



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2015

La teocrazia: crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo

Richichi Iolanda Anna

Richichi Iolanda Anna, 2015, La teocrazia: crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive <http://serval.unil.ch>

Document URN : urn:nbn:ch:serval-BIB_6716222D3D507

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIA

CICLO XXVII
COORDINATORE Prof. Andrea Zorzi

**La teocrazia: crisi e trasformazione di un modello politico
nell'Europa del XVIII secolo**

Dottoranda

Dott.ssa Iolanda Anna Richichi

Tutore

Università degli Studi di Firenze

Prof.ssa Lea Campos Boralevi

Tutore

Université de Lausanne

Prof. Béla Kapossy

Anni 2012/2014

IMPRIMATUR

Le Décanat de la Faculté des lettres, sur le rapport d'une commission composée de :

Directeurs de thèse :

Monsieur Bela Kapossy

Professeur associé, Faculté des lettres, Université de Lausanne

Madame Lea Campos Boralevi

Professeure, Università degli Studi di Firenze, Italie

Membres du jury :

Monsieur Christian Grosse

Professeur, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne

Monsieur Rolando Minuti

Professeur, Università degli Studi di Firenze, Italie

Monsieur Luca Scuccimarra

Professeur, Università di Roma « La Sapienza », Italie

autorise l'impression de la thèse de doctorat de

MADAME IOLANDA ANNA RICHICHI

intitulée

La teocrazia: crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo.

sans se prononcer sur les opinions du candidat / de la candidate.

La Faculté des lettres, conformément à son règlement, ne décerne aucune mention.

Lausanne, le 20 avril 2015


François Rosset
Doyen de la Faculté des lettres

A mio Padre,

*Sperando di averti reso
orgoglioso di me.*

Ringraziamenti

Arrivata alla fine del Dottorato, osservando il prodotto di quello che per me ha sicuramente rappresentato un lungo e impegnativo percorso di crescita intellettuale e personale, sento la necessità di ringraziare gli stimati Professori che mi hanno aiutata e guidata in questi ultimi anni.

La mia gratitudine va a tutto il Collegio Docenti del Dottorato in Storia dell'Università degli studi di Firenze, per i preziosi consigli e i numerosi stimoli ricevuti lungo questo percorso. Un sincero ringraziamento da parte mia non può mancare nei riguardi della Prof.ssa Lea Campos Boralevi, per aver creduto quattro anni fa nelle mie capacità e non aver mai smesso da allora di consigliarmi e guidarmi. La ringrazio per avermi insegnato ad “andare per la mia strada”, mantenendo sempre su di me uno sguardo vigile, pronto in caso di bisogno. Un sentito ringraziamento va al Prof. Béla Kapossy per le importanti suggestioni ricevute nel corso dei nostri stimolanti confronti, per la guida attenta e soprattutto per avermi spronato a spingermi oltre quelli che credevo essere i miei limiti. Lo ringrazio per avermi accolta a Losanna e fatta sentire, nonostante così lontana, comunque a casa.

Vorrei esprimere la mia profonda gratitudine al Prof. Minuti, per la pronta disponibilità e il fondamentale aiuto dato in più di un'occasione lungo il mio percorso, e alla Prof.ssa Lia Mannarino, per i preziosi consigli in particolare per il capitolo dedicato a John Toland. Un sincero ringraziamento va anche alla Prof.ssa Maria Cristina Pitassi per l'attenzione dimostratemi e per aver messo a mia disposizione la sua competenza, revisionando la redazione del capitolo su Jacques Basnage. Ringrazio, infine, il Prof. Christian Grosse per i numerosi stimoli, per gli importanti momenti di dialogo e di riflessione che mi hanno aiutato a portare a termine questo mio percorso estremamente ricco.

INDICE

Introduzione.....	p. 1
I Parte	
Teocrazia e <i>respublica Hebraeorum</i>: rielaborazione del modello.....	p. 19
a) La «nascita» della coscienza europea.....	p. 21
b) La nuova cronologia.....	p. 26
1. Giambattista Vico e la <i>respublica Hebraeorum</i>.....	p. 41
1.1 L'orizzonte europeo in Vico.....	p. 41
1.2 Le origini della storia umana contro la boria delle nazioni.....	p. 46
1.3 Vico e la <i>respublica Hebraeorum</i>	p. 50
1.4 La vera teocrazia e le false teocrazie delle nazioni.....	p. 56
1.5 La «discoverta» del «vero Mosè».....	p. 64
2. Jacques Basnage e la storicizzazione del mito ebraico.....	p. 73
2.1 Gli ugonotti tra la prima e la seconda generazione: la revoca dell'editto di Nantes.....	p. 73
2.2 Diritto di resistenza e sovranità: Pierre Jurieu e la seconda generazione monarcomaca.....	p. 77
2.3 Ripensare la storia ebraica: Pierre Bayle e Jacques Basnage.....	p. 83
2.4 Basnage e la letteratura sulla <i>respublica Hebraeorum</i> : il confronto con Flavio.....	p. 92
2.5 Errori e false credenze sulla storia della <i>respublica Hebraeorum</i> : Basnage rilegge Cunaeus.....	p. 95
3. John Toland e il mito di una teocrazia ideale	p. 107
3.1 L'uso del linguaggio biblico nell'Inghilterra del XVII secolo.....	p. 107
3.2 Il modello della <i>respublica Hebraeorum</i> : John Selden e James Harrington	p. 115

3.3 John Toland e la diffusione dell'esegesi biblica.....	p. 119
3.4 L'ideale utopico di un «Immortal Commonwealth».....	p. 126

II Parte

La trasformazione del modello teocratico in senso negativo.....	p. 137
a) Le «médailles du déluge».....	p. 139
b) L' <i>Encyclopédie</i> di fronte al mito del Diluvio.....	p. 149
4. Nicolas Antoine Boulanger.....	p. 157
4.1 Il ritratto del «philosophe» ideale.....	p. 157
4.2 La grande «boulangerie».....	p. 168
4.3 Il «discepolo eterodosso» di Giambattista Vico.....	p. 176
5. L'Antichità svelata attraverso i suoi usi.....	p. 189
5.1 Il grande progetto del barone d'Holbach.....	p. 189
5.2 Le reazioni alla pubblicazione dell'opera.....	p. 192
5.3 Il piano dell'opera.....	p. 195
5.4 Le fonti erudite di Boulanger.....	p. 200
5.5 Una fonte trascurata: la letteratura sulla <i>respublica Hebraeorum</i>	p. 207
6. Il primo modello politico del genere umano: la teocrazia.....	p. 219
6.1 I manoscritti delle <i>Recherches sur l'origine du despotisme oriental</i>	p. 219
6.2 Montesquieu e Boulanger: la genesi del dispotismo.....	p. 229
6.3 La teocrazia primitiva delle nazioni.....	p. 244
6.4 Il perno dell'obbligazione politica: la paura.....	p. 252

III Parte

Cristallizzazione della teocrazia come modello negativo.....	p. 257
a) Teocrazia e <i>respublica Hebraeorum</i> nell' <i>Encyclopédie</i>	p. 259
7. L'articolo «Théocratie».....	p. 265
7.1 Le fonti.....	p. 265

7.2	Attribuzioni.....	p. 270
7.3	La prima parte dell'articolo: la teocrazia ebraica.....	p. 276
7.4	La seconda parte dell'articolo: l'azione dei preti.....	p. 282
8.	L' <i>Économie politique</i>.....	p. 285
8.1	Quale «Economia politica» per <i>l'Encyclopédie</i> ?.....	p. 285
8.2	« <i>Économie</i> » ed « <i>Économie</i> »: V e XI tomo dell'opera a confronto.....	p. 290
8.3	La sotto-voce « <i>Économie politique</i> ».....	p. 293
8.4	La teocrazia ebraica rispetto alle altre teocrazie.....	p. 297
	Conclusioni.....	p. 305
	Bibliografia.....	p. 311

INTRODUZIONE

Oggetto del presente lavoro è l'analisi della crisi e delle trasformazioni subite dalla teocrazia come modello politico nell'Europa della prima metà del XVIII secolo.

La prima occorrenza del termine teocrazia nel Settecento è riscontrabile nel 1701 all'interno del tomo V del *Dictionnaire universel*, meglio conosciuto come *Dictionnaire de Furetière*:

THEOCRATIE. Etat gouverné par la volonté absoluë de Dieu seul. Selon Joseph¹ l'ancien gouvernement des Juifs étoit Théocratique: car Dieu y decidoit de tout ce qui appartient à la souveraine autorité.²

Le sue origini – il termine deriva dal greco Θεος ovvero 'dio' e κρατία, letteralmente 'governo di Dio' – risalgono alla Roma del I secolo d. C., e più specificamente a «Joseph», ovvero Giuseppe Flavio, che lo coniò nel *Contra Apionem*. Nell'opera il termine veniva da Flavio associato ad un popolo specifico, l'ebraico, ed a una particolare "costituzione" storica, il governo dell'Antico Israele. La formulazione di diversi concetti di teocrazia era già presente ben prima di Flavio. I lavori di Arnaldo Momigliano hanno messo tuttavia in evidenza come la grande novità apportata dallo storico ellenistico fosse stata non solo quella di trovare in lingua greca un termine nuovo, capace di veicolare un concetto ebraico, ma soprattutto quella di trasporre, nella Roma del I secolo d.C., una tematica, considerata prettamente religiosa, da un contesto sacro ad uno politico. Il *Contra Apionem* si fonda, scrive Momigliano, «sui dati materiali della religiosità ebraica, senza possedere la religiosità medesima, e la interpreta con mentalità ellenistica»³. All'interno di questo regime politico, le leggi mosaiche venivano analizzate da

¹ Si riferisce a Giuseppe Flavio.

² «Théocratie», in A. Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, corrigé et augmenté par H. Basnage, À La Haye, P. Husson, 1701, tome V, p. 171.

³Cfr. A. Momigliano, *Un'apologia del giudaismo: il Contro Apione di Flavio Giuseppe* (1931) in *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, t. I, Roma, 1966, rist. in ID., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino, Einaudi, 1987, p. 70.

Flavio sotto una luce diversa in cui era protagonista Mosè come legislatore, non più dunque profeta, e la devozione verso Dio diventava uno strumento per garantire l'obbedienza politica.

La disamina della teocrazia come forma di governo ha costituito una zona d'ombra all'interno degli studi sulla storia del pensiero politico moderno, rimanendo al centro esclusivamente della riflessione di altre discipline. La teoria storiografica dominante, secondo cui la modernità si accompagnerebbe inesorabilmente ad una desacralizzazione della dimensione politica, ha condotto gli studiosi ad individuare nell'età moderna il periodo storico in cui è possibile ritrovare una netta separazione del discorso religioso da quello politico. «Silete theologi in munere alieno»⁴, l'imperioso monito di Alberico Gentili nel 1598, con cui il giurista invitava i teologi a tacere su questioni che non li riguardavano e a lasciare il passo ai giuristi e ai politici, era considerato il manifesto dell'avvenuta secolarizzazione.

In contrasto con questa diffusa idea storiografica che il dibattito politico europeo dell'età moderna fosse stato caratterizzato da un discorso unicamente "laico" o comunque sempre più secolarizzato, a partire dagli anni novanta del secolo scorso un gruppo di studiosi ha aperto una nuova via interpretativa. Al centro della loro riflessione vi è la «politeia biblica» ovvero il crescente interesse riscontrato in una serie di trattati politici dell'Europa del Cinque-Seicento nei confronti della teocrazia ebraica, la *respublica Hebraeorum* o *politia judaica* come veniva definita nei testi dell'epoca. Studiosi quali Christopher Ligota, Lea Campos Boralevi e Diego Quaglioni hanno dimostrato come tali trattati costituissero un progetto mirante all'utilizzo politico del modello biblico, descritto nel XVII secolo come una teocrazia con una forte valenza normativa⁵.

La normatività della teocrazia ebraica nell'età moderna costituisce un argomento che ha acquisito un'importanza crescente nei dibattiti storiografici contemporanei. Gli studi sulla «politeia biblica» hanno messo in evidenza la valenza

⁴La citazione è tratta dal *De iure belli libri tres*, testo considerato di grande importanza per la nascita del moderno diritto internazionale come disciplina autonoma. Cfr. A. Gentili, *De iure belli libri tres* (1598), introduzione di D. Quaglioni; traduzione di P. Nencini; apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008, p. 83.

⁵Cfr. R. C. Ligota, *L'histoire à fondement théologique: la République des Hébreux*, in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, «Travaux et documents du Groupe de recherche spinoziste», 4, Paris, 1992; *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi, D. Quaglioni, «Il pensiero politico», XXXV, 2002, pp. 365- 521, pubblicato anche come volume autonomo, Firenze, Olschki, 2003 (il volume raccoglie i risultati di un seminario organizzato a Trento nel 1998 dallo stesso Quaglioni su «La Respublica Hebraeorum nella letteratura politica europea dell'età moderna»).

normativa del modello biblico nella riflessione politica dell'età moderna. Nella ricerca di un'ideale "costituzione" per lo stato moderno, alcuni pensatori decisero di rinviare al testo sacro, trasformandone i precetti in norma. Tali studi hanno sottolineato come l'attenzione nei confronti della normatività del modello biblico fosse stata stimolata dalla necessità, nell'Europa di fine Cinquecento, di trovare nuove e valide alternative sulle quali basare la legittimità del potere costituito, retto da tradizioni ormai obsolete rispetto al rapido succedersi degli avvenimenti. Le ricerche di alcuni giuristi e politici tese a rintracciare una legittimazione per la costituzione dello stato moderno, senza l'obbligo dopo la distruzione della società feudale di ritornare alle concezioni dell'impero romano e senza imitare il dispotismo orientale, giunsero alla conclusione che la tradizione ebraica non solo teologica, ma politica ed istituzionale, potesse offrire spunti molto interessanti. All'interno dell'indagine sull'origine del diritto e alla sua evoluzione nelle diverse forme di costituzione la grande attenzione riservata alle istituzioni descritte nell'Antico Testamento e alla "costituzione" dell'Antico Israele fu analizzata anche attraverso la ripresa e la diffusione del IV libro delle *Antiquitates Iudaicae* di Giuseppe Flavio. Le opere di Flavio ebbero una grandissima diffusione in età moderna, tanto da portare la storiografia a parlare di *Flavius Josephus Renaissance*.⁶ Le edizioni delle opere dello scrittore ellenistico si susseguirono nel Cinque-seicento a ritmo incalzante riportando in auge, nei dibattiti dell'epoca, l'importanza dei modelli politici dell'antichità, non solo greco-romana ma anche appartenenti alla tradizione ebraica. Lo studio sulla "costituzione" dell'Antico Israele, descritta per primo da Flavio come una teocrazia, venne ripreso e rielaborato nella seconda metà del Cinquecento, con lo scopo di riconoscere nelle sue istituzioni non solo un modello diverso da quelli dell'antichità e ma soprattutto rispetto ad essi superiore.

Dal testo sacro furono tratti paradigmi che diedero origine a diversi modelli e dunque ad una rilettura della teocrazia ebraica, differente a seconda dell'ambiente culturale e del paese di diffusione. A partire dalla seconda metà del Cinquecento il modello biblico, con i suoi ordinamenti e le sue leggi si impose nel discorso politico europeo come un modello positivo la cui normatività era legata alla sacralità della

⁶ Cfr. G. N. Deutsch, *Iconographie de l'illustration de Flavius Josèphe au temps de Jean Fouquet*, Ph.D. thesis, Hebrew University of Jerusalem, 1978; L. Armstrong, *A Renaissance Flavius Josephus*, «The Yale University Library Gazette», vol. 58, n. 3-4, 1984, pp. 122-139; L. H. Feldman, G. Hata, *Josephus, the Bible, and History*, Leiden, BRILL, 1989.

Scrittura, divenendo l'argomento centrale intorno a cui ruotò la produzione di una serie di opere come il *De politia judaica tam civili quam ecclesiastica* di Bertram (1574), le ugonotte *Vindiciae contra Tyrannos* (1579), il *De Republica Hebraeorum* di Carlo Sigonio (1582) e la *Politica methodice digesta* (1603) di Althusius.

La letteratura critica sull'influenza della Sacra Scrittura sul pensiero politico moderno ha sino ad oggi prodotto numerosi filoni di ricerca. Michael Walzer, ad esempio, in *Exodus and Revolution* (1984) ha posto l'accento sul diritto di resistenza alla base dei trattati monarcomachi di fine Cinquecento presentando l'*exemplum* biblico dell'Esodo presente in tali trattati come un paradigma rivoluzionario⁷. Philip Gorski in un saggio pubblicato sull'«American Journal of Sociology» (2000), ha invece parlato di “momento mosaico” utilizzando le discussioni sulla «politeia biblica» come caso paradigmatico della nascita di forme di “nazionalismo” moderno ben anteriori la Rivoluzione francese⁸. Ulteriormente diversa la prospettiva di alcuni studi, pubblicati negli ultimi dieci anni, che hanno postulato l'idea che il modello della *Respublica Hebraeorum* potesse portare in sé, in forma embrionale, alcuni principi federali del potere. Tale interpretazione, sollevata dagli studi di Vittorio Conti (2002) e più recentemente da Guido Bartolucci (2007), parte dall'analisi di alcuni trattati come il *De politia judaica tam civili quam ecclesiastica* di Bertram e il *De Republica Hebraeorum* dello storico bolognese Carlo Sigonio, nei quali era possibile ritrovare un giudizio positivo per la struttura federale del potere sulla quale si reggeva, secondo i due pensatori, la “costituzione” dell'antico Israele.⁹ Importanti studi sull'argomento sono stati condotti da Corrado Malandrino, per il quale ci limitiamo a rimandare alle *Discussioni su Althusius, lo Stato moderno e il federalismo* (2004).¹⁰

Il Seicento costituirà poi quello che i contributi critici sulla «politeia biblica» hanno definito come “l'età d'oro” della letteratura sulla *respublica Hebraeorum*, con due grandi protagoniste: l'Olanda e l'Inghilterra.

⁷ Cfr. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1984, trad. it. *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986.

⁸ S. P. Gorski, *The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism*, «American Journal of Sociology», 2000, 5, pp. 1428-1468.

⁹ V. Conti, *Consociatio Civitatum, le repubbliche nei testi elzeviriani (1625-1649)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1997; V. Conti, *Carlo Sigonio e il "De republica Hebraeorum"*, in *Politeia biblica*, cit.; G. Bartolucci, *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio. Modelli politici dell'età moderna*, Firenze, Olschki, 2007.

¹⁰ C. Malandrino, *Discussioni su Althusius, lo Stato moderno e il federalismo*, «Il Pensiero Politico», XXXVII (3), 2004, pp. 425-438.

Uno dei filoni di ricerca storiografica più prolifici riguarda sicuramente l'importanza del modello della *respublica Hebraeorum* nella storia del repubblicanesimo moderno. Non si trattava, come scrisse Mastellone ne *I repubblicani del Seicento ed il modello politico olandese*¹¹, di negare il «Machiavellian Moment» di J.G.A. Pocock o gli studi di Q. Skinner¹²; quanto piuttosto di dare risalto anche al «momento olandese». Come evidenziato da Simon Schama ne *Il disagio dell'abbondanza. La cultura olandese dell'epoca d'oro*, il mito di un'analogia batava e insieme israelitica era largamente diffuso nell'immaginario collettivo olandese del tempo: dalla pittura, al teatro, dalle immagini poste ad illustrazione dei libri alle medaglie e monete¹³.

I lavori di Lea Campos Boralevi dedicati all'Olanda del Seicento mettono in evidenza come in opere quali il *De republica Emendanda*, attribuito a Grozio¹⁴ e soprattutto il *De Republica Hebraeorum* di Petrus Cunaeus il modello biblico, descritto come una teocrazia, fosse presentato come un esempio dell'antichità non solo positivo ma superiore agli altri in funzione della sua sacralità¹⁵. Merito del lavoro della Campos è di aver per prima portato all'attenzione della storiografia la complessa operazione, compiuta da Cunaeus riprendendo Flavio, di conversione di alcuni contenuti teologici in norme giuridiche, come per esempio la legislazione del giubileo trasformata nel *De Republica Hebraeorum* in *lex agraria*. Questo passaggio consentiva a Cunaeus di mettere a confronto la *lex agraria* ebraica con quella delle altre civiltà antiche, decretando la netta superiorità del modello biblico. Rispetto agli

¹¹ S. Mastellone, *I repubblicani del Seicento e il modello politico olandese*, «Il Pensiero politico», XXVIII, 1985.

¹²Cfr. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975 (trad. it. *Il momento machiavelliano: il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2voll. Il Mulino, Bologna, 1980); Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (trad. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, 2voll., Il Mulino, Bologna, 1989).

¹³ S. Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, trad. it. V. Sperti, Milano, Mondadori, 1993.

¹⁴ Nello specifico su Grozio vedi anche G. Silvano, *Repubblicanesimo e repubblicanesimi all'inizio dell'età moderna. La rivolta delle provincie unite e il De Republica Emendanda di Ugo Grozio*, «Il Pensiero Politico», XX, 1987, pp. 395-404; A. Eyffinger, "How Wondrously Moses Goes Along With the House of Orange!" Hugo Grotius "De Republica Emendanda" in the Context of the Dutch Revolt, «Hebraic Political Studies», 1, 2005, pp.79-109.

¹⁵ L. Campos Boralevi, *Introduzione*, in P. Cunaeus, *De Republica Hebraeorum*, edizione a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1996, pp. I- LXVII; L. Campos Boralevi, *Politia Judaica*, in C. Malandrino, D. Wyduckel (a cura di), *Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, pp. 281-291; L. Campos Boralevi, *La Politeia biblica nel pensiero politico dell'Europa moderna*, in L. Felici (a cura di), *Alterità, Esperienze e percorsi nell'Europa moderna*, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp.11-22.

altri trattati che si erano approcciati a tale forma di governo, la teocrazia descritta da Cunaeus con un valore normativo, diventava un progetto vincolante per il presente, e, soprattutto, per l'appena nata Repubblica d'Olanda.

Accanto all'Olanda, l'Inghilterra del Seicento costituisce uno dei casi forse più emblematici dell'utilizzo normativo del modello biblico. Michael Walzer, in *The Revolution of the Saints* (1965), riprendendo i lavori di Christopher Hill, ha messo in evidenza come, in particolare durante gli anni della guerra civile e del protettorato cromwelliano, sia possibile ritrovare negli scritti critici della monarchia assoluta un uso preminente di paradigmi politici tratti dalla lettura ideologizzata della Bibbia¹⁶. Tra gli studi più recenti che hanno cercato di dare un ventaglio il più possibile ampio di tale utilizzo nell'Inghilterra del Seicento ci limitiamo a citare i lavori di Eric Nelson e quelli di Justin Champion¹⁷. Per quanto concerne gli studi più specifici, relativi alla metà del secolo, si rimanda all'analisi condotta da Blair Worden ed Elisabeth Tuttle su Milton¹⁸ e ad un recente saggio dedicato al pensiero di James Harrington di Lea Campos Boralevi, nel quale la studiosa evidenzia lo stretto legame tra il pensatore e il *De republica Hebraeorum* di Cunaeus¹⁹. In particolare, La Campos sottolinea come Harrington proponesse per la sua Oceana la *lex agraria* descritta dal pensatore olandese, confermando la normatività del modello biblico, nonché la sua netta superiorità rispetto agli altri modelli politici.

Già nel 1992 Christopher Ligota aveva individuato nel *Tractatus Theologico-Politicus* di Spinoza un'opera importante nel quadro dei trattati dedicati alla

¹⁶Cfr. M. Walzer, *The Revolution of the Saints, A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, trad. it. *La rivoluzione dei Santi: il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996.

¹⁷ J. Champion, "Directions for the profitable Reading of the Holy Scriptures": *Biblical Criticism and Clerical Learning, c. 1650-1720*, in A. Hessayon; N. Keene (eds.), *Biblical Criticism in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2006, pp. 208-230; J. Champion, *My Kingdom is Not of This World: the Politics of Religion after the Restoration*, in N. Tyacke (ed.), *The English Revolution c. 1590-1720. Politics, Religion and Communities*, Manchester, Manchester University Press, 2007, pp. 185-202; J. Champion, *Mosaica respublica: Harrington, Toland, and Moses*, in D. Wiemann, G. Mahlberg (eds.), *Perspectives on English Revolutionary Republicanism*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2014, pp. 165-182; E. Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

¹⁸ B. Worden, *Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; E. Tuttle, *Biblical reference in the political pamphlets of the Levellers and Milton, 1638-1654*, in *Milton and Republicanism*, a cura di D. Armitage, A. Himy, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

¹⁹ Cfr. L. Campos Boralevi, *James Harrington's 'Machiavellian' Anti-Machiavellism*, «History of European Ideas», 37, 2011, pp.

*respublica Hebraeorum*²⁰. Spinoza costituisce per la letteratura critica sulla «politeia biblica» il momento di arrivo, quella che potremmo definire una battuta d'arresto, in Europa, della normatività del modello biblico. Eric Nelson ha messo in evidenza come Spinoza descrivesse la teocrazia ebraica riferendosi esclusivamente ad una forma di governo del passato, che non era dunque applicabile alla moderna situazione della Repubblica Olandese: «benché lo Stato ebraico [...] potesse durare in eterno» scriveva Spinoza «non è oggi né possibile né consigliabile ad alcuno di imitarne la struttura»²¹. Nonostante alcuni aspetti restassero punti di riferimento ancora validi²², Spinoza con le sue parole troncava di netto l'auspicabilità che tale modello potesse essere applicato ai moderni stati europei. Ma cosa, se non ben più importante, sicuramente ugualmente rilevante, era la creazione di alcune crepe all'interno di quell'idea perfetta e positiva di teocrazia, sino ad allora ampiamente condivisa. Convinto della necessità di una predominanza del potere civile su quello religioso, Spinoza, riprendendo un concetto già accennato da Cunaeus, sottolineava come l'impostura dell'ordine sacerdotale dovuta ad «una smisurata ambizione dei sacerdoti di esercitare insieme le funzioni di regnanti e di pontefici»²³ avesse causato la degenerazione del governo teocratico perfetto. Spinoza distingueva la «vera» teocrazia, il governo di Dio, dalla sua forma «corrotta», il governo dei sacerdoti. La sua «positività» intrinseca veniva così offuscata dalla diffusione di un pensiero 'negativo' sulla effettiva mancata separazione tra trono e altare e sulla predominanza ingiustificata del potere religioso. A differenza di Cunaeus, le accuse di Spinoza non si limitavano ai sommi sacerdoti, ma rimontavano agli stessi profeti, in particolare a Mosè, presentato come un «usurpatore del sommo potere»²⁴.

Il limite di questo filone di ricerca dedicato allo studio della «politeia biblica» e della forma di governo teocratica da essa proposto come modello politico è tuttavia quello di essersi occupato, per quanto concerne l'Europa quasi esclusivamente del secolo d'oro di questa letteratura, ovvero fra la metà del XVI secolo e quella del XVII secolo. Sebbene Adam Sutcliffe in *Judaism and Enlightenment* (2003) abbia analizzato una vasta serie di pensatori appartenenti alla prima metà del Settecento, il

²⁰ Cfr. R. C. Ligota, *L'histoire à fondement théologique: la République des Hébreux*, cit.

²¹ B. Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, introduzione di E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 2007, p. 447. Cfr. E. Nelson, *The Hebrew Republic*, cit.

²² Come, per esempio, la struttura federale.

²³ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, cit., p. 437.

²⁴ B. Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p. 418.

suo lavoro si concentra più sul loro rapporto con gli ebrei “moderni” e su quello tra cultura illuminista e giudaismo, senza tener conto dell’importanza e della valenza normativa che il alcuni pensatori, come ad esempio per Jacques Basnage, avesse lo studio delle istituzioni degli ebrei “antichi”.²⁵ Tra i tentativi più recenti di dare un quadro ampio dell’evoluzione dell’interesse nei confronti della *respublica Hebraeorum* troviamo, ad esempio, il lavoro di Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought* (2011)²⁶. Ma anche questo contributo, per quanto concerne la storia europea, si ferma a Spinoza. L’attenzione per la teocrazia come modello politico e sociale in Europa nel periodo successivo la pubblicazione del *Tractatus Theologico-Politicus* non è stato sino ad oggi ancora approfondito.

Il nostro studio si addentra in un terreno del tutto inesplorato dagli storici del pensiero politico. L’obiettivo è quello di dare un quadro dei cambiamenti subiti dalla teocrazia come modello politico in Europa nel “dopo-Spinoza”, concentrandosi sulla prima metà del XVIII secolo, attraverso l’analisi dei trattati che ne segnarono importanti mutamenti e con particolare attenzione alle opere di Nicolas Antoine Boulanger (1722-1759).

Se i contributi che sino ad oggi si sono dedicati allo studio della teocrazia hanno individuato nel *Tractatus Theologico-Politicus* il momento europeo di declino della sua normatività, il nostro lavoro invece pone il pensiero di Spinoza come uno tra i numerosi esempi, forse il primo ma non l’unico, di ripensamento e trasformazione nel modo di descrivere questa forma di governo. Lo scopo è analizzare il cambiamento subito nella descrizione della teocrazia nel momento in cui è possibile riscontrare, in alcuni autori, il graduale passaggio dal modello seicentesco “positivo” legato alla sacralità della Scrittura a quello settecentesco “negativo”, storicizzato, appartenente all’umanità primitiva degli albori della civiltà.

Nel tentativo di delineare tale cambiamento, il nostro lavoro parte dalla ricostruzione storica del passaggio “dall’era confessionale seicentesca” al

²⁵ Cfr. A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

²⁶ Cfr. E. Nelson, *The Hebrew Republic*, cit.

“Settecento dei Lumi”, prendendo inizialmente come punto di riferimento il lavoro di Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*²⁷. L’opera di Hazard, benché datata, rappresenta uno strumento del quale tenere necessariamente conto per ricostruire un periodo storico che ancora oggi resta un terreno di indagine non sufficientemente analizzato. Nell’interpretazione da noi avanzata, tuttavia, gli epocali cambiamenti nel modo di concepire il mondo, il sapere e la storia che è possibile ritrovare nelle opere a cavallo tra i due secoli avvenne con gradualità e non “bruscamente” come sostenuto da Hazard. Riprendendo i lavori di Salvo Mastellone e i contributi recenti che, ispirati agli studi di Antonio Rotondò, descrivono quest’era come quella del “dubbio” e della progressiva messa in discussione di tutte le certezze, il nostro lavoro cerca di mettere in evidenza come anche il cambiamento, subito in Europa, nel modo di concepire la teocrazia abbia avuto un certo grado di progressività.²⁸ Il nostro scopo è porre l’accento sulla presenza, oltre a Spinoza, anche di altri pensatori che si approcciarono all’analisi della teocrazia, giungendo a conclusioni che non chiudevano con il passato in maniera brusca e che in alcuni casi erano completamente distanti da quelle del pensatore olandese.

In questa prospettiva, abbiamo selezionato due grandi temi europei di fine Seicento e primi decenni del Settecento, recentemente al centro di importanti indagini storiografiche: i dibattiti sulle sterminate antichità dei popoli studiati da Paolo Rossi Monti, e quelli legati al mito del Diluvio Universale approfonditi da Maria Susana Seguin²⁹. Il percorso indicato mira a mettere in evidenza come, nella cornice di questi due grandi temi, nonostante la progressiva desacralizzazione della sfera politica, alcuni autori ripresero la letteratura politica sulla *respublica Hebraorum* nell’Europa del Settecento. L’obiettivo di questo lavoro è quello di presentare un primo contributo, atto a colmare una lacuna nella storiografia esistente, ponendo l’attenzione su tre figure, a nostro avviso emblematiche di tale graduale cambiamento: Giambattista Vico, Jacques Basnage e John Toland. La nostra tesi

²⁷ Cfr. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Bovin, 1935, trad. it. *La crisi della coscienza europea*, traduzione di Paolo Serini, Torino, Einaudi, 1946.

²⁸ Cfr. S. Mastellone, *Sulla nascita di un linguaggio rivoluzionario (1685-1715)*, in *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa XVII-XIX secolo*, Atti del Convegno, Lecce, 11-13 ottobre 1990, a cura di E. Pii, Firenze, Olschki, 1992, pp. 1-17; C. Hermanin, L. Simonutti (a cura di), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, Firenze, Olschki, 2010, 2 voll.

²⁹ P. Rossi Monti, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1999; M. S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française du XVII siècle: le mythe du Déluge universel*, Paris, Honoré Champion, 2001.

cerca di dimostrare come la descrizione del modello teocratico che scaturisce dalle loro opere costituisca un ripensamento critico di tale letteratura.

I. La prima parte di questo studio, intitolata «Teocrazia e *respublica Hebraeorum* nella storia: rielaborazione del modello», si concentra sul confronto delle diverse trasformazioni subite dal modello teocratico in questi tre autori. Come punto di partenza della nostra analisi, si seguono le linee messe in evidenza da Paolo Rossi Monti, che ha mostrato come, alla fine del XVII secolo, la storia umana venisse indagata e in taluni casi riscritta, dopo che le certezze sulla sua ampiezza furono completamente rimesse in discussione. Rossi Monti ha posto soprattutto l'accento su quanto i dibattiti sulla cronologia avessero messo in dubbio anche l'attendibilità della fonte che aveva per secoli rivestito l'incontestabile ruolo di depositaria di tale storia, ovvero la Bibbia, oggetto, in questo periodo, di un ampio ripensamento e riesame. Lo studioso ha sottolineato come i diari dei viaggiatori, le narrazioni, le opere che provenivano dall'Oriente avessero portato all'attenzione della cultura europea le «sterminate antichità» cinesi, caldee, egiziane, che mal si conciliavano con la cronologia biblica. In questo contesto, Rossi Monti ha documentato come per molti pensatori la sacralità del testo non fosse più una ragione sufficiente a giustificare la veridicità. L'autorevolezza del dettato sacro venne per la prima volta contestata e il contenuto della Bibbia vagliato e messo a confronto con secoli di storia sino ad ora completamente ignorati.

