


Machiavelli e Celso
Vittorio Frajese
(Università La Sapienza di Roma)
vittorio.frajese@uniroma1.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Machiavelli and Celso.

Abstract: The article analyzes the affinities between Machiavelli's texts and Celsus's *Discourse of truth* quoted by Origen in his *Contra Celsum*. The analysis concludes that there is no real evidence of a textual dependence of Machiavelli from Celsus but a constellation of relevant conceptual affinities.

Keywords: Machiavelli, Celso, religione, politica

 

Jacopo Nardi definì «libertini» i promotori della congiura antimedicca del 1522 e i loro alleati: scriveva infatti che, se Jacopo Diacceto, una volta catturato, avesse avuto l'animo di resistere alle minacce e alla corda, la repressione non sarebbe «andata più innanzi contro a costoro né contro agli altri che erano chiamati universalmente libertini da coloro che singolarmente facevano professione di supremi amatori dello stato de' Medici»¹. Il termine «libertini» impiegato da Nardi coinvolgeva dunque quegli allievi repubblicani di Machiavelli che frequentavano gli Orti Oricellari e, assieme a Jacopo Diacceto, organizzarono la congiura del 1522 diretta a uccidere Giulio de' Medici. Tali allievi si chiamavano Zanobi Buondelmonti e Luigi Alamanni. Il primo dei due, Zanobi Buondelmonti, era amico di Cosimino Rucellai, di Francesco Cattani da Diacceto, di Filippo Nerli, di Anton Francesco degli Albizzi, di Antonio Brucioli, di Jacopo Nardi, di Luigi Alamanni e infine di Nicolò Machiavelli che egli avrebbe voluto coinvolgere nella congiura ma un altro congiurato, Niccolò Martelli, tenne invece lontano a causa degli eccessivi sospetti suscitati dal suo coinvolgimento nel governo della repubblica. Per organizzare la congiura, Battista Della Palla fu inviato a Digione dove risiedeva la corte di Francesco I: l'idea era di provocare la rivolta contemporanea di Firenze contro i Medici e di Siena contro il partito filomediceo guidato dal cardinale Raffaele Petrucci mentre Renzo de' Ceri invadeva la Val di

¹ J. Nardi, *Istorie della città di Firenze*, a cura di L. Arbib, Pezzati, Firenze 1838-1841, p. 79.

Chiana con l'ausilio di forze francesi. Il modello istituzionale della restaurata repubblica fiorentina sarebbe dovuto essere ispirato al governo veneziano. Fallita la congiura, tanto Zanobi Buondelmonti quanto Luigi Alamanni si rifugiarono prima a Venezia e poi in Francia, dove furono utilizzati da Francesco I per una mai realizzata missione a Venezia. Dopo il riavvicinamento tra Clemente VII e la corona di Francia sancito nel 1526 dalla lega di Cognac, Zanobi si recò a Siena dove da due anni la rivolta contro la signoria dei Petrucci aveva guadagnato la città alla causa repubblicana. La politica antimedicina senese fu in effetti attiva e l'influenza di Zanobi su di essa dovette essere consistente se nell'aprile del 1527 egli riuscì a provocare un decreto che prometteva aiuti di grano a Firenze in caso di rivolta antimedicina e poté esortare i fiorentini a recuperare la perduta libertà con un pubblico manifesto. Dopo il sacco di Roma Zanobi si convinse però che soltanto gli imperiali avrebbero potuto aiutare la repubblica fiorentina e nel maggio del 1528 si recò dunque a Napoli insieme a Della Palla per tentare di convincere Ugo di Moncada ad appoggiare la causa repubblicana. Dopo la nuova caduta dei Medici, Buondelmonti tornò in Firenze dove concorse al governo repubblicano e riprese a frequentare Machiavelli trovandosi così tra coloro che assisterono alla sua morte assieme a Nardi, Alamanni, Filippo Strozzi e Francesco Del Nero. Meno mobile e più dedito agli studi letterari, Luigi Alamanni si recò in Francia dopo la caduta della prima repubblica e tornò anch'egli in Firenze nel 1527 dove, allo stesso modo di Buondelmonti, si spese in favore di un'alleanza con Carlo V ormai egemone in Italia. Tra il 1520 e il 1527 Alamanni tradusse in volgare l'*Antigone* di Sofocle che pubblicò poi a Lione nel 1532-33.

