



HAL
open science

Machiavelli lettore della Bibbia

Raffaele Ruggiero

► **To cite this version:**

Raffaele Ruggiero. Machiavelli lettore della Bibbia. LETTERATURA E BIBBIA. Rencontres de l'Archet, Morgex, 14-19 settembre 2020, 2022. hal-03585036v1

HAL Id: hal-03585036

<https://amu.hal.science/hal-03585036v1>

Submitted on 22 Feb 2022 (v1), last revised 27 Jan 2023 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



RENCONTRES DE L'ARCHET



Publicato in collaborazione con Lexis
Compagnia Editoriale in Torino
prima edizione: febbraio 2022
ISBN 9788832028119

LETTERATURA E BIBBIA

*Atti delle Rencontres de l'Archet
Morgex, 14-19 settembre 2020*

Pubblicazioni della Fondazione
«Centro di Studi storico-letterari Natalino Sapegno – onlus»

Con il sostegno di:



Fondazione
Compagnia
di San Paolo

© 2022 «Centro di Studi storico-letterari Natalino Sapegno – onlus»

INDICE

PRESENTAZIONE p. 7

PARTE I. LEZIONI

Un sacré caractère. Le personnage de Dieu entre la Bible, William Shakespeare et Harold Bloom
di Jean-Pierre Sonnet p. 9

Faire rimer David et Ovide. Clément Marot et Théodore de Bèze entre poésie profane et poésie sacrée à la Renaissance française
di Max Engammare p. 21


Niccolò Machiavelli lettore della Bibbia
di Raffaele Ruggiero p. 38

La Bible des poètes. Écritures et réécritures à la Renaissance
di Véronique Ferrer p. 52


Il Vangelo secondo Dostoevskij: il Grande Inquisitore
di Rita Giuliani p. 61

Rilke e il Vangelo: la parabola del figliol prodigo
di Emilia Di Rocco p. 71

LEZIONI DISPONIBILI IN VERSIONE VIDEO

 [Bibbia come letteratura](#)
di Piero Boitani

 [La nuit de Saül: la Bible et les poètes tragiques](#)
di Rosanna Gorris

 [Testo evangelico e testo musicale nelle Passioni di Johann Sebastian Bach](#)
di Alberto Rizzuti

PARTE II. INTERVENTI

Aleksej Remizov e gli apocrifi biblici: tra riscrittura e autobiografia
di Maria Teresa Badolati p. 89

Ad Arimane. Ermeneutica di una preghiera salmistica leopardiana
di Fabiano Bellina p. 97

Références bibliques et chute des masques dans l'Électre de Yourcenar
di Serena Codena p. 106

<i>Sull'Apocrifo di Giovanni</i> di Lucrezia Fava	p. 113
<i>Bernardo Tasso lettore dell'Ecclesiaste e dell'Ecclesiasticus liber: gli estratti del codice oliveriano 1399</i> di Valentina Leone	p. 122
<i>Poesie come passaggi: Paul Pesach Antschel (Celan) e il paradosso pasquale</i> di Miriam Miscoli	p. 129
<i>Mineralogia biblica e lirica italiana. I lapidari cristiani nella poesia di Giacomo da Lentini, Nicolò de' Rossi e Petrarca</i> di Paula Pérez Milán	p. 137
<i>Il mito di Saul nella raccolta poetica Neue Gedichte di Rainer Maria Rilke</i> di Fabio Ramasso	p. 145
<i>«Faulx juiſz, que m'avez vous fait faire?». A proposito di un'interpolazione presente nel Mystère de la Résurrection di Arnoul Gréban</i> di Chiara Tavella	p. 154
<i>La cornice bucolica dell'Ecloga Theoduli: una lettura virgiliana</i> di Fulvio Vallana	p. 164
<i>«Io son tuo servo et tu 'l mio Iddio divino»: Benvenuto Cellini e le sacre scritture</i> di Ilenia Viola	p. 171
<i>San Pietro tra Bibbia e leggenda popolare. Il caso delle Fiabe italiane di Italo Calvino</i> di Aurora Zaccagnino	p. 178
 PARTE III. COMUNICAZIONI E SCHEDE	
<i>«Pescatore sì, ma d'uomini». Antico e Nuovo Testamento ne La Turca comedia di G.B. Andreini</i> di Annamaria Azzarone	p. 186
<i>La tradizione biblica e slavo-ecclesiastica alle origini della lingua russa</i> di Maria Teresa Badolati	p. 190
<i>Leggere le scritture in volgare nell'Italia medievale: il caso delle epistole cattoliche</i> di Matteo Massari	p. 192
<i>La legge del sangue e la fratellanza tradita. Note lévinassiane sul racconto di Caino</i> di Luca Montanari	p. 196
<i>Resa biblica e sincretismo della Conquistata</i> di Serena Nardella	p. 201
<i>Judas c'est moi: le modulazioni dell'ipotesto evangelico nel Giuda di Lanza del Vasto</i> di Luca Padalino	p. 204
 APPENDICE	
<i>Presentazione dei partecipanti</i>	p. 209

NICCOLÒ MACHIAVELLI LETTORE DELLA BIBBIA

di Raffaele Ruggiero

Nel capitolo XXX del terzo libro dei *Discorsi*, Machiavelli si propone di discutere congiuntamente due temi che egli trovava trattati, con insistente attenzione e parimenti collegati, nell'incipit del sesto libro degli annali liviani: il modo, per un singolo cittadino benintenzionato e capace, di operare a vantaggio della propria patria senza suscitare «l'invidia» di eventuali antagonisti; l'organizzazione delle difese della propria città quando essa sia minacciata da un'armata nemica. L'ipotesi che dà origine all'indagine machiavelliana è rilevante già per la sua struttura retorica: si tratta infatti di una sorta di 'secondo prologo', nel quale Livio considera l'operato di Furio Camillo nello sconfiggere i Galli che avevano devastato l'Urbe, e soprattutto nel convincere i Romani a non abbandonare il Campidoglio e il sito della città, ma a riedificare Roma. Camillo si configura così come secondo Romolo, *parens patriae*, e per conseguenza il libro sesto degli annali avvia la seconda pentade liviana come nuovo inizio della storia romana. È appunto in questo frangente che, nel 386 a.C., i tribuni militari con potestà consolare, tra i quali era appunto Furio Camillo – con una posizione di rilievo, cioè con una specifica *auctoritas* dovuta alle sue recenti e ripetute vittorie che avevano salvato e fatto rinascere la patria –, dovettero fronteggiare una minaccia proveniente dall'Etruria, resa più pericolosa dall'alleanza con fuoriusciti Latini e con gli Ernici. In questo contesto, i tribuni colleghi di Furio furono concordi nel dichiarare che «regimen omnium rerum, ubi quid bellici terroris ingruat, in viro uno esse sibi que destinatum in animo esse Camillo summittere imperium *nec quicquam de maiestate sua detractum credere quod maiestati eius viri concessissent*» (Livio VI VI 6-7, in corsivo le parole citate espressamente da Machiavelli).¹²⁷

Il commento di Machiavelli a questo pubblico riconoscimento che i tribuni resero a Camillo, accettando di assoggettare la propria autorità a quella di un collega ritenuto unanimemente più abile e competente, è sintomatico. Il segretario fiorentino sottolinea che una simile situazione può realizzarsi solo in due frangenti: allorché un pericolo grave e imminente intimorisce al punto da spingere gli animi ad accantonare ogni ambizione e a privilegiare la sopravvivenza; ovvero quando i possibili emuli che potrebbero ambire al medesimo primato «si muoiano ordinariamente». In questa fortunata eventualità, il virtuoso che aspira a primeggiare, e così facendo a difendere la propria patria, «diventa senza scandalo glorioso» e «senza ostacolo e senza offesa e' può mostrare la sua virtù» (*Discorsi* III XXX 15). Ma quando questa situazione propizia non si realizza, quando l'«uomo virtuoso» non può in modo naturale e senza opposizione esercitare le sue doti, allora «gli conviene pensare per ogni via a torsegli [*gli*: i possibili avversari] dinanzi; e prima ch'e' facci cosa alcuna, gli bisogna tenere modi che vinca questa difficoltà» (III XXX 16). L'«uomo virtuoso» che aspira a esercitare un primato volendo «nella sua repubblica fare di sua autorità alcuna opera buona» dovrà