A partire dalla messa in discussione della cronologia biblica presente in molte opere pubblicate negli ultimi decenni del XVII secolo, concentrata in maniera particolare sul Pentateuco e sui libri storici dell'Antico Testamento, l'obiettivo di questo lavoro è quello di mostrare gli effetti di tale atteggiamento critico nei confronti della letteratura sulla *respublica Hebraeorum*. Diversi pensatori, e non solo Spinoza, contestarono la radicata persuasione che fosse Mosè l'autore dei libri della Torah. Il Levitico e del Deuteronomio, che raccontavano la storia della nascita del popolo ebraico, vennero messi a confronto con gli annali, i miti, i racconti degli altri popoli. Il risultato, sull'asse cronologico della formazione della civiltà, fu lo slittamento della storia del popolo ebraico, che risultava essere meno antica di quello che si era sempre creduto. L'attenzione si focalizzò infine anche sul libro della Genesi, arrivando a mettere in dubbio e in taluni casi a negare il mito del Diluvio

Universale. Il nostro lavoro mira a mettere in evidenza come tali riflessioni critiche interessarono anche la considerazione delle istituzioni dell'Antico Israele.

Il primo autore preso come esempio per dimostrare tale cambiamento è Giambattista Vico, al quale è dedicato il primo capitolo di questa tesi, intitolato «Giambattista Vico e la *respublica Hebraeorum*». La storiografia non ha sino ad ora approfonditamente affrontato il legame tra Vico e la letteratura sulla *respublica Hebraeorum*. La conoscenza che il filosofo napoletano aveva di Cunaeus è stato indagato da Annalisa Capristo in un saggio del 1987³⁰, che tuttavia si limita ad evidenziare esclusivamente le citazioni relative a Cunaeus e alla sua opera presenti nella *Scienza Nuova* di Vico. Il presente lavoro invece cerca di dimostrare come in realtà la relazione tra Vico e questa particolare letteratura politica vada ben al di là di qualche semplice riferimento al *De republica Hebraeorum* di Cunaeus. Attraverso l'analisi del *Diritto Universale* (1720) e le diverse edizioni della *Scienza Nuova* (1725, 1730, 1744) ad essere oggetto del nostro interesse è la descrizione del modello teocratico fatta da Vico e il valore assunto da tale modello nella costruzione della sua "Scienza". Il nostro scopo è quello di mettere in evidenza l'assonanza di temi, di linguaggi e in alcuni casi anche di soluzioni tra le opere del filosofo napoletano e la letteratura politica che nel secolo precedente aveva posto al centro della propria indagine la teocrazia ebraica.

Il secondo autore al centro della prima parte di questo studio è Jacques Basnage, analizzato nel secondo capitolo, intitolato «Jacques Basnage e la storicizzazione del mito ebraico». Teologo ugonotto costretto a scappare dalla Francia dopo la revoca dell'editto di Nantes (1685), Basnage è un autore su cui la storiografia politica ha sino ad ora concentrato poca attenzione. Il suo valore all'interno di questo studio è tuttavia di notevole importanza. Basnage può essere considerato la fonte principale per qualsiasi studioso che tra la fine del XVII e per tutto il XVIII secolo avesse voluto studiare la storia politica, religiosa o culturale degli ebrei. I suoi legami con la letteratura politica sulla *respublica Hebraeorum* sono facilmente attestabili. Due le opere, al centro della nostra analisi, che lo collegano direttamente: la prima è la sua *Histoire et la religion des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* (1704) stampata successivamente in una nuova versione

³⁰ Cfr. A. Capristo, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici» 10 (1987-1988), pp. 183-212.

riveduta e corretta con il titolo *Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent: pour servir de continuation à l'histoire de Joseph* (1716), vasta ricostruzione della storia degli ebrei in ben 29 volumi che si pone come anello di congiunzione con le *Antiquitates Judaicae* di Flavio presentandosene come diretta continuazione. La seconda opera è l'*Antiquités judaïques, ou remarques critiques sur la République des Hébreux* (1713), ovvero una vera e propria opera di revisione del *De Republica Hebraeorum* di Cunaeus.

Il terzo capitolo di questo lavoro è intitolato «John Toland e il mito di una teocrazia ideale». La scelta di analizzare Toland come terzo e ultimo esempio della prima parte del nostro lavoro è tesa a dimostrare quanto il modo di approcciarsi alla descrizione della forma di governo teocratica fosse estremamente variegato nella prima metà del Settecento. Con l'analisi delle sue opere cerchiamo di mettere in evidenza come il pensatore attribuisse tutto ciò che di negativo era stato scritto su questa forma di governo esclusivamente alla teocrazia ebraica, salvando invece, idealizzandolo, il modello teocratico "puro". I lavori di Lia Mannarino e i più recenti di Justin Champion costituiscono dei contributi fondamentali per l'analisi dell'ideale teocrazia solo vagheggiata da Toland³¹. Tuttavia, un aspetto molto importante, ancora non sufficientemente approfondito, riguarda lo stretto legame di Toland con la letteratura politica seicentesca dedicata alla *respublica Hebraeorum*. Ed è proprio attraverso l'analisi di tale legame che cerchiamo di analizzare il diverso approccio al concetto seicentesco di teocrazia operato da Toland.

È importante sottolineare che il nostro tentativo non vuole essere quello di compiere forzature atte a stabilire relazioni difficilmente supportabili tra i diversi autori, disegnando i contorni di "dibattiti" forse mai intercorsi e portando a chiavi di lettura fuorvianti, quanto quello di documentare eventuali identità o assonanze di problemi e soluzioni. La selezione di questi tre autori all'interno del nostro studio cerca di dare una panoramica non solo sul genere di eredità che la letteratura sulla

³¹ Sebbene John Toland parli spesso di questa ideale non si sa in cosa esattamente differisca dalla sua «imitazione imperfetta», se non che già a partire da Mosè essa si corrompe. Toland avrebbe dovuto scrivere un'opera sull'argomento che probabilmente però non redasse mai. Cfr. L. Mannarino, *Introduction*, in J. Toland, *Dissertations diverses*, édition, introduction et notes par L. Mannarino, Paris, Champion, 2005; L. Mannarino, *L'importanza delle circostanze. Considerazioni sulla storia sacra in Spinoza, Toland, Le Clerc*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXI, 2006; J. Champion, *Mosaica respublica: Harrington, Toland, and Moses*, cit.

respublica Hebraeorum ebbe nell'Europa del primo Settecento. Questi tre autori sono stati scelti soprattutto come rappresentanti del momento di trasformazione nell'interpretazione del modello teocratico nel primo Settecento. Uno dei cambiamenti più importanti di tale trasformazione è a nostro avviso il passaggio della teocrazia da descrizione di una specifica "costituzione", legata all'antico Israele, a modello universale storicamente collocato alle origini dell'umanità. Altri importanti cambiamenti che riteniamo necessario sottolineare riguardano la graduale perdita di normatività e dell'idea seicentesca della teocrazia ebraica come di un modello perfetto e positivo. Il nostro lavoro mira a mettere in evidenza come tali trasformazioni si radicalizzino intorno alla metà del Settecento. In particolare la nostra analisi si concentra sul definitivo superamento del giudizio "positivo" sulla teocrazia come forma di governo in direzione di una considerazione totalmente "negativa" del modello teocratico nelle opere di Nicolas Antoine Boulanger.

Scopo di questo studio è cercare di dimostrare come attraverso le opere di autori quali Vico, Toland e Basnage il linguaggio della tradizione sulla «politeia biblica» divenne parte di quella nuova filosofia che tra fine Seicento e inizio Settecento cercava di spiegare con nuove espressioni e nuovi approcci la storia dell'umanità, delle sue origini e delle costanti che animavano il suo percorso. È a questo linguaggio che, a nostro avviso, Boulanger attinse per la sua definizione del modello teocratico.

II. Procedendo da tale ricostruzione, la seconda parte di questo studio intitolata «La trasformazione del modello teocratico in senso negativo» si concentra sul pensiero di Nicolas Antoine Boulanger. Vissuto nella prima metà del XVIII secolo, Boulanger è stato dalla storiografia contemporanea genericamente ascritto agli appartenenti all'illuminismo radicale. Ingegnere e filosofo francese deve la sua "fortuna" al lavoro di edizione postuma delle sue opere curata dal barone d'Holbach e dalla sua *coterie*. Occasionale collaboratore dell'*Encyclopédie*, pubblicò in vita una sola opera, *Mémoire sur une nouvelle mappemonde* (1753) e gli articoli enciclopedici «Corvée» (1754) e «Guebres» (1757). Dopo la morte (1759), Diderot e d'Holbach, oltre a curare le edizioni dei suoi manoscritti gli attribuirono, indebitamente, alcune opere e altre voci dell'opera enciclopedica, molte delle quali redatte in realtà da loro stessi. A causa del largo utilizzo del nome di Boulanger, che

risulterà autore di contributi molto eterogenei tra loro, l'originalità del suo pensiero è stata a lungo difficile da analizzare.

Gli studi critici su Boulanger non sono ad oggi molto numerosi. Non tutte le sue opere possono contare su di un'edizione critica e la maggior parte di esse ancora oggi sono pubblicate in ristampe anastatiche. Nonostante il numero esiguo di contributi storiografici a lui dedicati, alcuni studiosi come Franco Venturi, John Hampton e più recentemente Paul Sadrin e Pierre Boutin hanno cercato di dare giusto riconoscimento all'autonomia intellettuale di Boulanger³². L'immagine che scaturisce dai loro lavori è quella di un brillante giovane pensatore, molto interessato agli studi sulla storia fisica della terra e alle ripercussioni che gli eventi naturali ebbero sullo sviluppo delle civiltà. Boulanger "naturalista" e "antropologo" dunque, ma anche pensatore impegnato nella lotta contro le religioni rivelate. In particolare, le due principali opere dell'ingegnere, le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761) e l'*Antiquité dévoilée par ses usages* (1765) presentano l'*institutio* religiosa, con i suoi dogmi, i suoi codici, le sue gerarchie e la sua influenza nella sfera sociale e politica come la principale causa della rovina del genere umano.

L'importanza del modello teocratico all'interno della riflessione boulangeriana non è stata tuttavia sino ad oggi oggetto di riflessione da parte degli storici delle dottrine politiche. L'interesse del giovane ingegnere nei confronti di questo particolare modello politico è stato genericamente iscritto dalla letteratura critica, a partire dagli studi di Henri Lion e Franco Venturi, di John Hampton sino ai lavori di Paul Sadrin e più recentemente Pierre Boutin, all'interno della più ampia polemica contro la dottrina religiosa e più specificamente contro l'influenza e in taluni casi la preminenza di tale dottrina nella sfera sociale e politica³³. Una polemica che, tuttavia, non apparteneva specificamente a Boulanger ma accomunava, a partire dagli anni '50 del Settecento, il circolo di intellettuali legati all'*Encyclopédie* riuniti

³² Cfr. F. Venturi, *L'Antichità svelata*, cit.; J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit.; P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger ou avant nous le déluge*, cit.; P. Boutin, *N. A. Boulanger. Ouvres complètes*, cit.

³³ Cfr. H. Lion, *N. A. Boulanger (1722-1759). Contribution à l'histoire du mouvement philosophique au XVIII^e siècle*, «Annales révolutionnaires», t. VII, 1914, n. 4, pp.469-484; n. 5, pp. 617-645; H. Lion, *N. A. Boulanger (1722-1759). Contribution à l'histoire du mouvement philosophique au XVIII^e siècle*, «Annales révolutionnaires», t. VIII, 1915, n. 1, pp. 47-78; n. 3, pp. 377-404 ; F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger*, Bari, Laterza, 1947 ; J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Geneve-Lille, Droz-Giard, 1955 ; P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger ou avant nous le déluge*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1986 ; P. Boutin, *N. A. Boulanger. Ouvres complètes*, édition critique: textes établis et commentés par Pierre Boutin, Paris, H. Champions, 2006 (vol. II), 2011 (vol. I).

nei salotti del barone d'Holbach, come dimostrano i lavori di Alan Charles Kors sul barone d'Holbach e la sua *coterie*, e di Robert Darnton sull'*Encyclopédie* ³⁴.

Per illustrare l'originale contributo dato da Boulanger nella definizione settecentesca di teocrazia, il nostro studio si concentra su un altro grande tema, che accanto a quello sulle sterminate antichità dei popoli analizzate nella prima parte, costituisce il *fil rouge* del nostro percorso, ovvero le discussioni sul mito del Diluvio Universale. Si è così inizialmente seguita la traccia di Maria Susana Seguin, *Science et religion dans la pensée française du XVII siècle: le mythe du Déluge universel* (2001)³⁵, che ha sottolineato come il Diluvio Universale fino al XVIII secolo fosse considerato il punto di partenza della vita e dunque della storia umana, in quanto associato alla nascita stessa dell'Universo. La studiosa evidenzia come nel corso del Settecento invece il suo ruolo per alcuni pensatori cambi radicalmente, mostrando come nei dibattiti sulle origini dei popoli accertarne la reale esistenza, comprendere se esso avesse realmente avuto luogo e soprattutto stabilirne la portata, universale o locale, avesse un ruolo determinante. Già gli studi di Venturi, Sadrin e Boutin avevano messo in evidenza l'importanza cruciale del mito del Diluvio nella riflessione boulangeriana e sottolineato come Boulanger fosse stato il primo ad utilizzare i risultati geologici legati al mito del Diluvio per comprenderne le ripercussioni sul piano della storia sociale, politica e religiosa dell'umanità. Attraverso la disamina di documenti e testi fino ad ora sfuggiti all'attenzione degli studiosi, scopo del nostro studio è presentare una chiave di lettura differente rispetto ai contributi storiografici esistenti. L'interpretazione da noi avanzata mira ad evidenziare come il mito del Diluvio Universale non costituisca l'argomento chiave del pensiero boulangeriano, ma fosse in stretta connessione con il tema centrale della sua nuova descrizione della forma di governo teocratica.

Data l'esiguità di lavori storiografici dedicati a questo pensatore e in particolare a questi temi, ci è sembrato necessario partire da uno studio biografico, al quale è dedicato il quarto capitolo di questa tesi, intitolato «Nicolas Antoine Boulanger».

³⁴ Cfr. A. C. Kors, *D'Holbach's coterie: an Enlightenment in Paris*, Princeton, Princeton University, 1976; R. Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

³⁵ M. S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française*, cit.

In particolare la nostra attenzione si è concentrata su tre aspetti. Il primo, già evidenziato da Venturi e successivamente ripreso da Sadrin, parte dall'analisi del *Precis sur la vie de l'auteur* posto ad introduzione dell'*Antiquité dévoilée* e redatto da Diderot. Accogliendo l'interpretazione di Venturi, la nostra analisi tende ad evidenziare come dopo qualche breve cenno biografico, Diderot tratteggi nel *Precis* i contorni di un filosofo ideale, un puro illuminista, emblema di quel tipo di cultura che gli enciclopedisti cercavano in tutti i modi di difendere, nonostante la profonda crisi che a partire dal 1759 aveva investito l'opera.

Un secondo aspetto riguarda quella che l'abate Galiani definì "la grande boulangerie", ovvero il progetto di Diderot e d'Holbach di recupero e propaganda dell'immagine e delle opere di Boulanger. La nostra analisi cerca di sottolineare come il salotto di campagna del barone d'Holbach a Grandval fosse il laboratorio in cui un "nuovo" Boulanger prese forma. Le sue opere furono preparate per la stampa e presentate come il manifesto di rinascita dello spirito enciclopedico.

L'ultimo aspetto preso in considerazione parte invece dall'interpretazione dello storico francese Chaix-Ruy, il quale, nel 1947, intitolava un suo saggio: *Un disciple hétérodoxe de Jean-Baptiste Vico: Nicolas Boulanger*.³⁶ L'ipotesi di Chaix-Ruy, non condivisa da Venturi né da Sadrin, partiva dalle accuse che l'abate Galiani mosse a Boulanger, ovvero di essere un impostore che aveva riproposto le idee contenute nella *Scienza Nuova* di Vico, presentandole come proprie. L'accusa di plagio avrà largo seguito sia nella seconda metà del Settecento, sia tra la critica più recente. Attraverso la disamina di alcuni documenti portati all'attenzione della storiografia da Gustavo Costa, la nostra tesi, supportata da alcune citazioni tratte dalle opere di Boulanger e sino ad ora non analizzate in nessuno studio, tende ad accogliere la possibilità che Boulanger possa essere venuto in contatto con i contenuti della *Scienza Nuova*.

Dopo aver completato lo studio biografico e storiografico il nostro lavoro procede con la disamina delle due principali opere di Boulanger, l'*Antiquité dévoilée* e le *Recherches*, alle quali sono dedicati rispettivamente il V e VI capitolo di questo lavoro, intitolati «L'Antichità svelata attraverso i suoi usi» e «Il primo modello politico del genere umano: la teocrazia».

³⁶ J. Chaix-Ruy, *Un disciple hétérodoxe de Jean-Baptiste Vico: Nicolas Boulanger*, «Revue de littérature comparée», vol. 82, 21, 1947, pp. 162-189.

Alle prospettive d'indagine e metodologie adottate sino ad oggi dalla letteratura critica per la ricostruzione delle fonti di Boulanger, in particolare quelle utilizzate da Sadrin, si aggiunge, con la nostra analisi, l'approfondimento dei possibili legami del giovane ingegnere con una fonte "trascurata" dalla storiografia, ovvero la letteratura politica sulla *respublica Hebraeorum*. La comprensione di tali legami costituisce, in questo studio, la premessa necessaria per l'analisi della descrizione della teocrazia elaborata da Boulanger. Il nostro obiettivo è quello di mettere in evidenza come, nelle due opere, sia possibile ritracciare un decisivo momento di svolta nel lungo declino del modello teocratico, che perde qui ormai qualsiasi accezione positiva.

III. La terza e ultima parte di questo studio, intitolata «Cristallizzazione della teocrazia come modello negativo», è una breve descrizione dell'eredità del modello teocratico all'interno dell'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. In particolare l'analisi si concentra, negli ultimi due capitoli della tesi, il VII e l'VIII, sulla voce «Théocratie» e la sotto-voce «Economie politique». Questi due contributi, sino ad oggi non debitamente analizzati dalla storiografia, sono presentati in questo lavoro quale veicolo di trasmissione del pensiero boulangeriano e inseriti in un più ampio progetto, portato avanti da Diderot e d'Holbach di divulgazione del pensiero del giovane ingegnere. Il nostro tentativo è quello di mostrare in essi la presenza di molti aspetti del pensiero di Boulanger e soprattutto di individuare le tracce della teocrazia primitiva descritta nelle opere del giovane ingegnere. In particolare si cercherà di inserire la sotto-voce «Economie politique» dell'*Encyclopédie*, dedicata in gran parte alla teocrazia, nella cornice dei dibattiti sulle diverse forme di governo che caratterizzarono il discorso politico della prima metà del Settecento. Attraverso l'analisi di questi due contributi il nostro studio cerca di dimostrare alcune importanti differenze tra gli articoli dell'*Encyclopédie* e le opere di Boulanger, a conclusione di un lungo percorso, nel quale abbiamo cercato di seguire l'evoluzione e il declino del concetto di teocrazia nel pensiero politico europeo, dalla seconda metà del Seicento alla metà del Settecento.

PARTE I

TEOCRAZIA E RESPUBLICA HEBRAEORUM NELLA STORIA: RIELABORAZIONE DEL MODELLO

a) *La «nascita» della coscienza europea*

Quale contrasto! E quale brusco passaggio! La gerarchia, la disciplina, l'ordine che l'autorità s'incarica di assicurare, i dogmi che regolano fermamente la vita: ecco quel che amavano gli uomini del diciassettesimo secolo. Le costrizioni, l'autorità, i dogmi: ecco quel che detestano gli uomini del secolo decimottavo, loro successori immediati,¹

Così, agli inizi del secolo scorso, lo storico francese Paul Hazard, iniziava la sua opera, *La crise de la conscience européenne*,² parlando di una rivoluzione globale (culturale, scientifica, politica e sociale) che avrebbe caratterizzato in Europa il brusco passaggio dall'uomo del XVII secolo a quello del XVIII. Questo periodo storico è divenuto oggetto di grande interesse da parte della storiografia contemporanea, in particolare a partire dall'ultimo trentennio del secolo scorso. A dare impulso a questi studi la necessità di colmare una grande lacuna storiografica, cercando di dare risposta alle sollecitazioni prodotte dall'opera di Hazard. Pur riconoscendo il valore del lavoro di Hazard, i recenti studi si sono tuttavia opposti a tale interpretazione, evidenziando piuttosto la graduale maturazione a partire dalla fine del Seicento di tutta una serie di processi iniziati in diverse fasi del secolo e in diversi campi, che portarono progressivamente ad un radicale cambiamento nel modo di concepire il mondo da parte dell'Europa pensante.

Nonostante la crescente attenzione da parte della storiografia è pur vero che per questo periodo storico rimane ancora oggi valida quella definizione di «*terres mal connues*» data dallo storico francese. Nel secolo scorso, così come ancora oggi, analizzare il passaggio dall'era confessionale seicentesca al Settecento dei Lumi vuol dire esplorare «*une zone incertaine, malaisée*». Benché il lavoro di Hazard sia ormai datato, resta l'unico contributo che per vastità di contenuti sia riuscito a dare una panoramica così ampia dei principali dibattiti che caratterizzarono quel lasso di tempo che lo storico situava tra il 1680 e il 1715. I successivi lavori scientifici

¹P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Bovin, 1935, trad. it. *La crisi della coscienza europea*, traduzione di Paolo Serini, Torino, Einaudi, 1946, p. IX.

²L'opera fu data alle stampe solo all'indomani del secondo conflitto mondiale.

prodotti, intorno a quello che ancora oggi è considerato come un vastissimo campo di indagine, si sono concentrati su singoli aspetti o dibattiti.

Hobsbawm, Trevor Roper, Hill, e non ultimo Israel, per citarne solo alcuni, hanno evidenziato la crisi generale che avrebbe caratterizzato la prima metà del XVII secolo fosse caratterizzata da una crisi generale. Secondo questa interpretazione, i mutamenti politico-economici che caratterizzarono i primi anni del Settecento ebbero origine nel graduale sentimento di reazione al profondo momento di malessere che aveva attraversato l'Europa nella prima metà del Seicento. Hobsbawm, ad esempio, ha sottolineato il forte rallentamento della crescita demografica, dovuta ad una serie di carestie succedutesi nella prima metà del XVII secolo e al flagello della peste. In campo economico lo storico sottolinea il momento stagnante che, secondo la sua interpretazione, in alcuni paesi si tradusse in una profonda recessione, segnando l'ultima fase di passaggio dal sistema feudale all'economia capitalistica³. A risentirne maggiormente di questo periodo di crisi fu secondo gli studi di Israel il settore commerciale. Le due principali aree del commercio internazionale, il Mediterraneo e il Baltico, subirono profonde modificazioni con una significativa riduzione nel volume dei traffici. Israel mette in evidenza come per la prima volta il Mediterraneo cessò di essere il centro più importante della vita economica, e come persino l'Olanda e l'Inghilterra subirono un breve momento di stasi, culminante nelle guerre anglo-olandesi per il predominio commerciale⁴. Dal punto di vista sociale, Trevor-Roper ricorda che le conseguenze della Guerra dei Trent'anni diedero il via a diversi focolai di rivolta a sfondo rivoluzionario: dal vasto movimento della Fronda in Francia, alle rivoluzioni napoletana, catalana e portoghese che, sebbene prontamente represses, appaiono come una chiara dimostrazione del fallimento dei tentativi di riforma dell'Impero spagnolo⁵.

Secondo Christopher Hill, l'apice di questo periodo di crisi e nel contempo il punto di iniziale germinazione dei cambiamenti che portarono al passaggio dall'epoca rinascimentale all'epoca illuminista, era rintracciabile nella prima rivoluzione inglese, che portò, tra gli anni '40 e '60 del XVII secolo, al trionfo del

³ E. J. Hobsbawm, *La crisi del XVII secolo*, in T. H. Aston, *Crisi in Europa, 1560-1660*, Napoli, Giannini Editore, 1968, p. 5.

⁴ Cfr. J. Israel, *Dutch Primacy in World Trade. 1585-1740*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp.197-206.

⁵ Cfr. H. R. Trevor-Roper, *La crisi generale del XVII secolo*, in T. H. Aston, *Crisi in Europa*, cit., pp. 83-133.

puritanesimo in Gran Bretagna e all'esperienza del *Commonwealth*⁶. L'esperienza inglese generò in Europa una vasta reazione, che in termini di dibattito politico si tradusse nell'esigenza di trovare nuove formule, nuovi modelli e linguaggi che la restaurazione della monarchia Stuart non arrestò, né in Inghilterra né altrove.

Salvo Mastellone ha sottolineato come in questo periodo si assista via via al formarsi di un corpo di dottrine destinato a far insinuare l'idea di un'usurpazione della funzione legislativa da parte del monarca. Mastellone in tal senso evidenzia la graduale nascita di un linguaggio politico nuovo che definisce "antiassolutistico", e che conobbe il suo momento culminante con la successione del 1685 sul trono di Inghilterra di Giacomo II: «Dopo il 1685, a mio avviso, venne formandosi in Europa un linguaggio politico, polemico contro il potere dispotico. Il giusnaturalismo fornì a questo linguaggio il tessuto terminologico e la sostanza logica; la visione giuridica dello "jus gentium", divenne la base di questo linguaggio. Se la società nella sua formazione è una società civile, il tema del governo della "civitas" serve come premessa dottrinale per criticare il potere assoluto. Questo linguaggio, strutturalmente giusnaturalistico, si diffuse in Europa tra il 1685 e il 1715».⁷

Mastellone definisce questo periodo come quello della «nascita della coscienza europea»⁸, spostando dunque l'accento rispetto all'opera di Hazard e presentando i cambiamenti della seconda metà del Seicento e il momento di incertezza ad essi correlato come un periodo di positivo dinamismo e prolifico sviluppo di nuove idee.

Accanto alla successione di Giacomo II, altri due avvenimenti politici europei influenzarono, secondo Mastellone, gli sviluppi politico-dottrinali, economici e culturali del successivo XVIII secolo. Da una parte il proliferare di una serie di trattati nei regni a dominazione spagnola che si interrogavano sul diritto di sovranità, animati dalla questione della successione di Carlo II. Ben prima dello scoppio della guerra di successione, combattuta tra il 1701 e il 1714 tra le maggiori potenze dell'Europa del tempo, la precaria salute del sovrano aveva messo in allarme la diplomazia europea circa le sorti della casa d'Asburgo e dei suoi possedimenti.

⁶ Cfr. C. Hill, *Le origini intellettuali della Rivoluzione inglese*, traduzione a cura di Alessio Ca' Rossa, Bologna, il Mulino, 1976.

⁷ S. Mastellone, *Sulla nascita di un linguaggio rivoluzionario (1685-1715)*, in *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa XVII-XIX secolo*, Atti del Convegno, Lecce, 11-13 ottobre 1990, a cura di E. Pii, Firenze, Olschki, 1992, p. 6.

⁸ *Ibidem*.

Quando fu chiaro che il Re sarebbe morto senza lasciare eredi diretti, i giuristi dei paesi sottoposti alla dominazione spagnola cominciarono ad interrogarsi su quali sarebbero stati i criteri di suddivisione dei possedimenti della corona. La concessione tra questi avvenimenti aveva condotto nei domini spagnoli al fiorire di studi sul diritto pubblico, con lo scopo di collegare l'idea di «respublica» con quella di «bonum commune».⁹

Secondo questa interpretazione, l'altro avvenimento che segnò profondamente il quadro europeo dell'ultimo ventennio del XVII secolo fu la promulgazione, nel 1685, dell'editto di Fontainebleau, con il quale Luigi XIV revocava l'editto di Nantes, sopprimendo, in tal modo, la libertà di culto per gli ugonotti. Il tentativo di affermare la concezione gallicana della Chiesa, come dottrina religiosa nazionale e sottostante la volontà regia, segnò profondamente il lungo regno di Luigi XIV. Essa si concretizzò con una serie di azioni repressive contro ogni altro credo e forma di dissenso: ripudiando la politica di tolleranza dei predecessori, ritornando alle persecuzioni contro i calvinisti, sino a giungere a quelle contro i giansenisti nel primo Settecento. La revoca dell'editto di Nantes era uno dei frutti di questo percorso. I pastori protestanti furono espulsi dalla Francia, mentre ai fedeli fu vietato di abbandonare il paese. Nonostante tali divieti, furono in trecentomila a fuggire, per dirigersi verso la Svizzera, l'Inghilterra, e soprattutto l'Olanda che divenne «la grande arche des fugitifs» utilizzando l'espressione di Pierre Bayle¹⁰. L'avvenimento ebbe risonanza in tutta Europa, per la corposa letteratura teologico-politica che ne conseguì, oltre che per le drammatiche vicende dei fuggitivi. I letterati del “Réfuge” rinnovarono le tesi repubblicane antitiranniche, riproponendo i presupposti ideologici che erano stati propri dei trattati monarcomachi della fine del XVI secolo.

L'editto di Fontainebleau non ebbe però sanguinose conseguenze. La sola reazione fu la lotta armata dei *Camisards*, che annoverava tra i suoi principali ispiratori Pierre Jurieu, ma che non dette seguito a rilevanti ripercussioni. Dovette passare più di un secolo in Francia prima che la situazione volgesse verso un cambiamento: i protestanti dovettero attendere il 1787 per vedersi assicurata, con l'Editto di Tolleranza, la protezione della legge e fu solo dopo la rivoluzione francese, con l'instaurazione da parte di Napoleone nel 1802 del sistema dei culti

⁹ Ibidem

¹⁰ «Hollande», in P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1697), Paris, Dosoer, 1820, tome XVI, p. 437.

riconosciuti e la successiva fase repubblicana, che, infine, furono pienamente riammessi nella società francese.

Al contrario dell'esperienza inglese, dunque, la politica di repressione e intolleranza religiosa perpetuata dal sovrano francese si concluse con il trionfo dell'assolutismo monarchico di Luigi XIV. Tuttavia Mastellone evidenzia la presenza di una corposa propaganda antiassolutistica che cominciò a circolare a partire dall'ultimo ventennio del XVII secolo contro i regimi di Giacomo II e Luigi XIV, scritta in francese e stampata in Olanda e in varie città tedesche. In quegli anni la produzione teologico-politica della letteratura del "Refuge" ebbe il merito di riprendere gli elementi politici della cultura editoriale olandese e di riproporli in lingua francese ai lettori europei.

La portata di quest'operazione risultava molto significativa, non solo perché rappresentava la conferma del passaggio dal latino al francese come lingua della cultura europea, ma soprattutto perché in quegli anni i Paesi Bassi con le case editrici di Leida, di La Haye, di Utrecht e di Amsterdam si affermavano come il centro dell'editoria europea. Dal punto di vista culturale troverebbe perciò legittimazione l'affermazione di Schama secondo la quale il Seicento poteva essere pienamente definito il "secolo d'oro" della Repubblica Olandese¹¹. Secondo Schama, l'Olanda era, a fine secolo, l'unico paese d'Europa a non aver subito pesanti effetti dalla crisi economica. L'interpretazione data dallo studioso partiva dall'idea che i successi commerciali, nonostante i momenti di stasi¹², i numerosi conflitti da cui l'Olanda fu attraversata, l'avevano portata al centro del panorama europeo: Amsterdam era la sede delle transazioni internazionali, Rotterdam era il porto di scalo della lana, mentre Dordrecht era la più ricca città del Reno. Schama sottolinea in particolare l'invidiabile attività artistica e culturale del paese. Con la sua produzione editoriale di primo rilievo, fu il rifugio dei profughi religiosi e degli esuli politici, che nelle numerose Università del paese trovavano una cultura più libera, impregnata da un forte spirito di tolleranza d'origine erasmiana¹³. Era, rispetto al resto dell'Europa, la patria della *libertas philosophandi*, e i testi stampati per tutto il corso del XVII secolo erano manifestazione di questa libertà. La loro pubblicazione in francese ne

¹¹ Cfr. S. Schama, *La cultura olandese del secolo d'oro*, Milano, Il Saggiatore, 1988.

¹² Su questi momenti di stasi si concentreranno soprattutto i lavori di Israel. Cfr. J. Israel, *Dutch Primacy*, cit., pp.197-206

¹³ Cfr. S. Mastellone, *Introduzione*, in G. Bentivoglio, *Relatione delle Province Unite*, a cura di S. Mastellone, Firenze, E.O.G. Haitsma Mulier, 1984, pp. 23-24.

consentiva la circolazione ad un pubblico di lettori notevolmente più ampio. Molte opere furono inoltre riprese e tradotte, come nel caso delle opere di Pufendorf e Grozio, tradotte in francese da Jean de Barbeyrac con lo scopo di dimostrare quanto in realtà il “diritto delle genti” fosse incompatibile con il potere dispotico di un solo uomo. Tale operazione avveniva molto spesso grazie ad aggiunte assenti nei testi originali, tali da trasformare «l’operazione ideologica degli editori dei Paesi Bassi» – sottolineava Mastellone – in una vera e propria «manipolazione politica»¹⁴.

b) *La nuova cronologia*

Nelle ultime decadi del Seicento furono pubblicate in Europa una serie di opere che misero in discussione il vecchio mondo della stabilità e delle certezze a favore di una realtà di movimento e di critica. A una civiltà fondata sull’idea del dovere, sottolineava Hazard, «i doveri verso Dio, i doveri verso il sovrano, i “nuovi filosofi” tentarono di sostituire una civiltà fondata sull’idea di diritto: i diritti della coscienza individuale, i diritti della critica, i diritti della ragione, i diritti dell’uomo e del cittadino»¹⁵. Lo studioso metteva in evidenza come, ad esempio, i trattati politico-dottrinale di fine Seicento si distinguessero per la ricerca di nuove soluzioni, tali che in quest’ultima parte del secolo si assiste in alcune opere al passaggio dall’umanesimo giuridico alle teorie contrattualistiche. Il diritto naturale prese il posto di quello divino, continuava Hazard, e alla cieca obbedienza venne sostituita la critica, con il conseguente inasprimento dell’antagonismo tra fede e ragione.