Se questi sono gli spostamenti e i principali caratteri dell'attività politica di Buondelmonti e Alamanni, occorre rilevare come in un discorso sulla *Riforma di Firenze*, Francesco Vettori impiegasse polemicamente il termine «libertino» sia in riferimento ai repubblicani *populares* attivi nel corso della seconda repubblica fiorentina (1527-1530) sia in riferimento ai repubblicani senesi. I libertini repubblicani che in Firenze parlavano di «egualità» tenevano, a suo giudizio, un atteggiamento insolente e aggressivo, irrispettoso delle leggi e privo di misura: avevano l'abitudine di portare le armi «et riusciva loro con questo mezzo trarsi le voglie del mangiare e bere bene, di vestire fuori della legge, d'aver femmine et altro con più facilità»². Benedetto Varchi precisava, a sua volta, che il titolo di «libertini» era attribuito a questi giovani dai fautori dei Medici e quindi con un'inflessione spregiativa derivante da ostilità politica³. Ma, come s'è detto, Vettori chiamava «libertini» non soltanto gli amici dei congiurati del 1522 e i *populares* della seconda repubblica fiorentina ma anche quei repubblicani senesi, nemici dei Noveschi e delle aspirazioni al principato nutrite dalla famiglia Petrucci, che nel 1526 vinsero le truppe mediceo-papali alla porta Camollia⁴. Si

² J. Barthes, *Machiavelli e i libertini fiorentini (1522-1531). Una pagina dimenticata nella storia del libertinismo*, in: «Rivista storica italiana», II, 2008, p. 571.

³ Ivi, p. 573; B. Varchi, *Storia fiorentina*, a cura di G. Milanese, Firenze 1888, I, p. 231.

⁴ N. Machiavelli, *Lettere*, a cura di Franco Gaeta, Feltrinelli, Milano 1962, p. 479.

trattava della fazione intestata al Monte del Popolo e guidata da Mario Bandini Piccolomini⁵. Due documenti confortano tale identificazione. In relazione all'uccisione del «tiranno» Alessandro Bichi, avvenuta il 6 aprile 1525, venti giorni dopo un infiammato discorso egualitario e tirannicida tenuto il 15 marzo da Mario Bandini ad un gruppo di seguaci riuniti in casa sua, Sigismondo Tizio scrive che «i Popolari e gli altri, che con mostrare di desiderar la libertà furon chiamati libertini, ammazzarono Alessandro Bichi»⁶. Nel verbale del tumulto di quel medesimo 6 aprile, nel corso del quale fu ucciso Alessandro Bichi – verbale redatto quel giorno stesso per il Concistoro – è scritto che «qui pro libertate pugnabant remanserunt victoriosi quo viso prefati milites custodie retraxerunt se ad Palatium magnificorum dominorum, et statim prefati libertini, ut ita dicam, ceperunt plateum libertatem vocibus et armis extollentes». Nel 1527 Zanobi Buondelmonti e Battista della Palla erano a Siena e fecero probabilmente da tramite tra i due gruppi libertini e tirannicidi⁷.

Questi fatti lasciano intendere il rilievo posseduto da Niccolò Machiavelli nella formazione di ciò che negli anni Venti del XVI secolo fu chiamato libertinismo e inducono a indagare con maggior cura le fonti del suo scrivere in materia di religione e di religione cristiana in particolare. Del rilievo di Lucrezio, Aristotele, Senofonte e Polibio nella formazione del suo pensiero si è già molto scritto. Sembra invece non scandagliato il possibile suo rapporto con il neoplatonico Celso. In effetti, il testo scritto da Origene *Contra Celsum* fece la sua comparsa in Italia quando, nel 1477, papa Niccolò V ne acquistò a Costantinopoli un testimone manoscritto su consiglio di Teodoro di Gaza⁸. Cristoforo Persona tradusse il testo in latino per incarico di Sisto IV e la sua prima edizione a stampa apparve a Roma presso Georg Herolt nel gennaio del 1481. La seconda edizione apparve nel 1514 per la cura di Costantino Ieroteo con il titolo *Adversus Celsum philosophum octo Origenis libri, Interprete Christophoro Persona Romano. Per invectiones et responsa celi [...] itaque subactis totius operis sententiis per Constantinum Ieroteum*. Tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento il testo polemico scritto da Origene contro Celso e contenente ampie sue citazioni era dunque in circolazione e, secondo l'abitudine invalsa, sarà d'ora innanzi chiamato «Celso»⁹.