¹²⁷ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. a cura di G. INGLESE con introduzione di G. SASSO, Milano, BUR, 1984; e ID., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. critica commentata a cura di F. BAUSI, Roma, Salerno ed., 2001. In altra sede sarà opportuno soffermarsi sugli aspetti giuspubblicistici evocati da questa *translatio* ufficiosa di poteri tra colleghi nella medesima magistratura, sulle ragioni che impedivano in quel frangente di ricorrere ancora una volta alla dittatura (che Camillo aveva più volte già ricoperto), e sulla consapevolezza che di questi problemi ebbero sia Livio che il suo attento lettore cinquecentesco.

dunque in primo luogo «torsi dinanzi» i possibili antagonisti, coloro che potrebbero coltivare la sua stessa ambizione e ostacolarne l'ascesa. L'esempio di colui che, per esercitare un primato e giovare al suo popolo, sia stato costretto a «torsi dinanzi» eventuali avversari è un esempio biblico, un esempio che campeggia già nel capitolo VI del *Principe*, cioè l'esempio di Mosè:

E chi legge la Bibbia sensatamente vedrà Moisè essere stato forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini, i quali non mossi da altro che dalla invidia si opponevano a' disegni suoi (*Discorsi* III xxx 17).

La lettura «sensata» della Bibbia, cioè attenta e orientata a trarne i necessari insegnamenti politici, porta all'attenzione di Machiavelli il 'caso Mosè' e, con il nome e l'esempio di Mosè, un nodo di problemi teorici che sono al centro della riflessione machiavelliana: il compito cui il politico virtuoso è chiamato (mandare «innanzi» le «sue leggi» e i «suoi ordini»);¹²⁸ la necessità (l'«essere forzato») di «ammazzare infiniti uomini» per assicurare il suo primato, senza che questo costituisca atto crudele e scellerato; la capacità di coniugare gli insegnamenti del passato coi bisogni del presente, di interrogare le fonti spinto dalle istanze pressanti del suo tempo. Quando Machiavelli invita a leggere la Bibbia «sensatamente», egli si vale del medesimo avverbio che in *Discorsi* I xxiii 13 era applicato alla lettura delle «istorie», in particolare per trarne precetti in ambito militare: l'autore viene così di fatto a mettere sullo stesso piano, come fonti, la Bibbia e le opere storiche. Seguendo questa linea di ragionamento, in modo del tutto naturale, il discorso machiavelliano scivola sul presente, e dal passato biblico di Mosè, o dalla storia romana arcaica di Furio Camillo, giunge a coloro che, pur conoscendo bene «questa necessità», vi hanno poi disatteso, cioè Girolamo Savonarola e Piero Soderini.¹²⁹

La logica argomentativa che presiede alla costruzione di questo capitolo nel terzo libro dei *Discorsi* ricalca la riflessione teorica e gli esempi che sostanziano il capitolo VI nel *Principe*: lì l'autore, accingendosi a discutere di «quegli che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi», enumera «Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili» (*Principe* VI 7), ricorrendo alla Bibbia, al primo libro delle *Storie* di Erodoto, a Livio e a Plutarco, tutti posti sullo stesso piano, cioè con la Bibbia considerata come fonte storica per le vicende arcaiche del popolo ebraico e dunque soggetta all'indagine con i consueti strumenti dell'ermeneutica storico-politica.¹³⁰ Ma subito Machiavelli pone un discrimine, una distinzione che riguarda proprio Mosè:

E benché di Moisè non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che gli erano ordinate da Dio, tamen debbe essere ammirato, solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio. Ma considerato Ciro e li altri che hanno acquistati o fondati regni gli troverrete tutti mirabili; e se si considerranno le azioni e ordini loro particolari, parranno non discrepanti da queglii di Moisè, che ebbe sì grande precettore (*Principe* VI 8-9).¹³¹

¹²⁸ R. RUGGIERO, *ordini e leggi*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, diretta da G. SASSO e G. INGLESE, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 2014, vol. II, pp. 251-257.

¹²⁹ A. BROWN, *Savonarola, Machiavelli and Moses: a changing model*, in *Florence and Italy. Renaissances studies in honor of Nicolai Rubinstein*, ed. by P. DENLEY, C. ELAM, London, Westfield College, 1988, pp. 57-72; e L. BIASIORI, *Mosè*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, cit., vol. II, pp. 201-203.

¹³⁰ U. MAZZONE, *Bibbia*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, cit., vol. I, pp. 168-70.

¹³¹ N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, nuova edizione critica commentata a cura di G. INGLESE, Torino, Einaudi, 2013.

Mosè caso particolare, dunque, ma fino a un certo punto: è vero che egli ebbe «sì grande precettore», ma anche le sue gesta e gli ordinamenti da lui istituiti per il popolo ebraico, pur predeterminati e dettati da Dio, pur riducendo lui a «uno mero esecutore», possono essere equiparati e confrontati con quelli degli altri principi fondatori, e risulteranno essere «non discrepanti»; cioè perfino Dio, quando vuole fondare una nazione e uno stato, piega il corso della storia umana a seguire un disegno che, pur predeterminato da Lui, è comparabile con quelli che *naturaliter* sono «le azioni e ordini» cui un principe fondatore virtuoso deve attenersi.

Come si vede, compito del principe virtuoso è «acquistare o fondare regni» (*Principe* VI 9), e più generalmente «nella sua repubblica fare di sua autorità alcuna opera buona» (*Discorsi* III xxx 1): questi due comportamenti (fondare un regno e operare il bene dello stato) sono collegati nella logica machiavelliana, e il loro essere collegati non solo costituisce il perno fondante e problematico della riflessione teorica del segretario fiorentino, ma l'evocazione in parallelo dell'esempio biblico-storico di Mosè in entrambi i contesti comporta l'esigenza di prendere in conto un terzo aspetto, ossia il rapporto fra l'agire umano e lo sviluppo deterministico della storia.¹³² Infatti Mosè, Ciro e Teseo saranno ancora evocati, nel capitolo XXVI nel quadro dell'*Exhortatio ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam*, per sollecitare appunto il principe-dedicatario, sineddoco di tutta la sua Casa – una Casa, quella dei Medici, da poco giunta al soglio pontificio e dunque alla guida del potente e influente principato ecclesiastico –, a compiere l'impresa virtuosa di «fare di sua autorità alcuna opera buona» e risollevarne i destini d'Italia.¹³³ L'ascesa di questo redentore medico è profeticamente preannunciata da una serie di *mirabilia*, «straordinari senza esempio» tratti direttamente dall'*Esodo*:

el mare si è aperto; una nube vi ha scorto il cammino; la pietra ha versato acque; qui è piovuto la manna. Ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza (*Principe* XXVI 12).¹³⁴

¹³² Cfr. su questi temi G. INGLESE, «Usare la bestia». *Postille a un'Enciclopedia machiavelliana*, in *Lessico ed etica nella tradizione italiana di primo Cinquecento*, a cura di R. RUGGIERO, Lecce, Pensa, 2016, pp. 87-96, in specie, p. 89 (l'articolo è apparso anche in «Bollettino di Italianistica», XII, 2015/2, pp. 5-10).

¹³³ G. SASSO, *Del ventiseiesimo capitolo del Principe, della Provvidenza e di altre cose* (1984), in ID., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, Ricciardi, t. 2, 1988, pp. 277-349, in specie pp. 288-292 e 332-337.

