretto anche nel nostro testo critico).

della letteratura portoghese non si restringa al solo Camões, ma si estenda anche alla grande oratoria sacra di Amador Arraiz, coinvolga gli storici portoghesi della Conquista, attinga talora a fonti più inattese. Così avviene, ad esempio, per l'*Eufrosina* di Jorge Ferreira de Vasconcelos, una commedia del Rinascimento portoghese su cui inferiranno gli Indici della Santa Inquisizione, certo perché frutto di più distese e «serene arie conimbricensi», un tempo, forse, respirate anche da Da Costa³. Di tale immenso capolavoro della letteratura lusitana, classico *satyricon*, commedia rinascimentale o forse romanzo picaresco, che cancella e supera, come nella narrativa moderna di Manuel Puig, ogni genere letterario, Da Costa ha fatto rivivere l'icasticità di decine di espressioni popolari. Molte delle ironie dacostiane nei confronti di Semuel da Silva, che colpiscono il suo *falar* o *desenfundar latim*, il suo aristotelismo farcito di *dous contrayros em hum sogeyto*, la sua pretesa di *ajuntar o ceo com a terra*, ricordano e ricalcano l'insuperabile mimesi linguistica con cui Vasconcelos ha ritratto e parodiato l'*estudante* dell'Università di Coimbra o il *legista*, l'azzecagarbugli, il pedante del diritto conimbricense⁴.

Nel recente volume *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa. Fonti, temi, questioni dell'«Exame das tradiçoës phariseas»*, che raccoglie e sviluppa gli Atti del Convegno internazionale tenuto a Macerata il 29-30 settembre 2015, la consapevolezza che la cultura di Da Costa costituisce un complesso intreccio di mondi e culture diverse si è tradotta in un vasto e multiforme riesame delle fonti dell'*Exame*, tanto di quelle esplicitamente citate, quanto di quelle implicite o chiaramente presupposte. Nel tentativo di riannodare il passato e l'eredità di Da Costa, ossia la sua tradizione e il suo illuminismo, il volume ha ripercorso tematiche e questioni dacostiane nella

³ Cfr. *Índice ultimo de los libros prohibidos y mandados expurgar* (Madrid, 1790, p. 103): «Ferreira de Vasconcelos (Jorge) [...] Su *Eufrosina* impressa antes del año 1616 se prohibe». Per gli *Índices* portoghesi del 1581 e del 1624, che inferiscono sull'*Eufrosina*, sul lascito umanistico del Cinquecento e su Gil Vicente, cfr. António José Saraiva, *História da cultura em Portugal*, Jornal do Fôro, Lisboa 1962, vol. III, pp. 112-120, 138-150.

⁴ Cfr. *Eufrosina* 1560, pp. 96-105: *Estudante*; pp. 303-321: *Doutor Carrasco*.

tradizione averroistica medievale, ebraica e latina (Gersonide, Isaac Albalag, Moshé Narboni, Jean de Jandun), nel pensiero rinascimentale e moderno (Elia del Medigo, Pietro Pomponazzi, Baruch Spinoza), nella letteratura eterodossa del Cinque-Seicento (Michele Serveto, Martin Seidel, Ernst Soner, Fausto Sozzini, Adam Boreel), e infine nella produzione teologico-filosofica di alcuni grandi autori dell'Illuminismo tedesco, quali Reimarus e Lessing⁵.

Il vasto saggio da me offerto in tale volume intendeva mostrare da quale complesso intreccio di fonti risultasse materiata la prosa dacostiana, capace di raccogliere, riarticolare e distribuire, talora in una stessa pagina, senza citazioni esplicite e seguendo un rigoroso argomentare logico, il *Somnium Scipionis* e i testi della tradizione talmudica, il ladino della *Biblia de Ferrara* e il portoghese del poema camoniano, la scolastica dei *Conimbricenses* e le tesi averroistiche del *Mostrador* di Abner de Burgos⁶. Tale saggio, ripreso, riveduto e ampliato, costituisce ora il punto di partenza del presente volume. Segna l'introduzione a un lungo e complesso viaggio, distribuito in due tappe, che registra, annota, discute molti dei numerosi libri che costituivano la biblioteca dacostiana.

Nella prima tappa, che comprende la parte seconda del presente volume, dedicata alle "Fonti teologiche e filosofiche", Galeno e Origene – due degli autori esplicitamente citati da Da Costa – costituiscono la solida base per riarticolare la complessa concezione dacostiana dell'anima, che si sviluppa attraverso una critica serrata delle due posizioni dogmaticamente vincenti nel giudaismo rabbinico e nel cristianesimo. Contro la prima dottrina, quella della preesistenza delle anime, Da Costa riprende,

⁵ Cfr. Omero Proietti, Giovanni Licata (a cura di), *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa. Fonti, temi, questioni dell'«Exame das tradiçõs phariseas»*, Atti del convegno internazionale, Macerata 29-30 settembre 2015, eum, Macerata 2016, pp. 1-435. Introduzione di Omero Proietti. Contributi di Sara Barchiesi, Michael Engel, Roberto Gatti, Guido Giglioni, Giovanni Licata, Filippo Mignini, Omero Proietti, Francesco Quatrini, Winfried Schröder, Francesco Testa, Eleonora Travanti, Andrea Vella.