⁵ L. Addante, *Radicalismes politiques et religieux. Les libertins italiens au XVIe siècle*, in *Libertin! Usage d'une invective au XVI et XVII siècles*, a cura di T. Berns, A. Staquet, M. Weis, Classiques Garnier, Paris 2013, p. 35.

⁶ S. Tizio, *Historiae senenses*, X, Biblioteca comunale di Siena, ms. B III 15, op. cit., in L. Addante, *Radicalismes politiques et religieux*, op. cit., p. 34.

⁷ Addante, *Radicalismes politiques et religieux*, op. cit., p. 40; e Id., «Parlare liberamente»: i libertini del Cinquecento tra tradizione storiografica e prospettive di ricerca, in: «Rivista storica italiana», III, 2011, pp. 927-1002; Id., *Dal radicalismo religioso del Cinquecento al deismo (e oltre): vecchie e nuove prospettive di ricerca*, in: «Rivista storica italiana», III, 2015, pp. 770-807.

⁸ W. Schröder, *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, frommann-holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 2011, (2e auflage, 2013), p. 22.

⁹ Sul rilievo di Celso nel libertinismo europeo vedi G. Sacerdoti, *Saggi libertini*, Quodlibet, Macerata 2022, pp. 161-185.

Quali indizi possediamo di una lettura di Celso da parte di Machiavelli? In *Discorsi*, II, 5, Machiavelli discute la tesi dell'eternità del mondo trattando l'obiezione a essa contraria. Tale obiezione consiste nella mancanza di memoria superiore ai cinquemila anni: se il mondo fosse "vecchio" «e' sarebbe ragionevole che ci fusse memoria di più che cinquemila anni». Qualora tale memoria mancasse, come sembrava ai contemporanei, ciò indurrebbe a concludere in favore della sua «novità». Machiavelli ribatte notando che esistono cause di cancellazione della memoria di origine umana e di origine naturale: «quelle <cause> che vengono dagli uomini sono la variazione delle sette e delle lingue» mentre le cause naturali «sono quelle che spengono la umana generazione e riducono a pochi gli abitatori di parte del mondo. E questo viene o per peste o per fame o per una inondazione d'acque; e la più importante è quest'ultima [...] e *che* queste inondazioni, peste e fami venghino, non credo che sia da dubitarne». Essendo costruito come soluzione dell'obiezione, il discorso viene di solito interpretato come argomentazione favorevole all'eternità del mondo: e poiché Machiavelli trascrisse il *De rerum natura* attorno al 1497, si è sviluppata una discussione sulla relazione esistente tra *Discorsi*, II, 5 e il poema di Lucrezio per concludere che qui si tratti di adesione alle tesi non già di Lucrezio, favorevole all'ipotesi delle riaggregazioni di materia in diversi composti e quindi incline a considerare il «mondo» – qui per «terra» – nato e perituro, bensì di Aristotele sostenitore dell'eternità non solo dell'universo ma della stessa terra¹⁰. Anche a noi sembra che il discorso di Machiavelli sia diretto a sostenere l'eternità del «mondo» inteso come terra. Ora però non interessa discutere a quali tesi aderisca Machiavelli il quale, in *Discorsi* II, 5, sembra supporre la terra eterna ma in *Discorsi*, I, 2, parla di un «principio del mondo» qui da intendere probabilmente per «umanità», così da configurare una possibile soluzione del problema posto: interessa piuttosto notare come l'esposizione di *Discorsi* II, 5, connetta il tema dell'eternità del mondo all'effetto prodotto dalle catastrofi naturali e umane sulla profondità di memoria. Se il mondo è eterno, perché non ne rimane memoria più profonda di cinque-seimila anni? è l'argomento portato da Lucrezio in favore della sua origine recente.

In effetti, nel *De rerum natura* V, 324-331, Lucrezio discute il tema della novità o antichità del mondo portando la mancanza di memoria profonda ad argomento della sua novità:

*Praeterea si nulla fuit genitalis origo
Terrarum et coeli semperque aeterna fuere
Cur supera bellum thebanum et funera Troiae*

¹⁰ Per limitarsi alle posizioni fondamentali si veda, G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, Milano Napoli, Ricciardi 1987, pp. 169-249; A. Brown, *The return of Lucretius in Renaissance Florence*, by the President and Fellows of Harvard College, 2010; trad. it. A. Brown, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Roma, Carocci 2013, pp. 79-80; e ora L. Biasiori, *Machiavelli e l'eternità del mondo*, in: «Studi storici», 1/59, 2018, pp. 203-215, che ipotizza invece una derivazione dal commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* posseduto dal padre Bernardo.