¹³⁴ L'elenco di eventi miracolosi deriva dall'*Esodo*: rispettivamente l'aprirsi del mar Rosso (14,21), la nuvola che guida il cammino (13,21), la roccia che versa acqua (17,6), la manna (16, 14-15). All'interpretazione di questi «straordinari», G. SASSO ha dedicato una delle appendici al suo studio *Il Principe ebbe due redazioni?* (1981): l'appendice, intitolata *I segni e la Bibbia*, può leggersi (con il saggio cui fa seguito) in *Machiavelli, gli antichi e altri saggi*, t. 2, cit., pp. 270-273, e lì lo studioso chiariva che «Gli 'straordinari' di Machiavelli sono, in effetti, i *mirabilia* della Bibbia: miracoli, e quindi 'segni' di una volontà divina che, superando il presente, soltanto il futuro 'realizzerà'»: dunque non il segno di un ordine favorevole di cose già attuale, ma solo «l'indizio di una disposizione divina» (pp. 272 e 271). Di recente G. LETTIERI, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, «Humanistas», LXXII, 2017, pp. 1043-44, n. 18, suggerisce che la lista di *mirabilia* che accompagnarono l'operato di Mosè e preannunciano nel XXVI capitolo del *Principe* l'ascesa del redentore italiano sia mediata dalla *Prima lettera di Paolo ai Corinzi*, 10, 1-4. Una conoscenza diretta e puntuale della lettera paolina è attestata dall'*Esortazione alla penitenza*, dove Machiavelli cita in latino e poi traduce dalla medesima lettera il versetto 13,1, e quindi procede parafrasando i successivi versetti 4-7. Il testo paolino era senza dubbio parte consueta nell'esegesi dei miracoli che segnano il viaggio del popolo d'Israele nel deserto e non può escludersi una derivazione machiavelliana diretta dal testo dell'*Esodo*, in ragione dell'influenza che tale libro biblico dovette avere, per il tramite delle prediche savonaroliane, sull'immaginario politico della generazione di Machiavelli. Cf. I. CERVELLI, *Savonarola, Machiavelli e il libro dell'Esodo*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, Firenze, Sismel, 1998, pp. 243-298, in specie pp. 269-279.

E un'attenzione in chiave politica all'*Esodo*, considerato quale cronaca storica dell'atto fondativo dello stato d'Israele, del trasformarsi del popolo ebraico da turba dispersa in nazione coesa, risulta come vedremo centrale nella tradizione culturale fiorentina ai tempi di Machiavelli.

Per quanto attiene al primo dei temi sollevati, cioè l'identificazione tra i compiti attribuiti al principe nuovo virtuoso (in *Principe* VI e XXVI) e le condizioni che permettano ad un singolo dotato e benintenzionato di primeggiare e «fare di sua autorità alcuna opera buona», occorre in primo luogo sottolineare in cosa si sostanzia questo bene operare in pro dello stato. E «le azioni e ordini» del privato che voglia giovare al suo stato o del principe che voglia consolidare e proteggere il suo regno sono le medesime, e cioè «farsi capo di introdurre nuovi ordini» (*Principe* VI 17), e dunque dettare le leggi per la radicale riforma dello stato. Machiavelli osserva che «non è cosa più difficile a trattare, né più dubbia a riuscire, né più pericolosa a maneggiare», e argomenta nel *Principe* tutte le difficoltà, gli ostacoli, i nemici contro i quali «lo introduttore» di nuovi ordini si scontrerà, avendo accanto a sé solo «tiepidi defensori». Nei *Discorsi* egli sottolineerà «quello che faccia uno uomo buono e savio, e di quanto bene sia cagione, e quanto utile e' possa fare alla sua patria» (*Discorsi* III XXX 11), qualora riesca «mediante la sua bontà e virtù» a spegnere l'invidia «la quale è molte volte cagione che gli uomini non possono operare bene, non permettendo detta invidia che gli abbino quella autorità la quale è necessaria avere nelle cose d'importanza». E così si giunge al cuore della dialettica machiavelliana, quella dialettica che costituisce il fulcro dei capitoli XVII-XVIII nel primo libro dei *Discorsi*, dove appunto il segretario fiorentino mostra come per risanare gli ordini corrotti dello stato sia «necessario venire allo straordinario, come è alla violenza e all'armi, e diventare innanzi a ogni cosa principe di quella città e poterne disporre a suo modo» (*Discorsi* I XVIII 26).

Esattamente nel solco di questo ragionamento, l'esempio di Mosè evocato nel cap. VI del *Principe* viene poi solo in apparenza abbandonato: con gioco di raffinata preterizione Machiavelli sottolinea che le condizioni di grave crisi, oppressione, disunione vissute da ebrei, persiani, ateniesi e romani resero possibile il manifestarsi del valore di Mosè, Ciro, Teseo e Romolo, i quali dovettero dapprima farsi capi della propria nazione per poi riuscire a riordinarla e rifondarla. E così:

Era dunque necessario a Moisè trovare el populo d'Israel in Egitto stivo e oppresso da li egizi, acciò che quegli, per uscire di servitù, si disponessino a seguirlo (*Principe* VI 11).

Il tema è ripreso in modo parallelo nell'esortazione del cap. XXVI, ma è solo nei *Discorsi* che 'l'opposizione a Mosè' si materializza, cioè che Machiavelli affronta esplicitamente l'altra faccia della medaglia e si sofferma su ciò che fu necessario fare a Mosè per vincere l'antagonismo interno e costringere il popolo ebraico ad accettare la sua guida (illuminata da Dio), a obbedire alle sue nuove leggi, a conferirgli insomma quella autorità assoluta «la quale è necessaria avere nelle cose d'importanza». E ciò che Mosè dovette fare è né più né meno quello che fecero Agatocle e Oliverotto da Fermo, emblemi nel capitolo VIII del *Principe* degli autocrati scellerati, o che fece Cesare Borgia, modello imitabile sopra ogni altro di principe nuovo, cioè «ammazzare infiniti uomini» (*Discorsi* III XXX 17). Ne discende per conseguenza logica che «ammazzare infiniti uomini» fu per Mosè, e lo è per i principi non guidati direttamente da Dio ma le cui azioni si conformano virtuosamente a quelle che Dio ispirò a Mosè, non solo un ordine diretto di Dio a Mosè necessario a imporre una svolta storicamente determinata (l'obbedienza del popolo ebraico alla legge mosaica), ma un atto parimenti ineludibile da parte di tutti coloro che, sull'esempio di Mosè, «che ebbe sì grande precettore», desiderano divenire signori della propria patria e «fare di sua autorità alcuna opera buona».

Parimenti determinate da Dio, cioè da ciò che tiene il ruolo di Dio nel pensiero di Machiavelli, ossia l'immanente sviluppo necessitato della storia, sono quindi sia l'occasione che permette a un principe di emergere (la schiavitù d'Egitto per Mosè, la devastazione di Roma per Furio Camillo, l'Italia «più stiava che li ebrei, più serva che e' persi, più dispersa che gli ateniesi: senza capo, senza ordine, battuta, spogliata, lacera, corsa» per il redentore di *Principe* XXVI 3), sia i comportamenti che egli deve tenere per assicurare il suo primato e consolidare la propria autorità prima di procedere alle necessarie riforme («ammazzare infiniti uomini» come Mosè, e dunque «venire allo straordinario», alla violenza e alle armi, come Agatocle, Oliverotto e Cesare Borgia).

Significativamente, e in modo ancora parallelo nel *Principe* e nei *Discorsi*, il richiamo alla «necessità» di consolidare preventivamente il proprio potere, eventualmente ricorrendo a mezzi forti e straordinari come l'«ammazzare infiniti uomini», evoca nel percorso logico di Machiavelli la discussione *e contrario* dei casi di coloro che, pur consapevoli di quella necessità, non poterono adempiervi o, pur potendo, scelsero di non farlo:

Questa necessità conosceva benissimo frate Girolamo Savonarola; conosceva ancora Piero Soderini, gonfaloniere di Firenze. L'uno non potette vincerla per non avere autorità a poterlo fare (che fu il frate) e per non essere inteso bene da coloro che lo seguitavano, che ne avrebbero avuto autorità (*Discorsi* III xxx 18-19).