Hazard individuava tuttavia tali passaggi attraverso la drastica e brusca rottura con il passato, mentre recenti studi hanno cercato di evidenziare, a nostro avviso con argomentazioni più convincenti rispetto a quelle prodotte dallo storico francese, la gradualità con cui, in molti campi del sapere si produssero tali cambiamenti. Una recente raccolta di studi, ispirata all’opera di Antonio Rotondò ha, ad esempio, sintetizzato lo spirito di questo periodo definendolo “l’era del dubbio”, che sarebbe diventato il metro di giudizio per la graduale costruzione di un ordine nuovo, di un nuovo mondo intellettuale, attraverso la scienza di Bacone e Descartes, l’empirismo

¹⁴ Ivi, p. 10.

¹⁵ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. XII.

di Locke, Berkeley e Hume, il deismo di Toland, Tindal e Collins¹⁶. I contributi raccolti, così come aveva del resto già fatto Mastellone, cercano di spostare l'accento rispetto al lavoro di Hazard in direzione di una progressiva scoperta di un nuovo modo di conoscere animata dal fervente dinamismo intellettuale che le scoperte geografiche e scientifiche avevano portato con sé. Ad esempio, in campo scientifico, sostenendo come la risposta di Bacone e Descartes all'esigenza di una conoscenza nuova del mondo, di una diversa spiegazione della realtà - che andava maturando già tra la fine del Cinquecento e con grande forza all'inizio del Seicento, trovando la sua affermazione nella nascita della moderna scienza galileiana - avesse portato al centro di tutto il dubbio, coinvolgendo anche il sistema di conoscenze di tipo metafisico, a cui si opponeva una nuova concezione empiristica del mondo: la deduzione lasciava il posto all'esperienza.

Già Margaret Jacob aveva messo in evidenza come, ad esempio, lo sviluppo di una nuova metodologia d'indagine sulla natura, basata sull'esperimento e sulle nuove tecniche matematiche, avesse condotto alla formulazione di una teoria meccanicistica del mondo naturale, che dava la possibilità di attaccare l'autorità costituita della Chiesa e dello Stato con fondamenti filosofici e metodologici validi. La Jacob ricorda che, secondo Robert Boyle, le spiegazioni scolastiche dei fenomeni naturali presupponevano erroneamente l'esistenza di una sorta di *anima mundi*¹⁷. La nuova filosofia, invece, riteneva che la natura agisse attraverso regole matematiche ben precise, che potevano e dovevano essere analizzate e sperimentate. Da qui la critica alla Scolastica cristiana e alla scienza aristotelica, che portò, in primo luogo, alla formulazione di una nuova scienza astronomica. Quest'ultima, partendo dalle cosmologie di Copernico, Keplero e Galileo, giunse, attraverso la rivoluzione scientifica, ad Isaac Newton, al progresso della teoria eliocentrica e ad una rivoluzione concettuale sulla posizione dell'uomo, spostato dal centro ai margini dell'Universo. Margaret Jacob ha dimostrato come i più importanti filosofi meccanicisti del XVII secolo da Descartes a Newton e Leibniz fossero consapevoli delle implicazioni derivanti dalla nuova scienza¹⁸.

¹⁶ Cfr. C. Hermanin, L. Simonutti (a cura di), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, Firenze, Olschki, 2010, 2 voll.

¹⁷ M. C. Jacob, *L'illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 20.

¹⁸ Cfr. M. C. Jacob, *L'illuminismo radicale*, cit., p. 21.

Rievocando il titolo dell'opera di Alexandre Koyré, si trattava di passare dal mondo del pressappoco all'universo della precisione¹⁹. La questione non riguardava solamente la non centralità dell'uomo e dunque un cambiamento di visuale, ma anche la profondità di tale sguardo. Come ha fatto notare Paolo Rossi Monti, un conto era vivere in un presente relativamente vicino alle origini, così come veniva narrato nelle Sacre Scritture; altro discorso era quello di rendersi conto che il tempo che si stava vivendo aveva alle sue spalle un'antichità sterminata, un «oscuro abisso» per utilizzare l'espressione di Buffon²⁰. Le nuove letture storiche sul tempo della storia umana si riflettevano anche sui delicati equilibri politici, sociali e religiosi dell'Europa del tempo.

Secondo questa prospettiva, l'errore in cui si era da sempre incorsi era quello di prendere per verità quelli che Le Comte chiamava i «pregiudizi dell'infanzia»²¹. L'idea di giusto e di sbagliato, di antico e moderno, i limiti geografici del mondo, la classificazione di un governo in buono o cattivo: tutto era da sempre stato realizzato su base speculativa. La Bibbia, scriveva Koyré, aveva insegnato che «Dio aveva fondato il mondo sopra “il numero, il peso, la misura”. [...] Nessuno ha mai tentato di determinare questi numeri, questi pesi, queste misure. O più esattamente, nessuno ha mai cercato di superare l'uso pratico del numero, del peso, della misura nell'imprecisione della vita quotidiana – contare i mesi e le bestie, misurare le distanze e i campi, pesare l'oro e il grano – per farne un elemento del sapere preciso».²²

Hazard sottolinea questo momento di passaggio individuando il cambiamento da una prospettiva riduttiva, nella quale tutto veniva sintetizzato in un archetipo universale, all'interno del quale esperienze e soluzioni a volte molti distanti venivano genericamente classificate sotto la stessa etichetta, alla presa di coscienza dell'esistenza del particolare, «dell'irriducibile, dell'individuale» che era possibile conoscere solo attraverso lo studio caso per caso, tanto che alle rigide e fisse opinioni tradizionali formulate a priori «si poté contrapporre fatti di esperienza»²³. In tal senso Hazard citava, ad esempio, Tommaso Campanella, il quale nel 1636 scriveva

¹⁹ Cfr. A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi, 1992.

²⁰ Cfr. P. Rossi Monti, *I segni del tempo: storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 12.

²¹ L. Le Comte, *Des cérémonies de la Chine*, Liege, Daniel Moumal, 1700, p. 6.

²² A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco*, cit., pp. 97-98.

²³ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. 11.

che l'esplorazione del globo, tentando di confutare alcuni dei dati fondamentali sui quali si poggiava l'antica filosofia, avrebbe inevitabilmente condotto ad nuova concezione delle cose²⁴. Il testo di Campanella ci appare un punto importante poiché documenta come la vanagloria dei popoli, che in rapporto al maggior numero di secoli di storia attestabili pretendevano di rappresentare l'origine della storia umana, dovette essere rimessa in discussione dopo che i continui viaggi fecero conoscere nuove parti del mondo. L'Europa della seconda metà del XVII secolo fu da questo punto di vista un laboratorio incessantemente attivo e impegnato. In Olanda, in Inghilterra, in Francia e in Italia si moltiplicarono le produzioni di narrazioni, descrizioni, rapporti, raccolte, collezioni e miscellanee.

Antonella Romano ha, ad esempio, mostrato che quando nel 1653 Martino Martini sbarcò ad Amsterdam, portando con sé la conoscenza delle sterminate antichità della Cina, l'*intelligenza* europea si rese conto che in fatto di storia antica non solo non si possedeva la verità, ma era forse necessario un ripensamento degli strumenti indispensabili per coglierla²⁵. L'impossibilità di far rientrare nei vecchi schemi le novità che la conoscenza dell'Oriente portava con sé divenne evidente, insieme alla necessità di «sostituire alla nozione di superiorità quella di differenza». La cronologia, sottolinea ancora Hazard, «mano mano che si aggravava negli archivi degli uomini l'impressione di disordine», passò in poco tempo da modesta disciplina a scienza: «Essa passa dal profano al sacro per la natura stessa del suo essere, che vuol essere solamente calcolo. Ed è una battaglia tra calcoli tradizionali e nuovi cronologi alla quale prenderanno parte anche il Leibniz e Newton».²⁶

Ma la questione sulla cronologia, aveva all'interno dei dibattiti europei radici ben più profonde di quelle prese in considerazione da Hazard. Il confronto tra i calcoli tradizionali e le credenze astrologiche o l'astronomia era già stata oggetto di riflessione fin dai tempi di Scaligero. Il suo volume *De emendatione temporum* (1583) e soprattutto il successivo *Thesaurus temporum* (1606) furono testi con i quali

²⁴ Cfr. T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, Roma, Laterza, 2007.

²⁵ Cfr. M. Martini, *Sinicae historiae decas prima*, in ID., *Opera Omnia*, vol. IV, a cura di F. Masini e L. M. Paternicò, Trento, Università degli Studi di Trento, 2010. Per ciò che concerne lo studio di Martino Martini e, in generale del fenomeno gesuita, si rimanda ai lavori di Antonella Romano. Cfr. A. Romano, *La contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Rome, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et Rome, 1999; A. Romano, *Multiple Identities, Conflicting Duties and Fragmented Pictures: the Case of the Jesuits*, in *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, E. Oy-Marra und V. R. Remmert (Gg.), Berlin, Akademie Verlag, 2011, pp. 45-69.

²⁶ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. 43.

il grande filologo di Leida gettò le basi per un radicale cambiamento negli studi sulla cronologia²⁷. Fino a tutto il XVI secolo la stragrande maggioranza delle cronologie si basava sulle *Antiquitatum variarum* di Annio da Viterbo²⁸, che intrecciava false fonti babilonesi, persiane, ed egiziane, con i miti antichi e la storia biblica. Le affermazioni di Annio furono rigettate con forza da Scaligero. Benché il filologo olandese si ponesse in netto contrasto con quanto detto nelle *Antiquitatum variarum*, non tutte le fonti utilizzate da Annio per la sua opera risultarono false. In particolare le stesse fonti greche, ma soprattutto quelle bibliche, furono il punto di partenza dell'opera di Scaligero, il quale comparava «the Hebrew test with the Vulgate», sottolinea Grafton²⁹. Nel tentativo di trovare un compromesso nella distribuzione sull'asse cronologico delle diverse antiche dinastie, dalla caldea alla persiana, dall'egiziana alla greca e all'ebraica, Scaligero creò un sistema computazionale del tempo basato sul concetto del “periodo giuliano”, attraverso il quale poté segnare la data della creazione del mondo nell'autunno del 3760 a.C. La cronologia scaligera ebbe una grandissima diffusione, animando nel corso del Seicento un gran numero di dibattiti di studiosi che, rispetto ad essa, si ponevano, a seconda dei casi, in perfetto accordo o in acerbo contrasto.

La sempre più ampia diffusione di un nuovo tipo di gnoseologia, basata sull'esperienza, metteva radicalmente in dubbio le origini della storia umana così come erano conosciute e di conseguenza anche il testo che ne era stato sino ad ora il custode, la Sacra Scrittura. Le nuove riflessioni portarono, come abbiamo visto, a «spostare all'indietro l'infanzia del mondo»³⁰: ma fissando a circa quattromila anni prima della nascita di Cristo la data della creazione del mondo, non si risolvevano le difficoltà nel collocare cronologicamente le antichità di alcuni popoli, dagli egizi e caldei sino ai cinesi, che non trovavano altro posto se non nel dominio delle favole. I «razionali» e i «religionari», come li chiamava Pierre Bayle, “si scontrarono”

²⁷ Cfr. A. Grafton, *Joseph Scaliger: Historical Chronology*, in ID., *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*, Oxford, Clarendon Press, vol. II, 1993.

²⁸ Cfr. Annio da Viterbo, *Antiquitatum variarum volumina XVII a venerando & sacrae theologiae: & praedicatorii ordinis professore Io. Annio hac serie declarata. Contentorum in aliis voluminibus*, Parigi, venundantur ab Ioanne Paruo & Iodoco Badio, 1512. Cfr. R. Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.

²⁹ A. Grafton, *Joseph Scaliger: Textual Criticism and Exegesis*, in ID., *Joseph Scaliger: A Study in the History*, cit., vol. I, p. 104.

³⁰ J. J. Dortous de Mairan, *Lettres contenant diverses questions sur la Chine*, Paris, [s.n.], 1759, p. 104.

sull'asse cronologico del mondo in un duello in cui «tutti hanno ragione e tutti hanno torto».

D'altra parte, negli stessi anni nei quali assistiamo all'affermazione e al trionfo della nuova astronomia, Attanasius Kircher presentava nel suo *Oedipus Aegyptiacus* (1652-1654) un'alternativa all'immagine del mondo rispetto a quella che scaturiva dalla scienza moderna. Recuperando i temi caratteristici dell'alchimia, della magia, del simbolismo e del naturalismo rinascimentali, presentava una concezione del mondo magico-ermetica nella quale la divina verità era rivelata agli uomini per la prima volta nell'antica sapienza egiziana. Ipotizzare che la verità della religione cristiana fosse in qualche modo nascosta nei geroglifici egiziani, significava scardinare dalle sue solide e millenarie fondamenta il valore unico e irripetibile dei testi sacri.

La questione era complessa, ma molto discussa e sentita al tempo. Si trattava di conciliare l'origine delle diverse popolazioni della Terra e accordarle con il dettato biblico.

Questo lo scopo della teoria preadamitica di Isaac La Peyrère, scrittore ugonotto che nel panorama europeo della metà del Seicento suscitò notevole impressione. L'idea presentata da La Peyrère nella sua opera principale *Praeadamitae* (1655) era in sostanza basata sulla possibilità che Adamo fosse il padre del solo popolo ebraico, mentre l'umanità che l'aveva preceduto, la progenie gentile, apparteneva ad un'altra stirpe di uomini, sganciata dunque dal provvidenzialismo biblico in quanto, come sottolinea Zoli, «partecipi attori di una storia diversa rispetto a quella narrata nelle Sacre Scritture»³¹. Era la teoria del poligenismo e del preadamitismo, all'interno della quale anche il Diluvio diventava un fenomeno locale, appartenente soltanto alla storia ebraica. Le supposizioni di La Peyrère circa l'esistenza di uomini prima di Adamo, i *Praeadamitae*, come ha ben sottolineato Anna Minerbi Belgrado, «scompaginavano in profondità alcuni degli assi portanti dell'identità cristiana»³². Secondo l'interpretazione della Belgrado, ne risultavano messe in discussione l'unitarietà del percorso storico del genere umano, da cui conseguiva anche quello religioso della ricerca di redenzione a causa del

³¹ S. Zoli, *Il preadamitismo di Isaac de La Peyrère nell'età previchiana e il libertinismo europeo del Seicento*, «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XXI, 1991, p. 62.

³² A. Minerbi Belgrado, *Pascal, i preadamiti e gli ebrei*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 1999, p. 384.

peccato originale, e l'assunzione del racconto biblico come quadro di riferimento assoluto per le origini dell'umanità. I *Praeadamitae* propugnavano l'idea che le origini della storia umana non si ritrovassero nel racconto biblico, designando l'esistenza di qualcos'altro prima di esso.

La possibilità di una differente origine del genere umano era stata espressa anche da Hobbes e Grozio, sotto forma dell'identificazione di uno stato antecedente la formazione delle antiche società, lo stato di natura. Alle radici della storia non si trovava la riposta sapienza e la sublime saggezza degli antichissimi filosofi, ma, rimarca Rossi Monti, «l'irrazionalità, l'istinto, la violenza e la stupefatta barbarie di uomini primitivi»³³.

La teoria di La Peyrère godette di grandissima diffusione e ricevette immediatamente un'impressionante quantità di confutazioni, mantenendo una notevole risonanza in tutta l'Europa della seconda metà del secolo.

Secondo Rossi Monti, un'altra figura chiave in questa vicenda fu John Marsham, un cronologista inglese, che nel *Canon chronicus Aegyptiacus, Hebraicus, Graecus* del 1672 cercò di mettere in comparazione le storie ritenute più antiche, ovvero quella degli egiziani, dei caldei, dei greci e degli ebrei, giungendo alla conclusione di una superiorità temporale degli egiziani su tutti gli altri e attribuendo a questo popolo un'influenza decisiva sulla legge, sui precetti, sui riti del popolo ebraico. Entrava in campo una nuova problematica che interessava il rapporto tra le diverse religioni e il peso che ognuna ebbe sull'altra: in sostanza si trattava di stabilire in quale misura la formazione egiziana di Mosè avesse influito sui costumi e il culto del popolo eletto, quanto dunque esso fosse tributario, nelle sue credenze essenziali, di un popolo pagano. Le affermazioni di Marsham furono considerate molto forti all'epoca poiché in tal modo il pensatore non soltanto affermava la maggiore antichità degli egizi rispetto agli ebrei, ma anche la derivazione della religione ebraica dall'egiziana³⁴. Le reazioni furono abbastanza prevedibili ed ebbero ampio eco sino alla fine del secolo: in una recensione apparsa sugli *Acta Eruditorum* del 1684 il *Canon chronicus* venne presentato come «profano», da usare con molta attenzione, e ancora una decina di anni dopo, Richard Simon definì le affermazioni di

³³ P. Rossi Monti, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, p. 31.

³⁴ P. Rossi, *Storia sacra e storia profana*, in P. Rossi, C. A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, 4. Il Settecento, Bari, Laterza, 1996, p. 113.

Marsham come contenenti «qualcosa di sacrilego».³⁵ Sulla base di una prospettiva simile si sviluppava il *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres* di John Spencer (1686)³⁶ nel quale venivano messe a confronto le strutture e le usanze dell'apparato giuridico ebraico ed evidenziata la continuità con istituzioni egiziane precedenti. Nell'ottica di Spencer, Mosè non era il legislatore che aveva creato la legislazione su ispirazione divina, ma piuttosto colui che aveva ripristinato le antiche usanze.

Queste tesi di contatto fra la civiltà egiziana e quella ebraica, basate sulla trasmissione di contenuti culturali dalla prima alla seconda, possono essere considerate come il tentativo di dimostrare il carattere non isolato dello sviluppo storico del popolo ebraico, fino a trasformare la storia sacra nella sola narrazione delle vicende del popolo eletto e dunque non matrice della storia universale. Quest'idea ebbe molto seguito nell'Europa di quegli anni e, in particolare, fu ripresa e approfondita in ambiente anglosassone in autori come Tindal, Toland e Dickinson.

In questo contesto, una strenua difesa dell'ortodossia fu fatta invece dall'olandese Georg Horn, che riprendeva le linee tracciate a partire dal 1642 da Gherard Johann Voss³⁷ e poi da Samuel Bochart. Horn, nello stesso anno delle *Preadamitae*, pubblicava la *Historia Philosophica*, con l'intenzione di fare della storia pagana un sostegno per la storia sacra, a dimostrazione che i pagani avevano ricevuto dagli ebrei gli elementi della storia sacra e li avevano successivamente corrotti³⁸. La sapienza dei popoli più remoti nascondeva e velava dunque la più antica sapienza biblica³⁹.

Nel 1659 con la *Dissertatio de vera aetate mundi, qua ostenditur natale mundi tempus annis minimum 1440 vulgarem aeram anticipare* il figlio di Voss, Isaac Vossius, entrò in aperta polemica con Horn. Difensore anch'egli dell'ortodossia, pur se la sua posizione fu molto ambigua e spesso simpatizzante verso le idee libertine,

³⁵ Cfr. P. Rossi Monti, *Le sterminate antichità*, cit., p. 171.

³⁶ Cfr. F. Parente, *Spencer, Maimonides, and the History of Religion*, in C. Ligota, J. L. Quantin (edited by), *History of Scholarship*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 277-304.

³⁷ Nei due volumi del *De Theologia gentili*, pubblicati ad Amsterdam nel 1642, Voss aveva puntualmente ricollegato le diverse genealogie degli dèi ed eroi pagani ai personaggi chiave della tradizione sacra.

³⁸ G. Horn, *Historia philosophica libri septem: quibus de origine, successione, sectis & vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*, Leiden, Elzevir, 1655. Cfr. A. Momigliano, *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, "Storia e letteratura", Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980, vol. I, p.198; Cfr. F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, vol. I, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1978, pp. 60-61, n. 95.

³⁹ Cfr. P. Rossi Monti, *Le sterminate antichità*, cit., p. 207.

Vossius si scagliava contro le ipotesi di sterminate antichità antecedenti il Diluvio Universale (come per esempio la tesi di padre Martini sulla dinastia cinese, ripresa e portata avanti da Horn). L'attacco si spostava poi anche verso La Peyrère e le tesi dei Preadamiti, i cui seguaci erano considerati come membri di una setta che raccoglieva «quanti volentieri dissentono dalle Sacre Scritture»⁴⁰. La sua teoria si basava su una ricalcolazione dei tempi della storia umana, che si rifaceva alla versione della Bibbia dei Settanta, piuttosto che al testo dei Massoreti. Vossius non coltivava il progetto di fondare una nuova cronologia, ma di «riportare in vita l'antica», convinto che gli annali dei popoli gentili servissero non a contrastare ma a legittimare la verità della storia sacra. Nonostante ciò, egli si scagliava con forza contro l'intransigenza di Horn e ne nacque una polemica, sviluppatasi attraverso *Dissertatio, Castigationes e Defensio* tra l'uno e l'altro, tra cui la *Dissertatio de vera aetate mundi, qua sententia illorum refellitur qui statuunt Natale Mundi tempus annis minimum 1440 vulgarem aeram anticipare* in cui Horn si soffermava sulla figura di La Peyrère, descritto come un «delirante Preadamita» che aveva tentato «di sradicare l'autorità delle Sacre Scritture in base alle assurde antichità dei gentili»⁴¹. Qualsiasi cronologia alternativa alla mosaica era vista da Horn come frutto di fantasia, ed era perciò molto importante distinguere la storia reale dalle storie immaginate o favoleggiate. La ricostruzione delle cronologie di Vossius e Horn differisce di 1353 anni, lo scopo era il medesimo.

All'interno della cornice di posizioni così distanti negli ultimi ma cruciali venti anni del XVII secolo troviamo anche le idee di John Webb, sostenitore del cinese come lingua primeva e, di contro, quelle di Martinus Schoock, che nella sua opera *Fabula Hamelensis* (1662) metteva in guardia tanto dalla vanagloria egiziana quanto da quella cinese. Ancora, le tesi di Daniel Huet o del benedettino Pezron: se quest'ultimo era convinto che «solo dando al tempo la giusta estensione» si potevano efficacemente combattere le storie empie, Huet vedeva nel «compromesso Vossieano» un modo per dare credito alle eresie deistiche⁴². Huet può esser descritto come uno dei più convinti rappresentanti della tradizione apologetica. Al

⁴⁰ Cfr. I. Vossius, *Dissertatio de vera aetate mundi, qua ostenditur natale mundi tempus annis minimum 1440 vulgarem aeram anticipare*, s.l., Hagae Comitum, 1659, p. XLIX.

⁴¹ Cfr. G. Horn, *Dissertatio de vera aetate mundi, qua sententia illorum refellitur qui statuunt Natale Mundi tempus annis minimum 1440 vulgarem aeram anticipare*, Leiden, apud Joannem Elsevirium, 1659, fol *2r.

⁴² Cfr. P. D. Huet, *Demonstratio evangelica*, Francoforti, Sumptibus Thomae Fritschii, 1679; Cfr. P.Y. Pezron, *L'antiquité de temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux Cronologistes*, Paris, J. Boudot et E. Martin, 1687.

centro della sua *Demonstratio evangelica* vi era il tentativo di ristabilire la verità della religione cristiana sopra qualsiasi altra e dimostrare l'autenticità della Sacra Scrittura. La sua attenzione si era perciò focalizzata sulla figura di Mosé, con la precisa intenzione di ristabilire la centralità e l'importanza cruciale del suo ruolo nella storia. In questa prospettiva, l'autenticità del Pentateuco e l'attribuzione a Mosé della sua redazione divenivano fondamentali e portarono Huet a scagliarsi contro il *Leviatano* di Hobbes, le teorie preadamitiche di La Peyrère e soprattutto il *Tractatus Theologico-Politicus* di Baruch Spinoza, la cui pubblicazione, nel 1670, fu un avvenimento che può essere definito «epocale», riprendendo la definizione data da Giuseppe Ricuperati⁴³. La reazione di Huet al *Tractatus* è ben comprensibile se si pensa che l'opera di Spinoza, oltre appunto a mettere in dubbio l'attribuzione della redazione del Pentateuco presentava il profeta come «reo e usurpatore del sommo potere».⁴⁴

Se la crisi filosofica nella metà del Seicento ebbe alla sua base l'affermarsi del cartesianesimo, essa toccò il suo apice con il diffondersi dello spinozismo e dell'idea della corporeità dell'anima in antitesi al dualismo di Descartes⁴⁵. Ma, se da una parte nella conciliazione di questo dualismo Spinoza trovava un Dio causa immanente della natura, dall'altra il filosofo sottolineava con forza l'esigenza di un ridimensionamento del ruolo della Rivelazione, e dunque della storia sacra.

Il *Tractatus Theologico-Politicus* si presentava come un'opera di demolizione dell'edificio delle superstizioni su cui si poggiava l'autorità dei teologi, portata avanti da Spinoza con decisione e puntualità⁴⁶. L'opera, che costituì in qualche modo l'architettura di partenza di quell'esegesi biblica, centro nevralgico della futura attività dei *philosophes*, segnava un momento di passaggio di assoluta importanza: come ha cercato di dimostrare Jonathan Israel, il pensiero del filosofo olandese influenzò i pensatori più radicali del Settecento, dal quale venne ripreso, utilizzato e re-interpretato⁴⁷. Benché l'interpretazione di Israel si presti a letture facilmente fuorivianti di un "illuminismo radicale" che nasceva e si sviluppava esclusivamente

⁴³ G. Ricuperati, *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra "crisi della coscienza europea" e illuminismo radicale*, Firenze, Olschki, 2001, p. 123.

⁴⁴ B. Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p. 418.

⁴⁵ Cfr. G. Tarantino, *Lo scrittoio di Anthony Collins (1676-1729): i libri e i tempi di un libero pensatore*, Milano, Franco Angeli, 2007, p. 119.

⁴⁶ Cfr. E. Giancotti Boscherini, *Introduzione*, in B. Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p. XIII.

⁴⁷ Cfr. J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

dalle teorie di Spinoza, indubbio resta il valore della sua interpretazione che pone al centro dei dibattiti storiografici l'importanza di Spinoza nel Settecento europeo anche in autori per i quali resta una fonte occulta. Nell'ambito del nostro studio, la sua importanza risulta cruciale. Spinoza utilizzava la Bibbia come storia locale e non eccezionale degli ebrei antichi, storia che dunque perdeva il suo significato universale e il posto centrale nelle origini del mondo⁴⁸. Anche se riconosceva virtù considerevoli nella legge mosaica, aveva anche chiarito più volte i limiti di tale legge, che conteneva in sé già il germe della sua degenerazione e la cui validità e applicabilità erano necessariamente legate al solo popolo ebraico e al preciso momento storico in cui si era sviluppata. La storia ebraica poteva quindi essere interpretata esattamente con gli stessi criteri applicati ai popoli gentili e con il solo scopo di ricostruzione storica.

L'analisi compiuta dal filosofo olandese sul testo sacro era quella che un filologo avrebbe eseguito su un qualsiasi testo in suo possesso, spezzando il paradigma basato sulla superiorità e inviolabilità della storia sacra rispetto alla profana.

L'opera di critica filologica sul testo sacro iniziata da Spinoza fu portata avanti da Richard Simon con il quale «la critica pervenne per la prima volta alla sua purezza, al suo rigore autonomo»⁴⁹. Dopo la pubblicazione dell'*Histoire Critique du Vieux Testament* del 1678, nel tentativo di difendersi da coloro i quali l'accostavano al pensiero di Spinoza, Richard Simon scriveva:

Ne m'objectez point, que ce language est de l'impie Spinosa, qui nie absolument les miracles dont il est fait mention dans l'écriture. Défaites-vous de ce préjugé dont plusieurs abusent aujourd'hui. Il faut condamner les conséquences impies que Spinosa tire de certaines maximes qu'il suppose. Mais ces maximes ne sont pas toujours fausses d'elles-mêmes, ni à rejeter⁵⁰.

A vedere in Simon il prosecutore «dell'empietà spinoziane» troviamo in prima fila sicuramente Jacques Bénigne Bossuet, l'iconografia del quale, ripreso con la

⁴⁸ Cfr. A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 119.

⁴⁹ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. 193.

⁵⁰ R. Simon, A. A. Bruzen de La Martinière, P. Mortier, *Lettres choisies de M. Simon*, Amsterdam, chez Pierre Mortier, 1730, tome IV, lettre XII, pp. 80-81.

Bibbia tra le mani in una tela di Rigaud, racchiude pienamente l'essenza della sua intera vita. Il suo *Discours sur l'histoire universelle* (1681), era stato scritto con l'intento di delineare, a scopo educativo del Delfino di Francia, lo sviluppo complessivo della storia dell'umanità, ponendo al centro della storia universale quella del popolo ebraico e confutando, punto per punto, le empie teorie che non erano riuscite a cogliere il basilare errore sul quale avevano costruito il loro pensiero: il testo sacro era tale in quanto di origine divina e non era dunque possibile applicarvi gli stessi strumenti di studio e di indagine propri dei documenti umani. Nello stesso anno in cui venne pubblicato il *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet, l'abate Fleury nel suo *Les moeurs des Israelites* (1681) non si sottraeva invece al confronto tra la storia sacra e le storie pagane, anzi era proprio in tale confronto che era possibile riscoprire tutta l'influenza che la storia ebraica aveva avuto su quella degli altri popoli. Tale confronto consentiva, inoltre, secondo Fleury, di mettere in evidenza la primordiale esperienza di libertà vissuta degli ebrei durante la teocrazia⁵¹. La comparazione era perciò, per Fleury, uno strumento da cui trarre vantaggio, come dimostrava ad esempio l'analisi delle legislazioni antiche, presumibilmente influenzate, secondo Fleury da quella mosaica:

Solon voyagea en Égypte; & les lois qu'il donna aux Athéniens, avoient beaucoup de rapport avec celles de Moyse. Pythagore avoit été long-temps en Égypte, & alla à Babylone du temps de Cambyse ; il avoit donc vu des juifs, & avoit pu les entretenir. Platon étudia plusieurs années en Égypte : & il fait dire à Socrate tant de belles choses, fondées sur les principes qu'enseigne Moyse, que l'on peut le soupçonner d'en avoir eu connaissance.⁵²

Come evidenziò Daniel Georgius Morhofius in *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus* (1732), e come abbiamo visto sino ad ora, la tesi ermetica di una perduta e originaria sapienza del genere umano era andata a congiungersi con i tentativi di confronto fra la cronologia egiziana e quella ebraica, con l'ipotesi preadamitica di una stirpe di uomini anteriore al Diluvio e diversa dalla discendenza

⁵¹Cfr. M. Mostert, *The Political Theology of Abbo of Fleury: A Study of the Ideas about Society and Law of the Tenth-century Monastic Reform Movement*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 1987; M. Simon, *Fénelon platonicien?: étude historique, philosophique et littéraire*, Münster, LIT Verlag, 2005.

⁵² C. Fleury, *Les moeurs des Israelites*, A la Haye, Moetjens, 1682, p. 154.

di Adamo e infine con la «scellerata» teoria di Spinoza che Mosè non fosse l'autore del Pentateuco, sino a giungere al rifiuto dell'origine divina del linguaggio portata avanti da Richard Simon.

Questa tematica ebbe ampi sviluppi anche nel corso del XVIII secolo, alcuni di notevole importanza. A partire dai primi decenni del secolo, la messa in discussione e il rifiuto del racconto biblico si impose al centro dei dibattiti. In questa cornice è, non solo, possibile, ma indispensabile collocare la critica dissolutrice di Pierre Bayle, che già nel suo *Pensées Diverses sur la Comète* (1682) respingeva sia l'attendibilità storica del racconto biblico sia la cronologia che esso implicava, aggiungendo al dibattito un elemento di grande novità. Le teorie sino ad ora analizzate giunsero all'estremo nella tesi di Bayle circa la possibilità di una società di atei. Bayle fu il primo all'interno della cornice di questi dibattiti a riprendere le teorie legate al giusnaturalismo groziano, proponendo una convivenza civile che non fosse fondata sulla religione. Oltre all'attendibilità della storia sacra come fonte per la ricostruzione della genesi di tutta l'umanità, ad essere messa in dubbio era addirittura anche la sua "indispensabilità" come fondamento della vita morale e della società umana⁵³. Bayle aveva in mente l'immagine di un'ideale comunità di letterati che avrebbe dovuto abbracciare tutta l'Europa, il cui scopo doveva essere condurre le conoscenze umane verso nuove prospettive, che si basavano sull'utilizzo dell'enorme potenziale racchiuso nella ragione. Una "Repubblica delle Lettere" che egli cercò di riportare in vita attraverso una rivista, *Nouvelles de la République des Lettres* (1684), destinata a diventare, nel progetto di Bayle, strumento indispensabile per il mondo erudito. Ma la radicalità e la portata rivoluzionaria delle idee bayliane non trovarono riscontro se non nella seconda metà del XVIII secolo.

Rossi Monti mette in evidenza come la prima parte del Settecento fosse invece caratterizzata da diverse teorie di conciliazione, come quella tentata da William Warburton nel *Divine legation of Moses* del 1737, sostenitrici dell'idea che l'attribuzione di una formazione egiziana di Mosé non togliesse nulla al riconoscimento del carattere divino della sua missione⁵⁴. Conyers Middleton tra il 1724 e il 1750 riprese alcuni dei temi centrali sin qui affrontati, sostenendo che gli ebrei avessero ripreso dagli egizi alcuni dei loro costumi, in quanto questi ultimi

⁵³ P. Rossi Monti, *Le sterminate antichità*, cit., p. 113.

⁵⁴ Cfr. Ivi, p. 186.

possedevano arti e cultura molto avanzate ai tempi di Mosè. Persuaso che le Scritture non fossero da considerare come una verità assoluta e universale, Middleton era convinto che anche ai testi sacri dovessero essere applicati i canoni della ricerca storica e quelle stesse regole che Newton aveva applicato con tanto successo al mondo naturale. L'idea che il metodo newtoniano potesse all'epoca essere utilizzato in altri campi del sapere è stata avanzata all'inizio del secolo scorso per primo da Halévy, che coniò un termine efficace, ovvero quelli di "newtonianisti morali", per indicare gli autori che, nella prima metà del Settecento, applicarono in campo etico e morale l'approccio di Newton alle scienze. Secondo Halévy, quello che si chiamerà poi utilitarismo, il radicalismo filosofico, altro non era che un tentativo di *newtonianismo* applicato alle cose della politica e della morale. In questo «newtonianismo morale» il posto dell'attrazione universale veniva giocato da «le principe de l'association des idées et le principe de utilité»⁵⁵.