Machiavelli e Celso

*Non alias alii quoque res cecinere poetae?
Quo tot facta virum totiens cecidere neque usquam
Aeternis famae monimentis insita florent?
Verum, ut opinor, habet novitatem summa recensque
Naturast mundi neque pridem exordia cepit*

E in *De rerum natura*, V, 338-347, richiama l'esistenza delle catastrofi naturali come prova di finitudine e trasformazione continua del tutto:

*Quod si forte fuisse ante hac eadem omnia credis,
sed periisse hominum torrenti saecla vapore,
aut cecidisse urbis magno vexamine mundi,
aut ex imbribus adsiduis exisse rapaces
per terras annes atque oppida cooperuisse,
tanto quique magis fateare necessesit
exitium quoque terrarum caelique futurum
nam cum res tantis morbis tantisque periclis
temptarentur; ibi si tristior incubuisset,
causa, darent late cladem magnasque ruinas*

Lucrezio adopera dunque l'argomento della mancanza di memoria profonda per sostenere la tesi della novità della terra. In ambiente cristiano tuttavia – e la Firenze quattro e cinquecentesca era certamente tale – il tema principale attorno al quale si definivano le posizioni cosmologiche non era costituito dall'alternativa tra eternità dell'universo ma non della terra ed eternità della terra stessa, non era caratterizzato cioè dalla discussione tra aristotelici e democritico-lucreziani, ma era definito invece dalla posizione da assumere di fronte al tema della creazione. Per un fiorentino del Cinquecento una posizione come quella delineata in *Discorsi*, II, 5 batteva contro il *Genesi* più che contro il *De rerum natura* e la constatazione induce a cercare in questo ambito qualche lume sul capitolo machiavelliano.

Nel primo libro del *Contra Celsum*, Origene spiega che «Celso, volendo calunniare di nascosto il racconto della creazione di Mosè», racconto diretto a rivelare come il mondo non abbia ancora diecimila anni ma sia più recente, nascondendo il suo reale intento si associa a coloro i quali sostengono che il mondo sia increato. Infatti, prosegue Origene, l'affermazione che «da tutta l'eternità vi sono state molte conflagrazioni e diluvi e il più recente diluvio è quello avvenuto poco tempo fa ai tempi di Deucalione, dimostra chiaramente, a quelli che sono in grado di comprenderlo, che secondo lui il mondo è increato»¹¹. Ma, obietta Origene, «ci dica, lui che accusa la fede dei cristiani, attraverso quali argomentazioni dimostrative è stato costretto ad ammettere che vi sono state molte conflagrazioni e molti diluvi e che quello più recente di tutti è quello avvenuto ai tempi di Deucalione e la conflagrazione quella al tempo di Fetonte»¹². Origene

¹¹ Origene, *Contro Celso*, a cura di Pietro Ressa, Morcelliana, Brescia 2000, p. 106.

¹² *Ibidem*.

ritiene infatti di cogliere Celso in contraddizione con se stesso perché «anche suo malgrado Celso è sopraggiunto a testimoniare che il mondo è più recente e non ha ancora diecimila anni quando ha detto anche che “i Greci considerano antichi questi eventi in quanto eventi più antichi non li hanno osservati né li ricordano a causa dei diluvi e delle conflagrazioni”»¹³. Machiavelli impiega dunque come Celso l'argomento delle catastrofi naturali in favore dell'eternità del mondo presentando l'obiezione di Origene relativa alla mancanza di memoria profonda come un'obiezione all'eternità del mondo ma risolvendola in favore di Celso: se ci sono catastrofi cicliche, sono proprio loro a far perdere la memoria di cose molto antiche. Di fatto, Machiavelli usa la teoria di Celso come soluzione all'obiezione mossa da Origene alle conseguenze della teoria stessa integrandola con l'aggiunta delle catastrofi generate dagli uomini, il cambiamento di lingue e religioni, e quindi con la causa della distruzione del testo stesso di Celso da parte dei cristiani.

Machiavelli ha letto Celso? La dipendenza di *Discorsi* II, 5, dal *Contra Celsum* non può dirsi finora provata. Esistono però altre tracce. Nel *Proemio* del secondo libro dei *Discorsi* Machiavelli introduce un principio fondamentale della sua filosofia morale là dove scrive

giudico il mondo sempre essere stato a uno medesimo modo e in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo ma variare questo cattivo e questo buono di provincia in provincia come si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che varia da uno all'altro per la variazione de' costumi, ma il mondo restava quel medesimo.