⁶ Dal «*Somnium Scipionis*» alla «*Biblia de Ferrara*», da Abner de Burgos a Camões. Fonti e intrecci di fonti dell'«Exame» dacostiano, in *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa*, cit., pp. 201-273.

sintetizza e anticipa tutte le fonti che, più tardi, verranno elencate, promosse e rilanciate in quella grande “enciclopedia dei libertini” che è il *Theophrastus redivivus*. Contro il dominio del platonismo e dell’aristotelismo scolastico, Da Costa riformula la concezione galenica dell’anima come armonia o *temperamentum* di elementi naturali, sottolinea l’irriducibile contrasto, già rilevato dal Fedone platonico, della concezione dell’anima come armonia con ogni sua affermazione di preesistenza, riprende il paneziano «dolere autem animos, ergo etiam interire». Contro la seconda, che comporta una profonda consapevolezza storica del dogma cristiano – dalla condanna di Origene a Gennadio di Marsiglia, dal Concilio di Braga al tomismo dei *Conimbricenses* –, Da Costa riattiva le argomentazioni antitomiste del *de immortalitate animae* di Pietro Pomponazzi. In Da Costa, però, la concezione “creazionista” non è solo un’interpretazione distorta e arbitraria dei testi aristotelici, ma costituisce anche un tentativo infondato di negare il traducianismo della Torah. Al Pomponazzi che restituiva la vera *intentio* dei testi aristotelici, si aggiunge il Da Costa che restituisce la vera *intentio* dei testi della Torah.

La restituzione del senso profondo dell’anima biblica, che non ammette intromissioni “platoniche” o “creazionistiche”, permette anche di intendere il distacco dacostiano dalle interpretazioni figurali che connotano le letture cristiane di *Giobbe* 19.25-27. Questo distacco non coinvolge soltanto l’interpretazione figurale di Gerolamo, trascurata da Eric Auerbach, ma ben conosciuta da Da Costa. Segna anche la radicale distanza dacostiana dalla figura del *Redemptor* che si delinea nelle *Praelectiones* di Fausto Sozzini. Non c’è dubbio, infatti, che Da Costa abbia ripreso molte delle posizioni degli antitrinitari del Cinquecento, ma ad ogni ripresa si è congiunta una *variatio* decisiva, che ha mutato il senso e la direzione di tale ripresa. Da Costa ha certo sostituito il *contra arabicos sive anabaptistas* di Calvino con una difesa delle posizioni anabattiste, con un vero e proprio *contra Calvinum*. Ma nel rilevare che le esegesi veterotestamentarie degli anabattisti, dei servetiani, dei sociniani erano più rispondenti all’*intentio* della Torah, Da Costa ha rigettato la

speranza escatologica, la fede nella resurrezione, il cristianesimo degli “anabattisti” e degli “eretici” combattuti da Calvino.

Del resto, anche il *dominium* che Dio ha assegnato all’uomo sulle creature della terra, che nelle concezioni degli anabattisti e dei sociniani doveva sostituire l’immortalità dell’anima umana come trinitaria *imago dei*, diviene in Da Costa un concetto più sfumato e complesso, perché parte di un *Deus sive natura*, di una generazione infinita, di un’infinita ragione seminale che intende valere come critica tanto delle sublimazioni dell’essere umano compiute dai platonici quanto della *reductio ad bestias* promossa dai libertini. Un’analoga *variatio* o radicalizzazione si potrà leggere nel rapporto che Da Costa intrattiene con il *de immortalitate* di Pomponazzi, di cui egli cita, riprende, radicalizza il cruciale sintagma *intellectus non venit de foris*, la cui negazione (*intellectus solus de foris advenire*) è essenziale anche nella definizione tomistica del traducianismo come eresia.

Il breve saggio che conclude la parte seconda del presente volume («Gli scritti di Epicuro e la falsità dell’*Exemplar humanae vitae*») dimostra la profonda conoscenza dacostiana degli scritti di Epicuro, rimandando al Diogene Laerzio (1594) tradotto da Tommaso Aldobrandini. Rivela dunque che è del tutto inventato, oltre che intrinsecamente e sottilmente diffamatorio, il testo che attribuisce a Da Costa la totale ignoranza degli scritti di Epicuro, proiettandola ed estendendola, per giunta, dal 1624 al 1640. Invita così a diffidare profondamente di quel falso testo “autobiografico”, divenuto celebre con il falso titolo di *Exemplar humanae vitae*, che proclama, appunto, tale pervicace e insistita ignoranza.