Lia Mannarino arricchisce, infine, il quadro appena descritto attirando l'attenzione su di un autore poco o per nulla approfondito dalla storiografia, ovvero Pietro Giannone. Filosofo, storico e giurista italiano vissuto tra la seconda metà del Seicento e la prima metà del Settecento, Giannone scrive a Napoli negli stessi anni di Giambattista Vico. La pubblicazione postuma, nel 1821, del suo *Triregno* porterà tuttavia gli echi delle discussioni erudite legate alla cronologia sino agli esordi del XIX secolo. Gli studi della Mannarino, successivamente ripresi anche da Giuseppe Ricuperati, hanno messo in evidenza quanto il lavoro di Giannone non costituisca una voce tra le tante né tantomeno di secondaria importanza, sottolineando come il *Triregno* contenga punti e spunti di straordinaria novità per l'epoca. Giannone ne aveva iniziato la stesura nel primo ventennio del Settecento, con l'obiettivo di mettere una volta per tutta a tacere le discussioni circa la ricostruzione della storia del genere umano. In particolare, la storia del Pentateuco era descritta da Giannone come una storia "particolare", ovvero appartenente al solo popolo ebraico, respingendo dunque in blocco la tesi della priorità ebraica, così come l'immagine di Mosè archetipo dei maggiori eroi gentili⁵⁶. Le fonti per la redazione del *Triregno* erano rintracciabili nel *De legibus Hebraeorum* di Spencer e nel *Tractatus Theologico-Politicus* spinoziano, senza dimenticare le influenze provenienti dalle

⁵⁵ E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, F. Alcan, 1901, vol. I, pp. 3-4.

⁵⁶ Cfr. L. Mannarino, *Le mille favole degli antichi. Ebraismo e cultura europea nel pensiero religioso di Pietro Giannone*, Firenze, Le Lettere, 1999; G. Ricuperati, *La città terrena di Pietro Giannone*, cit.

opere di Toland. Partendo dalle loro tesi, Giannone criticava gli studiosi che avevano visto nell'antiorità dei riti egiziani sugli ebraici la germinazione di tesi empie, e contrapponeva alla rozzezza del popolo ebraico, la magnificenza della civiltà egizia. Dalla lettura comparata tra i testi ebraici e quelli gentili egli ricavava l'immagine di un'umanità semi-primitiva guidata dal solo lume della natura e detentrica di consuetudini religiose e morali assai semplici. Questa umanità aveva vissuto in un'era «oscura e favolosa» che precedeva l'organizzarsi dei popoli in società, rivelata dalle "favole" dei poeti e dei profeti. Nella sua analisi del pensiero di Giannone, Lia Mannarino sottolinea come tali "favole", frutto della "fantasia", avessero alla base l'idea di una corrispondenza tra la storia sacra e profana, tale che Mosè e Omero apparivano, agli occhi di Giannone, come figure parallele. Il Pentateuco descriverebbe dunque per Giannone una prima generica epoca del mondo durante la quale videro la luce anche tanti altri particolari «regni terreni»⁵⁷.

⁵⁷ Cfr. Ivi, pp. 19-26.

I. CAPITOLO

GIAMBATTISTA VICO E LA RESPUBLICA HEBRAEORUM

1.1 L'orizzonte europeo in Vico

La seconda parte del XVII secolo, caratterizzata dalle grandi scoperte scientifiche e geografiche, fu segnata da una serie di rivolgimenti politici che insieme alle trasformazioni di ordine scientifico e sociale portarono a riconsiderare l'intero sistema delle conoscenze umane. Abbiamo brevemente ricordato che nel primo trentennio del secolo successivo un tentativo di sintesi era stato provata da Giannone, ma l'autore che più di ogni altro lasciò il segno, nel panorama italiano ed europeo, fu indubbiamente Giambattista Vico.

Con Vico ci troviamo nel delicato momento in cui le nuove idee, che la messa in discussione della tradizione aveva prodotto nel tentativo di ricostruire le nuove certezze, vennero passate al vaglio dei criteri su cui si reggevano negli anni a cavallo tra i due secoli: la ragione, lo spirito critico e la sintesi. È dunque in quest'ottica possibile dare una lettura di alcuni temi vichiani collocandoli nel percorso che, iniziando dai moderni autori del diritto di natura, conduce sino agli economisti della metà del Settecento. Molte pagine vichiane sono, infatti, ricolme di un vivo interesse per gli aspetti della società mercantile e i temi dell'economia moderna, scomposti in «quel disegno di storia ideale eterna»⁵⁸ per utilizzare un'espressione di Eluggero Pii, che è la *Scienza Nuova*⁵⁹.

Lasciando da parte le ormai superate interpretazioni di Cuoco o Croce su di un Vico solitario, sottratto alle influenze del suo tempo, i moderni commentatori sono tutti concordi nel tratteggiare i contorni di un autore impegnato invece in un vivace dibattito con i suoi contemporanei. Recenti contributi, come quelli di H. S. Stone o

⁵⁸ E. Pii, *L'utile e le forme di governo nel Vico politico*, in V. I. Comparato, E. Pii (a cura di), *Dalle "Repubbliche" elzeviriane alle ideologie del '900. Studi di storia delle idee in età moderna e contemporanea*, Firenze, Olschki, 1997, p. 111.

⁵⁹ L'opera fu soggetta a diverse edizioni di cui la prima nel 1725. Venne ampiamente riscritta nel 1730 e rivista per una terza edizione, pubblicata postuma nel 1744. Dove non diversamente specificato nel corso di questa analisi si farà riferimento all'edizione del 1744.

Barbara Naddeo, si sono soffermati su un'analisi sempre più approfondita dei rapporti tra Vico e la cultura napoletana ed europea⁶⁰. D'altronde, come sottolinea Andrea Battistini, se si analizzano le opere vichiane, non ve n'è una che «non sia nata da una risposta personale a precisi e concreti problemi culturali dibattuti in Europa»⁶¹. In particolare, i problemi legati alla successione spagnola, avevano fatto marcatamente sentire a Napoli quell'esigenza, già viva in gran parte dell'Europa all'indomani della gloriosa rivoluzione inglese, di vagliare nuovi criteri per un'analisi politica, sociale ed economica che si adeguasse ai mutati assetti del potere. La nuova idea di economia politica poteva attuarsi per Vico in primo luogo solo nella ricostruzione storica, per ritrovare così i migliori modelli politici da seguire e le cause della corruzione dei moderni. Le sue riflessioni sembravano porsi in risposta alla crisi intellettuale degli anni '30 del Settecento, identificata da Venturi come la crisi di tutto quello che ancora nei primi decenni del secolo sopravviveva della civiltà italiana del Medioevo e del Rinascimento⁶².

Pii mette in evidenza la straordinaria capacità di Vico non solo nel cogliere i mutamenti di quegli anni, ma nel riuscire, più di chiunque altro, a filtrare lo spirito del suo tempo «attraverso il vaglio della storia»⁶³. Dallo studio della sua *Autobiografia* (1725-1728) lo studioso ricostruisce gli anni di formazione del suo pensiero, che si sviluppò nel momento in cui cominciava ad accendersi la polemica verso autori come Descartes, Locke, Spinoza, alimentata da quell'empirica volontà di conoscere, di sperimentare e di dominare la realtà che era stata al centro della rivoluzione scientifica, e che, come sottolinea Pii, applicata alla vita sociale e politica, si esplicò nella nuova scienza economica⁶⁴. Rispetto a quanto evidenziato dallo studioso, l'analisi dell'*Autobiografia* ci porta ad identificare gli anni della stesura del *Diritto Universale* (1720), con quelli in cui Vico era intento ad approfondire i suoi studi giuridici, promossi a Napoli dal ceto forense, all'indomani della morte del sovrano spagnolo e dunque all'interno del dibattito che ne conseguì e

⁶⁰Cfr. H. S. Stone, *Vico's Cultural History: The Production and Transmission of Ideas in Naples, 1685–1750*, New York, E. J. Brill, 1997; B. A. Naddeo, *Vico and Naples: The Urban Origins of Modern Social Theory*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2011.

⁶¹ A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 20.

⁶² Cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore, Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969, p. 17.

⁶³ E. Pii, *L'utile e le forme di governo nel Vico politico*, cit., p. 111.

⁶⁴ Cfr. E. Pii, *Le origini dell'economia «civile» in Antonio Genovesi*, «Il Pensiero Politico», XII, n. 2, 1979, pp. 339-340; S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Firenze-Messina, D'Anna, 1965.

che infiammò tutta l'Europa fino all'esplosione della guerra di successione. In quegli anni Vico si accosta allo studio della teoria contrattualistica di Hobbes e alla dottrina giusnaturalista, seguendone sia la tradizione olandese attraverso Grozio, sia quella anglosassone attraverso il pensiero di John Selden, nonché la tedesca con Pufendorf. Lo studio del giusnaturalismo portò il pensatore napoletano ad interrogarsi sulle stesse questioni al centro delle teorie dei suoi tre autori principali, i «prìncipi» della dottrina moderna del diritto di natura come egli stesso li definisce, in particolare intorno all'esigenza dell'individuazione di un diritto di natura unico, capace di accomunare tutto il genere umano, al di là delle diverse divisioni nazionali. D'altra parte Andrea Battistini ha messo in evidenza come, con la *Scienza Nuova*, Vico si proponesse, perfettamente in linea con la corrente giusnaturalista, di esaminare il «diritto naturale delle genti» senza rivendicare supremazie di un popolo sull'altro, senza distinzioni nazionali, animato da una vocazione che Andrea Battistini definisce «cosmopolita». Lo scopo dichiarato non era quello di rilevare le differenze nazionali delle leggi, ma di individuare « la transazione comune dalla giurisprudenza “eroica” alla giurisprudenza “umana”». ⁶⁵ Nel farlo Vico attacca nella *Scienza Nuova* sia Grozio, che Selden e Pufendorf, colpevoli non solo di aver oscurato, ignorandoli, interi secoli della storia umana, ma incapaci di dare, con il metodo da loro adottato, un'adeguata spiegazione e contestualizzazione storica delle origini del genere umano ⁶⁶. Vico decide di partire lì dove i tre autori avevano mancato e nell'*Autobiografia* si definisce, grazie alla sua *Scienza Nuova*, «l'artefice del vantaggio alla nostra Italia di non invidiare all'Olanda, all'Inghilterra e alla Germania i loro tre principi». ⁶⁷

L'analisi delle dottrine contemporanee da parte di Vico non si ferma assolutamente agli autori giusnaturalisti. Quando sul finire del Seicento i dibattiti europei legati al nuovo pensiero scientifico e alle conseguenze da esso prodotto si diffusero anche a Napoli, scatenarono la reazione della filosofia scolastica e della cultura gesuitica napoletana. Descartes, Gassendi, Malebranche, Bacone, Hobbes, Bayle, Spinoza, Locke, Leibniz, avevano rimesso completamente in discussione la consolidata cultura partenopea della Controriforma e della tradizione umanistica.

⁶⁵ A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 35.

⁶⁶ Cfr. G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, introduzione e note di P. Rossi, Milano, Rizzoli, 1996, pp. 275-276.

⁶⁷ G. B. Vico, *Autobiografia (1725-1728)*, a cura di F. Nicolini, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 85

Nacquero scuole, fiorirono i dibattiti e non mancarono gli attacchi e le condanne: Venturi ricorda che quattro anni dopo la pubblicazione della seconda edizione della *Scienza Nuova*, il 19 giugno 1734, Clemente XII proibiva *Il saggio sull'intelletto umano* di John Locke in un momento in cui a Napoli si andava costituendo ad opera di Celestino Galiani, Bartolomeo Intieri e Nicola Cirillo l'Accademia delle Scienze che si richiamava, anche se mai con riferimenti diretti, ai principi lockiani e che si sarebbe dovuta occupare di «filosofia naturale, notomia, chimica, geometria, astronomia e meccanica».⁶⁸

L'attenzione di Vico nei confronti della realtà culturale europea del suo tempo è manifesta nella *Scienza Nuova*, opera ricolma di riferimenti agli interlocutori del suo tempo, da Hobbes a Boyle, da Locke a Spinoza. Non mancano neanche i riferimenti agli autori "classici", che Vico presenta come i suoi "autori" di riferimento: da Platone a Tacito, ai fondatori del pensiero politico moderno come Machiavelli e Bodin. Come ha scritto Rossi Monti, la filosofia di Vico è «un'irripetibile, affascinante, straordinaria mescolanza di temi arcaici sul terreno delle scienze della natura e di rivoluzionarie verità moderne sul terreno delle scienze dell'uomo e della storia»⁶⁹.

Il confronto con le dottrine sia antiche che contemporanee ci appare costante e di grande importanza. A differenza però di alcuni degli autori legati ai dibattiti sulla cronologia sin qui analizzati, Vico non sembra porsi in totale e aprioristico contrasto con la scolastica cristiana e con le filosofie del passato, che anzi riprendeva, ricostruiva, confutava e riadattava nella costruzione della sua nuova "Scienza". Scostandosi dai precedenti esercizi eruditi di conciliazione o opposizione tra storia sacra e profana, con la preminenza, a seconda dei casi, dell'una o dell'altra, il fondamento della sua idea sembra scaturire invece da una generale riconsiderazione della storia, vista come strumento a carattere scientifico in grado di attestare le origini del mondo non solo "certe", quindi legate al dato sensibile, al racconto della "storia particolare" di un popolo, ma "vere", universali, legate ai principi assoluti del divenire storico. Per farlo, Vico riteneva necessario un approfondimento del diritto delle genti, rintracciabile dentro la natura e nella forza dell'intelletto umano.

⁶⁸ F. Venturi, *Settecento riformatore*, cit., p. 23.

⁶⁹ P. Rossi Monti, *Le sterminate antichità*, cit., p. 401.

Secondo Vico, tuttavia, non si poteva analizzare il popolo ebraico come qualsiasi altro popolo del mondo. Occorreva distinguere perciò, anche per lui, la storia sacra dalla profana senza, tuttavia, che l'una prevalessesse sull'altra. Primo e imprescindibile punto di riflessione era la separazione e la conseguente analisi dello sviluppo parallelo delle due storie, ovvero la storia del popolo ebraico così come veniva narrata nelle Sacre Scritture e la storia delle nazioni gentili.

All'inizio della *Scienza Nuova* Vico affermava che «gli ebrei furono il primo popolo del nostro mondo»⁷⁰, accantonando in tal modo sin da subito ogni ipotesi che si allontanasse da questo assunto. Da qui l'attacco alle dottrine contemporanee come quella di Marsham e Spencer, di una remota antichità egiziana, precedente quella ebraica, e di un Mosé «addottrinato nella scienza delle divine cose dagli egizi»⁷¹. La presa di distanza si manifesta già nell'edizione della *Scienza Nuova Prima* del 1725 e venne rimarcata nelle annotazioni del '44, in cui viene più volte sottolineata la separazione tra il popolo ebraico e gli altri popoli: «per lo che tutto il mondo delle nazioni era da essi diviso tra ebrei e genti»⁷².

Come sottolinea Mario Sina, la questione non si limitava al negare una qualche dipendenza della storia ebraica dalla profana, ma al respingere proprio «ogni tentativo di illustrare la storia sacra mediante la profana»⁷³, e quindi a prendere in questo senso una posizione di netto contrasto contro le opere di Selden, Huet, Bochart. Vico dimostra di conoscere approfonditamente il dibattito che sulle sterminate origini del mondo infiammava l'Europa, dalle novità «chinesi» portate da Michele Ruggieri e da Martino Martini⁷⁴, alle sovversive idee preadamitiche di La Peyrère.

Ma ciò che appare, a nostro parere, più interessante è l'utilizzo che Vico fa delle sue fonti. Ciò che in lui appare preminente, infatti, non è solo fissare i punti principali della sua Scienza, ma darne anche dimostrazione, a volte portando all'estremo e, in non pochi casi, forzando e alterando il pensiero di alcuni autori pur di confutarlo o di ritrovarne le ragioni.

⁷⁰ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 137.

⁷¹ Ivi, p. 128.

⁷² Ivi, p. 225.

⁷³ M. Sina, *Vico e Le Clerc, tra filosofia e filologia*, Napoli, Guida Editore, 1978, p. 102.

⁷⁴ Cfr. G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 134.

1.2 *Le origini della storia umana contro la boria delle nazioni*

Illuminare il buio delle origini pare dunque lo scopo prefisso da Vico. Il punto di partenza era la dimostrazione che il mondo non era così antico come alcuni volevano far credere. Nella *Scienza Nuova* troviamo ripresa più volte l'idea che le "pretese" di antichità dei popoli fossero solo fantasie, frutto della boriosità insita nella natura stessa di ogni nazione. Costituiva un'idea che Vico riprendeva dalla classicità e in particolare da Diodoro Siculo:

Della boria delle nazioni udimmo quell'aureo detto di Diodoro Siculo: che le nazioni, o greche o barbare, abbiano avuto tal boria: d'aver esse prima di tutte l'altre ritruovati i comodi della vita umana e conservar le memorie delle loro cose fin dal principio del mondo. Questa degnità dilegua ad un fiato la vanagloria de' caldei, sciti, egizi, chinesi, d'aver essi i primi fondato l'umanità dell'antico mondo.⁷⁵

Come ha ben sottolineato Rossi Monti, la vanagloria con la quale le varie nazioni si attribuivano il ruolo di depositarie dell'origine della storia umana, che Vico chiama la «boria delle nazioni», era diventato verso la fine del Seicento un vero e proprio *topos* letterario⁷⁶. La tavola cronologica costruita e posta all'inizio della *Scienza Nuova* aveva lo scopo dunque di contrastare tale "boria", facendo finalmente luce sulle vere origini del mondo. Per poterlo fare Vico iniziava la sua analisi a partire dall'età post-diluviana, separando la storia sacra da quella profana. A differenza di molti pensatori a lui coevi, tra i quali ad esempio Conyers Middleton⁷⁷, in Vico troviamo il rifiuto di applicare ad entrambe le storie gli stessi metodi di indagine storica. Per lui coesistevano due paralleli sviluppi della storia umana: da una parte quello del popolo ebraico documentato dalla Bibbia e, dall'altra, quello delle nazioni gentili, documentato dai poemi omerici e dalla legislazione delle dodici tavole.

⁷⁵ Ivi, p. 174.

⁷⁶ Cfr. P. Rossi Monti, *I segni del tempo*, cit., p. 200.

⁷⁷ Per un approfondimento si rimanda alla Parte I di questo lavoro, Paragrafo b) *La nuova cronologia*.

Per quanto riguardava la suddivisione del tempo, per entrambe le storie veniva ripresa la suddivisione su base egizia, e dunque distinta l'età degli dei, degli eroi e degli uomini, alle quali corrispondevano i tre tempi del mondo di Varrone, ossia l'oscuro, il favoloso e lo storico. Per ognuna di queste età, Vico associava diverse lingue e caratteri: all'età degli dei, o del tempo oscuro, corrispondevano la lingua geroglifica con caratteri sacri; il tempo favoloso, o età degli eroi, era caratterizzato dalla lingua simbolica con caratteri eroici; infine durante l'età degli uomini, o tempo storico, era utilizzata la lingua pistolare dai caratteri «convenuti ai popoli»⁷⁸.

La tavola cronologica che però Vico prospettava al principio della *Scienza Nuova* nel 1725 non partiva con l'età degli dei, bensì nell'anno del mondo 1656 con il Diluvio Universale, a seguito del quale i figli di Noè si divisero per il globo. I primi popoli nacquero dunque a seguito della dispersione di Sem, Cam e Jafet: in particolare Cam e Jafet allontanatisi dalla vera religione, diedero inizio ai gentili e ad una stirpe di uomini che con il passare delle generazioni, lungo circa cento anni di vita allo stato ferino, data la natura del loro vivere bestiale, assunsero una statura al di fuori del normale, tramutandosi in giganti. «Di giganti così fatti fu sparsa la terra dopo il diluvio»⁷⁹.

Giganti che popolavano dunque la terra nel tempo oscuro e che egli identificava come i padri di tutte le nazioni gentili. Non solo, furono proprio essi che, impauriti «dai segni del cielo», ossia dai primi fulmini e tuoni dopo il Diluvio, crearono un'idea delle divinità talmente credibile che finirono per convincersi essi stessi della loro esistenza, dando così inizio all'età degli dei e, scriveva Vico, «così il timore finse gli Dei nel mondo»⁸⁰.

Vico tratteggiava dunque i contorni di uno stato di natura in cui i giganti furono presto incapaci di soddisfare i propri bisogni. Da qui l'esigenza, dopo circa un centinaio di anni di vita errabonda e violenta, di riunirsi in società, taluni spinti dalla religione e dal naturale istinto di propagare la generazione degli uomini, che identificava come «giganti pii», e altri dalla necessità di avere salva la vita:

⁷⁸ Lo studio del linguaggio è di grande importanza in Vico. Esso non si esplica in una mera storia del lingua come scienza autonoma, ma, attraverso la sua esternazione nella poesia, narrando «le storie delle cose», rappresenta per il filosofo uno strumento fondamentale per la comprensione del passato e la ricostruzione dunque del corso storico.

⁷⁹ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., pp. 257-258.

⁸⁰ Ivi, p. 268.

perché i primi [i giganti pii] vennero all'umana società spinti dalla religione e da natural istinto di propagare la generazione degli uomini [diedero principio ad un'amicizia nobile e signorile; e perché i secondi vi vennero per necessità di salvare la vita, diedero principio alla "società" che propriamente si dice, per comunicare principalmente l'utilità, e, 'n conseguenza, vile e servile.⁸¹

La condizione di vita ferina errabonda priva di sicurezze, nella quale i giganti divennero rapidamente incapaci di soddisfare le proprie necessità oltre che garantire la propria sicurezza ci appare un chiaro rimando alle teorie hobbesiane. Ma Vico attuava un'ulteriore distinzione, separando i *giganti pii*, che nel costituirsi delle società grazie alla corretta educazione ritrovarono la giusta statura trasformandosi in eroi, dai *famoli*, che intrappolati nel loro timore e nelle loro false religioni, erano destinati a soccombere.

Il processo attraverso il quale i giganti pii si trasformavano in eroi è a nostro parere una chiara dimostrazione del fatto che nonostante Vico sottolinei più volte la separazione delle due storie, all'interno della storia gentile sia possibile ritrovare le stesse dinamiche storiche della storia ebraica. I giganti pii si trasformavano in eroi grazie a quella stessa corretta educazione che aveva, sin da subito dopo il Diluvio, mantenuto gli ebrei nella «giusta statura»: essi, infatti, «con la pulita educazione e col timore di Dio e de padri durarono nella giusta statura nella quale Iddio aveva creato Adamo, Noé e i suoi figli»⁸². Se per Vico le due storie, la sacra e la profana, devono essere descritte separatamente, ciò non vuole significare, dunque, che i percorsi storici siano necessariamente divergenti o contrapposti.

Nella *Scienza Nuova* il pensatore napoletano si era concentrato sulla figura dei giganti nati dopo il Diluvio Universale dalla stirpe di Cam e Jafet, ma non era la prima volta che Vico si occupava di queste figure bestiali. Cinque anni prima della prima edizione della *Scienza Nuova* (1725), nel secondo libro del *Diritto Universale* (1720), il *De Constantia Iurisprudensis*,⁸³ il pensatore napoletano si era già occupato della figura dei giganti, il quel caso generati prima del Diluvio, dall'unione dei figli di Dio con le figlie dei uomini «cioè con femmine appartenenti a popoli di false

⁸¹ Ivi, pp. 392-393 (la parentesi quadra è nostra).

⁸² Ibidem.

⁸³ D'ora in poi citato nel testo solo come *Diritto Universale*.

religioni», nate, secondo Vico, da Caino⁸⁴. I figli generati da tali unioni, presumeva il pensatore, furono esclusi dalla comunità e destinati ad una vita errabonda nelle selve, a causa della quale assunsero la statura gigantesca.

Stabilita l'esistenza dei giganti post-diluviani tra i gentili, nati da un allontanamento dalla vera religione, Vico creava, nel *Diritto Universale*, una storia pre-diluvio universale durante la quale l'unione tra coloro i quali avevano mantenuto una condotta retta, preservando la vera religione, e coloro i quali invece, figli di Caino, l'avevano corrotta, causò già prima del Diluvio Universale la condizione bestiale. Anzi, in quest'opera, Vico affermava non solo la loro esistenza ma precisava che essi furono «la causa precipua del diluvio per Dio»⁸⁵.

Sembra lecito concludere che, nel *Diritto Universale*, Vico ci presenti la storia profana come una sorta di *mirroir* della storia sacra:

nella misura in cui la storia sacra ci espone gli avvenimenti mentre la storia profana attraversa un tempo oscuro e favoloso, o eroico, siamo già in possesso di un tramite mediante il quale la storia del tempo oscuro e la storia del tempo favoloso possono arrivare a diventare storia del tempo vero. Pertanto, ciò che fino ad oggi, con piena verità, si diceva intorno alle misure del mondo terrestre, che cioè esse traggono la loro certezza dalle misure certe del cielo, va esteso anche alla verità del mondo civile, dal momento che la verità degli avvenimenti profani bisogna chiederla unicamente alla storia sacra.⁸⁶

L'origine dei giganti post-diluviani, che Vico, nella *Scienza Nuova*, collocava all'interno della storia dei gentili veniva presentata attraverso lo stesso processo che già in precedenza aveva dato origine ai giganti pre-diluviani descritti nel *Diritto Universale*. Ma Vico nella *Scienza Nuova* ne asseriva la remota esistenza attraverso una deduzione che ci appare a dir poco "avventurosa". Osservando i costumi dei discendenti di Sem, che popolarono la terra dopo il Diluvio Universale, egli giustificava il loro divieto alla mescolanza delle razze attraverso la paura che la storia si ripetesse.

⁸⁴Cfr. G. B. Vico, *De Constantia Iurisprudientis*, in *Il Diritto Universale*, in ID., *Opere Giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 438. (D'ora in poi solo *Il Diritto Universale*)

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ivi, p. 424.

L'isolamento nel quale vissero gli antichi ebrei, così come viene descritto da tutti i maggiori commentatori della storia ebraica, viene raccontato da Vico attraverso la sua fonte: Giuseppe Flavio. Vico chiarisce come già lo storico ellenistico avesse sottolineato che gli ebrei vissero «sconosciuti ad esse vicine loro mediterranee, nonché all'oltremarine lontanissime nazioni». Questa scelta nasceva per Vico su «consiglio della provvidenza divina [...] acciocchè coi commerci gentileschi non si profanasse la religione del vero Dio»⁸⁷. Il carattere isolato della vita di questo popolo gli consentiva di custodire una storia “incontaminata” dalle altre circa le origini del genere umano e dunque di essere unica depositaria anche della storia pre-diluviana. In polemica con i suoi contemporanei, Vico riaffermava e sottolineava con forza tale carattere isolato. Tale idea d'estraneità del popolo ebraico alle vicende dei popoli gentili, rimarcata per altro nel corso della *Scienza Nuova*, è, a nostro parere, una prova evidente dell'atteggiamento assunto da Vico sulla questione. Il pensatore aveva in tal modo di fatto scardinato l'autorità della storia sacra, mettendo fin da subito un punto fermo circa la spinosa attribuzione ad un popolo del ruolo di primo depositario dell'origine del mondo. Infatti, se per un verso Vico affermava che «gli ebrei furono il primo popolo del nostro mondo», mettendo a tacere dunque tutte le ipotesi “marshamiane”, d'altra parte, separando nettamente i destini delle due storie all'indomani del Diluvio, trovava modo di ricollocare all'interno della sua tavola cronologica le origini delle sterminate antichità caldee ed egiziane⁸⁸.

1.3 Giambattista Vico e la respublica Hebraeorum

Se l'interesse di Vico nei confronti della storia ebraica è innegabile, il suo scopo non appare immediatamente evidente. D'altronde, diverse generazioni di commentatori si sono trovate spesso in difficoltà nel dare una lettura definitiva del pensiero vichiano, arrivando spesso a risultati antitetici. I maggiori interpreti di Vico da Croce a Gentile, da Nicolini a Badaloni e non ultimo a Rossi Monti, hanno cercato di sviscerare le ambiguità che circondano la sua affascinante e, per molti versi,

⁸⁷ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., pp. 156-157.

⁸⁸ La ricostruzione di tali antichità è fatta per mezzo delle favole, che egli considera le prime storie delle nazioni gentili.

ancora profondamente emblematica figura, concentrandosi su singoli aspetti del suo pensiero e cercando di ricostruire il *background* intellettuale a partire dal quale essi maturarono. La tendenza a voler in qualche modo restituire Vico al suo “contesto di riferimento” rappresenta una tensione che nel corso dei decenni ha accomunato diversi studi⁸⁹. Tuttavia i contributi che si sono soffermati ad analizzare l’interesse mostrato da Vico nei confronti degli ebrei, o, riprendendo la metafora di Leonardo Amoroso, le «scintille ebraiche» presenti nelle opere del filosofo napoletano, hanno ravvisato esclusivamente l’approccio filosofico o l’aspetto teologico di tale attenzione⁹⁰. Il risultato ha portato ad interpretazioni molto diverse della religiosità di Vico: da qui è nata per esempio la visione “laica” di Vico di Mario Sina⁹¹, contro la più classica visione crociana di un Vico «cattolico e insieme libero filosofo»⁹².

La storiografia ha invece sino ad ora ignorato i possibili legami tra l’interesse di Vico nei confronti della storia ebraica e quella che Giarrizzo ha definito la «sostanziale “politicità” della riflessione vichiana»⁹³, ovvero l’analisi delle leggi agrarie, dello sviluppo della società mercantile, la ricerca dell’origine del diritto, del nesso tra l’utile e la virtù, così come l’approfondimento di nozioni quali il dominio, la tutela, le pene, la *proprietas*, presenti nelle opere vichiane. L’attenzione di Vico verso la tradizione ebraica, e il suo manifesto interesse per la *respublica Hebraeorum*, non sono stati oggetti di studi e costituiscono una lacuna, a nostro avviso importante, all’interno del panorama storiografico contemporaneo. Alcuni riferimenti presenti sia nella *Scienza Nuova*, ma soprattutto nel *Diritto Universale*, consentono a nostro parere di ritrovare in Vico le tracce della tradizione della

⁸⁹ Cfr. B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911; N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Roma- Bari, 1961; P. Rossi Monti, *Le sterminate antichità*, cit.; M. Montanari, *Vico e la politica dei moderni*, Bari, Palomar, 1995; G. Costa, *Vico e l’Europa contro la «boria della nazioni»*, Milano, Guerrini e Associati, 1996; H. S. Stone, *Vico's Cultural History: The Production and Transmission of Ideas in Naples*, cit.; G. Pizzamiglio, M. Sanna (a cura di), *Momenti vichiani del primo Settecento*, Napoli, Guida Editore, 2001; A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit (2004); B. A. Naddeo, *Vico and Naple*, cit. (2011).

⁹⁰ Cfr. L. Amoroso, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa, ETS, 2004; J. Faur, *Dos estudios sobre Vico y la tradición hebrea*, «Cuadernos sobre Vico», VII-VIII, 1997, pp. 253-280.

⁹¹ Cfr. M. Sina, *Vico e Le Clerc*, cit.

⁹² B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 292.

⁹³ G. Giarrizzo, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida Editore, 1981, p. 55; sull’argomento Cfr. E. Voegelin, *La Scienza Nuova nella storia del pensiero politico*, Napoli, Guida Editore, 1996.

«politeia biblica», ovvero dell'interesse verso la *respublica Hebraeorum* come modello politico e sociale nella letteratura politica europea dell'età moderna⁹⁴.

Secondo quanto emerso da tali studi storiografici, come già ampiamente trattato, lo sviluppo della letteratura politica sulla *respublica Hebraeorum* aveva conosciuto tra la fine del Cinquecento e nel corso del Seicento la sua stagione più florida, sino a divenire nelle opere di Grozio e Cunaeus un modello normativo per la neonata Repubblica d'Olanda. La letteratura critica ha evidenziato tuttavia un significativo cambiamento nel modo di considerare tale modello già nel corso del Seicento stesso, adducendone la causa anche all'impressione che la decapitazione di Carlo I aveva avuto in Europa, nonché a quella “nascita di coscienza” che nell'ultimo ventennio del XVII secolo aveva portato ad un generale ripensamento nel modo di concepire la religione, la scienza, l'individuo, la società, lo Stato e i rapporti tra essi. In particolare è stata sottolineata la presenza all'interno dei dibattiti politici di fine Seicento di un generale ripensamento dell'utilizzo della religione per fini politici che ben si può evincere in Olanda con Spinoza e in Inghilterra con John Locke, attraverso la nascita di una tendenza tesa a considerare i modelli politici contenuti nella Bibbia come argomento più appropriato allo studio della storia dell'antichità che ai contemporanei dibattiti politici.

Come evidenzia in un suo saggio Annalisa Capristo, Vico dimostra di conoscere questa tradizione, cosa che si può facilmente evincere in primo luogo dai rimandi che egli fa direttamente, citando Grozio, Cunaeus e Spinoza, e dando prova di aver bene a mente sia il *De Republica Hebraeorum* che il *Tractatus Theologico-Politicus*⁹⁵. In particolare il saggio della Capristo cerca di fare emergere il carattere non marginale nel contesto vichiano delle citazioni di Cunaeus, evidenziando come proprio nell'opera del pensatore olandese, il *De Republica Hebraeorum*, Vico ritrovi importanti suggestioni per lo sviluppo della distinzione tra ebrei e gentili e per far risaltare la peculiarità ebraica rispetto allo sviluppo storico dell'umanità gentilesca⁹⁶.