Anche in questo caso, la tesi batte contro l'idea di una redenzione introdotta dalla passione. E in effetti, in *Contra Celsum*, IV, 62, Celso espone il medesimo principio con parole molto simili: «Il male nel mondo non può né diminuire né crescere, né in passato, né in presente, né in futuro; unica e identica è infatti la natura del tutto e anche l'origine del male è sempre la stessa»¹⁴. «Nelle cose mortali il male non può né crescere né diminuire»: dopo aver polemizzato contro questa filosofia, Origene richiama una conseguenza del principio enunciato da Celso secondo il quale «per il grosso pubblico basti dire che il male non viene da Dio ma insito nella materia e convive con gli esseri mortali: il ciclo delle cose mortali è analogo dall'inizio alla fine e le stesse cose sono esistite, esistono ed esisteranno sempre secondo i rivolgimenti ciclici prestabiliti».

Machiavelli ha letto Celso? ciò è a dire, il trascrittore di Lucrezio ha letto à *rébours* una delle edizioni del *Contra Celsum* cavandone le dottrine confutate da Origene o si tratta di affinità elettive? Celso offriva al lettore quattrocentesco la traccia inestimabile di una critica al cristianesimo condotta da un greco del

¹³ Ivi, pp. 106-07.

¹⁴ Preferisco qui la traduzione di Giuliana Lanata nell'edizione Celso, *Il discorso vero*, Adelphi, Milano 1987, p. 100, alla traduzione di Pietro Ressa, Origene, *Contro Celso*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 340 che costituisce il mio punto di riferimento per la versione italiana del testo.

secondo secolo che non solo attingeva a fonti ebraiche e greco-romane indipendenti dai racconti evangelici ma valutava le une e gli altri dal punto di vista della cultura ellenistica precedente l'inversione cristiana dei valori propri dell'antichità e quindi da un punto di vista molto prossimo a quello di Machiavelli. Infatti, proseguiva Celso qualche riga appresso: «che cosa c'è di terribile nel propiziarsi quelli che comandano in terra e, tra gli altri, i principi e i re degli uomini, in quanto non è senza una forza demoniaca che essi sono stati ritenuti degni del comando in terra?»¹⁵: un'osservazione che certo incontrava il pensiero e perfino la retorica del Segretario fiorentino.

Uno dei termini più conturbanti usati da Machiavelli nel parlare della religione cristiana è dato dalla sua designazione come «setta». L'effetto appunto conturbante deriva dal fatto di non usare egli la parola «setta» per designare un'eresia o una conventicola cristiana bensì il cristianesimo tutto. Se tale lessico attinge a una qualche fonte essa deve essere antica: solo in un'età precedente l'editto di Costantino e la rapida istituzionalizzazione del cristianesimo quest'ultimo poteva essere percepito e definito come una «setta». Nel *Contra Celsum*, Origene ricorda l'accusa mossa da Celso ai cristiani di dividersi continuamente in «sette» e risponde paragonando le «sette» cristiane alle «sette» mediche o filosofiche e concludendo che «come è assai progredito nella filosofia, grazie alla conoscenza delle numerose dottrine, colui che si è esercitato in esse ed ha scelto la migliore, allo stesso modo io direi che diventa cristiano assai saggio chi abbia osservato con cura le sette del giudaismo e del cristianesimo»¹⁶.

Ancora. Nel capitolo II del secondo libro dei *Discorsi*, dove si chiede «dove possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della libertà che in questi», Machiavelli annovera tra le cause che determinano una tale maggiore predilezione degli antichi per la libertà la forma dei loro sacrifici perché

qui non mancava la pompa né la magnificenza delle cerimonie ma vi si aggiungeva l'azione del sacrificio pieno di sangue e di ferocità ammazzandovisi moltitudine d'animali; il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui. La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione e nel dispregio delle cose umane.

In *Contra Celsum*, VIII, 62-63, Origene richiama l'attenzione sul carattere demoniaco degli oracoli, carattere secondo lui concesso dallo stesso Celso, e polemica con i sacrifici cruenti, difesi, a suo giudizio, da Celso:

Ordunque, io credo, Celso, dopo tutte le affermazioni che ha fatto riguardo ai demoni che hanno bisogno del fumo dei sacrifici e del sangue, come ricorrendo a una

¹⁵ Origene, *Contro Celso*, op. cit., p. 615.