È la nota diagnosi dei «profeti disarmati» che «sempre capitano male e non conducono cosa alcuna» (*Principe* VI 21): l'impossibilità di condurre in porto l'azione politica si sostanzia nella rovina dei nuovi ordini da loro imposti, nel crollo di quelle riforme che essi avevano cominciato ad operare. E ancora una volta Mosè, con gli altri principi virtuosi della storia persiana, greca e romana, è il modello del «profeta armato»:

Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono potuto fare osservare loro lungamente le loro consituzioni, se fussino stati disarmati; come ne' nostri tempi intervenne a fra Ieronimo Savonarola, il quale ruinò ne' suoi ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non credergli, e lui non aveva modo a tenere fermi quelli che avevano creduto né a fare credere e discredenti (*Principe* VI 23).

Due aspetti possono essere sottolineati nello svolgersi della riflessione machiavelliana: il contenuto specifico dell'azione di riforma di un principe virtuoso, identificato con le sue «costituzioni», con i «suoi ordini nuovi», a confermare che in tale riforma, in tale riordino radicale dell'impianto costituzionale e normativo dello stato, consiste l'azione di fondo del buon principe;¹³⁵ e il potente richiamo all'idea di «credere», al capo politico come voce incarnata di Dio che guida provvidenzialmente un popolo di «credenti». Il cortocircuito Mosè-Savonarola e la lettura «sensata» della Bibbia invitano quindi a una più larga riflessione sul nesso tra religione e politica, che diviene uno dei gangli produttivi di senso nel pensiero machiavelliano: questo nesso è fondativo già in uno dei primi documenti sicuramente databili nell'attività di Niccolò, la copia autografa acefala di una

¹³⁵ Che questa riforma istituzionale sia poi anche una riforma sociale e militare è dimostrato da Machiavelli nella parte conclusiva del capitolo xxx nel terzo libro dei *Discorsi* dove, elogiando le misure prese da Camillo per la difesa di Roma, si sottolinea l'opportunità di un esercito lasciato a guardia della città. Machiavelli osserva la pericolosità e inutilità di una difesa «che si fa tumultuariamente e senza ordine» (*Discorsi* III xxx 24) e come un principe savio, sull'esempio di Camillo, «non permette mai che una moltitudine pigli l'arme se non con certo ordine e certo modo» (III xxx 26).

lettera molto probabilmente inviata a Ricciardo Becchi il 9 marzo 1498 contenente il resoconto di due prediche savonaroliane.¹³⁶ Si tratta di due prediche sull'*Esodo*, pronunciate dal frate domenicano a San Marco, dopo l'interdizione di predicare a Santa Maria del Fiore. In particolare, venendo alla seconda predica savonaroliana, del 3 marzo 1498, Machiavelli riferisce al proprio corrispondente:

L'altra mattina poi, esponendo pure lo Esodo e venendo a quella parte dove dice che Moyses amazò uno egizio [Ex 2, 12], disse che lo Egizio erano gli uomini cattivi e Moyses el predicatore che gli amazava, scoprendo e vizii loro [...].¹³⁷

L'attenzione degli studiosi è stata da sempre attratta prepotentemente da questo documento epistolare, che sembra davvero contenere *in nuce* gli aspetti fondamentali e più originali delle teorie politiche che Machiavelli andrà sviluppando nel corso della sua vita. È possibile trovare qui non banalmente l'origine di quella corrispondenza Mosè-Savonarola (anche senza la testimonianza diretta di Niccolò, infatti, nessuno potrebbe ignorare l'importanza politica delle prediche savonaroliane sull'*Esodo*)¹³⁸ destinata, come si è visto, a svilupparsi in vera e propria analisi nel *Principe* e nei *Discorsi*. Ma si può rilevare come fin da questo momento, e proprio reagendo – in un primo tempo in forma di netta e vivace opposizione, più tardi in chiave di più compiuta e organica consapevolezza storica – al discorso savonaroliano, per Machiavelli sia chiaro «il ruolo e la necessità della profezia politica» e come «immediatamente e solo politico» sia «lo sfondo di motivazioni che Machiavelli attribuisce a Savonarola».¹³⁹

Profeta, e spesso profeta inascoltato, è il consigliere politico, anche nell'ironica e festosa missiva con la quale Filippo Casavecchia¹⁴⁰ si congratula il 17 giugno 1509 con Niccolò per la riconquista di Pisa:

La vostra filosofia – scrive Casavecchia riferendosi assai probabilmente alla teoria militare machiavelliana e all'esigenza di fondare le forze della repubblica fiorentina su milizie proprie – non credo che abbi a eser mai capace a pazzi, e' savi non son tanti che bastino: voi m'intendete, benché non abbi sì bello porgere. Ogni in dì vi scopro el maggiore profeta che avessino mai li ebrei o altra generazione.¹⁴¹

Il profeta inascoltato, impotente e disarmato, è qui lo stesso Machiavelli, incapace di persuadere Soderini e gli esponenti più autorevoli della debole repubblica fiorentina della necessità di armarsi. Solo il savio Casavecchia riconosce a Niccolò di essere «el maggiore profeta che avessino mai li ebrei».

Rispetto all'analisi consegnata al capitolo VI del *Principe*, nel terzo libro dei *Discorsi* un secondo principe «disarmato» viene quindi affiancato a Savonarola, con un giudizio a ben riflettere

¹³⁶ Su questi temi si veda E. CUTINELLI-RENDINA, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituto editoriali e poligrafici internazionali, 1998, dal quale dipendo largamente in queste pagine; per la lettera a Ricciardo Becchi si vedano in particolare le pp. 13-17.

¹³⁷ N. MACHIAVELLI, *Lettere* (epistolario privato), in ID., *Opere*, a cura di C. VIVANTI, Torino, Einaudi-Gallimard, 1999, vol. 2, p. 7.

¹³⁸ G. SAVONAROLA, *Prediche sopra l'Esodo*, a cura di P.G. RICCI, Roma, Belardetti, 1955, I, in specie pp. 146-175 e 176-203 per le due prediche ascoltate e riassunte da Machiavelli, rispettivamente del 2 e 3 marzo 1498.

¹³⁹ Così scrive E. CUTINELLI-RENDINA, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 14-15.

¹⁴⁰ V. LEPRI, *Filippo Casavecchia*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, cit., vol. I, pp. 286-87.

¹⁴¹ N. MACHIAVELLI, *Lettere* (epistolario privato), cit., pp. 189-190.

ancor più severo, un giudizio che manifesta anche il risultato di un'autoanalisi che ha condotto il *quondam* segretario a cercare gli errori nella propria esperienza politica. Se Savonarola è infatti parzialmente giustificato dal non aver potuto provvedere ad armarsi, dal non aver avuto «autorità a poterlo fare» e dal non essere stato «inteso» dagli esponenti del suo schieramento politico che ne avrebbero avuto la possibilità; del tutto negativo e segnato dall'ingenuità è invece il ragguaglio sull'operato di Soderini:

Quell'altro credeva, col tempo, con la bontà, con la fortuna sua, col beneficiare alcuno, spegnere questa invidia; [...]; e non sapeva che il tempo non si può aspettare, la bontà non basta, la fortuna varia e la malignità non trova dono che la plachi: tanto che l'uno e l'altro di questi due rovinarono, e la rovina loro fu causata da non avere saputo o potuto vincere questa invidia (*Discorsi* III XXX 21).

Dove è evidente che se una parziale scusante può essere invocata per Savonarola, che non aveva «potuto vincere questa invidia», irrevocabile è la condanna di Soderini che, pur conscio della «necessità» di spegnere «l'invidia» e dotato dei mezzi e dell'autorità per farlo, non aveva «saputo» vincerla, confidando su mezzi del tutto inadeguati per consolidare il proprio potere.