⁹⁴ Cfr. A. Capristo, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici» 10 (1987-1988), pp. 183-212; L. Campos Boralevi, D. Quaglioni (a cura di), *Politeia Biblica*, Firenze, Olschki, 2003.

⁹⁵ Per un approfondimento dell'importanza del *De Republica Hebraeorum* di Cunaeus nelle opere di Vico Cfr. F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, cit., pp. 25,59; Cfr. A. Capristo, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, cit.

⁹⁶ A. Capristo, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, cit., p. 184.

Limite di tale studio è stato quello di fermarsi alla disamina dei soli riferimenti diretti a Cunaeus presenti nella *Scienza Nuova*. Invece se prendiamo in considerazione il *Diritto Universale*, pubblicato cinque anni prima della *Scienza Nuova*, possiamo osservare come i temi legati alla letteratura cinque-seicentesca dedicata alla *respublica Hebraeorum* fossero già presenti. In particolare, analizzando il momento in cui Vico si soffermava ad analizzare la quarta epoca della storia sacra, ovvero quella concernente la fondazione della legge mosaica, appare chiaro come l'accento fosse posto già in quest'opera sulla legge agraria istituita dal legislatore biblico. Il modo in cui Vico si soffermava a parlare di tale legge ci appare una prova quanto mai evidente del fatto che la sua fonte per l'argomento risiedesse nel *De Republica Hebraeorum* di Cunaeus. Del resto nel corso della *Scienza Nuova*, Cunaeus e la sua opera vengono anche direttamente citati:

[Mosè] fondò una repubblica incurantissima delle liti. E tutto questo, quando presso le genti, per l'iniquità del diritto del nesso, nascevano spesso - così tra i Greci e i Romani - sedizioni e turbamenti e presso gli Egizi come narra Piero Cuneo nel suo *De republica hebraeorum* la plebe contadina venne più volte - quantunque sempre con esito infelice - a battaglia con i sacerdoti.⁹⁷

Come ben evidenziato dalla Capristo, Cunaeus fu citato poi nella *Scienza Nuova*: il primo riferimento è presente nell'*Idea dell'opera* e, il secondo, nelle *Annotazioni alla tavola cronologica*⁹⁸. Quest'ultima citazione è inserita nel contesto in cui l'autore insiste con forza sul carattere di isolamento in cui visse il popolo ebraico rispetto a tutti gli altri popoli, negando la possibilità non solo di contatti commerciali tra gli ebrei e le altre civiltà ma, in polemica con i suoi contemporanei, parlando di un isolamento che riguardava anche la trasmissione di saperi dagli uni agli altri, così come sottolineato anche da «Pier Cuneo, *De republica hebraeorum*»⁹⁹.

Ma è il richiamo a Cunaeus inserito nell'*Idea dell'opera* a suscitare, a nostro parere, maggiore interesse. La citazione dell'autore olandese si trova nel paragrafo della *Scienza Nuova* in cui Vico riassumeva alcuni aspetti essenziali della sua interpretazione sulle contese agrarie, viste come momento di notevole importanza,

⁹⁷ G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 446.

⁹⁸ Cfr. A. Capristo, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, cit., p. 185.

⁹⁹ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., pp. 156-157.

perno strutturale della storia universale profana, in quanto tappa fondamentale del percorso che dall'erramento ferino dei giganti conduceva alla costituzione delle repubbliche ed ai successivi sviluppi politici e giuridici. Le contese agrarie venivano sottratte alla condizione di episodio di una particolare vicenda storico-politica e di esse veniva ricostruita la storia più antica, a partire dai primi contrasti tra famoli ed eroi.

Leggiamo al paragrafo 20 dell'*Idea dell'opera* nell'edizione del 1725:

Per queste istesse cose dette della propagazione della gente romana s'intende la propagazione del genere umano con due spezie di colonie eroiche oltramarine, entrambe di moltitudine di uomini con certi lor capi vinti o premuti da contrarie fazioni in eroiche turbolenze pe cagion del diritto del nodo. La prima cagione: perché la moltitudine non potesse nelle terre native sostentare la vita con le camperecce fatiche. La seconda cagione: perché le plebi fossero strapazzate da' nobili fino all'anima, come certamente la storia romana antica ci ha qui sopra fatto conoscere della plebe di Roma.

Queste contese eroiche sì della prima come della seconda spezie, al riferire di Piero Cuneo nella Repubblica degli ebrei, avvennero spesse [sic] tra' sacerdoti e villani d'Egitto, e sempre con la peggio de' villani, i quali, per fuggire l'ira de' vincitori, o dalla parte di terra si spinsero dentro l'Affrica, o da quella di mare si gittarono sulle zattere del Nilo e, disperati, i commisero alla fortuna di ritrovare nuove terre. E qui si dimostra la verità della storia sagra circa questo importantissimo punto: che 'l popolo ebreo non fu già ella gente natia uscita da Egitto, ma popolo proprio di Dio fatto schiavo dagli egizi, poiché, come più giusto dimostrerassi l'Egitto a quel tempo era già passato sotto monarchi e, 'n conseguenza, quando già era svanito il diritto eroico de' sacerdoti.¹⁰⁰

Ma nelle successive edizioni, già a partire dalla *Scienza Nuova seconda* (1730), il riferimento al pensiero di Cunaeus è ridotto ad una citazione veloce:

E quivi molti capi d'esse caterve di famoli, sollevate e vinte da' lor eroi (come spesso i villani d'Egitto lo furono da' sacerdoti, all'osservare di

¹⁰⁰ G. B. Vico, *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle Nazioni*, Napoli, Felice Mofea, 1725, p. 146.

Pier Cuneo, De republica Hebraeorum), per non esser oppressi e trovare scampo e salvezza, con quelli delle loro fazioni, si commisero alla fortuna del mare ed andarono a trovar terre vacue per gli lidi del Mediterraneo, verso occidente, ch' a quei tempi non era abitato nelle marine.¹⁰¹

Il richiamo all'opera di Cunaeus non è però così marginale come Vico cerca di far apparire e come, d'altronde, non solo la Capristo ma anche uno dei maggiori critici di Vico, ovvero Nicolini, lascia intendere nel suo *Commento storico*, dedicando, nel suo apparato critico di note alla *Scienza Nuova seconda*, solo poche righe a tale rimando¹⁰². La tradizione olandese ebbe, a nostro parere, in Vico una notevole influenza, dovuta anche al fatto che essa era ben conosciuta nella Napoli del tempo.

Gli studi condotti da Fabrizio Lomonaco, e prima ancora da Guido Fassò e Vittorio Conti, hanno messo in evidenza come in tutta l'Italia meridionale tra Seicento e Settecento l'interesse per la cultura olandese fu molto vivo, favorito sia dall'opera di bibliofili ed editori che dalla libera circolazione delle idee¹⁰³. In particolare essa fu accolta con grande entusiasmo nei circoli dotti della città partenopea, che Muratori, all'inizio del XVIII secolo, aveva definito la città più libera d'Italia. Come sottolineato da Lomonaco, i sostenitori della *libertas philosophandi* contro le censure dell'Inquisizione guardavano con interesse al modello olandese: «Il dibattito sulla filosofia cartesiana e sulla rifondazione metodologica della tradizione erudito-filologica proveniente dalle Province Unite» scrive Lomonaco «aveva contribuito all'erosione del classico edificio speculativo d'origine aristotelico-scolastica e alla ridefinizione dei rapporti tra il potere civile e quello ecclesiastico»¹⁰⁴.

Secondo lo studioso, fu grazie a Magliabecchi e Valletta che i letterati partenopei si approcciarono entusiasti alla letteratura proveniente dalle stamperie olandesi. Già gli studi di Vittor Ivo Comparato avevano mostrato come in particolare la biblioteca del Valletta fosse riconosciuta come una delle più importanti, arricchita

¹⁰¹ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 102.

¹⁰² Cfr. Cfr. F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, cit., p. 25.

¹⁰³ Cfr. G. Fassò, *Vico e Grozio*, "Studi vichiani", 7, Napoli, Guida Editore, 1971; V. Conti, *Il modello politico olandese in Italia durante la prima metà del Seicento*, Firenze, Olschki, 1987; F. Lomonaco, *Tolleranza e libertà di coscienza. Filosofia, diritto e storia tra Leida e Napoli nel secolo XVIII*, Napoli, Liguori, 1999.

¹⁰⁴ Cfr. F. Lomonaco, *Tolleranza e libertà di coscienza*, cit., pp. 130-131.

dalle collezioni dei giornali eruditi pubblicati in Olanda da Bayle e Le Clerc¹⁰⁵. Ed è proprio nella Napoli di Valletta che Lomonaco ravvisa il maturare di un interesse per la cultura olandese in riferimento alle tematiche giuridico-politiche, in particolare attraverso l'acquisizione e lo studio degli scritti di Arnold Vinne e Johannes Fridericus Gronovius, di Martinus Schiickius e Johannes Voetius.

Ci troviamo nel momento storico di passaggio dall'era di dominio spagnolo alla nascita di un processo di emancipazione e formazione della nuova realtà napoletana. I lavori di Fassò e di Lomonaco mettono in evidenza, all'interno di questa cornice, la funzione critica essenziale esercitata dagli scritti sul "diritto di natura". Accanto a Pufendorf e Selden, furono soprattutto le opere di Grozio ad essere accolte e discusse a Napoli sin dalla seconda metà del Seicento. Se nella sua analisi Fassò si era concentrato in maniera particolare sui legami tra Vico e Grozio, i successivi contributi di Lomonaco e di Vittorio Conti hanno cercato di offrire una panoramica più ampia, all'interno della quale la "fortuna" di Grozio nella Napoli vichiana assumeva un significato politico preciso nella polemica antifeudale del nuovo ceto civile per l'unità e l'indipendenza della realtà statale meridionale.¹⁰⁶

Entrambi gli autori, tuttavia, non prendono in considerazione i numerosi richiami vichiani all'opera di Cunaeus che invece ci appaiono una prova di come l'interesse verso l'Olanda non si limitasse, in Vico, alla tradizione giusnaturalistica.

Il modo in cui il pensatore napoletano si accosta alla letteratura sulla *respublica Hebraeorum*, utilizzandola e rielaborandola in una chiave di lettura diversa rispetto al passato, risulta essere a nostro parere un esempio più che esaustivo della centralità che tale modello continuava ad avere all'interno della dialettica politica europea del primo Settecento.

1.4 La vera teocrazia e le false teocrazie delle nazioni

Al di là dei rimandi diretti a Cunaeus, l'influenza esercitata su Vico dalla letteratura olandese sulla *respublica Hebraeorum* diventa ben evidente se

¹⁰⁵ Cfr. V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano alla fine del Seicento*, Napoli, Ist. Ital. Studi Storici, 1970.

¹⁰⁶ Cfr. V. Conti, *La recezione di Grozio a Napoli nel Settecento*, Firenze, CET, 2002.

analizziamo l'interesse da lui dimostrato nei riguardi del modello teocratico. Non esistono tuttavia ad oggi studi critici che si siano dedicati a tale soggetto.

Come evidenziano i recenti contributi dedicati alla “politeia biblica”, l'attenzione verso questa forma di governo si era manifestata con forza verso la fine del XVI secolo e la prima metà del XVII secolo, favorita in Europa dalla scoperta delle opere dello storico Giuseppe Flavio, che, nel I secolo d. C. aveva usato per primo il termine nel suo *Contra Apionem*¹⁰⁷. Ma gli studi di tale corrente storiografica si sono sino ad ora limitati all'analisi del modello teocratico nei trattati politici dell'Europa Cinque-seicentesca. Lo studio delle opere di Vico ci mostra invece come tale interesse sembri perdurare ancora nella prima metà del Settecento.

Se Flavio, così come gli autori Cinque-seicenteschi legati alla *Flavius Josephus Renaissance*, pensavano alla teocrazia come alla particolare forma di governo che aveva caratterizzato la storia del popolo ebraico, il passo compiuto da Vico, come avremo modo di evidenziare, aggiunge una componente molto rilevante. Spostando la lancetta del tempo indietro per creare lo spazio all'interno della sua tavola cronologica per le antichità caldee ed egiziane e per la storia delle origini bestiali del mondo, Vico trasformava la specificità della teocrazia della *respublica Hebraeorum* in un modello universale e perpetuo, che non era dunque solo della storia ebraica, ma che aveva interessato con le stesse dinamiche – ma non la stessa sacralità – anche la storia dei gentili. Una rivelazione universale già presente alle radici della vita del genere umano, ancor prima di manifestarsi compiutamente nel testo della Scrittura¹⁰⁸.

Leggiamo nel *Diritto Universale*:

Il primo a sorgere sulla terra fu il governo divino: la teocrazia (...). Nessuna società infatti può stare senza governo. E giacché nello stato eslege non esisteva un uomo sommo sugli altri, perché tutti erano sommi, tra tutti i sommi non vi poté essere governo se non presso Dio. Di modo che, una volta fondate, le repubbliche vengono tenute insieme, tra le somme potestà della guerra e i patti di pace, dal governo di un solo Dio¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Per un'analisi più dettagliata si rinvia alla Parte III di questo lavoro, Capitolo *VIII.L'articolo «Théocratie»*.

¹⁰⁸ Cfr. P. Rossi Monti, *I segni del tempo*, cit., p. 151.

¹⁰⁹ G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 520.

La prima forma di governo nella storia del genere umano eslege fu, secondo Vico, la teocratica, nata dall'evoluzione dello stato delle famiglie. Ma se nel *Diritto Universale* (1720) Vico utilizza sovente il termine "teocrazia", nella *Scienza Nuova prima* (1725) egli parla esclusivamente di "governi divini". Occorre attendere la seconda edizione della *Scienza Nuova* nel 1730, per vedere l'aggiunta alla definizione "governi divini" «che i greci direbbero "teocratici"»¹¹⁰. Al di là del termine utilizzato, Vico è in ogni caso molto attento in entrambe le opere a distinguere il governo divino o teocratico ebraico da quello gentile, sottolineando la "veridicità" del primo e l'impostura dell'altro. Nel *Diritto Universale* egli aggiungeva, infatti, che la prima epoca della storia del mondo post-diluviano era quella in cui «ogni regime era di tipo teocratico: uno solo vero, gli altri falsi»¹¹¹. La base della veridicità/falsità del regime teocratico risiedeva nell'essenza stessa del patto, stipulato dagli ebrei con il vero Dio e dai gentili con degli Dei immaginati. Esistevano, per Vico, quattro divine Provvidenze: degli ebrei, dei gentili, dei cristiani e dei «maomettani». Il filosofo napoletano si concentrava in maniera particolare sulle prime due, sottolineando come, mentre lo sviluppo storico delle nazioni gentili fosse stato caratterizzato dagli «ordinari» aiuti della Provvidenza, gli ebrei ebbero aiuti «straordinari» dal vero Dio. Questa distinzione nasceva dall'allontanamento dei figli di Noé, Cam e Jafet, dalla vera religione e dall'erronea interpretazione del *numen* fatta dai giganti, che diede origine a falsi dei e alla divinazione sulla terra.

Come già accennato, furono i giganti, primo tra tutti Giapeto, a creare, secondo Vico, l'idea degli dei tra i gentili, generata dallo spavento a seguito dei «segni del cielo», ossia dai primi fulmini e tuoni dopo il Diluvio:

La fisica degl'ignoranti è una volgar metafisica, con la quale rendono le cagioni delle cose che ignorano alla volontà di Dio, senza considerare i mezzi dei quali la volontà divina si serve¹¹².

Le religioni e le repubbliche delle genti non furono dunque fondate sulla menzogna, ma sulla «falsa persuasione» causata dalla «somma ignoranza»¹¹³ dei

¹¹⁰ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 595.

¹¹¹ G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 512.

¹¹² G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 191.

¹¹³ G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 582.

giganti, progenitori dei popoli gentili, che dovevano la loro condizione all'abbandono della corretta educazione. Il conseguente allontanamento dal vero Dio dopo il Diluvio aveva fatto sì che i giganti avessero trovato spiegazione dei fenomeni del cielo nell'ira divina. Dunque tra i gentili «*primos in orbe deos fecit timor*», sottolineava Vico¹¹⁴.

Da questa «persuasione del nume», ovvero il volere divino che parla dal Cielo attraverso i segni, vera dunque per gli ebrei e falsa per le genti, si propagò per l'intero genere umano il dogma della divina Provvidenza, fondamento dell'intera «teologia civile». Molto interessante appare, in particolare, l'accostamento di questi due termini. Per Vico, l'errore dei contemporanei era rintracciabile proprio nella fallace idea che la questione della nascita della religione, dell'idea di Dio ad essa legata, fosse materia attinente alla sola «teologia naturale». Con le sue opere egli tentava invece di dimostrare come tutto ciò riguardasse anche la società civile, poiché era la divina Provvidenza a guidare gli uomini, che nascesse essa dall'autoinganno dei giganti o fosse ispirata dal vero Dio. Era stata la Provvidenza a spingerli a riunirsi in società, sia per il timore di Dio sia in cerca del perseguimento del proprio utile. In un periodo in cui cominciava a farsi sentire l'esigenza di un processo di secolarizzazione del discorso politico, Vico utilizzava il termine «teologia civile», dimostrando invece come nella sua nuova «Scienza» fosse impossibile separare i contesti: «e pure sull'iconomia delle cose civili essi ne dovevano ragionare con tutta la proprietà [sic] della voce, con la quale la provvidenza fu appellata «divinità»»¹¹⁵.

Con lo scopo dunque di dimostrare «l'antichità, la perpetuità e la verità della storia sacra»¹¹⁶, come egli stesso affermava nel *Diritto Universale*, Vico utilizzava i maggiori temi della storia ebraica trasformandoli in storia universale, che si ripeteva nel tempo e nello spazio con i medesimi schemi. Ma egli era molto attento anche alla sacralità di tale storia che difendeva attraverso la distinzione di una Provvidenza che agiva in maniera naturale tra i gentili e che faceva invece eccezione nella storia ebraica, dove era guidata in maniera sovranaturale dal vero Dio.

Questo «artificio» sembra dunque consentirgli di salvare l'esperienza ebraica creandone una sorta di *alter ego* gentile, al quale riservava ciò che di negativo essa

¹¹⁴ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 193.

¹¹⁵ Ivi, p. 241.

¹¹⁶ G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 424.

aveva portato e che risultava, essendo esclusivamente frutto della storia umana, pienamente criticabile. In particolare, la grande differenza delle teocrazie gentili rispetto alla teocrazia ebraica risiedeva in Vico nella successiva nascita delle clientele e dunque nella scissione del percorso delle due storie: perseverante quello ebraico all'interno di un regime patriarcale-teocratico, articolato quello dei gentili nello sviluppo delle clientele feudali.

Ma specificità della teocrazia ebraica, base della sua veridicità, consisteva soprattutto nel fatto che quest'ultima non fosse costituita da un imperio patriarcale ma, già a partire da Abramo, il «diritto di vita e di morte non spettava al padre ma a Dio»¹¹⁷. Nelle false teocrazie, infatti, erano i padri ad avere tale diritto, depositari di sapienza, regno e sacerdozio. Questi primi governi teocratici gentili venivano descritti come regni divini nati «nel tempo della somma fierezza del loro primo gener umano» nei quali, essendo la religione l'unico mezzo per «addomesticarla», la Provvidenza «dispose che vivessero gli uomini sotto governi divini e dappertutto regnassero leggi sacre»¹¹⁸. Questi governi furono inseriti da Vico nell'età degli oracoli, ossia nel tempo in cui il potere man mano fu detenuto dai sacerdoti, «dalla cui casta venivano scelti i re» e che «si dedicavano allo studio delle sacre lettere e mantenevano così nell'arcano la religione e le leggi»¹¹⁹.

Qualche anno dopo la pubblicazione del *Diritto Universale*, Vico sembra quasi rendersi conto che il suo lavoro non era ancora finito, che le linee del *Diritto Universale* tracciate dovevano essere organicamente esposte e trasformate in una nuova Scienza, intesa come «una teologia civile ragionata della Provvidenza divina». Nella *Scienza Nuova*, l'intento era quello di dare «una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della Provvidenza», ricostruire cioè una storia degli ordini, universali ed eterni, dati dalla Provvidenza «a questa gran città del genere umano»¹²⁰. L'universalizzazione dei paradigmi propri sino ad allora del popolo ebraico aveva consentito al filosofo napoletano di salvaguardare la storia sacra e al tempo stesso gli aveva concesso la possibilità della disamina di quella dei gentili, nella quale si trovavano ripetuti gli stessi paradigmi, con l'importante assenza della loro valenza sacra. Una volta completata questa trasposizione, Vico nella sua *Scienza Nuova*

¹¹⁷ Abramo ebbe per Vico il merito di sancire con Dio il secondo patto solenne dopo Noè, grazie al quale poté fondare il popolo ebreo e chiamarsi “sommo patriarca”. (Ivi, p. 444).

¹¹⁸ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 607.

¹¹⁹ G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 562.

¹²⁰ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 246.

sembra concentrarsi solo sulla storia dei gentili, nella quale ritrova gli stessi schemi e le stesse tracce che erano state proprie della storia sacra, ma inseriti in uno schema in cui essi potessero essere estrapolati dal loro contesto sacro e trasformati in paradigmi universali. Questa sorprendente operazione consentiva al filosofo napoletano di utilizzare gli stessi metodi propri dell'esegesi biblica di stampo spinoziano e simoniano, per mettere in discussione non più i modelli sacri, ma i modelli universali "laicizzati" appartenenti alla storia gentile, le cui basi si reggevano su false religioni.

Vista in questa prospettiva, l'influenza che la letteratura politica sulla *respublica Hebraeorum* esercitò su Vico risulta fin qui ben evidente. E anche la degenerazione del modello teocratico accennata da Cunaeus e ampiamente sviluppata da Spinoza, che mostrava come la teocrazia ebraica, a causa della concentrazione di potere e dell'abuso perpetuato dai sacerdoti, da modello positivo fosse divenuto negativo, veniva riproposta nelle due maggiori opere vichiane. Troviamo però, in Vico, una differenza importante: non era la teocrazia ebraica ad essere oggetto di critica. L'analisi si concentrava su di un modello teocratico universale all'interno del quale l'esperienza ebraica rappresentava la sua manifestazione vera e positiva. Tutte le critiche precedentemente mosse nei confronti della teocrazia ebraica venivano così proiettate sulle false teocrazie dei gentili. Il paragone tra le due esperienze sembra dunque proposto da Vico con l'intento di restituire alla storia del popolo ebraico quel ruolo di importanza, di unicità e di sacralità che aveva sempre detenuto. Mentre tutto ciò che di negativo era stato associato alla teocrazia ebraica dalla letteratura olandese, viene trasposto nel governo teocratico primitivo proprio dei popoli gentili.

Una chiara prova della scissione tra i diversi percorsi storici subiti dalle due differenti teocrazie si trova, ad esempio, nell'analisi vichiana della legge agraria rispettivamente nel *Diritto Universale* e nella *Scienza Nuova*. Il richiamo alla legge agraria mosaica nel *Diritto Universale*, descritta come «conforme al diritto naturale e adatta in sommo grado all'equità civile» tra i diversi ordini sociali, è teso a presentare questa legge come la migliore mai esistita:

Mosè – in base ai costumi degli antenati tramandati, come già abbiamo detto, da Abramo – riportò ogni autorità della sua repubblica al vero Dio, unico, incorporeo, infinito, creatore del mondo e da non adorarsi attraverso nessuna immagine. Distinse sì, come gli Egizi e le altre genti, tra sacerdoti e plebe, ma riportò l'uguaglianza fra i due ordini mediante la legge agraria che rinsaldò con

tanta fermezza e perpetuità, allo scadere d'ogni giubileo, da non esservi più alcun bisogno né di usucapione né del diritto di morte. E tutto ciò quando la questione agraria – cagione d'ogni disordine fra le genti – scuoteva a lungo una gente dottissima, gli Ateniesi, e mandava alla rovina una gente sapientissima, i Romani¹²¹.

Riprendendo Cunaeus, nel *Diritto Universale* Vico sosteneva che la legge mosaica, grazie alla legislazione del giubileo, era in grado di garantire un'uguaglianza inarrivabile per i primi legislatori delle genti. La *respublica* degli ebrei si presentava in tal modo, secondo Vico, come «incurantissima delle liti», al contrario delle false teocrazie gentili caratterizzate per Vico da continue tensioni tra la plebe e i sacerdoti¹²².

Nella *Scienza Nuova*, invece, la *lex agraria* di Mosé scompare per lasciare il posto alla descrizione della prima legge agraria dei popoli gentili, nel tempo oscuro in cui essi vissero nella falsa teocrazia primitiva. In questo tempo tutto il potere, anche il sacerdotale, fu nelle mani dei padri, che Vico nella formazione delle primi regni civili definisce eroi, i quali instaurarono un «imperio» dispotico, riducendo in schiavitù quei giganti che si piegarono alla formazione dei primi regni solo per necessità di avere salva la vita, ovvero i *famoli*¹²³. Durante questi «imperi» nacquero dei contrasti tra i famoli e gli eroi, poiché «l'uomo soggetto naturalmente brama sottrarsi alla servitù»¹²⁴. Nella «LXXXII degnità» Vico racconta come la nascita delle clientele fosse dovuta all'iniziale ribellione dei famoli arginata dai padri che «per ridurgli all'ubbidienza concedettero loro una spezie di feudi rustici»¹²⁵.

Se come scriveva Vico nel *Diritto Universale* durante il tempo che gli ebrei vissero sotto la teocrazia mosaica la *lex agraria* aveva loro consentito di vivere in pace, la «legge d'intorno a' campi» descritta nella *Scienza Nuova* come «la prima agraria del mondo» reggendosi sul potere dispotico dei padri, e dunque non basandosi su un principio di *aequalitas*, portò a continui contrasti, così che «tutte le nazioni antiche si truovano sparse di clienti e di clientele»¹²⁶ e fu così che «nacquero

¹²¹ G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 562.

¹²² Cfr. Ivi, p. 446.

¹²³ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., pp. 393-394.

¹²⁴ Ivi, p. 413.

¹²⁵ Ivi, p. 210.

¹²⁶ Ivi, p. 209.

al mondo le repubbliche con tre spezie di domini in tre spezie di feudi, che tre spezie di persone ebbero sopra tre spezie di cose»¹²⁷.

Il filosofo napoletano insisteva particolarmente, nella *Scienza Nuova*, sul concetto di *aequitas*, che ritroviamo alla base della distinzione del “certo” e “vero” delle leggi:

Il certo delle leggi è un'oscurezza della ragione unicamente sostenuta dall'autorità, che le ci fa sperimentare dure nel praticarle, e siamo necessitati praticarle per lo di lor “certo”, che in buon latino significa “particolarizzato” o, come le scuole dicono, “individuato”¹²⁸.

Le leggi certe erano, dunque, per Vico quelle rette da uomini incapaci di mantenersi in società se non attraverso l'autorità. Quest'ultima è descritta come la forza che consentiva di conservare un'equità che Vico chiamava «civile» in quanto garantita dalla sola durezza della legislazione: «lex dura est, sed certa est». L'equità “naturale” era invece propria solo delle leggi “vere” :

Il vero delle leggi è un certo lume e splendore di che ne illumina la ragion naturale, onde spesso i giureconsulti usano dire “verum est” per “æquum est”¹²⁹.

In questa luce comprendiamo meglio la considerazione vichiana della *lex mosaica* come “vera” e delle legislazioni gentili come “certe”: «la qual permise [la Provvidenza], poiché per lunga scorsa di secoli le nazioni avevano a vivere incapaci del vero e dell'equità naturale, che si attennero e al certo e all'equità civile».¹³⁰

Perciò, in entrambe le sue opere, Vico, sembra salvare l'esperienza della teocrazia ebraica, contestualizzandola in un preciso momento storico che apparteneva esclusivamente alla storia sacra. Il giudizio positivo sulla teocrazia viene dal filosofo napoletano riconfermato, sebbene la sua applicabilità ai tempi moderni fosse messa in seria discussione. Il mondo dei gentili aveva avuto infatti la sua

¹²⁷ Ivi, p. 428.

¹²⁸ Ivi, p. 228.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ivi, p. 229.

“teocrazia”, che si era dimostrata un modello falso, facilmente corruttibile, e dunque negativo.

Separando la storia sacra e la gentile Vico preservava la sacralità del racconto biblico e così anche l’esperienza giuridica ebraica, unico esempio post-diluviano di vera teocrazia. Al tempo stesso riprendeva una corrente cara al dibattito giuridico europeo di fine Seicento che, a partire da Spinoza, cercava di mettere in discussione non solo l’utilizzo dei paradigmi biblici, ma la loro normatività. Era vero che la teocrazia ebraica era degenerata a causa dello strapotere sacerdotale, così come avevano affermato Cunaeus prima e Spinoza subito dopo, ma la creazione del modello teocratico universale consentì a Vico di trasferire le colpe della teocrazia ebraica su quella gentile:

Tutte queste dignità dimostrano che nelle persone de’ primi padri andarono uniti sapienza, sacerdozio e regno, e il regno e il sacerdozio erano dipendenze della sapienza, non già riposta di filosofi, ma volgare di legislatori. E perciò, dappoi, in tutte le nazioni, i sacerdoti andarono coronati.¹³¹

Era la teocrazia primitiva dei popoli gentili ad essere ora un modello negativo che non aveva niente da insegnare ai moderni giuristi, ruolo riservato da Vico alla storia, alla politica e al diritto dei romani.

1.5 La «discoverta» del «vero Mosè»

Il Diritto Universale e *La Scienza Nuova*, due opere legate e pur fortemente dissimili, tracciano dunque un percorso che, iniziato nella prima con una maggiore attenzione verso la storia ebraica, giungeva al suo superamento nella seconda, formulazione organica del pensiero di Vico e della struttura concettuale della sua nuova Scienza: la storia.

In queste due opere, e nelle varie edizioni della *Scienza Nuova*, ci appare chiaro il tentativo di Vico di allontanare la critica biblica dal dibattito sulle origini del mondo che stava infiammando l’Europa del tempo. Il mezzo utilizzato per farlo

¹³¹ Ivi, p. 207.

era la ricostruzione della storia umana attraverso la trasformazione in *topoi* di alcuni momenti della storia ebraica, presentati come paradigmi universali comuni a tutto il genere umano, di cui la storia ebraica non costituiva altro che la loro applicazione storica sacra. In tal modo restava dunque possibile utilizzare quei paradigmi biblici che erano tanto cari alla cultura umanistica, adoperandoli come pura fonte storica, senza in questo modo dover “contaminare” né la veridicità né l’unicità del testo sacro, e dunque preservando l’opera da qualsiasi pericolo di messa all’Indice.

La distinzione delle due storie, la sacra e la gentile, comportava però necessariamente un adeguamento delle rispettive fonti alla nuova storia descritta da Vico. Se per quanto riguardava la storia sacra, il testo biblico era unica e vera fonte per il popolo eletto, una delle fonti “pagane” più utilizzate era stata, per tutto il corso dell’Umanesimo, Omero.

In un recente volume, lo storico delle religioni Guy Stroumsa, ha mostrato come intorno alla metà del XVII secolo, molti intellettuali europei avessero cominciato ad investigare sulla relazione tra Omero e l’Antico Testamento. Secondo Stroumsa, l’utilizzo della Bibbia come fonte storica aveva portato alla riconsiderazione, con lo stesso fine, dei dettati mitologici, in particolare quelli omerici: «the Bible and Homer could be read by the same people, with more or less the same hermeneutical rules». In particolare, Stroumsa mette in luce come essi divennero due poli importanti per spiegare «the historical relationship between polytheism and monotheism in the ancient Near East»¹³². Stroumsa ricorda come in Inghilterra, un professore di Oxford, Edmund Dickinson, nel 1655 con *Delphi Phoenicizantes* cercava di dimostrare che gli dei pagani descritti da Omero altro non fossero che la trasformazione di eroi ebraici «in a sort of transcultural euhemerism»¹³³. A pochi anni di distanza, un altro studioso e suo collega, Bogan Zachary, con l’*Homerus Hebraizon* (1658), non solo riprendeva le fila di questi studi ma dimostrava come ad Oxford fosse in corso in quegli anni un dibattito vivo sull’argomento. Infine il volume di James Duport, *Homeri Gnomologia* del 1660, partiva dall’idea che le analogie tra Omero e le Sacre Scritture, in particolare il

¹³² G. G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010, p. 51.

¹³³ *Ibidem*.

Pentateuco, potessero essere spiegate attraverso una precedenza cronologica di Mosè ad Omero e dunque che Omero avesse attinto al testo sacro come fonte¹³⁴.

Alcuni studi storiografici, da quelli di Vaughan, a quelli di Preus e di Cecilia Miller, hanno evidenziato come tali risorse furono prese in considerazione da Vico nella «scoperta» del suo «vero Omero», tema che occupa una parte considerevolmente ampia della *Scienza Nuova*. Lo scopo era dimostrare la possibilità di utilizzare la mitologia come mezzo per la ricostruzione della storia della nascita delle prime nazioni. Nel mito, infatti, il filosofo napoletano vedeva l'espressione, seppur in forma fantastica, di una verità storica¹³⁵.

Rispetto alle sue fonti, tuttavia, non solo Vico metteva in discussione che Omero fosse un filosofo, a differenza del pensiero platonico che «ne lasciò altamente impressa l'opinione che fusse egli [Omero] fornito di sublime sapienza riposta»¹³⁶. Il filosofo napoletano arrivava a contestare l'esistenza stessa del personaggio: «si direbbe che Omero fusse stato un poeta d'idea, il quale non fu particolar uomo in natura»¹³⁷.