¹⁶ Ivi, p. 237.

meschina ritrattazione dice che “bisogna credere piuttosto che gli dei non desiderano niente e non hanno bisogno di niente ma si rallegrano di quelli che compiono atti di devozione nei loro confronti” [...]. Perciò anche Celso ha detto la verità nel suo discorso riguardante il fumo dei sacrifici e il sangue di cui i demoni hanno bisogno. Ma, nuovamente trascinato dalla propria malvagità alla menzogna, assimila i demoni agli uomini che fanno con piena rettitudine ciò che è giusto.¹⁷

L'operazione metodologica più rilevante sviluppata dai testi di Machiavelli nei confronti della religione è costituita dalla costante comparazione tra sacro e profano, religiosi e politici, uomini ispirati da Dio e uomini ispirati da ragion politica, che reca sotteso il principio, esposto in *Discorsi*, III, 30, di leggere «la Bibbia sensatamente» *id est* secondo ragione naturale e politica. I testi sono noti ma vale la pena di richiamarli in breve. Nel *Principe*, VI, dove si discorre dei principi nuovi che hanno acquisito il principato per virtù e dalla fortuna nulla hanno ricevuto se non l'occasione, Machiavelli richiama i nomi di «Mosè, Ciro, Romulo, Teseo e simili» quali principi nuovi. Il seguito del discorso, caratterizzato da un registro ironico, rende esplicita la lezione sottolineando come anche Mosè, che pure era ispirato da Dio, operasse secondo logica politica. Il discorso prosegue domandandosi «se questi innovatori stanno per loro medesimi o se dipendono da altri: cioè se per condurre l'opera loro bisogna che preghino, o vero se possono forzare [...] di qui nacque che tutti i profeti armati vincono e i disarmati ruinano» con il connesso paragone, posto in evidenza da Girolamo Cardano, tra il profeta armato Maometto e il disarmato Gesù, controfigura antica del moderno Savonarola «il quale ruinò ne' suoi ordini nuovi come la moltitudine cominciò a non credergli»¹⁸.

La comparazione tra i diversi *legislatores* era presente in un testo ben noto a Machiavelli quale Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, I, XCIV, ma era esaltata da Celso che pone costantemente in parallelo Mosè e Gesù con altri *leader* politici o religiosi. Celso ritiene che «i Giudei, che sono Egiziani di stirpe, hanno lasciato l'Egitto dopo essersi ribellati alla comunità degli Egiziani e dopo aver disprezzato i costumi religiosi dell'Egitto» e conclude che «ciò che essi hanno fatto agli Egiziani lo hanno sofferto da parte di coloro che hanno aderito a Gesù e hanno creduto a lui ritenendolo il Cristo. E, in entrambi i casi, la causa dell'innovazione è la rivolta contro la comunità»¹⁹. Celso istituisce così un parallelo tra Mosè e Gesù quali *leader* rivoluzionari – o ribelli, secondo il metro valutativo da lui impiegato – che hanno guidato i loro seguaci a una rottura con la comunità d'origine e li caratterizza come promotori di una «innovazione»: il fatto che entrambi siano stati miracolosi, o magici, introduce la considerazione dei segni necessari a introdurre il mutamento. Nel VI capitolo del *Principe*, Machiavelli definisce i

¹⁷ Origene, *Contro Celso*, op. cit., p. 614.

¹⁸ La lettura è appunto proposta da G. Cardano, *De Sapientia libri quinque*, I. Petreium, Norimbergae 1544, p. 128, e attesta l'evidenza che l'allusione aveva per i contemporanei.

¹⁹ Origene, *Contro Celso*, op. cit., p. 231.

principi nuovi Mosè, Ciro, Teseo e Romolo degli «innovatori» e si domanda se avessero forza propria o dipendessero da altri.