Un altro protagonista dell'Antico Testamento è al centro dell'attenzione machiavelliana e, al pari di Mosè, la sua vicenda viene richiamata come esemplare in momenti di particolare tensione argomentativa nell'analisi politica, quando l'autore si accinge ad affrontare nodi complessi e problemi fondamentali nella sua riflessione.¹⁴² Si tratta di David, il cui nome ricorre nel cap. XIII del *Principe*, a proposito dell'inutilità o peggio pericolosità delle «arme ausiliarie», cioè delle truppe ricevute temporaneamente in soccorso e difesa da «uno potente». Dopo aver fatto riferimento a «esempi italiani e freschi», Machiavelli si impegna a illustrare l'opportunità di disfarsi il più rapidamente possibile di simili milizie con due esempi antichi, uno della storia magnogreca («Ierone siracusano»), ed uno biblico:

Voglio ancora ridurre a memoria una figura del Testamento vecchio, fatta a questo proposito. Offerendosi Davit a Saul d'andare a combattere con Golia provocatore filisteo, Saul per dargli animo lo armò dell'arme sua: le quali Davit, come l'ebbe indosso, recusò, dicendo con quelle non si potere bene valere di sé stesso; e però voleva trovare el nimico con la sua fromba e con il suo coltello. Infine, le arme di altri o le ti caggiono di dosso o le ti pesano o le ti stringono (*Principe* XIII 15-17).

Il duello risolutivo tra il gigante filisteo Golia e il pastore David è descritto nel cap. 17 del primo libro di *Samuele*. In particolare i versetti 38-40 sono dedicati all'episodio ricordato da Machiavelli: Saul, re d'Israele, fa rivestire il pastore David con la propria armatura, in segno d'onore per colui che ha accettato la sfida del «provocatore» filisteo. Ma l'armatura regale e la spada sono inconsuete per il pastore e ne impediscono i movimenti: egli preferisce un bastone, cinque ciottoli e una fionda; e con quelle armi rustiche e semplici muove incontro all'avversario. Lo svolgimento del duello sottolinea che David è privo di qualsivoglia arma da taglio e anzi, una volta abbattuto il gigantesco guerriero filisteo, è con la spada dell'avversario che gli taglia la testa. I commentatori hanno in effetti osservato

¹⁴² E. CUTINELLI-RENDINA, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 281.

che la giunta machiavelliana di un «coltello» tra le armi di David non deve indurre a credere a una conoscenza superficiale del per altro celeberrimo episodio biblico, ma piuttosto a una nota di colore intesa a sottolineare il carattere umile delle armi di David, armi appunto adatte al corredo di un pastore,¹⁴³ e dunque sottolineare *e contrario* la tesi machiavelliana sull'inadeguatezza delle armi ausiliarie e in generale di tutte quelle non-proprie.

Nell'evocare il duello tra David e Golia, a proposito di un tema scottante come quello dell'organizzazione militare, Machiavelli manifesta due aspetti degni di attenzione. Per un verso egli sembra cogliere in pieno il valore figurale della vicenda veterotestamentaria: il mito del pastorello che sconfigge un guerriero esperto e pesantemente armato servendosi solo di una fionda viene però spogliato di ogni connotato trascendente (nella Bibbia è in effetti la fede di David nel Dio d'Israele a garantirgli la vittoria, come egli stesso a più riprese sottolinea sia parlando con Saul che apostrofando Golia), e viene invece addotto per convalidare l'idea che sia meglio battersi con armi deboli ma proprie, che rischiare con l'uso di armi altrui¹⁴⁴. Se l'esemplarità machiavelliana opera in direzione diversa rispetto alla figuratività biblica, non si può non riconoscere che esse agiscano sullo stesso piano, quello dell'immaginario letterario. Per altro verso l'uso machiavelliano del 'mito' di David mostra, analogamente al caso di Mosè, come la lettura biblica di Machiavelli sia non solo equiparabile a quella di una fonte storica, ma come egli si avveda che la Bibbia contiene le fondazioni storico-mitiche del popolo d'Israele, al pari di come la prima deca liviana registra le origini tradizionali della *respublica Romana*. Una cronaca come l'altra appaiono a Niccolò una legittima mescolanza di storia e favola fondativa, e l'un aspetto come l'altro sono per lui degni di attenzione, ora come fonte, ora come prassi costruttiva di un mito identitario nazionale, aspetto quest'ultimo centrale nell'analisi machiavelliana sui presupposti che permettono a uno stato di «mantenersi».

Ugualmente connesso con un nodo problematico assai complesso nello sviluppo della sua innovativa teoria politica è il richiamo a David nel primo libro dei *Discorsi*, cap. XXVI. Il principe nuovo che abbia «fondamenti deboli» e che «non si volga o per via di regno o di repubblica alla vita civile», cioè che voglia governare da autocrate, dovrà «fare ogni cosa in quello stato di nuovo» (*Discorsi* I XXVI 2). Questo nuovo principe dovrà sovvertire tutti gli ordini preesistenti, affermando così il proprio potere, facendo in modo che ogni condizione di ricchezza, privilegio o autorità non discenda che da lui e non già da situazioni pregresse, giungendo fino a edificare nuove città, imporre spostamenti e migrazioni ai propri sudditi, e infine a «fare i ricchi poveri, i poveri ricchi, come fece Davit quando ei diventò re, *qui esaurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*» (ivi: in corsivo la citazione letterale impiegata da Machiavelli). Il testo citato da Niccolò in effetti non riguarda David, ma è un versetto del *Magnificat* (*Lc* 1, 53) pronunciato da Maria nell'incontro con Elisabetta e riferito a Dio stesso, che ha colmato di beni la sua serva, ha sconvolto ogni gerarchia, disperso i superbi, rovesciati i potenti, soddisfatti i bisognosi e scacciati i ricchi; e il canto prosegue ricordando che il Signore «suscepit Israel puerum suum» (*Lc* 1, 54). Il cortocircuito mnemonico, con un testo tra i più noti e ripetuti nei rituali cristiani, è però significativo: certo Machiavelli può aver avuto nella memoria

¹⁴³ U. MAZZONE, *Bibbia*, voce citata, rinvia all'iconografia fiorentina di David, personaggio emblematico nella costruzione del mito cittadino sia in età medicea che repubblicana: Donatello, Verrocchio e Michelangelo. Il David eseguito dal Verrocchio per i Medici nei primi anni settanta del Quattrocento potrebbe, suggerisce Mazzone, indurre l'idea di un «coltello»; quello michelangiolesco è evocato con l'epiteto giocoso di «Gigante di piazza» nelle battute conclusive dei *Capitoli per una compagnia di piacere* (cf. N. MACHIAVELLI, *Scritti in poesia e in prosa*, coordinamento di F. BAUSI, Roma, Salerno ed., 2012, p. 373, l'edizione dei *Capitoli* è a cura di F. GRAZZINI).

¹⁴⁴ E. CUTINELLI-RENDINA, *David*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, cit., vol. I, pp. 384-85.

versetti dei *Salmi* come 33, 11 e 106, 9 (a loro volta probabili fonti letterarie del dettato del *Magnificat*), ma è certo che tutto ciò che il suo principe nuovo è chiamato a fare è esattamente ciò che il Signore invocato da Maria al momento dell'incontro con la sorella Elisabetta ha fatto, cioè sovvertire gli ordini umani prestabiliti, ed esaltare la sua serva fedele. Attribuire tutto questo a David, e precisamente all'operato di David «quando ei diventò re», significa convalidare con l'esempio storico-biblico il precetto politico che egli si accinge a impartire: David fu il rifondatore dello stato e della grandezza di Israele, ridette a Israele l'orgoglio di nazione, egli diviene dunque un principe nuovo modello, un principe fondatore, da additare a chi debba compiere la medesima impresa.

Resta da sottolineare a chi, secondo Machiavelli, questo precetto si indirizzi: a un principe nuovo, i cui «fondamenti ... fussono deboli», e che non abbia deciso di volgersi «alla vita civile», cioè a un reggimento che, monarchico o repubblicano che sia, preservi il vivere libero, il funzionamento delle istituzioni. Il commento di Machiavelli è in proposito di grande severità:

Sono questi modi crudelissimi, e nimici d'ogni vivere, non solamente cristiano, ma umano; e debbegli qualunque uomo fuggire, e volere piuttosto vivere privato, che re con tanta rovina degli uomini; nondimeno, colui che non vuole pigliare quella prima via del bene [volgersi «alla vita civile»], quando si voglia mantenere conviene che entri in questo male (*Discorsi* I XXVI 4).