Nei saggi che compongono la parte terza del presente volume, dedicata alle “Fonti storico-letterarie e linguistiche”, la ricostruzione della biblioteca dacostiana diviene ancora più articolata e complessa. Un insieme di testi classici, che Da Costa riassume nel nome di Pomponio Mela, illustra una tesi che si può esprimere radicalizzando la posizione corrente tra i libertini europei del Cinque-Seicento. Alla tesi tradizionale secondo cui la credenza nell’immortalità dell’anima, pur essendo falsa, è tuttavia utile e *ob utilitatem conficta*, i libertini contrappongono la tesi secondo cui tale credenza, pur essendo utile e *ob utilitatem*

conficta, rimane totalmente falsa. Per Da Costa, invece, come a suo giudizio dimostra una nutrita serie di autori classici, la dottrina dell'immortalità non è soltanto un *figmentum*, un *mendacium*, una *superstitio* priva di qualsiasi verità. Essa è anche priva di una qualsiasi utilità politica, sociale, militare. Non possiede alcuna effettiva "verità pragmatica". Non ha alcun valore come "oppiaceo" e lenitivo dei conflitti sociali o delle disperazioni individuali. Non rende gli uomini più civili, più virtuosi, più socievoli o più umani. Ha invece prodotto, e continuerà a produrre, sanguinarie guerre di religione, inutili apocalissi di morte, irreparabili disastri militari.

Nel saggio dedicato alla concezione dall'anima-sangue, nel tentativo di capire la stretta connessione che Da Costa istituisce tra Crizia e Virgilio, altrimenti priva di rispondenza nelle fonti da lui altrove utilizzate, è stato necessario ricorrere all'esegesi virgiliana di un celebre giurista come André Tiraqueau (che Da Costa, fosse solo per ragioni professionali, non poteva certo ignorare), e ripercorrere le ambiguità del grande commento virgiliano di Servio. Solo dopo questo lungo e complesso cammino, compiuto sulle stesse fonti dacostiane, si è potuto rilevare il modo con cui Da Costa ha radicalizzato le esegesi di Tiraqueau e sciolto le ambiguità del commento virgiliano di Servio.

Ancora più complesso si è rivelato il cammino per rintracciare il testo del *Romancero* ispanico da cui Da Costa ha tratto la sua versione del romance *En Valencia estaba el Cid*. La tradizione minoritaria che egli ha scelto, segnalata dalla variante *de grado*, ci ha però restituito un Cid profondamente consonante con la concezione dacostiana, ben diverso da quello che si affermerà nella tradizione maggioritaria e vincente, perpetuandosi nel castello incantato della storia iberica. Non stupirà notare che Da Costa non è mai entrato in quel castello incantato, rimanendo sempre vicino allo sguardo degli esclusi, degli emarginati, degli oppressi e dei *pícaros*. Il concordare di alcuni passi dacostiani con una delle pagine più irriverenti del *Buscón* di Quevedo ci ha rimandato così, lasciando da parte il problema di stabilire se Da Costa conoscesse qualche versione di questo capolavoro della letteratura picaresca (1603-1626), al compito di ricostruire uno dei "dogmi" o dei "miracoli" della Controriforma europea,

che soggiace tanto alle beffe del *pícaro* di Quevedo quanto alle critiche dell'*Exame* di Da Costa. I dogmi della Controriforma hanno poi ripreso vita nel *Catechismo* (1564) di Bartholomeu dos Martyres, un testo che si è incrociato con l'adolescenza, la formazione, la pratica cattolica di Da Costa e che costituisce un sotteso riferimento polemico di molte tesi, espressioni e immagini dacostiane. Questo vasto *excursus* nella letteratura iberica, spagnola e portoghese, si è concluso con il tentativo di censire ciò che in Da Costa, o nel lessico dacostiano, non è né spagnolo né portoghese, poiché appartiene alla cultura ladina da cui Da Costa proviene. Le varianti ladine nel portoghese dacostiano costituiscono pertanto l'ultima, inconfondibile variazione che Da Costa ha fatto riemergere dal profondo, dal passato e dal rimosso di una lunga storia iberica.

In un libro dedicato alla ricostruzione della vasta e complessa biblioteca di un autore, non poteva mancare una bibliografia vasta e complessa. Essa è stata resa possibile dal generoso "illuminismo" delle numerose biblioteche che vengono citate nel corso del nostro volume. Le sigle di queste biblioteche, in segno di riconoscente omaggio, contrassegnano le altrimenti anonime copie digitali delle opere da noi consultate, utilizzate e infine elencate nella nostra bibliografia.