Ancora più diretto e aggressivo è l'avvio della *Vita di Castruccio Castracani* presentato come un messia politico e quindi armato. Machiavelli apre il discorso rivolgendosi direttamente agli amici Zanobi Buondelmonti e Luigi Alamanni per osservare che:

tutti coloro o la maggior parte di essi che hanno in questo mondo operato grandissime cose, e infra gli altri della loro età siano stati eccellentissimi, hanno avuto il principio e il nascimento loro basso e oscuro, o vero dalla fortuna fuora d'ogni modo travagliato; perché tutti o ei sono stati esposti alle fiere, o egli hanno avuto sì vil padre che, vergognatisi di quello, si sono fatti figliuoli di Giove o di qualche altro Dio. Quali siano stati questi, sendone a ciascheduno noti molti, sarebbe cosa a replicare fastidiosa e poco accetta a chi leggesi; perciò come superflua la ometteremo.²⁰

Qui Machiavelli non solo presenta una *variatio* della comparazione tra principi, legislatori, profeti e messia, ma introduce una spiegazione del titolo di Figlio di Dio rivendicato da Gesù di Nazareth quale compensazione o risarcimento di una paternità sofferta come vile: un padre considerato inadeguato e vergognoso viene sostituito da un padre celeste. Bastano i testi evangelici per spiegare una simile conclusione? Certo, Matteo, XIII, 55, annota che a Nazareth Gesù fu accolto con il commento sprezzante: «non è costui il figliuolo del falegname?» mestiere che un fiorentino del Cinquecento poteva considerare meccanico e quindi vile. E tuttavia sia Matteo, I, 1-17, sia Luca, III, 23-38 dichiarano Giuseppe di stirpe davidica e quindi tutt'altro che vile e tale da generare desiderio di paternità sostitutiva. Il tema dei vili natali è invece perorato nelle fonti ebraiche e lungamente discusso da Celso per il quale Gesù era figlio di una filatrice ripudiata e di un soldato romano, tratto questo che impone all'attenzione del lettore la questione dell'opposizione compensativa tra il padre reale assente e il padre eterno rivendicato in cielo e configura il tema dell'innovazione teologico-politica come il risultato del rapporto con un padre debole e/o assente. Mentre dunque la base evangelica rende l'osservazione di Machiavelli impropria se non completamente abusiva, la base ebraica mediata da Celso la impone invece come necessaria.

D'altra parte, Celso impiega costantemente il metodo della comparazione tra Gesù e i filosofi, politici e *leader* comunitari. Le sue comparazioni *non* riguardano la politica ma offrono un metodo a chi voglia rendere decisiva tale categoria. Nel discutere l'annuncio di resurrezione, l'ebreo di Celso osserva che «questo dicono che abbia fatto Zamolxi, lo schiavo di Pitagora nella Scizia, Pitagora stesso in Italia, e Rampsanto in Egitto. Di quest'ultimo dicono che abbia giocato a dadi con Demetra nell'Ade e che abbia ottenuto da lei, in dono, un drappo d'oro. Le stesse cose dicono che abbia fatto Orfeo tra gli Odrisi, Protesilao in Tessaglia,

²⁰ Cito dall'edizione N. Machiavelli, *Opere*, VII, *Istorie fiorentine*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 9.

Eracle al Tenaro e Teseo»²¹. Ecco il metodo della comparazione utilizzato, in questo caso, in relazione alla discesa nell'Ade, alla resurrezione e poi anche alla pretesa di divinità che restano così notate di etnicità o «paganesimo». E Origene ribatte: «Celso il buffone nomina nel suo discorso contro di noi «i Dioscuri, Eracle, Asclepio e Dioniso» che sono creduti dai greci essere divenuti dei da uomini che erano»²². L'argomento della comparazione è dunque diverso tra Celso e Machiavelli: nel primo riguarda l'annuncio di resurrezione e la divinizzazione mentre nel secondo riguarda la logica politica. Il metodo utilizzato è però lo stesso e consiste nel comparare il caso di Gesù con quello di dei e uomini del mondo greco-romano per far emergere il significato della ricorrenza.