Piuttosto deboli sono, com'è stato osservato, i possibili riscontri tra il comportamento assunto da David come re d'Israele e la serie di radicali innovazioni, di migrazioni forzate, di cambiamenti rivoluzionari suggeriti, come un male necessario, da Machiavelli a questo principe nuovo. Ciò che rileva, e che ha certo condizionato il lapsus mnemonico, cioè l'attribuzione a David di un versetto del *Magnificat*, è la lettura complessiva che Machiavelli dà del secondo libro di *Samuele*, cioè la cronaca del regno di David come modello di ascesa, consolidamento, e quindi difesa militare e riforma ordinamentale di un regno. Il testo biblico e la figura di David divengono quindi, assorbiti nell'impianto teorico machiavelliano, modelli di una *institutio principis*; e della Bibbia si coglie il valore storico, la si impiega come resoconto delle vicende di Israele, da leggere «sensatamente», cioè per trarne insegnamenti di carattere politico capaci di rispondere ai pressanti problemi del presente. Che la parabola politica di David sia poi evocata nel quadro di un capitolo assai problematico, un capitolo nel quale Machiavelli affronta con un giudizio *tranchant* il tema del rapporto fra «vita civile» e il «rimedio» che un principe deve adottare «a tenere quel principato», è aspetto degno di grande attenzione. Qui l'autore non esita a dichiarare questo «rimedio» causa di «tanta rovina degli uomini», manifestando al tempo stesso un giudizio non univoco sul 'modello David' e ricorrendo all'esempio biblico, come nel caso di Mosè, in un momento di particolare tensione argomentativa del suo percorso logico, lì dove stridente si fa il contrasto tra «il problema del 'mantenersi' sul trono» e «quello del 'mantenersi' dell'entità politico-statale».¹⁴⁵

A tal punto la cronaca biblica del regno di David è assorbita e riletta secondo la logica politica machiavelliana, che il re d'Israele viene evocato anche nel cap. XIX del medesimo primo libro dei *Discorsi*, subito dopo le fondamentali pagine dedicate all'esigenza di una «podestà quasi regia» per sanare una repubblica corrotta, come esempio di un principe di così elevata virtù (sempre nell'accezione machiavelliana, cioè capacità di consolidare e mantenere un dominio conquistato), in quanto principe-fondatore, da permettere al proprio successore di essere più amante della pace che della guerra, e nonostante tutto conservare il regno e goderne stabilmente:

¹⁴⁵ Così scrive G. INGLESE, in N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, ed. cit., commento p. 239.

Davit, senza dubbio, fu un uomo, per arme, per dottrina, per giudizio, eccellentissimo; e fu tanta la sua virtù, che, avendo vinti e battuti tutti i suoi vicini, lasciò a Salomone suo figliuolo un regno pacifico: quale egli si potette con l'arte della pace, e non con la guerra, conservare; e si potette godere felicemente la virtù di suo padre, Ma non potette già lasciarlo a Roboam suo figliuolo; il quale, non essendo per virtù simile allo avolo, né per fortuna simile al padre, rimase con fatica erede della sesta parte del regno (*Discorsi I XIX 6-7*).

La successione dei tre sovrani biblici (David, Salomone e Roboamo) rinvia al primo libro dei *Re*, cap. 12, e non solo rimarca l'incompetenza di Roboamo, non uomo d'arme virtuoso come il nonno e non saggio e pacifico come il padre, ma sottolinea, nelle scelte linguistiche di Machiavelli, la centralità della «virtù» in armi, come fondamento per la costruzione e il mantenimento di un regno. Infatti la «virtù», quella del capitolo VI del *Principe*, quella di Mosè. Ciro, Teseo e Romolo, è qui attribuita al solo David, «per arme, per dottrina, per giudizio eccellentissimo». Del figlio Salomone, pur celebrato dalla Bibbia come sovrano di sterminata saggezza (*Primo libro dei Re* 5, 9-11), Machiavelli preferisce sottolineare la «fortuna», cioè l'essere potuto succedere a un padre virtuoso e avere dunque potuto conservare il regno «con l'arte della pace, e non con la guerra», e dunque «godere felicemente la virtù di suo padre». Con una significativa interferenza logica, Salomone viene ad essere al tempo stesso sovrano «per fortuna» (cioè riceve il governo di un regno già solido e stabile), ma gode soprattutto di tutti i privilegi del principe ereditario: egli può mantenersi «nel suo stato» con una semplice «ordinaria industria» (*Principe* II 3), senza bisogno di eccellere nella «virtù», che è dunque in primo luogo virtù militare. Roboamo, privo di virtù militare e privo di «ordinaria industria» (la saggezza del padre Salomone), non riesce neppure a godere dei privilegi del sovrano ereditario, e perde i cinque-sesti del regno.

Di tutt'altro segno sono le quattro occorrenze del nome di David in un testo machiavelliano solo apparentemente stravagante e antitetico rispetto al resto della sua produzione, l'*Esortazione alla penitenza*, la traccia per un sermone che Niccolò preparò negli ultimi anni di vita e di cui ci è pervenuta la bella copia autografa.¹⁴⁶ Qui David non è il sovrano modello di Israele, capace di consolidare un esteso dominio per la sua nazione, ma è il salmista, autore del canto di pentimento che dal profondo invoca il perdono del Signore (*Salmo* 130, di cui si cita in latino l'incipit e si parafrasa poi il contenuto, mostrando una larga e sicura conoscenza del testo biblico):

De profundis clamavi ad te, Domine; Domine, exaudi vocem meam. Avendo io questa sera, onorandi padri e maggiori frategli, a parlare alle carità vostre per ubidire alli miei maggiori, a parlare qualche cosa della penitenza, mi è parso cominciare la esortazione mia con le parole del lettore dello Spirito Santo, Davit profeta, acciò che quelli che con lui hanno peccato, con le parole sue sperino di potere dallo altissimo e clementissimo Iddio misericordia ricevere [...] (*Esortazione*, in *Scritti in poesia e in prosa*, p. 411, l'edizione dell'*Esortazione* è a cura di E. Cutinelli-Rendina).

Nel nome di questo ben diverso David l'*Esortazione* si apre, e parimenti nel nome di David, che chiede il perdono di Dio per il proprio adulterio (secondo libro di *Samuele*, cap. 12 e salmo 50),

¹⁴⁶ E. CUTINELLI-RENDINA, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 279-283; e ID., *Esortazione alla penitenza*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, cit., vol. I, pp. 500-502.

il sermone si chiude, con un parallelo tra David penitente e Pietro che piange amaramente per aver rinnegato Cristo tre volte (*Lc 22, 54-62*):

Perciò conviene, ad uscirne, ricorrere alla penitenza e gridar con Davit *Miserere mei, Deus!* e con san Piero piagnere amaramente, e di tutti i falli commessi vergognarsi,

«e pentersi e cognoscere chiaramente
che quanto piace al mondo è breve sogno».

(*Esortazione*, in *Scritti in poesia e in prosa*, p. 416, con citazione conclusiva di Petrarca, *RVF 1*, 13-14).

Il riferimento congiunto a David e Pietro pentiti mostra l'abilità con cui Machiavelli maneggia i 'ferri del mestiere' della prosa di predicazione, primo fra tutti il carattere figurale degli episodi veterotestamentari rispetto alla narrazione evangelica; e i versi conclusivi del sonetto d'apertura del canzoniere petrarchesco attestano l'impegno letterario dedicato da Niccolò nell'elaborazione di questo testo.