Omero dunque non era un personaggio reale ma un «carattere poetico», espressione di una poesia popolare protrattasi per molti secoli: Vico spiegava come Omero fosse stato «un'idea ovvero un carattere eroico d'uomini greci, in quanto essi narravano, cantando, le loro storie»¹³⁸. La maggior parte della storiografia vichiana sembra concorde nell'affermare che dietro questa «scoperta del vero Omero» vi sia nel filosofo napoletano un atteggiamento di critica alle Sacre Scritture. Secondo questa interpretazione prevalente, se era attraverso una visione «laicizzata» dei modelli sacri che Vico attuava la sua opera di esegesi, era altresì attraverso una visione «laica» dell'archetipo biblico per eccellenza, quale era Mosè, che Vico tentava di dimostrare i controsensi e le falsità contenuti nelle Sacre Scritture. Secondo tale interpretazione «la visione laica» di Mosè sarebbe Omero, la cui «scoperta» e, nel tempo stesso, in qualche modo dissoluzione all'interno di un «carattere», avrebbe avuto lo scopo di applicare, per assonanza, la stessa ermeneutica

¹³⁴ Ivi, pp. 53-54.

¹³⁵ P. Rossi, *Note*, in G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 195, n.70.

¹³⁶ Ivi, p. 543.

¹³⁷ Ivi, p. 577.

¹³⁸ Ivi, p. 577

al sacro. Secondo Rossi Monti, avvicinare i profeti biblici a Omero avrebbe potuto portare perciò a considerarli come «caratteri poetici del popolo ebraico».¹³⁹

Nella presentazione del «vero Omero» da parte del filosofo napoletano, la critica ha ravvisato un'influenza piuttosto significativa di Spinoza e del suo *Tractatus Theologico-Politicus*. Già Croce aveva sostenuto che «dalla critica biblica dello Spinoza il Vico avesse avuto incentivo alla sua della formazione e dello spirito dei poemi omerici»¹⁴⁰. Tale tesi fu ripresa e ampliata da Federick Vaughan, il quale sottolinea come dietro all'analisi di Vico non ci sarebbe stato altro che un attacco dissimulato alla Bibbia¹⁴¹. Secondo Vaughan, è possibile ritrovare la matrice dell'idea vichiana di Omero nell'analisi che nell'ottavo capitolo del *Tractatus Theologico-Politicus* Spinoza faceva del profeta biblico, con l'idea di dimostrare che Mosè non aveva scritto il Pentateuco, frutto in realtà di diverse tradizioni:

Poiché, dunque, non consta che Mosè abbia scritto altri libri all'infuori di questi, e poiché di nessun altro, all'infuori del Libretto della legge del *Cantico*, raccomandò la religiosa conservazione alla posterità; e poiché, infine, si trovano nel *Pentateuco* molte cose che non poterono essere scritte da Mosè, nessuno può affermare, se non del tutto contro ragione, che Mosè sia l'autore del *Pentateuco*¹⁴².

Nel XVII secolo, vari pensatori, da Hobbes e La Peyrère avevano sollevato non pochi dubbi circa l'attribuzione del Pentateuco a Mosè, ma fu indubbiamente Spinoza per primo a porlo al centro del proprio *Tractatus Theologico-Politicus*, dando inizio a quella corrente di pensiero che da Simon a Le Clerc continuò insistentemente ad indagare circa la paternità dei cinque libri della Torah. Vaughan, così come gran parte della critica vichiana, vede nella «scoperta del vero Omero» vichiano, lo stesso tipo di risultato: Vico cercava di dimostrare che Omero non aveva scritto i poemi che gli si attribuivano, così come Spinoza aveva cercato di dimostrare che Mosè non aveva scritto il Pentateuco. Ancora, come Spinoza aveva accettato il valore morale della Bibbia, ma aveva sottolineato come i suoi due libri fossero

¹³⁹ P. Rossi Monti, *Le sterminate antichità*, cit., p. 29.

¹⁴⁰ B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 185.

¹⁴¹ Cfr. F. Vaughan, *The Political Philosophy of Giambattista Vico: An Introduction to La Scienza Nuova*, Chicago, The Hague, 1972, p. 46.

¹⁴² B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, cit., p. 236.

«hopelessly misunderstood and weighed down by acquired superstition»¹⁴³, attraverso la stessa matrice esegetica Vico sosteneva che l'*Iliade* e l'*Odissea* contenessero la storia dei popoli ma fossero, al tempo stesso, state male interpretate.

La letteratura critica più recente si è piuttosto divisa sull'argomento. Da una parte troviamo alcuni studi, tra i quali quello di Cecilia Miller, che sostengono l'ipotesi che Vico avesse iniziato analizzando il profeta biblico, per sostituirlo successivamente con la figura di Omero, al fine di evitare accuse di eresia¹⁴⁴. Ipotesi di questo tipo, nascevano quale reazione a posizioni più caute, come quelle di Preus secondo il quale «it would excessively limit Vico's achievement to read his study of Homer as mainly a veiled critique of Scripture»¹⁴⁵. Secondo Preus la questione era più complessa. Lo studioso parte dalle sostanziali differenze tra Vico e Spinoza tra cui la principale, in questo contesto, era che Spinoza riteneva Mosè un personaggio storicamente esistito e non un “carattere poetico” come l'Omero vichiano. Secondo Preus, per Spinoza il fatto che il Pentateuco fosse stato redatto in un periodo storico molto ampio non inciderebbe sull'esistenza storica del profeta, ma semplicemente sembrava dimostrare che il testo non fosse stato scritto proprio da Mosè, ma «da un altro che visse parecchi secoli dopo di lui»¹⁴⁶. Preus avanza perciò l'ipotesi che l'opera di Vico fosse piuttosto una continuazione del lavoro di Spinoza sulla Bibbia, attuata su scala globale. L'interpretazione di Preus sembra più convincente in quanto legittimerebbe l'idea secondo la quale nella stessa misura in cui Spinoza si era occupato dello stato ebraico, l'interesse di Vico era rivolto invece ad una storia universale: se il primo aveva come fonte l'interpretazione della Scrittura, il pensatore napoletano si concentrava sui testi mitologici antichi. «With tacit acknowledgment – scrive Preus - that the Hebrew Bible and the culture that produced it (even while officially exempted from Vico's science) could without remainder be explained in exactly the same way».¹⁴⁷

¹⁴³ F. Vaughan, *The Political Philosophy of Giambattista Vico*, cit., p. 47.

¹⁴⁴ Cfr. C. Miller, *Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge*, New York, St. Martin's Press, 1993. D'altronde Vico non fu l'unico pensatore che all'inizio del Settecento tentò di equiparare il profeta biblico e il poeta ellenico. Come già accennato il parallelo tra storia sacra e profana, così come tra i due suoi interpreti, fu evidenziato anche da Pietro Giannone. Per un approfondimento si rimanda a Parte I. b) *la nuova cronologia*.

¹⁴⁵ J. S. Preus, *Spinoza, Vico, and the Imagination of Religion*, «Journal of the History of Ideas», L, n. 1, 1989, p. 74.

¹⁴⁶ B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, cit., p. 234.

¹⁴⁷ J. S. Preus, *Spinoza, Vico*, cit., p. 75.

Sotto questa luce, l'approccio alla figura omerica non si distaccherebbe da quello adottato da Vico per tutta la sua "Scienza": ovvero, così come era stato per la teocrazia, alla base della «scoperta del vero Omero» è possibile ritrovare la laicizzazione di un *topos* biblico tanto che, se anche Vico non dedicava una precisa parte alla «scoperta del vero Mosè», questo sarebbe dunque legato alla figura omerica.

È comunque possibile tracciare all'interno delle opere vichiane i caratteri che il filosofo napoletano definisce propri del personaggio biblico, anche se non si trovano necessariamente messi a confronto con il poeta ellenico. Il profeta è, infatti, più volte ricordato da Vico, sia nel *Diritto Universale* che nella *Scienza Nuova*. Per descriverlo, Vico sembra riprendere la tradizione di Mosè legislatore che, a partire da Giuseppe Flavio era stata ampiamente utilizzata e riproposta in età moderna per primo da Machiavelli. Mosè era presentato come il *πρῶτος εὐρητής* della legge ebraica, come un profeta/legislatore capostipite dei grandi legislatori dell'antichità al pari di Licurgo, Solone o Zaleuco di Locri. Secondo l'interpretazione di Momigliano Flavio individuava la fortuna del profeta, tale da farlo eccellere su tutti i legislatori dell'antichità, nella straordinaria operazione compiuta da Mosè «di utilizzo della credenza religiosa al fine di mantenere l'ordine pubblico».¹⁴⁸ Rispetto a Flavio, Vico riconduce le qualità positive di Mosè come legislatore al fatto che tali qualità fossero insite in lui «in virtù della vera religione»:

La vera religione di Dio, creatore del tutto, conservata nella sua integrità originaria, fece di Mosè un tale filosofo che questi vide Dio non nel cielo – come fecero le genti – o nel mondo – come i filosofi delle genti – ma sopra il cielo e sopra il mondo¹⁴⁹.

A differenza di Flavio, Vico ritrovava le ragioni dell'eccellenza di Mosè nella sua scelta di rispettare le antiche usanze:

la costumanza dei padri sul diritto del nesso, tramandato da Abramo, lo rese [Mosè] così eccellente legislatore che i Licurgo, i Solone e i decemviri,

¹⁴⁸Cfr. A. Momigliano, *Un'apologia del giudaismo: il Contro Apione di Flavio Giuseppe* (1931) in *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, t. I, Roma, 1966, rist. in ID., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino, Einaudi, 1987, pp. 64-65.

¹⁴⁹G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 448.

che pure esistettero dopo tanto tempo, non possono neppure pretendere di essergli paragonati. In tal modo l'umanità della natura caduta, principciata da Abramo e alimentata dal timore del vero nume, fece sì che Mosè giungesse a noi in qualità di storico d'ogni memoria umana come pure in qualità di filosofo e di legislatore egualmente sommo¹⁵⁰.

Mosè, infine, oltre che primo storico, primo filosofo e primo legislatore, veniva anche descritto come «primo poeta»¹⁵¹, suscitando nella critica vichiana quell'immediato paragone con Omero di cui si è parlato.

Passando dal *Diritto Universale* alla *Scienza Nuova prima*, e dunque all'edizione del '25, è possibile notare come l'atteggiamento nei riguardi di Mosè non cambi. Il profeta biblico continua ad essere presentato come sommo poeta, sommo filosofo, sommo legislatore e sommo storico, e anzi ne viene sottolineata anche la sua superiorità, quando nella *Scienza Nuova prima* Vico si ferma a parlare della lingua adottata da Mosè per raccontare la storia ebraica: «Mosè la narra [la storia ebraica] con frase più poetica, che non è quella di Omero»¹⁵². La lingua di Mosè non è descritta solo come più poetica, ma anche, come più sublime:

[Mosè] Tesse la sua storia tutta con parlari che hanno molto di conformità con quelli di Omero, (...) e spesso li vince nella sublimità dell'espressione¹⁵³.

Caporali ha recentemente sottolineato i pericoli insiti nell'idea che la figura di Mosè, così come la legislazione da lui creata, potessero essere accostate ad un linguaggio di tipo poetico, in quanto poteva «aprire varchi pericolosi verso l'assimilazione della storia ebraica al normale corso della altre nazioni»¹⁵⁴. La lingua poetica era descritta da Vico non solo come la prima lingua umana, ma frutto della mente umana. Il rischio era di perdere il connotato divino del dettato biblico e questo pericolo fece subito arretrare Vico, quasi, come sottolineato già da Croce, «un istinto

¹⁵⁰Ivi, p. 450.

¹⁵¹Ivi, p. 474.

¹⁵²G. B. Vico, *Principj di una Scienza Nuova*, cit., 1725, p. 178.

¹⁵³Ivi, p. 26.

¹⁵⁴R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie: studi su Vico*, Napoli, Liguori Editore, 2006, p. 12.

lo avverta che gli poteva accadere di trattare il Pentateuco come l'Iliade e Mosè come Omero»¹⁵⁵.

Riprendendo la tesi di Croce, Leonardo Amoroso mette a confronto le diverse edizioni della *Scienza nuova* (1725-1730-1744) sottolineando come da un'edizione all'altra si assista ad una serie di tagli relativi alla descrizione della figura mosaica, eliminando, ad esempio, nell'edizione del '44 non solo il confronto che poneva Mosè in posizione di superiorità rispetto alla mitologia omerica ma in particolare la sua connotazione di sublime poeta. Sulla stessa linea interpretativa di Croce, la spiegazione data da Amoroso è quella di un arretramento del pensatore napoletano di fronte al pericolo che si potesse scorgere in lui il tentativo di applicare alla Bibbia «l'ermeneutica da lui elaborata per la mitologia greco-romana»¹⁵⁶. Tale atteggiamento avrebbe potuto facilmente condurre ad un appiattimento della storia ebraica al pari delle altre, tendenza che aveva trovato al tempo spazio in Inghilterra, ben evidenziabile negli scritti di John Toland.

Nonostante la serie di tagli apportati da Vico da un'edizione all'altra della *Scienza Nuova*, dalla nostra analisi condotta sulle due principali opere del pensatore, ci sembra possibile estrapolare uno schema interpretativo ricorrente, rintracciabile nella descrizione della teocrazia così come della figura mosaica. Se da una parte Vico cercava apparentemente di restituire alla storia ebraica il suo carattere antico, unico, e sacro, dall'altra, trasformando in *topoi* molti *exempla* biblici e presentandoli come caratteri comuni a tutte le civiltà nate da una più antica e universale teocrazia, Vico sembra riproporre gli stessi modelli sotto una veste "laicizzata". Pare a nostro parere indubbia la forza che la tradizione della *respublica Hebraeorum* come modello politico e sociale continuasse ad esercitare anche in un pensatore come Vico, il quale nelle sue opere dimostrava di conoscerla e saperla utilizzare, esattamente come fece con tutte le dottrine menzionate nella *Scienza Nuova*, ma plasmandola e piegandola ai suoi scopi.

Ma l'intento prescrittivo che aveva caratterizzato tutta la tradizione della *respublica Hebraeorum* sembra in Vico quasi scomparso. Benché la positività della teocrazia come modello politico sia ancora in parte riconosciuta, l'interesse di Vico

¹⁵⁵ B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 184.

¹⁵⁶ L. Amoroso, *Mosè fu poeta teologo?*, in G. Cacciatore, V. G. Kurtschka, E. Nuzzo, M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli, 23-25 maggio 2002, Napoli, Guida Editore, 2004, p. 218.

nei confronti di questa tradizione sembra essere molto lontana dall'averne una vera e propria valenza normativa. Il modo in cui il pensatore napoletano adatta la tradizione politico-letteraria della *respublica Hebraeorum* è comprensibile solo se si parte dal presupposto che il problema in Vico era, in questo caso, principalmente filosofico, poiché il suo scopo, come sottolinea il Fassò, era «quello della incarnazione dell'universale in un diritto storico»¹⁵⁷.

Riprendendo i maggiori *topoi* della tradizione sacra, trasmigrati nella storia dei gentili, Vico in qualche modo riconduce la storia delle origini a quella raccontata nelle Sacre Scritture, disegnando una storia del mondo la cui maglia si è intessuta sulla stessa architettura descritta nel Vecchio Testamento, anche se non legata ad esso. L'operazione condotta da Vico è di riadattamento dei *topoi* biblici, tali da salvaguardare l'antichità, l'inviolabilità e l'esclusività della storia sacra, depositaria della vera religione. Nello stesso tempo l'utilizzo di tali *topoi* è teso a creare una sorta di adeguamento della cronologia delle “nazioni gentili” alla cronologia biblica, legando così la storia e i destini di tutti i popoli all'archetipo sacro ma non alla storia ebraica, la quale non viene direttamente messa in discussione, ma resta un ideale per definizione esterno.

Di fronte alla sempre maggiore perdita di terreno dell'autorevolezza della Verità dell'Antico Testamento il tentativo di Vico sul terreno della storia fu quello di attuare a tutela della storia sacra una netta separazione fra la religione, la sapienza e la storia della civiltà ebraica che ne era la custode, dalla storia dei gentili.

In ambiente protestante, invece, e in particolare all'interno della letteratura del *Refuge*, le soluzioni intraprese furono molto distanti dalla scelta vichiana.

¹⁵⁷ G. Fassò, *Vico e Grozio*, cit., p. 61.

II. CAPITOLO

BASNAGE E LA STORICIZZAZIONE DEL MITO EBRAICO

2.1 Gli ugonotti tra la prima e la seconda generazione: la revoca dell'editto di Nantes

Una ricerca che abbia l'intento di ricostruire i movimenti intellettuali che animarono e attraversarono l'Europa pensante di fine Seicento, riversandosi poi nell'età dei Lumi, non può non tenere in debita considerazione la letteratura del *Refuge*. Una letteratura nata da parte della seconda generazione di esuli ugonotti emigrati in Olanda o in Inghilterra, a seguito dell'emanazione dell'editto di Fontainebleau del 1685, con cui Luigi XIV aveva revocato le libertà di culto degli ugonotti sancite dall'editto di Nantes del 1598. Una letteratura su cui la storiografia ha riversato molta attenzione già a partire dagli studi di Laplanche sino ai più recenti lavori di Laursen, Mckenna e Hubert Bost¹⁵⁸.

L'editto di Fontainebleau aveva provocato un esodo in massa degli ugonotti e l'inasprimento delle tensioni teologiche e delle divergenze politiche che da tempo attanagliavano il protestantesimo francese. Ancora valide in tal senso appaiono le parole di Francesco Ruffini che già all'inizio dello scorso secolo scriveva: «Ora noi possiamo comprendere che, ad onta dei loro principii fondamentali, i Protestanti, Luterani o Calvinisti che fossero, usassero, ove riuscirono ad imporsi, della somma dei poteri ad opprimere ogni velleità di dissidenza, così negli individui, come nelle associazioni; ma non è davvero stupefacente il vedere, come anche là, dove essi non costituirono se non una minoranza male visa e mal sicura, pur tuttavia si accanissero,

¹⁵⁸ Cfr. F. Laplanche, *L'Écriture, le Sacré et l'Histoire : érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, Amsterdam, Maarsen, APA-Holland University Press, 1986 ; *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the Refuge*, a cura di John Christian Laursen, Leiden-New York, Köln, 1995; *La vie intellectuelle aux refuges protestants*, édité par J. Häselser, A. Mckenna, Actes de la table ronde de Dublin, Juillet 1999, Paris Champion, 1999 ; H. Bost, *Ces Messieurs de la RPR. Histoires et écritures de huguenots, XVII^e - XVIII^e siècles*, Paris, Champion, 2001 ;

quando già la estrema rovina era su di essi immanente, in dolorose lotte intestine per la determinazione di un qualche insignificante punto di dogma»¹⁵⁹.

Tali dispute teologiche diedero il via ad una letteratura estremamente dotta quanto divisa, in termini ideologico-politici ma anche nel senso di una «géographie théologique» come l'ha definita nel suo monumentale lavoro François Laplanche¹⁶⁰. Sull'argomento esistono diversi lavori storiografici che, partendo dall'appena citato volume *L'Écriture, le Sacré et l'Histoire*, cercano di disegnare una mappa del mondo calvinista francese. Tale operazione è stata ad esempio condotta alla fine degli anni '90 da Debora Spini e tra gli studi più recenti, per esempio, da Krunemacker con lo scopo di ricostruire i profondi prestiti intellettuali tra l'Inghilterra, i Paesi Bassi e la Francia di fine Seicento¹⁶¹, che favorirono la nascita dei grandi temi dell'Illuminismo. Nel nostro contesto essa assume una valenza che ci pare assolutamente necessaria per seguire la recezione della *respublica Hebraeorum* come modello politico in Europa.

Nel tentare di dare un quadro sintetico ma esaustivo Debora Spini, riprendendo la storiografia sull'argomento e soprattutto gli studi di Laplanche, ha cercato di descrivere la dinamica interna alle Chiese protestanti in Francia che, esulando da facili banalizzazioni, è possibile delineare attraverso la distinzione di due centri catalizzatori legati a due diversi modi di rapportarsi alla fede: da una parte troviamo le comunità del nord riunite nei punti di riferimento di Parigi e nell'accademia di Saumur e, dall'altra, la contrapposta tendenza anti-saumuriana delle Chiese a sud della Loira, che aveva come proprio centro di elaborazione teologica l'accademia di Sedan¹⁶². Per quanto concerne l'accademia di Saumur, fondata da Philippe Duplessis Monray, uomo politico e pensatore ugonotto al quale la recente storiografia attribuisce la redazione delle *Vindiciae contra Tyrannos*¹⁶³, l'accademia di Saumur era considerata all'inizio del XVII secolo come l'istituto più in vista e attivo per gli studi umanistici. Intorno alla metà del secolo, «l'école de

¹⁵⁹ F. Ruffini, *La libertà religiosa: storia dell'idea*, Torino, Bocca, 1901, vol. I, p. 123.

¹⁶⁰ F. Laplanche, *L'Écriture, le Sacré et l'Histoire*, cit., p. 5.

¹⁶¹ Cfr. Y. Krunemacker (a cura di), *Entre Calvinistes et Catholiques : Les relations religieuses entre la France et les Pays-Bas du Nord (16e-18e siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

¹⁶² Cfr. D. Spini, *Diritti di Dio, diritti dei popoli: Pierre Jurieu e il problema della sovranità (1681-1691)*, Torino, Claudiana, 1997, p. 15.

¹⁶³ Philippe Duplessis Monray (1549-1625) fu uno dei più intimi collaboratori di Enrico IV e uno dei più strenui difensori della causa del protestantesimo francese, tanto da essere soprannominato "papa dei protestanti". Fu governatore di Saumur, dove fondò l'accademia teologica.

Saumur», sottolinea Laplanche, era il centro di «une résurgence humaniste à l'intérieur de l'orthodoxie réformée»¹⁶⁴. Essa fu il cuore di un importante dibattito teologico animato da personaggi di spicco quali Louis Cappel, Moïse Amyraut e Josué de la Place. Laplanche sottolinea come l'accademia di Saumur si fosse posta in netto contrasto con l'*establishment* calvinista attraverso l'introduzione dell'insegnamento delle dottrine cartesiane e a causa della sua vicinanza, senza però mai accoglierle del tutto, alle tesi arminiane e sociniane. L'altra accademia di spicco era quella di Sedan, «vraie citadelle de l'orthodoxie dogmatique», come la definì in uno storico studio Pierre-Daniel Bourchenin¹⁶⁵. Essa raccoglieva quell'ala del protestantesimo francese legato ad un rigoroso calvinismo ortodosso, al profetismo e all'attesa millenaristica che ne conseguivano. L'intransigenza che la caratterizzava, la poneva in forte contrasto con qualsiasi apertura verso le nuove scienze e conoscenze, cosa ben evidente nel dibattito intorno alla Sacra Scrittura, il cui carattere di mistero doveva essere accettato per fede, negando dunque nettamente l'apertura al cartesianesimo. Come sottolinea la Spini, le due accademie divennero il centro di scuole teologiche ben diverse, e spesso opposte. Se la scuola di Saumur privilegiava, ad esempio, l'aspetto della ragionevolezza umana nell'interpretazione della scrittura, quella di Sedan, permeata dallo spirito del Sinodo di Dordrecht (1618) poneva in primo piano il carattere di comprensibilità immediata ed autoevidente della parola di Dio, come si trovava espressa nella Bibbia¹⁶⁶. Tra gli studi recenti, Sutcliffe, sottolinea come il divario tra le due scuole teologiche non riguardasse esclusivamente questioni dogmatiche ma trovava inevitabile corrispettivo anche in quelle socio-politiche: i saumuriani erano sostenuti dall'aristocrazia e dall'alta borghesia di sentimenti repubblicani, al contrario delle tendenze monarchiche associate alla causa della casa d'Orange che infervoravano invece gli animi dei "radicali" o, per riprendere il termine usato dalla storiografia anglosassone, del «zealot party»¹⁶⁷.

Gli studi di Laplanche hanno perciò dato seguito in ambiente storiografico ad un'importante e ampia riflessione, che parte dal presupposto che le tensioni teologico-politiche che infiammarono le scuole protestanti francesi negli anni in cui

¹⁶⁴ F. Laplanche, *L'Écriture, le Sacré et l'Histoire*, cit., p. 17.

¹⁶⁵ P.-D. Bourchenin, *Étude sur les Académies protestantes en France au XVIe et au XVIIe siècle* (1882), Genève, Slatkine Reprints, 1969, p. 428.

¹⁶⁶ Cfr. D. Spini, *Diritti di Dio, diritti dei popoli*, cit., p. 15.

¹⁶⁷ A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, cit., p. 80.

vigeva ancora l'editto di Nantes non furono altro che specchio fedele delle polemiche che travagliarono tutto il protestantesimo europeo. A partire dagli studi di Laplanche parte della storiografia ha preso le distanze da quella che era l'interpretazione prevalente, espressa per primo da Léonard di un protestantesimo come fenomeno di completo «letargo»¹⁶⁸, dalla pace di Alès alla revoca dell'editto. Laplanche a tal proposito segue una linea interpretativa differente descrivendo più che altro un momento di stagnazione vissuto dal protestantesimo francese, in cui le dispute si erano fossilizzate su spaccature dogmatiche interne al movimento. Del resto, così com'era accaduto dopo la notte di S. Bartolomeo, neanche dopo la revoca dell'editto, gli ugonotti riuscirono a dare vita ad un gruppo compatto, e questa fu una caratteristica che li contraddistinse per tutto il corso della loro storia.

Seguendo questo filone di ricerca, studi come quelli condotti da Hubert Bost e il recentissimo lavoro di David van der Linden, hanno evidenziato come nonostante l'assenza di un unico fronte compatto, tra le fila degli esuli si alzarono voci di dissenso così alte da creare una letteratura di grande interesse storico teologico-politica, che provocò riflessi importanti per tutto l'Illuminismo. Ma anche in questo caso le rivendicazioni, sia politiche che teologico-dottrinali, non riuscivano a superare le dispute interconfessionali, presentando in tal modo un panorama molto eterogeneo, non solo nei contenuti, ma anche nella geografia europea¹⁶⁹. Dopo l'editto di Fontainebleau, gli ugonotti si divisero dando vita fuori dalla Francia a Chiese riformate¹⁷⁰, le Chiese del *Refuge*, mentre gli altri rimasti nel paese diedero vita ad una Chiesa clandestina, la Chiesa del *Désert*, accogliendo la predicazione di Pierre Jurieu, che con la sua foga apocalittica alimentò la rivolta dei *camisards* nelle Cévennes.¹⁷¹ All'interno del nostro studio soffermarci in particolare sul pensiero di Jurieu ci sembra quantomai significativo, in quanto il pensatore rappresenta a nostro avviso un caso emblematico dell'uso ancora forte, nell'ultime decadi del Seicento,

¹⁶⁸ Cfr. E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, Quadrige, 1961, vol. II, p. 331.

¹⁶⁹ M. Magdelaine, M.C. Pitassi, R. Whelan, A. McKenna, *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996; *La vie intellectuelle aux refuges protestants*, cit.; H. Bost, *Ces Messieurs de la RPR*, cit.; D. van der Linden, *Experiencing Exile: Huguenot Refugees in the Dutch Republic, 1680–1700*, Surrey, Ashgate, 2015.

¹⁷⁰ È interessante notare come questa prima generazione di esuli non tentò di assimilarsi ai paesi di appartenenza. Infatti, benché alcuni di essi, trovarono ambienti aperti ed ospitali, tutti i loro sforzi erano concentrati verso una prospettiva di ritorno.

¹⁷¹ E. Campi, M. Rubboli (a cura di), *Il Settecento*, in *Protestantesimo nei secoli*, Torino, Claudiana, 1997, vol. II, p. XXVII.

degli *exempla biblici* perpetuato da parte degli esuli ugonotti per legittimare le proprie posizioni politiche. Docente di teologia e lingue orientali all'accademia di Sedan, come gran parte degli eruditi ugonotti dell'epoca, Jurieu a seguito della revoca dell'editto di Nantes lasciò la Francia per i Paesi Bassi. La sua figura è stata oggetto di diversi studi storiografici, tra cui in particolare citiamo quelli condotti da Elisabeth Labrousse, che lo inquadra quale antitesi del pensiero di Pierre Bayle¹⁷². Il suo pensiero è stato per lungo tempo considerato ricco di contraddizioni, Howells sottolinea ad esempio l'ambiguità della sua posizione nei confronti del socinianesimo¹⁷³. Accanto a Jurieu, nel panorama della letteratura del *Refuge* un altro autore a nostro avviso centrale nell'intento di ricostruire più specificamente i cambiamenti subiti dal modello teocratico tra la fine del Seicento e il primo Settecento è Jacques Basnage De Beauval. Recenti studi, condotti da Myriam Yardeni e Gerald Cerny hanno portato all'attenzione della storiografia il pensiero, sino ad allora quasi sconosciuto, di questo ministro ugonotto, pastore della Chiesa riformata di Rouen nel 1676, storico, teologo e diplomatico francese, emigrato in Olanda dopo la revoca dell'editto di Nantes. Tali studi hanno messo in evidenza l'importanza di Basnage, mostrando come all'interno dei circoli intellettuali della prima metà del Settecento egli fosse considerato una fonte primaria, cui necessariamente fare riferimento qualora l'intenzione fosse quella di approfondire la storia religiosa, politica e culturale degli ebrei.

2.2 Diritto di resistenza e sovranità: Pierre Jurieu e la tradizione monarcomaca.

Tra gli studi più recenti dedicati al pensiero di Jurieu troviamo quelli condotti da Anna Minerbi Belgrado. La studiosa nella sua analisi cerca di aprire una prospettiva differente circa le "incoerenze" individuate nel pensiero del teologo, rilevando in esse non tanto i caratteri di posizioni volutamente altalenanti, quanto i

¹⁷²Cfr. E. Labrousse, *Le refuge hollandaise: Bayle et Jurieu*, «XVII secolo», vol 77, 1967, pp.75-93 ; E. Labrousse, *Les frères ennemis : Bayle et Jurieu*, in ID., *Conscience et Convinction. Etudes sur le XVIIe Siecle*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996.

¹⁷³ Cfr. J. R. Howells, *Pierre Jurieu Antinomian radical*, Durham, University of Durham, 1983.

sintomi di una difficoltà, sempre presente alla coscienza di Jurieu, di sciogliere le forti aporie che si annidavano nella tradizione filosofica cristiana¹⁷⁴.

In linea con il suo ambiente accademico d'origine, Jurieu aveva un'interpretazione "rigida" del messaggio calvinista, interpretazione che lo aveva posto a capo del frangia più intransigente del movimento protestante, in forte contrasto ed aperta polemica con molti pensatori: oltre a quella con Bayle, ne intraprese per esempio una violentemente accesa, dopo la Revoca, contro Bossuet e il clero francese in generale. Come sottolinea la Belgrado, agli occhi di Jurieu tutti i tentativi di compromesso teologico, che fossero all'interno del movimento protestante, le cosiddette "teologie rilassate", apparivano come una fuoriuscita dalla tradizione¹⁷⁵. La polemica teologica si estendeva poi inevitabilmente a quella politica, soprattutto in un momento nel quale, in particolar modo per il mondo protestante, le libertà religiose e quelle politiche erano a discrezione di un unico potere, quello del monarca.

Il mito ebraico si inserisce prepotentemente in questo dibattito, con fortissimi rimandi ai *topoi* e ai trattati che avevano segnato il risveglio della prima generazione ugonotta dopo la notte di San Bartolomeo, al quale seguì l'editto di Nantes. De Caprariis individuava nell'eccidio ugonotto avvenuto nella notte tra il 23 e il 24 agosto del 1572 uno spartiacque importante che aveva generato un grande ripensamento del rapporto tra pensiero riformato e politica¹⁷⁶. Tale interpretazione trova legittimazione nei trattati pubblicati all'indomani di quella tragica notte, all'interno dei quali, uno dei grandi temi fu la liceità della rivolta ad un re che non concedeva la libertà di culto o con le sue azioni non rispettava altro culto se non il proprio. Tra gli esempi tra i più significativi di una serie di opere sul diritto di resistenza, vi erano la *Francogallia* di François Hotman (1573), *Du droit des magistrats* di Théodore de Bèze (1574) e le *Vindiciae contra Tyrannos* (1579). Nelle *Vindiciae* ad esempio, come evidenzia Saffo Testoni Binetti, la rivendicazione del diritto di resistenza armata contro la tirannide era garantita dall'esistenza di un

¹⁷⁴ Cfr. A. Minerbi Belgrado, *Pierre Jurieu o le difficoltà dell'intolleranza*, in H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, *La formazione storica della alterità: studi di storia della tolleranza nell'età moderna* offerti a Antonio Rotondò, Firenze, Olschki, 2001, vol. II, pp. 595-615; A. Minerbi Belgrado, *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento: Pierre Jurieu e dintorni*, Milano, Franco Angeli, 2008.

¹⁷⁵ A. Minerbi Belgrado, *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento*, cit., p. 10.

¹⁷⁶ Cfr. V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione (1559-1572)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1959.

duplice patto, stipulato tra re, popolo e Dio l'uno e tra popolo e re l'altro¹⁷⁷. Su questa letteratura, che la storiografia ha genericamente etichettato sotto la definizione di "monarcomaca", esistono ad oggi un corposo numero di studi. Nel contesto della nostra analisi, ci limitiamo a rimandare tra i più recenti e completi al lavoro di Paul-Alexis Mellet, intitolato *Les traités monarchomaques: confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite, 1560-1600*. Mellet si concentra su cinque criteri che caratterizzavano i trattati monarcomachi: il diritto di resistenza, la condanna della tirannide, il doppio patto, la sovranità del popolo, e l'obbedienza condizionata¹⁷⁸.

Nel contesto del nostro studio, una caratteristica di molti di questi trattati che ci appare importante sottolineare riguarda l'utilizzo al fine di legittimare i punti sopra elencati di una serie di *exempla* tratti dall'antico Testamento e in generale di un linguaggio spiccatamente biblico. Walzer, ad esempio, nel suo *Exodus and Revolution* (1984), si concentra su quello dell'Esodo indentificandolo come un paradigma politico rivoluzionario¹⁷⁹. Ma il paradigma dell'Esodo, che secondo l'interpretazione di Walzer era stato uno dei paradigmi più utilizzati dopo la notte di San Bartolomeo, ci sembra assumere un ruolo meno preminente nei trattati appartenenti alla letteratura del *Refuge*. Benché gran parte del mondo ugonotto post-editto di Fointainebleau si considerasse come una sorta di "Novus Israel", l'attenzione dei pensatori sembra, a nostro avviso, spostarsi dal momento rivoluzionario della liberazione verso quello della fondazione del nuovo stato, con una maggiore attenzione rivolta alle sue istituzioni. I trattati monarcomachi della fine del XVI secolo ebbero nelle ultime decadi del Seicento una grande diffusione, sia perché da una parte la tradizione saumuriana rimase fino alla definitiva chiusura dell'accademia fortemente debitrice del pensiero del suo fondatore Philippe de Mornay, sia perché, come sottolineano la Labrousse e la Pitassi, dopo il suo scioglimento, le menti già plasmate con uno spirito aperto e critico furono pervase dalle idee repubblicane e antimonarchiche dei paesi che li ospitavano e nei quali

¹⁷⁷ Cfr. S. Testoni Binetti, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea di contratto*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2002.