Vere e proprie prove di una lettura di Celso da parte di Machiavelli non ne abbiamo ma la rete indiziaria è vasta e diventa stringente in occasione del passaggio relativo alla costanza del male nel mondo che è principio etico fondamentale rappresentato da Machiavelli in modo molto simile al *Discorso di verità* di Celso citato da Origene. Qualora questa lettura non ci sia stata dovremmo ipotizzare l'esistenza di affinità tanto cospicue da fare di Machiavelli un Celso moderno. D'altra parte, le notizie che quest'ultimo deriva da fonti ebraiche e che si trovano anche nel Talmud, quale quella relativa ai vili natali, possono essere state mediate anche da conversazioni orali. Come reso infatti evidente dal più tardo caso dei *Bianchi* romani, rabbini e altre forme di intellettualità ebraica possedevano una versione orale delle notizie depositate nel Talmud e nel *Discorso di verità* citato da Origene²³. È dunque possibile che notizie quali quella relativa al «vil padre» siano arrivate a Machiavelli attraverso la conversazione con ebrei. Nel *Principe*, testo che non si segnala per sentimenti di pietà, è presente una nota di compassione verso la catastrofe patita dalla comunità ebraica nella penisola iberica: parlando della politica di Ferdinando d'Aragona, egli nota infatti che questi «per potere intraprendere maggiori imprese, servendosi sempre della religione, si volse a una pietosa crudeltà, cacciando, e spogliando del suo regno e ' marrani: né può essere questo esempio più miserabile né più raro»²⁴, dove «miserabile» sta qui per «degnò di commiserazione». E di un rapporto di Machiavelli con l'«ebraicità» parla la storia della sua iconografia seppure in modo ambiguo e non facile da chiarire.

Il rapporto di Machiavelli con il mondo ebraico è in effetti ancora da indagare. L'incisione presente sul frontespizio di tre dei quattro volumi delle opere pubblicate a Venezia da Comin di Trino nel 1540-41 – *Discorsi, Storie fiorentine, Principe, Vita di Castruccio Castracani* – e che rimase l'unica immagine di Machiavelli disponibile al pubblico fino all'incisione inserita negli *Elogia* di Giovio

²¹ Ivi, p. 207.

²² Ivi, p. 243.

²³ Ve di su questo V. Frajese, *Dal libertinismo ai Lumi. Roma 1690 – Torino 1727*, Viella, Roma 2016, pp. 76-87; Id., *Fonti ebraiche nel naturalismo italiano del Cinquecento e del Seicento*, in: «Bruniana & Campanelliana», n. 1-2, 2021, pp. 135-152.

²⁴ N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 1995, p. 148.

editi a Basilea nel 1577, è calcata su un ritratto del letterato, notaio e poi maestro di conti, Fino Fini²⁵. Dall'incisione di Fino Fini posta sul frontespizio dell'opera pubblicata a Venezia nel 1538 dal figlio Daniele, fu tratta la «Testina» di Machiavelli posta sul frontespizio dell'edizione dei *Discorsi* edita da Comin di Trino. E la sostituzione divenne tanto comune che la tempera su tavola raffigurante Fino Fini attribuita a Benvenuto Tisi, detto il Garofalo, si trova elencata come ritratto di Machiavelli nell'inventario di quadri del Palazzo del Giardino di Parma compilato nel 1680.

A Machiavelli fu dunque prestata l'immagine di Fino Fini e l'identificazione divenne tanto solida che al ritratto di Fino Fini fu attribuita l'identità di Machiavelli. L'operazione possedeva probabilmente intenti caricaturali e il suo significato risulta assai ambiguo dal momento che Fini fu studioso di ebraico e si propose di imitare la *Victoria contra Iudeos* del veneziano Pietro Brutto nel suo *In Iudaeos flagellum ex Sacris Scripturis excerptum*, un trattato diretto a dimostrare i capisaldi della fede cristiana insidiati dai testi ebraici: la verginità di Maria, la duplice natura di Cristo e il suo ruolo messianico. E tuttavia, come molti polemisti anti-giudaici, era forse di origine conversa sottolineata – o forse inventata – dai tratti somatici del volto impresso nell'incisione pubblicata da Comin di Trino: lungo naso aquilino piantato su un aspetto torbido e arruffato. Forse la sostituzione fu effettuata a scopi denigratori per semplici motivi di somiglianza fisica ma forse fu scelta invece per indicare nell'autore dei *Discorsi* un falso cristiano e vero ebreo. Il fatto certo è che, a partire dall'edizione veneziana del 1540, il ritratto di Machiavelli fu caratterizzato da un'immagine peggiorata, invecchiata e sciatta corrispondente ai *clichés* anti-giudaici contemporanei. Cosa questo potesse significare è da lasciare in sospeso ma la pagina iniziale della *Vita di Castruccio Castracani*, così come quella su Mosè presente in *Discorsi*, III, 30, e, in generale, la serrata polemica verso la religione cristiana presente nei testi, doveva suonare alle orecchie pie «ebraica» più che cristiana.

²⁵ M. Firpo, *Il volto, la maschera, la caricatura. Sulla celebre «testina» di Niccolò Machiavelli*, in: «Rinascimento», 52, 2012, pp. 41-42.