Entrambe da scartare appaiono le due opposte e alquanto consuete interpretazioni dell'*Esortazione*: manifesto di una spiritualità nascosta di Machiavelli, ovvero testo ironico e scherzoso. Sebbene ne esagerasse poi gli accenti cristiani, non aveva certo torto Roberto Ridolfi a sottolineare nella sua biografia che la spiritualità di Machiavelli è tutt'altro che nascosta, e a soggiungere a proposito della cosiddetta 'conversione' *in articulo mortis*: «E da che cosa avrebbe dovuto convertirsi?». ¹⁴⁷ Anche nei suoi scritti teorico-politici che in modo più lucido e severo denunciano la corruzione della chiesa, il degrado da essa provocato nella politica italiana, e che, sul piano filosofico, approdano ad una visione materialista e atea della storia – anzi, mi permetto di dire, soprattutto in quelle pagine – l'aspetto fondamentale che sta a cuore all'autore, che ne motiva e sostanzia la riflessione, è una profonda e titanica consapevolezza dei complessi sviluppi della vita dello spirito. Se non si vuole tornare alla vecchia e riduttiva tesi di un Machiavelli 'tecnico' della politica, non potrà non ammettersi che egli è in primo luogo un pensatore potente e rivoluzionario e per ciò stesso, se radicalmente anticristiani e materialisti sono alcuni traguardi del suo pensiero, profondamente intriso di spiritualità è il progressivo farsi del suo essere filosofo.

Questa prospettiva ci conduce a riconsiderare l'*Esortazione* che, sebbene sia certo il frutto di una precisa commissione, non deve neppure essere ridotta a mero esercizio letterario. Recenti studi hanno ricostruito l'ambiente, se non l'occasione specifica in cui, per se stesso o più probabilmente per altri, Niccolò attese a questo testo. ¹⁴⁸ Tuttavia ridurre l'*Esortazione* a mero centone di citazioni bibliche, o di trattatistica spirituale e teologica sulla penitenza e sul problema della giustificazione (si tratti della *De immensa Dei misericordia concio* di Erasmo o dei *Psalmi penitentiales* di Petrarca), sebbene riveli la consueta maestria machiavelliana nella metabolizzazione delle fonti, non sottolinea forse a sufficienza la serietà dell'impegno assunto da Machiavelli, che provò e in parte riuscì a «riscrivere sé stesso, e <a> continuare a vedere nel cristianesimo gli aspetti, i temi e i miti che vi

¹⁴⁷ R. RIDOLFI, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, Belardetti, 1954, Firenze, Sansoni, 1978⁷, p. 613 (si veda ora l'edizione a cura di G. CANTELE, con introduzione di M. VIROLI, Roma, Castelvechi, 2014). Su questi temi cfr. E. CUTINELLI-RENDINA, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 279, n. 410.

¹⁴⁸ G. LETTIERI, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, cit., addita l'Arciconfraternita della Carità fondata da Giulio de' Medici nel 1519. Si vedano in particolare pp. 1040-41, dove lo studioso osserva che riconoscere il fondamento anticristiano del pensiero machiavelliano non deve indurre a minimizzarne il coinvolgimento politico pratico nella curia pontificia medicea (in particolare durante il pontificato di Clemente VII), e pp. 1045-51 per l'Arciconfraternita della Carità.

aveva sempre visti e ai quali aveva sempre diretto la sua attenzione»,¹⁴⁹ mostrando se mai come tra il David disinvolto costruttore della grandezza d'Israele e il David penitente non vi sia contraddizione, ma quella varietà che è propria alla natura umana, e di cui un principe deve sempre tenere conto (*Principe* VI 22, con riferimento alla «natura de' populi»).

Lessico e immaginario biblico sono naturalmente presenti nella scrittura machiavelliana, anche nelle manifestazioni cancelleresche e più rapide. Si tratta, in questi casi, di un impiego al grado zero di esempi letterari consueti nella cultura dei corrispondenti, cioè di un impiego al quale non va attribuito alcun significato particolare, se non quello – comune a tutta la cultura del tempo – della Bibbia come grande testo di riferimento comune, secondo quanto osservava a suo tempo Northrop Frye. Queste considerazioni suggeriscono di distinguere, negli scritti machiavelliani, le occorrenze in cui una prosa mimetica e d'occasione rende il riferimento al testo biblico una pura nota di costume culturale, il frutto di un sapiente adeguarsi al criterio del *prépon*, e se mai la prova della maestria con cui Niccolò si muoveva tra i differenti registri letterari in ossequio all'orizzonte d'attesa di pubblico e committenti, da quei contesti – è il caso delle vicende di Mosè e David assunte a parabole politiche esemplari – in cui la fonte biblica viene metabolizzata, sottoposta al vaglio dell'analisi storica, cioè a quella lettura «sensata», capace di produrre senso.

Alla tipologia del mero riferimento a un patrimonio popolare condiviso, potrebbero, invece, eventualmente appartenere, qualora verificati, alcuni riecheggiamenti nella *Mandragola*¹⁵⁰ dal *Cantico dei cantici*, recentemente suggeriti.¹⁵¹ È noto che la pianta o radice di mandragora ha tradizione biblica come ingrediente afrodisiaco dalle proprietà fecondative (*Genesi* 30, 14-16 e ancora *Cantico* 7, 14). Tuttavia l'esemplificazione appare per ora piuttosto debole: una battuta di fra' Timoteo, nella prima scena dell'atto V, impaziente di vedere Nicia, Ligurio e Siro uscire di casa e apprendere notizie su quanto accaduto durante la notte («Ben si sono indugiati alla sgocciolatura: e' si fa appunto l'alba», V 1 1) rinvierebbe a *Cantico* 5, 2 («caput meum plenum est rore et cincinni mei guttis noctium»), salvo che bisognerebbe già dimostrare che la «sgocciolatura» cui Timoteo accenna sia uno scurrile doppio senso erotico, e non un riferimento, altrettanto ridanciano e a parer mio più in sintonia con il misurato registro comico machiavelliano, a chi potrebbe aver passato la notte a sbevazzare, dal momento che Timoteo stesso concludeva l'atto quarto preannunciando che «Ligurio e Siro ceneranno, che non hanno mangiato oggi», mentre Nicia «andrà di camera in sala perché la cucina vadia netta» (IV x 158).¹⁵² Analogamente, se la commozione di viscere lamentata da

¹⁴⁹ E. CUTINELLI-RENDINA, *Esortazione*, cit., p. 502.

¹⁵⁰ N. MACHIAVELLI, *Teatro. Andria, Mandragola, Clizia*, a cura di P. STOPPELLI, Roma, Salerno ed., 2017 (si veda già l'edizione della *Mandragola*, curata dal medesimo studioso, Milano, Mondadori-Oscar, 2006); e ID., *La mandragola*, a cura di G. INGLESE, introduzione di G. SASSO, Milano, BUR, 1980.

¹⁵¹ G. LETTIERI, *Il Cantico dei cantici chiave della mandragola. Callimaco figura del papa mediceo, «voltando carta» tra lettera erotica e allegoria cristologico-politica*, in A. GUIDI (a cura di), *Niccolò Machiavelli. Dai 'castellucci' di San Casciano alla comunicazione politica contemporanea*, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 2019, pp. 43-100: per gli esempi qui discussi vedi pp. 74-75 e 68-69.