¹⁷⁸ P. A. Mellet, *Les traités monarchomaques: confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite, 1560-1600*, Genève, Librairie Droz, 2007, pp.14-16.

¹⁷⁹ Cfr. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1984, trad. it. *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986; L. Campos Boralevi, *L'Esodo come paradigma politico*, in L. Campos Boralevi; S. Lagi, *Viaggio e politica*, Firenze: Firenze University Press, 2009, pp. 1-15.

portarono con sé quelli che erano stati in qualche modo i trattati “di base” della tradizione ugonotta¹⁸⁰. Una prova in tal senso è rappresentata dalla serie di traduzioni prodotte, come quella curata da Molesworth, che nel 1694 pubblicava in inglese la *Francogallia* di Hotman.

Se si analizzano le opere di Jurieu è possibile osservare come sin dai suoi primi lavori egli dimostrasse di conoscere la tradizione monarcomaca, ormai parte del resto del bagaglio culturale del protestantesimo francese. La posizione politica di Jurieu ad una prima analisi non ci sembrerebbe tuttavia molto chiara: nelle prime opere, come la *Politique du Clergé de France* (1681), i *Derniers Efforts de l'Innocence Affligée* (1682) e soprattutto *l'Histoire du calvinisme* (1683), egli sembra seguire una linea piuttosto moderata nei confronti della monarchia di Luigi XIV, non attaccandola direttamente ma concentrando la sua critica verso il clero cattolico. Dopo la Revoca il suo approccio invece cambia, così come il suo giudizio nei confronti della tradizione monarcomaca.

Prima della Revoca, ad esempio nel secondo libro dell'*Histoire du calvinisme*, nonostante si distanziasse da tale tradizione, Jurieu prendeva in esame e difendeva le massime degli «*escrivains seditieux*» come erano definiti dai cattolici, David Paraeus, George Buchanan, Junius Brutus e Théodore de Bèze, responsabili di aver diffuso idee pericolose:

Ces maximes sont innocentes si on les compare aux principes cruels, parricides, rebelles, seditieux et sanguinaires de mille & mille auteurs papistes, dont les livres sont dans le monde avec l'approbation du Pape, de la Cour de Rome, de la Congregation de l'inquisition & des plus grandes sociétés de l'Eglise Romaine¹⁸¹.

Nonostante l'autore affermi di non aver alcun legame con questi autori e con le loro pericolose massime, soprattutto in riferimento al periodo post-Revoca, la letteratura critica su Jurieu ha riscontrato un giudizio favorevole dell'autore verso la

¹⁸⁰ Cfr. E. Labrousse, *Une foi, une loi, un roi ? La révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Payot / Genève, Labor et Fides, 1985 ; M.C. Pitassi, *Refuge e esprit républicain: qualche traccia di lettura*, in F. de Michelis Pintacuda, G. Francioni (a cura di), *Ideali repubblicani in età moderna*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, pp.177-192.

¹⁸¹ P. Jurieu, *Histoire du Calvinisme & celle du Papisme mises en parallèle, ou apologie pour les Réformateurs*, Rotterdam, Leers, 1683, p. 288.

loro “teologia”, al punto da trovare parte della storiografia contemporanea concorde con la definizione di Jurieu data Guy Howard Dodge, ovvero come «the Theodore Beza of his age»¹⁸². Lo studio recente condotto dalla Spini riprende le fila di parte della riflessione iniziata dallo studioso americano cercando di assegnare a Jurieu un nuovo posto nella compagine europea, in particolar modo in quella anglossassone. La studiosa si allontana da questo punto di vista dagli studi di Laplanche dai quali scaturiva invece l’immagine di un pastore accecato dall’intransigenza e dall’eccessivo profetismo, che gli impedivano di stabilire un dialogo con il pensiero teologico “razionale” e lo relegavano dietro il cancello della modernità. La Spini si pone in contrasto anche con la definizione data da Cerny che vedeva in Jurieu un mero fomentatore di masse¹⁸³. Secondo l’interpretazione della Spini, che sembra a nostro avviso la più convincente, l’intento del pastore nei confronti della tradizione monarcomaca non era quello di screditarne i maggiori trattati, quanto piuttosto riproporne le idee fondandole su una base differente, ovvero «sull’esistenza di un diritto di natura all’autoconservazione che non venisse invalidato né dall’obbligazione politica né dall’etica cristiana»¹⁸⁴.

La Spini evidenzia come nelle prime opere Jurieu si confronti con la diffusa idea che gli ugonotti fossero degli istigatori della ribellione religiosa ma anche politica. Il tentativo di Jurieu secondo la Spini era quello di dimostrare che non erano i riformati a costituire un pericolo per la monarchia assoluta di Luigi XIV, in quanto era nel papismo che risiedeva il vero male ed era il clero cattolico il vero responsabile delle persecuzioni. Quest’intento non andava però di pari passo con l’accettazione o la legittimazione della monarchia assoluta tanto che, già nell’*Histoire du calvinisme*, egli parlava senza timore di diritti inalienabili dei popoli utilizzando un linguaggio, forse non apertamente, ma decisamente antitirannico¹⁸⁵.

Se l’interpretazione della Spini può trovare una sua legittimità nelle prime opere di Jurieu, occorre fare un discorso differente per quanto riguarda il periodo “post-Revoca”. L’analisi di opere quali l’*Accomplissement des Prophéties* (1686) o

¹⁸² G. H. Dodge, *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion: with Special Reference to the Thought and Influence of Pierre Jurieu*, New York, Columbia University Press, 1947, p. VII.

¹⁸³ G. Cerny, *Theology, Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

¹⁸⁴ Cfr. D. Spini, *Diritti di Dio, diritti dei popoli*, cit., p. 66.

¹⁸⁵ Cfr. Ivi, p. 67.

le *Lettres Pastorales* (1686-87) mostrano un Jurieu che, in aperta critica nei confronti della monarchia, sembra aderire al filone più radicale dei monarcomachi. L'attacco non si limitava infatti al potere assolutistico di Luigi XIV, ma si estendeva a quello monarchico in generale, assumendo toni apocalittici nell'*Accomplissement des Prophéties*.

Benché il dibattito ruotasse intorno a tematiche che erano state nel secolo precedente molto care ad una letteratura che guardava con ammirazione l'antico Israele, utilizzandone l'esperienza come paradigma per legittimare il proprio modello politico, nell'ambito di questo studio soffermarsi sul pensiero di Jurieu non sembrerebbe di primo acchito importante per la ricostruzione della tradizione di studi sulla teocrazia ebraica o *respublica* dell'antico Israele, solo appena accennata dall'autore nell'*Accomplissement des Prophéties* e nelle *Lettres Pastorales*. In realtà a rivestire una considerevole importanza è proprio l'analisi di alcune delle *Lettres Pastorales* su cui Dodge aveva attirato l'attenzione, in quanto in esse è, a nostro parere, possibile trovare ciò che lo studioso ha definito come «the same mixture of biblical arguments, historical precedents, and philosophic reasoning based on natural law as in the famous *Vindiciae contra tyrannos* of the preceding century»¹⁸⁶. Tali lettere sono ricolme di esempi riferibili al governo dell'antico Israele sotto i Giudici, così come si concentrano sull'analisi dei principali *exempla* biblici. Troviamo per esempio quello di Samuele, atto a dimostrare non solo la critica del potere monarchico, ma anche a separare il discorso politico da quello religioso, evidenziando come il potere assoluto del re oggetto di tale condanna, descritto in Samuele 8.11-17, non avesse nulla a che vedere con la religione; o ancora viene richiamato l'esempio di David, tradizionalmente utilizzato dai difensori del potere illimitato ma, da Jurieu, ribaltato a simbolo di legittimità del diritto di resistenza¹⁸⁷. L'utilizzo di tali esempi ci appare quale simbolo del valore che le Sacre Scritture continuavano ad esercitare, a distanza di quasi un secolo dalla prima generazione monarcomaca, come punto di riferimento imprescindibile per la legittimazione di posizioni politiche.

L'esempio di Jurieu è infine qui proposto non solo per sottolineare come il pensiero ugonotto post-Revoca presentasse assonanze ancora forti con le tematiche

¹⁸⁶ G. H. Dodge, *The political theory of the Huguenots of the dispersion*, cit., p. 44.

¹⁸⁷ Cfr. Ivi, p. 56.

che avevano animato i trattati protestanti all'indomani della notte di San Bartolomeo, ma per mettere anche in evidenza come tali tematiche furono, a fine Seicento, proposte e rivisitate nei dibattiti che animarono l'Europa pensante. Lo studio della letteratura cosiddetta del *Refuge* dunque ci sembra non possa prescindere da un'analisi politica che riguardi non solo la Francia ma tutta l'Europa del tempo. Rifugiatisi nell'esilio molti pensatori ugonotti si poterono liberare infatti da quello che Trevor-Roper aveva definito come «l'angusto clericalismo» al quale, in quanto minoranza da sempre perseguitata si erano dovuti sottomettere¹⁸⁸. Tra gli arminiani e i sociniani olandesi e i latitudinari inglesi, scoprirono una nuova libertà, e furono primi promotori di una fitta rete di produzione di nuove idee, in qualità di protagonisti o semplici vettori della loro circolazione. Scopo di questo studio è quello di mettere in evidenza come la tradizione della «politeia biblica» fu trascinata nel vortice della circolazione. Nei paesi che accolsero gli esuli, la *Francogallia* e le *Vindiciae*, ebbero tutta una serie di traduzioni e una circolazione davvero ampia, ma ne ebbe anche il volume di Cunaeus, soggetto a più di una traduzione, sia in inglese che in francese. Tuttavia, se l'adesione letterale ad una forma di calvinismo rigoroso poneva dei grossi limiti ad un autore come Pierre Jurieu, in altri pensatori ugonotti, come ad esempio Jacques Basnage, è invece possibile ritrovare le tracce di quell'interesse verso la storia del popolo ebraico che, nel secolo precedente, aveva infervorato i dibattiti europei.

2.3 Ripensare la storia ebraica: Pierre Bayle e Jacques Basnage

L'accademia di Sedan si può dunque dire che avesse in qualche modo fallito nel tentativo di rispondere alla crisi del protestantesimo di fronte a quella più generale di tutta «la coscienza europea» con una rigorosa riaffermazione della dottrina. La scuola di Saumur¹⁸⁹, d'altro canto, come evidenzia Laplanche, ebbe il merito di formare quella brillante generazione di eruditi e professori capaci di adattare l'eredità calvinista ai cambiamenti della cultura e alle trasformazioni

¹⁸⁸ H. R. Trevor-Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 257.

¹⁸⁹ Negli ultimi anni prima della revoca dell'editto di Nantes, l'accademia di Saumur non godette di ottima fama. Le Clerc vi soggiornò qualche anno prima della Revoca testimoniando lo stato di degrado in cui essa ormai versava.

politiche che caratterizzarono la seconda metà del XVII secolo¹⁹⁰. Se Bayle è stato a lungo studiato come il pensatore che incarnò più di chiunque altro lo spirito più radicale del cambiamento, è a nostro avviso in un altro erudito, dall'animo più "moderato", Jacques Basnage De Beauval¹⁹¹, che si ritrovano chiaramente le tracce di quell'eredità della letteratura sulla *respublica Hebraeorum* appena colta in Jurieu, ma mai in pieno ripresa dal rigoroso predicatore.

L'interesse nei confronti dello stato dell'antico Israele si era, come abbiamo cercato di evidenziare, inestricabilmente intrecciato nella seconda metà del XVII secolo con la problematica delle origini dell'umanità. L'attendibilità della cronologia biblica e il suo confronto con le sterminate antichità dei popoli "gentili" avevano condotto ad una riconsiderazione di tutta la storia, e in particolar modo di quella ebraica. Se per alcuni pensatori la storia del popolo eletto non rappresentava più la storia del primo popolo dell'umanità, come, invece, tentava fermamente di affermare ancora Vico, allora per tali autori la storia di tale popolo subiva un forte spostamento lungo la retta della storia umana che portava ad un generale suo ripensamento. A questo si legava indissolubilmente l'avanzata, abbastanza incontrastata, della tendenza verso la secolarizzazione, dalla quale il concetto di storia non era rimasto certo indenne.

In questo contesto, pensatori come Pierre Bayle e Jacques Basnage ci appaiono quali esempi quanto mai convincenti della ricerca di una nuova sistematizzazione della storia umana, da ciascuno di essi "ripensata" tuttavia con impostazioni, fini e soluzioni talmente differenti, da farne in pratica due poli antitetici di riferimento per le *Lumières*.

Se nel sistema costruito da Bayle il posto occupato della storia ebraica non costituiva una componente di primo piano, ma era una storia come quella di qualsiasi altro popolo, tale che la sua sacralità veniva totalmente negata, l'interesse di Basnage nei riguardi dell'antico Israele ci appare ancora in qualche modo "centrale". Come già accennato, Bayle arrivò a teorizzare una società di atei, mettendo apertamente in dubbio la necessità di un dimensione religiosa nella formazione di una società

¹⁹⁰Cfr. F. Laplanche, *Tradition et modernité au XVII^e siècle. L'exégèse biblique des protestants français*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 40, n. 3, 1985, p. 473.

¹⁹¹ Sulla figura di Basnage Cfr. E.-André Mailhet, *Jacques Basnage. Théologien, controversiste, diplomate et historien. Sa vie et ses écrits*, Genève, Paris, Champion, 1976 ; G. Cerny, *Theology, Politics and Letters*, cit.

umana¹⁹². Nell'ambito della materia storica tale distinzione veniva riproposta: come ben evidenziato da Myriam Yardeni, lo studio intrapreso da Bayle sull'antico Israele era storico, non teologico, né tantomeno politico¹⁹³. Secondo tale interpretazione, la storia ebraica contenuta nell'Antico Testamento non era altro per Bayle che una storia uguale a tutte le altre e dunque non vi era distinzione fra gli ebrei antichi e quelli moderni, così come non vi era nulla nei pregi e nei difetti di tale popolo che non potesse essere trovato in un altro.

Una prova a supporto di tale interpretazione è riscontrabile nell'opera *Pensées diverses sur la comète* (1682)¹⁹⁴, nel momento in cui Bayle osserva il comportamento degli ebrei nei confronti di quella che definisce «la setta dei Sadducei», e, subito dopo, l'atteggiamento dei Turchi nei confronti di una setta di atei. L'intento sembrerebbe quello di dimostrare, implicitamente, che la storia del popolo ebraico poteva essere presa ad esempio come qualunque altra storia, ma soprattutto che la misura dell'onestà di un popolo o gruppo non era condizionato dall'appartenenza religiosa:

Il y a eu parmi les Juifs une Secte qui nioit tout ouvertement l'immortalité de l'ame, c'étoient les Saducéens. Je ne voi pas qu'avec une opinion si detestable, ils aient mené une vie plus corrompuë que les autres Juifs, & il est au contraire fort vrai-semblable, qu'ils étoient plus honnêtes gens que les Pharisiens, qui se piquoient tant de l'observation de la Loi de Dieu¹⁹⁵.

Il carattere di unicità del popolo eletto sembra essere in Bayle sostanzialmente negato. Separando il contesto storico da quello teologico Bayle si poneva perfettamente in linea con il processo di secolarizzazione di quegli anni, respingendo quello che era il tratto distintivo del popolo ebraico: la sua sacralità.

La trattazione di Basnage appare invece, all'interno del nostro contesto, meno radicale e dunque forse più emblematica del momento di transizione subito dal modello della *respublica Hebraeorum*, proprio in quanto, in primo luogo, il carattere

¹⁹² Per un approfondimento si rimanda a Parte I. b) *la nuova cronologia*.

¹⁹³ Cfr. M. Yardeni, *Repenser l'histoire: aspects de l'historiographie huguenote des Guerres de religion à la Révolution française*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 105.

¹⁹⁴ La prima edizione delle *Pensées* è del 1682, la 2° del 1683, la 3° del 1699 e la 4° del 1704.

¹⁹⁵ P. Bayle, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, Rotterdam, R. Leers, 1699, pp. 536-537.

unico della storia ebraica all'interno della storia dell'umanità veniva ancora preservato.

Nel 1704 Basnage pubblica l'*Histoire et la religion des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* (1704) stampata successivamente in diverse edizioni di cui la più completa fu quella riveduta e corretta nel 1716 con il titolo *Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent: pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*.

L'analisi di Basnage partiva adottando un atteggiamento e un approccio differente nei riguardi della storia ebraica prima e dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme. Se lo snodo centrale della sua distruzione risiedeva, secondo l'interpretazione cristiana, nel castigo divino per il mancato riconoscimento del Messia, oltre al legame con Dio, Basnage adduceva ragioni anche storico-razionali, legate ai difficili rapporti tra una provincia problematica, qual era da sempre stata la *Iudaea*, e l'Impero romano¹⁹⁶. Quest'approccio gli consentiva di distinguere l'analisi degli ebrei che potremmo definire "antichi", ovvero prima della distruzione del Tempio, da quella degli ebrei "moderni" post-distruzione, che poteva essere condotta autonomamente e in funzione dei diversi intenti perseguiti. Trova dunque una conferma la sintesi della Yardeni secondo cui per Basnage era compito del teologo occuparsi delle cause primarie e quello dello storico individuare le cause secondarie e razionali. Era in tale distinzione qualitativa che Basnage poneva il confine tra teologia e storia¹⁹⁷.

Basnage cominciava l'*Histoire des Juifs* non dalla nascita dell'antico Israele, il cui racconto era stato già compiuto da Flavio, come egli stesso afferma, ma dai tempi di Erode. Il popolo ebraico è descritto come un popolo dalle qualità non particolarmente "brillanti", facilmente superabili da quelle di altri popoli, come ad esempio l'egiziano:

le peuple juif n'avoit rien qui le distinguât du reste des Nations. Occupé à labourer la Terre, & à nourrir des Troupeaux, il avoit peu de disposition pour les Arts & pour les Sciences. Les Egyptiens, sous l'Esclavage desquels ce

¹⁹⁶ Il tema del mancato riconoscimento del Messia occupa un posto importante nel progetto complessivo dell'opera. Vi sono infatti dedicati ben dieci capitoli (dal XVIII al XXVIII del terzo libro).

¹⁹⁷ Cfr. M. Yardeni, *Repenser l'histoire*, cit., p. 98.

Peuple gémissoit, étoient spirituels, savans, habiles, & faisoient remonter leur Origine au delà du Déluge. S'ils avoient tiré de la Phenicie une partie de leur connoissance, on ne peut contester qu'ils ne l'eussent portée infiniment plus loin que leurs Maîtres¹⁹⁸.

Evidenti ci appaiono qui le influenze del dibattito che animava l'Europa pensante in quegli anni, in particolare le opere di Marsham e Spencer¹⁹⁹. Ma a differenza della visione marshaniana, la storia degli ebrei antichi così com'era raccontata nelle Sacre Scritture, manteneva inevitabilmente, per Basnage, un ruolo di primo piano, poiché era la storia del popolo scelto da Dio, il popolo che Dio «avoit adopté»²⁰⁰. Come sottolineato dalla Yardeni, l'approccio che distingueva il pastore di Rouen da tanti altri pensatori a lui coevi, come per esempio Bayle, era dato dal fatto che Basnage vedesse nell'intervento di Dio la causa originale di tutti gli avvenimenti storici. In riferimento alla storia ebraica, era proprio in tale intervento divino che egli identificava la causa del passaggio degli ebrei da popolo eletto nell'antichità a popolo emarginato e condannato nei suoi tempi²⁰¹.

Comprendere tale passaggio appare a nostro parere un punto cruciale per Basnage. A tale scopo egli adottava nella sua analisi i metodi propri della moderna esegesi biblica. La storiografia, dagli studi di Laplanche fino ai più recenti condotti da Daborah Spini, ha evidenziato come alla fine del Seicento molti pensatori considerassero l'esegesi biblica quale unico mezzo per il discernimento fra il vero profetismo, descritto nelle Sacre Scritture, e i «fanatiques» del tempo, che volevano nascondere ragioni del tutto umane dietro dogmi divini²⁰². A differenza di quanto accaduto in passato dunque, ci sembra importante sottolineare che la comparazione non era più operata all'interno della Bibbia, tra la materia dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma tra il suo complessivo contenuto e il suo riscontro razionale. Come ben sottolineato da Laplanche, era l'affermazione della possibilità di individuazione di un carattere razionale nella profezia biblica a rendere appunto possibile la

¹⁹⁸ J. Basnage, *Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent: pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*, Ala Haye, H. Scheurleer, 1716, pp.1-2.

¹⁹⁹ Per un approfondimento si rimanda a Parte I. b) *la nuova cronologia*.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Cfr. M. Yardeni, *Repenser l'histoire*, cit., p. 98.

²⁰² D. Spini, *Diritti di Dio*, cit., p. 23.

distinzione tra i veri profeti biblici e i «visionnaires» del tempo²⁰³. Ed era su questa possibilità a nostro avviso che si fondava l'analisi di Basnage, il quale credeva che lo studio del testo biblico potesse condurre alla comprensione della vera religione. Egli scrisse la sua *Histoire* con l'intento apologetico di «prouver la Vérité du Christianisme contre les Juifs»²⁰⁴ e lo fece convinto che, solo attraverso la conoscenza della storia, gli ebrei sarebbero stati in grado di comprendere il loro errore nel non riconoscere il Messia e si sarebbero volontariamente convertiti, riconquistando, in tal modo, il posto che Dio aveva loro destinato.

Nella sua vasta opera, Basnage tende, a nostro parere, a simpatizzare per la causa ebraica, le cui persecuzioni erano presentate come simbolo di barbarie e colpevolizzava il comportamento del Cristianesimo, che sin dall'antichità ne fu da sempre, secondo Basnage, il responsabile. L'*Histoire des Juifs* sembra dunque iniziare portando al centro della riflessione un tema molto importante per l'epoca e per l'autore: la tolleranza. Il tema della tolleranza religiosa era un argomento naturalmente ricorrente nella letteratura del *Refuge* e a nostro avviso imprescindibile in un pensatore come Basnage, che visse in prima persona la revoca dell'editto di Nantes e l'esperienza dell'esilio, senza contare l'impegno su questa tematica del fratello Henry e del grande amico Bayle²⁰⁵. L'analisi dell'opera di Basnage ci porta a concludere che il pensatore in più di un'occasione avesse utilizzato la persecuzione ebraica come implicito riferimento alla situazione vissuta dagli esuli ugonotti.

L'opera del pensatore seppur apprezzata all'epoca per la sua mole non fu esente da aspre critiche. Il pensiero di Basnage è stato talvolta considerato dai suoi contemporanei ambiguo e ricco di controsensi, pressato nella morsa delle sue due aspirazioni: storica l'una e apologetica, in difesa della tolleranza, l'altra. In riferimento a quest'ultima trova a nostro avviso una sua legittimità l'espressione di Elukin che ne descriva il pensiero come «un'allegoria anti-cattolica»²⁰⁶. Alla prima edizione dell'*Histoire et la religion des Juifs* del 1704 fece seguito una versione che

²⁰³ Cfr. F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré*, cit., pp. 672-673.

²⁰⁴ J. Basnage, *Preface*, in *Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent: pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*, Ala Haye, H. Scheurleer, 1716, Vol. I, parte I, p. V.

²⁰⁵ Per un approfondimento sui legami tra Bayle e la famiglia Basnage, vedi E. Labrousse, *Introduction*, in H. Basnage de Beauval, *Tolérance des Religions*, New York, Johnson Reprint Corporation, 1970.

²⁰⁶ Cfr. J. M. Elukin, *Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters*, in «Journal of the History of Ideas», 53, n. 4, 1992, p. 606.

Cerny definisce «expurgated», curata da Ellis Du Pin. L'edizione dell' *Histoire des Juifs* realizzata da Du Pin apparve a Parigi nel 1710 con il preciso intento di difendere la Chiesa cattolica dalle accuse di barbarie e violenze contro gli ebrei che le venivano imputate nell'opera, attraverso una serie di importanti “mutilazioni” della stessa²⁰⁷.

La reazione di Basnage non si fece attendere e già un anno dopo diede alle stampe una nuova edizione, *réclamée et rétablie par son véritable auteur*.²⁰⁸ Nella prefazione a quest'edizione, Basnage si soffermava nel ricordare benevolmente la traduzione della sua opera in inglese da parte di Thomas Taylor nel 1706 e, a brevissima distanza, il successivo compendio ad opera di J. Crull, mentre si scagliava con ardore contro «l'onore» fattogli da Du Pin di essersi impadronito della sua opera, sopprimendo il suo nome e parti del suo pensiero ingiustamente: «J'aimerois beaucoup mieux être privé de cet Honnoeur, que de voir mon Ouvrage déchiré». Infine, dopo aver sottolineato di non aver meritato questa violenza, Basnage concludeva che «la religion a servi de Prétext à ce Rapt»²⁰⁹.

Potremmo dunque dire che mentre Vico, come abbiamo cercato di dimostrare, con l'intento di preservare la storia ebraica la separava dalla storia dei gentili, con Basnage i piani storici si riuniscono. La distinzione non è operata da Basnage tra storia sacra e storie profane, ma tra piano storico e piano teologico. Tale distinzione era a nostro avviso lo specchio dell'ideologia di Basnage, fermamente convinto, come Bayle, della necessità di una rigorosa separazione tra i poteri, spirituale e temporale.

Ci sembra che, proprio partendo da questo presupposto, sia più agevole comprendere come in realtà le due aspirazioni, storica e apologetica, potessero, a nostro parere, trovare, nell'intento dell'autore, una pacifica convivenza, grazie proprio all'utilizzo, secondo i casi, di un diverso punto di vista, storico, politico o teologico. In questa prospettiva è possibile riscontrare come, nell'analisi che Basnage fece delle persecuzioni ebraiche dalla caduta del Tempio fino ai nostri giorni, il fine perseguito fosse quello di dimostrare che dietro le ragioni religiose vi fossero

²⁰⁷ Per un approfondimento Cfr. M. Silvera, 'L'ebreo' in *Jacques Basnage: apologia del cristianesimo e difesa della tolleranza*, «Nouvelles de la République des Lettres», 7, n. 1, 1987, pp.113-114.

²⁰⁸ Cfr. J. Basnage, *Histoire des Juifs, réclamée et rétablie par son véritable auteur, Basnage, contre l'édition anonyme et tronquée qui s'en est fait à Paris chez Roulland 1710*, Rotterdam, Fritsch et Böhm, 1711.

²⁰⁹ Ivi, pp. IV-V. Cfr. J. M. Elukin, *Jacques Basnage and the History of the Jews*, cit., pp. 227-228.

interessi di natura politica, che si celavano e traevano linfa vitale dagli scenari sacri. Fede e ragione trovavano nella storia di Basnage una loro ragion d'essere comune, poiché egli riuscì con maestria ad accostare le ragioni divine dell'abbandono del popolo ebraico e le ragioni "laiche" della sua rovina, senza che l'una fosse necessariamente l'antitesi dell'altra. In tal modo, Basnage appagava anche il suo istinto apologetico, poiché veniva preservata la verità e le origini della religione cristiana, e al tempo stesso prospettata una nuova via di conciliazione con gli ebrei moderni, e quindi implicitamente con tutte le altre forme di religione che si discostavano dal credo cattolico. Tale via si poneva quale alternativa all'uso della forza o della violenza tese alla conversione, attraverso l'impiego di un altro tipo di "arma": la verità storica.

La nostra interpretazione può trovare una sua conferma nella ricostruzione che Basnage diede della storia del popolo ebraico prima e dopo la distruzione del Tempio. La distinzione partiva da una sorta di linea di demarcazione, che legava direttamente da una parte il popolo dell'antico Israele, e dunque l'antico ebraismo, alla storia del cristianesimo²¹⁰, e, dall'altra, la storia della rovina e persecuzione del popolo ebraico dopo la distruzione del Tempio agli ebrei moderni. Come già accennato, in queste due storie gli scopi erano differenti: benché sopravvivesse in entrambe un forte sostrato apologetico, l'interesse per la storia degli ebrei dopo la presa di Gerusalemme era al centro dell'opera e maggiormente proteso verso una sensibilizzazione alla causa ebraica e quindi al tema della tolleranza; invece nell'analisi che Basnage faceva dell'antico Israele l'esigenza principale dell'autore sembrerebbe storica.

Myriam Silvera evidenzia come la scelta e l'applicazione di una metodologia storica a una materia sino ad allora affrontata secondo altre prospettive facciano di Basnage un pioniere, anche se nell'opera filtrava, in larga misura, l'eredità della lunga tradizione di controversie all'indirizzo della religione ebraica, che il pensatore citava esplicitamente²¹¹. Benché la letteratura critica concorda sul valore dell'opera di Basnage, considerata di notevole interesse per la vastità dell'arco storico preso in considerazione - fino ad allora mai affrontato con tale ampiezza e che fece del testo il

²¹⁰ Basnage, come gran parte dei Cristiani, guarda all'antico ebraismo come a una premessa del cristianesimo, e a quest'ultimo come al compimento dei progetti approntati da Dio nell'Antico Testamento.

²¹¹ M. Silvera, *L'ebreo in Jacques Basnage*, cit., p. 104.

punto di partenza imprescindibile per tutto il secolo e in particolare per gli illuministi²¹²- non tutti gli studi viene condivisa l'interpretazione della Silvera.

Schmidt, ad esempio, ha evidenziato come l'uso del metodo storico costituisca il limite del lavoro di Basnage. Secondo Schmidt, nell'*Histoire des Juifs*, la storia ebraica continuava ad essere inserita in uno schema teologico solo all'interno del quale ritrovava un suo preciso senso di esistere. Schmidt individua uno stretto legame tra storia e religione in Basnage, causato dalla scelta, operata dal pensatore, di individuare la causa della rovina del popolo ebraico principalmente in una punizione divina «Le fait que l'histoire, dans l'œuvre de Basnage, ne soit pas encore séparée de la théologie, le fait en particulier que la dispersion du peuple juifs soit interprétée comme un châtement divin» aggiunge Schmidt «, ne doit pas dissimuler l'absolue nouveauté de son entreprise, Il s'agit là de la première histoire universelle du peuple juif»²¹³. Benché Basnage ci tenesse a precisare quale fosse il lavoro dello storico e quale quello del teologo, sul piano pratico secondo Schmidt ancora questa separazione non si era tuttavia in pieno realizzata.

L'analisi da noi condotta sul testo dell'*Histoire* ci porta tuttavia a considerare più precisa l'analisi della Silvera rispetto all'interpretazione di Schmidt, in quanto la studiosa prende in considerazione un aspetto trascurato da Schmidt, ovvero quello legato alle ragioni prettamente storico-razionali addotte da Basnage quale causa della distruzione del Tempio che non avevano alcun legame con la punizione o il giudizio divino, ma che restavano unicamente umane. Concorda con l'interpretazione della Silvera Adam Sutcliffe, per il quale l'opera di Basnage costituisce un vastissimo lavoro di portata enciclopedica, il cui valore risiede più nel metodo che nel contenuto stesso. «He attempted» scrive Sutcliffe «to study Jewish history simultaneously as an objective historian and as a doctrinally committed pastor, and it is the tension between these two perspective that most crucially characterises his

²¹² Basti pensare che la voce « Juif » dell' *Encyclopédie* firmata da Diderot venne interamente composta di brani dell'*Histoire*; o che ancora, che in tutte le maggiori opere di Nicolas Antoine Boulanger la fonte per la storia ebraica era l'*Histoire*, citata più volte. Persino Voltaire, il cui risaputo "anti-semitismo" legava le sue concezioni della storia più alla visione bayliana, che al "filo-semitismo" di Basnage, dimostra di conoscere bene l'autore, che descrive come un pioniere della storia degli ebrei, e anzi si dimostra in alcune lettere a G. Cramer interessato ad ottenere alcuni volumi dell'*Histoire*.

²¹³ F. Schmidt, *La coupure 70/135 ou la fin de la période du second Temple dans les histoire universelles du judaïsme aux XVIII^e et XIX^e siècles*, in C. Grell, F. Laplanche (a cura di), *La République des Lettres et l'histoire du judaïsme antique, XVI^e - XVIII^e siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris- Sorbonne, 1992, p. 189.

text»²¹⁴. L'*Histoire des Juifs* è descritta da Sutcliffe come una raccolta di tutto il materiale sull'argomento, senza grandi stravolgimenti interpretativi, tale che Basnage poteva essere considerato come una sorta di anello di congiunzione tra le passate conoscenze e le rivoluzioni intellettuali del secolo dei Lumi.

2.4 Basnage e la letteratura sulla respublica Hebraeorum: il confronto con Flavio.

L'*Histoire des Juifs* che agli esordi del XVIII secolo Basnage si accingeva a dare alle stampe, non partiva, come già accennato, dalle origini di tale popolo. Le ragioni di questa scelta erano chiaramente espresse nel titolo esteso dei volumi: *Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent: pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*.