¹⁵² I lemmi «goccia» e «sgocciolare» non figurano nel glossario della maestosa ricerca di J. TOSCAN, *Le carnaval du langage. Le lexique érotique des poètes de l'équivoque de Burchiello à Marino (XV^e-XVII^e siècles)*, Presses universitaires de Lille, 1981, 4 t. Si osservi inoltre che attestazioni erotiche di «sgocciolare» o «sgocciolatura» non sembrano attestate dal *GDLI*; che la «soggiolatura ... di vino» o di «orciolin» è in Andrea da Barberino e nel Burchiello; e che l'immagine dello «sgocciolare», per esprimere il compimento di un'azione fino al suo ultimo epilogo, è propria della prosa di Machiavelli, il quale vi ricorre nella lettera ai Dieci del 12 agosto 1507, inviata dal territorio di Siena e in particolare da San Quirico, dove Niccolò ha atteso di vedere passare per intero («Ed io stetti a San Chirico fino a 22 ore per vedere che

Callimaco nella prima scena dell'atto quarto, presentando la sintomatologia della sua accensione amorosa («mi assalta tanto disio d'essere una volta con costei, che [...] le viscere si commuovano», IV, I 1), non ha riscontri in Catullo e Lucrezio, ed è forse innovazione machiavelliana «di bassa corporalità»,¹⁵³ non pare né indispensabile né opportuno ricorrere a *Cantico* 5, 4 («venter meus intremuit») per giustificare tale riferimento: in primo luogo «interea tacitae serpunt in viscera flammae» già nei *Remedia* ovidiani, v. 105 (ed è ben noto che Ovidio era tra le letture boschive di Niccolò fin dall'autunno 1513); e poi il ventre che fremente nel *Cantico* è quello della sposa visitata dal suo diletto, e non quello dell'amante che desidera ardentemente l'amata. Stessa inversione che estromette, piuttosto che connettere, il *Cantico* dall'orizzonte della *Mandragola*, riguarda Sostrata che si ripropone di accompagnare la figlia Lucrezia fin nel talamo (III XI 111), mentre nel *Cantico* 3, 4 è al contrario la fanciulla che conduce l'amato «in domum matris meae et in cubiculum genitricis meae». Se una rappresentazione romana e curiale della *Mandragola*, al cospetto di un papa come Leone X, che già Ridolfi definiva genialmente «uomo da conquistarsi più con una grassa commedia che con un *Principe*»,¹⁵⁴ può senz'altro contenere allusioni bibliche probabilmente non neutre e comunque consone alla cultura di Machiavelli e del suo entourage, non credo si possa spingere oltre l'interpretazione, quand'anche tali riecheggiamenti fossero più solidi di quanto fin qui proposto.

Due elementi sembrano emergere in modo particolare, in conclusione, da questo regesto sommario della conoscenza e dell'uso da parte di Machiavelli del testo biblico. In primo luogo l'esigenza di una lettura «sensata» della Bibbia, una lettura che spoglia il testo di tutta la sua sacralità, e lo prende in considerazione come cronaca storica delle vicende del popolo ebraico, soggetto quindi all'analisi politica di ogni altro documento storico. In questo senso, la Bibbia perde ogni connotato trascendente e diviene, in rapporto agli antichi Ebrei, quello che la prima deca di Livio è per la storia romana: il resoconto dell'atto fondativo di una nazione, e come tale da considerarsi, negli aspetti positivi e negativi, un modello da additare o discutere criticamente. Ed esattamente al pari di Livio, che consapevolmente fin dalla *praefatio* teorizza la liceità di mescolare storia e mito per narrare le origini della grandezza di Roma, il testo biblico è intreccio di storia e mito, ma non per questo i suoi esempi sono meno significativi o pedagogicamente meno utili all'educazione del sovrano, solo che essi sono appunto ricondotti a questo ruolo che potremmo dire antropologico, cioè non sono verità di fede o prefigurazioni della salvezza cristiana, ma parabole e leggende esemplari, e pertanto Mosè e Romolo possono condividere con Ciro e Teseo il ruolo di principi-fondatori. La larga diffusione orale e la conoscenza quasi obbligata di numerosi passi canonici del testo biblico attraverso la liturgia e la predicazione realizzano su livelli diversi l'obiettivo dell'esemplarità storica: l'esemplarità delle vicende bibliche gode infatti di una sorta di autorità 'certificata' dal fatto di essere la cronaca

fussi bene sgocciolato ogni cosa») il corteggio che accompagna il card. Bernardino Lopez Carvajal, inviato da Giulio II come legato presso l'imperatore Massimiliano (cfr. N. MACHIAVELLI, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, t. 6, a cura di E. CUTINELLI-RENDINA e D. FACHARD, Roma, Salerno ed., 2011, lettera 34 e n. 13). La presenza di tale immagine in una lettera ufficiale di legazione esclude che essa possa essere riconducibile al registro erotico-triviale.

¹⁵³ A Stoppelli risale l'idea che l'aggiunta della commozione di viscere sia innovazione machiavelliana nel registro basso. In verità Lucrezio è evocato da Stoppelli, fin dall'edizione 2006 della commedia, non come fonte di un'eventuale immagine erotica, ma per il tema dell'incontentabilità umana avanzato da Callimaco: «Non sai tu quanto poco bene si truova nelle cose che l'uomo desidera, rispetto a quello che l'uomo ha presupposto trovarvi?» (IV I 1, da confrontare con *De rerum natura* III 1082-84; ed è noto che il giovane Niccolò si fosse esercitato nell'allestire una copia manoscritta del poema lucreziano).

¹⁵⁴ R. RIDOLFI, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., p. 280.

dell'ascesa di un popolo eletto e guidato direttamente da Dio (è il senso tutt'altro che ironico, ma profondamente intriso della logica argomentativa machiavelliana, nel riconoscere che Mosè ebbe «sì grande precettore»). In secondo luogo, nell'età di Machiavelli, se si può dubitare della conoscenza che un lettore potesse avere di questo o quell'episodio di storia greca o romana, si può invece essere certi della conoscenza diffusa e uniforme degli episodi biblici più rilevanti, cioè di una conoscenza della Bibbia come grande codice fondante della tradizione culturale occidentale: per conseguenza, se l'esemplarità degli antichi Greci e Romani gode di un'autorevolezza e riconoscibilità elitarie, di un prestigio legato alla restaurazione dei modelli classici e all'aspirazione delle classi dirigenti a offrire di sé un'immagine legata a quei modelli; l'esemplarità biblica è di sicuro più pervasiva, socialmente trasversale, dotata di un'efficacia legata alla sua più larga diffusione in forme anche orali, non legate né alla cultura accademica né ad una fruizione letteraria. Il terzo e ultimo livello su cui può misurarsi l'efficacia degli esempi biblici adottati da Machiavelli è quello di una polemica diretta non solo con l'interpretazione in generale emergente dalla tradizione della predicazione, ma in modo particolare con il retroterra savonaroliano con il quale, lungo tutto lo sviluppo della sua originale riflessione politica, Machiavelli intrattiene un rapporto dialettico ma sempre attento.

La lettura «sensata» degli esempi biblici li spoglia sì dei loro caratteri figurali e trascendenti, ma sarebbe del tutto errato voler trovare qui una dimostrazione del materialismo machiavelliano (materialismo che – sia detto – è certo un carattere del pensiero politico di Machiavelli, riscontrabile nella sua attenzione agli aspetti militari, a quelli economici, alla valutazione topo-geografica dei territori, ecc.). Al contrario è proprio la profondità della sua vita spirituale che nutre la curiosità machiavelliana per l'agire dell'uomo, per la varietà di comportamenti e pulsioni che agitano le città, e che permette a Machiavelli di essere il consapevole fondatore di una morale nuova e moderna. Rivelare la potenza della religione come *instrumentum regni*, sottolineare l'esigenza per il principe di simulare (almeno) quei comportamenti virtuosi e in linea con i modelli morali riconosciuti, ribadire l'utilità della profezia per organizzare il consenso e consolidare le masse di sudditi fedeli, e dunque, lungo queste direttrici, additare modelli biblici come esempi di buon governo determinati direttamente dall'intervento divino nella storia umana, sono tutti segni evidenti della profonda consapevolezza che Machiavelli ebbe dell'importanza degli aspetti spirituali nella costruzione di una coscienza civile come fondamento politico e identitario. Certo, la sua attenzione per questi temi è smagata, è svincolata da dogmi e aliena da superstizioni; il suo impegno è tutto indirizzato al mantenimento della *respublica* terrena, e non ad acquisire una qualche beatitudine oltremondana, ma la realizzazione del progetto politico di Machiavelli passa in primo luogo per l'affermazione di un pensiero nuovo che si fonda su una profonda empatia con lo spirito del suo tempo e con la capacità, superiore a quella di ogni altro autore della sua generazione, di entrare in sintonia con l'immaginario collettivo dei suoi contemporanei.