L'opera che Basnage aveva creato era sicuramente l'opera più imponente e dettagliata sulla storia del popolo ebraico, ma non riguardava tutta la loro storia. In particolare rimanevano escluse le sue origini e dunque proprio il periodo dall'Esodo alle prime monarchie, descritto nei libri del Pentateuco e nei libri storici, oggetto delle più accese controversie di fine Seicento. La scelta del pensatore ugonotto, che tramite le fonti citate dimostrava di avere ben in mente questi dibattiti, fu molto oculata e chiaramente comprensibile già dal titolo stesso. La sua opera si presentava come il proseguimento delle *Antiquitates Iudaicae* di Giuseppe Flavio, ovvero si poneva in continuità con colui il quale, nell'Europa del XVI e XVII secolo, era considerato il punto di riferimento imprescindibile per chiunque si accingesse allo studio degli antichi ebrei. Il teologo ugonotto non intendeva, però, mettersi in competizione con l'autorità riconosciuta in Flavio, e lo sottolineava sin dall'inizio, quando nel primo volume dell'opera affermava:

nous n'avons aucun dessein d'entrer en comparaison avec cet Historien, dont le Génie & Les Lumieres étoient fort différentes du nôtre²¹⁵.

²¹⁴ A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, cit., p. 88.

²¹⁵ J. Basnage, *Histoire des Juifs*, cit., vol. I, parte I, p. 19. Sull'argomento Cfr. J. M. Elukin, *Jacques Basnage and the History of the Jews*, cit., p. 611.

Infatti, proseguiva Basnage, l'opera «peut donc être regardé comme un Suite du sien»²¹⁶, poiché cominciava dal periodo in cui l'opera “incompleta” di Flavio si era fermata, lasciando dunque la spinosa questione dell'autorità e validità del Pentateuco lì dove Spinoza l'aveva sollevata.

Il pensatore ugonotto proseguiva spiegando le ragioni di tale scelta che risiedevano nel diverso modo di considerare la materia che i due pensatori avevano tra le mani: il periodo storico trattato da Flavio era qualcosa che andava al di fuori dell'ordinario e per poterlo analizzare e raccontare lo storico aveva avuto bisogno «des secours» che Basnage non aveva a disposizione: «Les Guides, qu'il suivoit, étoient divinement inspirez»²¹⁷. Osservando la bibliografia utilizzata dal pensatore ugonotto è a nostro parere ben comprensibile, però, come in realtà la scelta di escludere parte della storia ebraica fosse dettata da altre esigenze. Il tema sul quale l'autore voleva porre l'accento con l'*Histoire des Juifs* pare essere piuttosto legata alla complessa e delicata questione della tolleranza religiosa e delle conversioni forzate. Separando la storia ebraica prima e dopo la distruzione del Tempio, ed in qualche modo dunque distinguendo il popolo dell'antico Israele, eletto da Dio, dagli ebrei moderni, rei dell'uccisione di Cristo, Basnage tentava di sottrarre l'opera sia dalle contestazioni cattoliche che da quelle legate ai dibattiti sulla nuova cronologia. Il punto in questione non era più, diversamente per esempio da Vico, ricostruire le origini dell'umanità, ma piuttosto tracciare il percorso storico che sottostava al problema delle persecuzioni religiose che affliggevano ieri ed oggi gli ebrei così come gli ugonotti.

Nonostante le sue dichiarazioni, Basnage riuscì a trovare il modo di raccontare l'antico Israele, allontanandosi spesso anche dalla versione di Flavio. L'attenzione verso l'antico Israele era presente in più parti dell'opera, in cui Basnage si lasciava andare a commenti nei confronti delle presunte o meno “sviste” attribuite allo storico ellenistico. Ne è un esempio quanto scritto nel primo capitolo del sesto volume dedicato alla ricostruzione dell'evoluzione subita nel corso del tempo dal Sinedrio, dove Basnage sottolineava:

²¹⁶ Ivi, p. 20.

²¹⁷ J. Basnage, *Preface*, in *Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*, cit., vol. I, parte I, p. 20.

Joseph n'auroit pas oublié un Evénement aussi intéressant que l'Erection d'un Tribunal infaillible, et de la grande Synagogue. Cependant, il garde là-dessus un Silence injurieux à la Nation²¹⁸

Appare tuttavia singolare che Basnage non utilizzi mai il termine teocrazia per descrivere il governo dell'antico Israele, benché la definizione che ne viene data corrispondesse perfettamente al concetto di teocrazia esplicitato da Flavio. «Tout étoit divin dans la République & dans l'Eglise» scriveva Basnage «car, Dieu étoit l'Auteur des Réglemens Politiques, aussi bien que des Rites & des Cérémonies»²¹⁹.

L'antico Israele era descritta da Basnage indistintamente con i termini «Nation» o «République», all'interno della quale Dio era autore sia dei riti sacri che dei regolamenti politici. Dopo la morte di Mosé, il compito di assicurare il rispetto di tali leggi spettò ad un Sinedrio che, sebbene composto sia da religiosi che da laici, traeva la sua forza dal peso civile assunto dalla religione, quale aggregante e garante di armonia nella società. Ma questa «Nation», nel corso del tempo, si era corrotta sino a soccombere:

Elle [la Nation hebraïque] n'aura point de Roi, ni de Gouverneur. L'autorité souveraine est le fondement des Etats. On ne peut subsister s'il n'y a un centre d'union, et un Gouvernement qui reprime les peuples, et qui punisse le crime. Les Juifs preferoient le gouvernement Monarchique à la liberté, dont ils avoient jouï sous leur Juges. Ils n'ont aujourd'hui ni Roi, ni Gouverneur²²⁰.

E concludeva provocatoriamente:

Demandez leur où sont les Rois de la Nation, ou les Juges, ces Libérateurs, et ces Chefs que Dieu leur envoioit [sic] au default des Rois, ils ne peuvent vous en indiquer aucun²²¹.

Infatti, nonostante gli straordinari miracoli dimostranti il favore di Dio, il popolo si era corrotto e il culto degenerato:

²¹⁸J. Basnage, *Histoire des Juifs*, cit., vol VI, parte I, pag. 15.

²¹⁹Ivi, vol. I, p. 3.

²²⁰J. Basnage, *Histoire des Juifs*, cit.,vol. IX, parte III, p. 1090.

²²¹Ibidem.

Malgré les Miracles éclatans, et la présence de Dieu dans le premier Temple, on ne laissa pas d'y voir des Rois Idolâtres, et de lâches sacrificateurs, qui profanèrent le Culte, par un mélange impur de la Creature avec le Créateur²²².

Le cause di tale declino erano individuate nel passaggio alle monarchie “mortali”, e all’assunzione del governo da parte dei Re al posto di Dio, così come richiesto dal popolo di Israele. La prima conseguenza fu la corruzione del cerimoniale, avvenuto soprattutto attraverso l’opera dei rabbini, che condusse ad un fanatismo religioso del tutto privo di contenuto positivo. Le conseguenze si erano succedute a catena, e come le sintetizza efficacemente la Yardeni, dipendavano dall’indebolimento del contenuto ideologico della religione in favore del cerimoniale che diveniva l’oggetto principale di devozione²²³. Più di una volta Basnage sottolineava come «l'ardeur de cette Nation pour le Cérémoniel est prodigieux»²²⁴.

Il pastore ugonotto che si poneva formalmente in continuità con Giuseppe Flavio, dimostrava di conoscere bene non solo la sua fonte ma anche la letteratura che ne aveva sancito la “rinascita” durante il secolo d’oro della Repubblica d’Olanda. Il richiamo appare forse scontato in un autore che aveva tra le mani una materia di tale importanza nell’Europa del tempo e si trovava esiliato in quegli stessi Paesi Bassi, che erano stati patria di Cunaeus, Grozio e non ultimo Spinoza. L’interesse per la *respublica Hebraeorum* fu infatti talmente vivo e fecondo in Basnage, tanto da spingerlo a riprendere in mano la traduzione francese del *De Republica Hebraeorum* di Cunaeus, realizzata da Hugues-Guillaume Goree nel 1705, ampliandola con due volumi di note.

2.5 Errori e false credenze sulla respublica Hebraeorum: Basnage rilegge Cunaeus.

Se nell’*Histoire des Juifs* non mancano le digressioni temporali e i rimandi alla storia del popolo e del governo degli ebrei prima della distruzione del Tempio,

²²² J. Basnage, *Histoire des Juifs*, cit., vol. I, parte I, p. 5.

²²³ Cfr. M. Yardeni, *Repenser l’histoire*, cit., p. 100.

²²⁴ J. Basnage, *L’Histoire des Juifs*, cit., vol VI, parte I, p.3.

l'attenzione di Basnage verso l'antico Israele si dispiega in particolar modo in un'opera realizzata tra la pubblicazione della prima edizione e la seconda dell'*Histoire*: ovvero l'*Antiquités judaïques, ou remarques critiques sur la République des Hébreux*²²⁵ (1713). L'opera nasceva come apparato di note al *De Republica Hebraeorum* di Cunaeus, nella traduzione francese di Hugues Guillaume Gorée nel 1705. Il lavoro di Gorée sul testo di Cunaeus si concentrava sul primo volume del *De Republica Hebraeorum* di Cunaeus, da lui tradotto in francese e arricchito da aggiunte. Il suo lavoro fu poi continuato dal figlio ebraista che pubblicò il secondo volume dell'edizione paterna e poi un terzo volume, legato alle cerimonie e ai riti, che apparve nell'edizione completa del 1713.

Basnage analizza dunque questa edizione, comprensiva delle aggiunte di Gorée. L'opera di Basnage si poneva, per stessa ammissione dell'autore, ben al di là di un semplice commentario:

Il n'est pas à propos de se copier les uns les autres, ou de repeter les mêmes choses en termes différens²²⁶

L'importante era far passare il messaggio sottostante l'opera. L'intento dichiarato di Basnage era quello di scardinare punto per punto tutti gli errori e le false credenze che ruotavano intorno al governo dell'antico Israele e alla storia del culto:

Il est peu important qu'on regarde ce Livre comme un Commentaire, ou qu'on lui prête une autre forme, pourvû qu'on y trouve quelques remarques capables d'instruire²²⁷.

Nella prefazione all'opera Basnage si diceva poi particolarmente attratto dalla presentazione della *respublica Hebraeorum* come modello politico con valore normativo per i tempi presenti.²²⁸ Tuttavia, e si soffermò a sottolinearlo, egli non si

²²⁵ Cfr. J. Basnage, *Antiquités judaïques, ou remarques critiques sur la République des Hébreux*, Amsterdam, chez les Freres Chatelain, 1713.

²²⁶ J. Basnage, *Preface*, in ID., *Antiquités judaïques*, cit., p. VIII.

²²⁷ Ivi, p. IX.

²²⁸ Cfr. A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, cit., p. 82.

pose con passiva accettazione di fronte al contenuto del *De Republica Hebraeorum* e al pensiero del suo autore:

on me condamnera peut-être plus rigoureusement, parce que je ne suis pas toujours aveuglement Cuneus [sic] ²²⁹.

Nonostante dunque gli apprezzamenti espressi sull'opera del pensatore olandese, non mancano importanti momenti di critica e confutazione di quanto scritto non solo da Cunaeus, ma dalle più importanti fonti utilizzate per trattare la materia, mantenendo dunque lo stesso atteggiamento avuto nei riguardi dell'opera di Flavio nell'*Histoire*, ed estendendolo in questa anche a Strabone. La critica tocca inoltre chi già prima di lui si era accostato a questo testo così come gli altisonanti nomi che avevano analizzato questo modello, come Spencer e Grozio. Le *Antiquités judaïques* nella loro stesura definitiva andavano dunque ben al di là di un commentario, ponendosi come un lavoro di grande ripensamento nei riguardi delle opere precedenti, il cui merito sicuramente non veniva dimenticato, ma le cui basi poggiavano su false credenze.

L'opera constava di due volumi nei quali Basnage cercava di operare quella stessa divisione di ambiti di interesse che era nello schema teorico dell'*Histoire* ma che in quel contesto non aveva poi avuto pieno compimento. Così come aveva fatto Gorée, Basnage distingueva l'analisi storico-politica dell'antico Israele, da quella legata più specificatamente al culto e alla sua degenerazione. Anche in questo caso i piani non risultano a conti fatti così precisamente marcati, ma la divisione dei due libri consentiva sicuramente un risultato più chiaro rispetto all'*Histoire*.

Il primo dei due volumi è più puramente dedicato all'analisi storico politica dell'antico Israele e alla confutazione delle false credenze su cui Cunaeus e autori a lui coevi si erano troppo facilmente basati. Nell'ambito del nostro studio i momenti più interessanti risultano quelli in cui l'analisi di Basnage si concentra sulla figura di Mosé, sulla forma di governo vigente prima della nascita di Cristo e sulla degenerazione dello stesso; infine sul ruolo dei Re e sul valore del potere monarchico. A differenza dell'approccio adottato da Cunaeus, così come da Flavio, l'attenzione nei riguardi della legge mosaica si sposta da un interesse che

²²⁹J. Basnage, *Preface*, in ID., *Antiquités judaïques*, cit., p. IX.

precedentemente si era focalizzato più sulla qualità delle leggi, ad una ricerca delle sue origini; ricerca tesa a confutare il primato attribuito dalla tradizione a Mosè e alla sua legislazione.

Al centro della disamina troviamo inizialmente proprio la figura di Mosè, che era stato già oggetto di trattazione nel quarto libro dell'*Histoire*, in cui Basnage si accostava alla sua figura ripercorrendone l'intera vita, da un punto di vista principalmente storico. Nella breve parte a lui dedicata nell'*Antiquités judaïques*, Basnage critica l'eccezionalità legata all'immagine di Mosè, come primo profeta e legislatore dell'antichità, e la polemica è direttamente rivolta contro Flavio, che si era rapportato a questo personaggio facendosi offuscare dai presunti miracoli a lui ricondotti e divinizzandone la figura²³⁰.

Nel primo capitolo dell'*Antiquités judaïques* Basnage si sofferma poi su tre considerazioni di Cunaeus nei riguardi di Mosé:

Cuneus dit trois choses de Moÿse qui méritent d'être remarquées; l'une qu'il étoit le premier de tous les Législateurs, puisque c'est lui qui a écrit le premier les Loix; l'autre qu'il avoit formé le dessein de fonder une République la plus sainte qu'il y eût dans le monde; & enfin qu'il attribuoit à Dieu tout ce que arrivoit [sic], supposant que Dieu étoit l'Auteur de tout²³¹.

Per quanto riguarda il primo punto Basnage sottolineava come a suo parere Mosé non fosse stato affatto il primo legislatore del popolo ebraico. Gli autori pagani si erano serviti di tale credenza legando in molti casi la propria discendenza a quella di Mosé, negando ciò che invece Basnage riaffermava con forza: ovvero l'esistenza di regni ebraici prima del Diluvio e dunque ben prima di Mosé²³². Questi regni venivano collocati dal pastore ugonotto ai margini dell'impero mesopotamico e dunque non sarebbero potuti esistere senza delle leggi proprie. Come sintetizza Cerny, in questa visione ciascun regno possedeva le sue leggi particolari così come i suoi propri registri, archivi, e le storie dei suoi governi e dei loro statuti²³³.

Accingendosi alla disamina della legge mosaica e accennando all'esistenza di leggi e ordinamenti precedenti, Basnage apriva anche una digressione verso i precetti

²³⁰ Cfr. J. Basnage, *Histoire des Juifs*, cit., vol. IV, p. 407.

²³¹ J. Basnage, *Antiquités judaïques*, cit., pp. 1-2.

²³² Ivi, p. 3.

²³³ Cfr. G. Cerny, *Theology, Politics and Letters*, cit., p. 201.

noaici che da tempo «ont fait beaucoup de bruit». Basnage da una parte riconfermava il loro valore di legge universale, nata dal patto tra Noè e Dio, vincolante l'intera umanità²³⁴. D'altro canto tuttavia metteva in serio dubbio l'esatto contenuto dei sette precetti e l'esatto limite dell'obbligo di rispettarli, in quanto giunti a noi non direttamente attraverso la Sacra Scrittura ma solo tramite interpretazioni rabbiniche medievali:

Les Préceptes de Noachides ont fait beaucoup de bruit, comme si ce Patriarche les avoit laissez à sa posterité. Cuneus soutient même que le Israëlites avoient recû un ordre d'exterminer tour ceux qui les ignoroient, et que cet ordre étoit juste, puisque les hommes qui vivent sans loix sont pires que des bêtes; mais outre que cette comparaison est dure on peut vivre raisonnablement sans avoir connu précisément les sept préceptes Noachides: on ne voit en aucun endroit le précepte donné aux Juifs de tuer ceux qui les ignoroient [sic], & ces préceptes mêmes ne sont devenus fameux et n'ont été reconnus que par les Talmudistes.²³⁵

Tale digressione veniva utilizzata da Basnage per evidenziare come le leggi mosaiche, al contrario dei precetti noaici, non fossero veicolo di un messaggio universale ma che esse riguardavano esclusivamente la storia di un popolo dell'umanità, l'ebraico.

Nei confronti di tale storia l'intento sembra essere quello di evidenziare come la legge mosaica non fosse sorta dal nulla. In contraddizione con Strabone e altri commentatori successivi, Basnage individuava delle leghe di città-stato nel paese di Canaan e dimostrava la ragionevolezza della loro esistenza sia politica che giuridica basandosi sulla loro economia e sul vasto commercio estero. La critica nei confronti di Strabone, fonte d'eccellenza per tutti i pensatori che si erano accostati alle antichità ebraiche, si accendeva particolarmente contro l'immagine di Mosé, impostore e ingannatore del suo popolo, tratteggiata dallo storico greco²³⁶. Invece

²³⁴ Cfr. L. Campos Boralevi, *Mitzvoth Beneh Noah: il diritto noaico nel dibattito Seicentesco sulla tolleranza*, in H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, *La formazione storica della alterità: studi di storia della tolleranza nell'età moderna*, Firenze, L. S. Olschki, 2001, p. 479.

²³⁵ J. Basnage, *Antiquités judaïques*, cit., p. 3.

²³⁶ J. Basnage, *Preface*, in *Ivi*, p. XV.

Basnage storicizza e ricontestualizza la figura di Mosé con l'intento di ridare la vera e giusta collocazione ai fatti storici.

Quando qualche discorso avesse potuto gettare una cattiva luce sulla sua figura, Basnage se ne liberava frettolosamente:

cet endroit mérite qu'on s'y arrête, parce qu'on se sert de cette objection pour accuser Moïse de fraude & d'imposture²³⁷.

Per quanto concerne le accuse mosse da Strabone, queste vengono totalmente contestate. In particolare, la critica di Basnage si poggiava sull'inadeguatezza dello storico greco, che riteneva essersi dimostrato incapace di cogliere la natura e la profondità di una così importante figura, erroneamente dipinta con attitudini che Basnage definisce provocatoriamente "spinoziane":

D'ailleurs si on examine ce que Strabon a écrit contre Moïse, il sera aisé d'en reconnoître la fausseté; il confesse à la tête de ce passage fameux que ce qu'il va dire des Juifs est appuyé sur le bruit commun; Strabon n'étoit donc pas un témoin oculaire qui fût allé sur les lieux & qui ait vû la terre de Canaan, il a appris ce qu'il en dit par la renommée quinze ou seize cens ans après la mort de Moïse. Il connoissoit si peu ce Législateur qu'il en fait un Spinostiste, & lui attribue d'avoir enseigné que le monde étoit Dieu [...] personne ne peut trouver une ombre de Spinostisme dans les Ecrits de Moïse, Strabon qui l'en accuse doit être regardé comme l'imposteur²³⁸.

Per quanto riguarda il secondo assunto di Cunaeus, ovvero che Mosé avesse disegnato la repubblica più santa che si potesse immaginare, Basnage sottolineava con forza come il ruolo di Mosé nella creazione del governo di Israele fosse stato puramente quello di «Lieutenant» di Dio, unico vero Re di Israele:

il ne dépendoit pas de Moïse de choisir la forme du Gouvernement qu'il vouloit donner au Peuple qui marchoit sous sa conduite, car Dieu la lui avoit dictée, & ce n'étoit pas l'effet d'une Providence générale par laquelle on attribue tout à Dieu, mais par une Institution divine & particuliere qu'il forma

²³⁷ Ivi, p. 10.

²³⁸ Ivi, p.13.

la République des Hébreux & en devint lui même le Roi: Moïse ne faisoit que la fonction de Ministre du Dieu vivant, & il apportoit ses ordres au Peuple²³⁹.

A differenza di quanto accaduto nella *Histoire des Juifs*, Basnage non lascia spazio ad ambiguità nell'*Antiquités judaïques*. La forma di governo che reggeva l'antico Israele aveva Dio come unico e solo vero re ed era, dunque, anche per Basnage, una teocrazia:

Ce Gouvernement étoit donc une Théocratie, car Dieu en étoit le véritable Roi, puis qu'il choisissoit lui-même ses Officiers, & qu'en les choisissant il les revêtoit d'un pouvoir surnaturel pour soutenir son nom par des Miracles éclatans²⁴⁰.

Mosè non era tuttavia altro che un «Juge subalterne», ben lontano dall'essere non solo il Legislatore che aveva creato le Leggi, così come era stato descritto a partire da Flavio²⁴¹ prima e Cunaeus poi, ma anche ben lontano dall'essere «le Roi de sa Nation»²⁴².

Basnage perciò non accettava pienamente la rappresentazione di Cunaeus della rivelazione mosaica. E anche il valore straordinario in campo sociale della teocrazia ebraica, esaltato dall'ebraista olandese per la presenza della *lex agraria* e del giubileo, veniva rimesso in discussione. La restituzione delle terre veniva, infatti, ricondotta da Basnage a motivi religiosi, che non avevano nulla a che vedere con decisioni politico-economiche tali da preservare il benessere della «Nation», compito che agli occhi del pastore era garantito dal potere sovranaturale di Dio:

ainsi quoy que Moïse voulût sans doute conserver la simplicité dans le Peuple d'Israël, je croi pourtant que la Loi Agraria pour la restitution des terres tendoit plutôt à empêcher que les Tribus & les Familles ne se confondissent, parce que la distinction en étoit absolument nécessaire pour la

²³⁹ Ivi, p. 8.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Cfr. L. Campos Boralevi, *Mosè legislatore*, «Il pensiero politico», XL, 2, 2008.

²⁴² J. Basnage, *Antiquités judaïques*, cit., p. 9.

connaissance du Messie, dont la nativité étoit encore éloignée d'un grand nombre de siècles²⁴³.

La *respublica Hebraeorum* veniva dunque nuovamente studiata sotto un profilo teologico e il valore normativo, acquisito come modello politico nell'arco del Seicento, appariva molto stemperato.

Basnage, sulla stessa scia di Vico, introduceva nello studio della *respublica Hebraeorum* un nuovo approccio, quello storico, ma a differenza di Vico il governo dell'antico Israele veniva ampiamente analizzato, con lo scopo di fondare una ricostruzione storica del passaggio del popolo ebraico da popolo eletto a popolo "dannato". Il pensatore ugonotto conduceva tale analisi senza tenere in considerazione la normatività di tale storia e dunque di tale modello. La teocrazia ebraica era la forma di governo di un popolo dell'antichità che però non era accostabile alle altre forme di governo, in quanto divina, né, soprattutto, riproponibile nei tempi moderni:

ainsi je ne vois pas pourquoi on les appelle [le souverain Sacrificateur] des Monarques, ni comment on peut disputer, si la forme du gouvernement étoit Aristocratique ou Democratique, car ce gouvernement étoit extraordinaire, & ne peut être comparé avec aucun autre, Dieu étoit le chef de la Nation, & les Juges les exécuteurs miraculeux de ses ordres²⁴⁴.

L'eccezionalità e la sacralità della teocrazia ebraica dunque sopravvivevano, in quanto era stato l'intervento di Dio a rendere possibile la nascita e lo sviluppo e la stabilità dell'antico Israele. Ma, nel momento in cui il popolo ebraico decise di avere un re mortale, tale posto privilegiato nella storia del mondo era andato perso.

In merito alle forme di governo succedutesi nell'antico Israele, Basnage rinnovava anche nelle *Antiquités judaïques* il suo interesse per il Sinedrio. Già nell'*Histoire* si era soffermato per un intero capitolo nella spiegazione dell'evoluzione storica di questo Consiglio, attaccando la negligenza di Flavio nel non aver chiaramente specificato i differenti organi consiliari succedutesi nel tempo,

²⁴³ Ivi, p.23.

²⁴⁴ «Ils n'étoient ni élus par le Peuple ni électifs, c'étoit Dieu qui en les animant les plaçoi à la tête de la Nation, ils ne se mêloient pas toujours des affaires civiles, mais de celles de la guerre; celles de la Religion dépendoient du souveain Sacrificateur». (Ivi, p. 71).

ma aver generalizzato il tutto sotto il nome di “Sinedrio”²⁴⁵. Nelle *Antiquités judaïques* un’accusa simile è rivolta nei confronti di Cunaeus, reo di aver attestato la sopravvivenza del Sinedrio istituito da Mosé, anche sotto il periodo dei Re:

Cuneus a suivi l’opinion regnante chez les chretiens & chez les Juifs, que le Sanhedrin institué par Moyse a toujours subsisté, lors même qu’il y avoit des Rois, & il lui attribue le soin de conserver la cabale, qui étoit une science mysterieuse, laquelle ayant commencé avec la Republique se perpetua par le moyen de la tradition²⁴⁶.

L’utilizzo della corretta terminologia, così come di una corretta traduzione dall’ebraico era qualcosa che stava molto a cuore al pastore ugonotto. Egli era convinto che le erronee interpretazioni del testo sacro avessero avuto parte attiva nel passato per la degenerazione del culto, in particolar modo causato dall’opera dei rabbini, e nei tempi moderni per un uso sconsiderato dello stesso per legittimare convenientemente contesti e posizioni legate ai dibattiti del tempo. Ma in qualche modo in questo tipo di utilizzo incorreva anche Basnage, nel momento in cui ritrovava le ragioni politiche del declino dello stato ebraico nel passaggio dalla teocrazia, che si instaurò nel momento in cui Dio, supremo sovrano, aveva personalmente scelto e delegato i Giudici, ad un governo monarchico umano:

Cette théocratie ne finit que lorsque le Peuple voulut avoir un Monarque qui le gouvernât, ils ne t’ont pas rejezté ou tenu pour rien, disoit Dieu à Samuel: c’est moi qu’ils ont rejezté, afin que je ne regnasse point sur eux²⁴⁷.

Basnage affermava che Cunaeus avesse seguito nella sua opera Maimonide e i testi talmudici, presentando dunque l’origine dei Re ebraici come qualcosa voluta da Dio, il quale si era successivamente irritato contro il suo popolo «à cause des murmures dont cette demande étoit animée»²⁴⁸. Avrebbe dunque scelto Saul, che si dimostrò un cattivo Re, e lo avrebbe fatto appositamente per far rimpiangere al popolo Samuele e il suo buon governo. Oltre a questa interpretazione, Basnage ne

²⁴⁵ Cfr. J. Basnage, *Histoire des Juifs*, cit., Vol. VI, parte I, pp. 1-48.

²⁴⁶ J. Basnage, *Antiquités judaïques*, cit., p. 75.

²⁴⁷ Ivi, p. 8

²⁴⁸ Ivi, p. 119.

portava in rassegna molte altre concludendo che «toutes ces conjecture ne servent qu'à faire sentir combien on s'éloigne de la véritable intention de Moïse & de Dieu»²⁴⁹. Per il pensatore ugonotto il testo sacro «est clair»:

Dieu se plaint de ce que son peuple l'a rejezté, voilà le peché; & quelle est cette rejection? Elle consiste en ce que les Juifs prenoient un Roi, & secouoient la Theocratie, ou le Gouvernement sous lequel ils avoient vécu en prospérité si long-temps²⁵⁰.

Basnage affermava dunque che, malgrado tutte le interpretazioni che gli ebrei e i cristiani avevano elaborato, era evidente che «Dieu se sentoît picqué de se qu'on renonçoit à sa Theocratie, & qu'in rejeztôit le Gouvernement de Samuel divinement ispiré, pour se faire un Roi»²⁵¹.

A condurre al completo declino del regno dell'antico Israele non era stata dunque l'azione della casta sacerdotale, come avevano invece sostenuto Cunaeus prima e poi con maggiore *vis polemica* Spinoza. La colpa che Basnage imputava ai preti era puramente di natura teologica, in quanto era a causa loro che il culto era degenerato:

c'étoient les Prêtres, plutôt [sic] que les Démons, qui trompoient les Peuples, en leur debitant de faux Oracles.²⁵²

Tale degenerazione del culto ebbe sicuramente un ruolo molto importante anche dal punto di vista politico, influenzando e fomentando l'idolatria dei Re, ma ciò che per Basnage condusse al declino dello stato fu propriamente la scelta di una monarchia mortale, che aveva privato il popolo della protezione e della benevolenza divina:

le peuple juif pechoit par un temerité criminelle en se soulevant contre l'ordre et la volonté de Dieu qui leur étoit connuë, & en preferant le gouvernement des Rois à celui des Juges qu'il avoit établis.²⁵³

²⁴⁹ Ivi, p. 122.

²⁵⁰ Ivi, p. 123.

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² J. Basnage, *Preface*, in ID., *Antiquités judaïques*, cit., pp. XLIII-XLIV.

Il pastore ugonotto si dimostra in questo passaggio in linea con l'ideologia politica degli esuli del *Refuge*. In questi anni, infatti, come già osservato per Jurieu, a seguito del comportamento tirannico e intollerante di Luigi XIV, si assistette da parte della seconda generazione di esuli ugonotti ad una importante ripresa dei trattati monarcomachi che avevano guidato la prima generazione, e che, tra la seconda metà del XVI e i primi decenni del XVII secolo, avevano posto l'accento sul diritto del popolo di ribellarsi al potere tirannico. In Basnage predominavano tuttavia scopi differenti da quelli che animavano l'analisi di Jurieu. Il fine, per Basnage, era puramente storico. Basnage non cercava a tutti i costi la legittimazione di una teoria politica, soprattutto se questo avesse comportato il porsi in contrasto con il dettato teologico.

Nonostante imputasse all'arrivo dei Re l'inizio del declino del popolo ebraico scrivendo nella stessa prefazione dell'opera

les rois se servant de leur autorité, ont établi l'idolâtrie jusques dans le Temple de Dieu, corrompu l'Eglise & ses Ministres²⁵⁴

egli non si poneva in posizione di netta condanna della monarchia, e il suo discorso non era proteso ad affermare che Dio fosse contrario o avesse in odio la monarchia. Nell'opera, infatti, non negava la possibilità dell'esistenza di «buoni re» ma si limitava ad affermare che essi furono «très rares en Juda, & il n'y en avoit presque aucun en Israël».

Benché dunque non manchino i legami quanto mai diretti tra Basnage e la letteratura Cinque-Seicentesca dedicata alla *respublica Hebraeorum*, rispetto a tale letteratura nel pensatore ugonotto, se troviamo delle linee di continuità, riscontriamo anche un forte cambiamento d'accento. Già nell'*Histoire des Juifs* l'interesse per la storia dell'antico Israele acquistava un significato del tutto nuovo, coerentemente con la desacralizzazione della storia. Si trattava infatti di un interesse prevalentemente storico e non di carattere universale, in linea per altro, sotto questo punto di vista, con l'atteggiamento di Bayle. Tuttavia sopravviveva in Basnage l'idea che il popolo dell'antico Israele fosse il popolo eletto da Dio. Al principio dell'opera scriveva, in

²⁵³ J. Basnage, *Antiquités judaïques*, cit., p.134.

²⁵⁴ J. Basnage, *Preface*, in ID., *Antiquités judaïques*, cit., p. XVIII.

merito al periodo immediatamente dopo la fuga d'Egitto e la formazione dello stato dell'antico Israele, che

il sembloit que ce fût le seul [il popolo ebraico] que Dieu eut créé, & qu'il oubliât tous les autres²⁵⁵.

Ma benché concepisse che nella storia dell'umanità vi fosse la presenza di un intervento sovranaturale, e che tale intervento nel caso specifico, avesse prodotto una serie di miracoli «grands et nobles», e dunque preservasse il carattere unico della storia ebraica, al tempo stesso la sua validità universale veniva negata. Nell'*Histoire des Juifs* il pensatore ugonotto analizzava la storia di un popolo, dei suoi costumi e della sua religione, in passato eletto di Dio, ma poi «tombé du Ciel». Dunque non si trattava più di raccontare la storia *princeps*, centrale e determinante per la storia del resto dell'umanità, ma quella di un popolo caduto in una serie di fallaci errori, oggetto nel presente di una forma di persecuzione tale, da divenire il simbolo di tutte le persecuzioni religiose, anche quelle ugonotte.

Ed è questo, a nostro avviso, forse uno dei punti più interessanti, che venne tra l'altro ripreso, in Inghilterra, dallo stesso Toland per cui l'opera di Basnage fu una delle principali fonti di riferimento. I grandi temi affrontati nell'*Histoire des Juifs*, primo e non ultimo quello della tolleranza religiosa, ebbero grande risonanza al tavolo della cultura europea, che proprio in quegli anni ne discuteva animatamente. In particolare l'Inghilterra si dimostrò terreno fertile allo sviluppo dell'esegesi biblica, al definitivo utilizzo dell'approccio storico nei riguardi della storia ebraica e ai grandi trattati sulla tolleranza.

²⁵⁵ J. Basnage, *L'Histoire des Juifs*, cit., vol. I, parte I, pp.1-2. (la parentesi quadra è mia)

III. CAPITOLO

JOHN TOLAND E IL MITO DI UNA TEOCRAZIA IDEALE

3.1 L'uso del linguaggio biblico nell'Inghilterra del XVII secolo

Nel primo Settecento un caso significativo dell'interesse ancora molto vivo per il modello teocratico è rappresentato, a nostro avviso, da John Toland. Per comprendere Toland si rende tuttavia necessario fare un passo indietro concentrandosi sul secolo precedente. L'Inghilterra del Seicento rappresenta infatti uno dei casi più emblematici di un utilizzo normativo della *politeia* biblica sia nella fase di massima fioritura verificatasi negli anni della guerra civile sia nel momento, a fine secolo, in cui si verifica un deciso ripensamento di tale uso.

Negli anni '30 del Seicento in Inghilterra la fondazione concettuale della sovranità stava iniziando a spostarsi dal diritto divino dei Re all'interesse emergente nei confronti della comunità²⁵⁶. Il giusnaturalismo moderno, d'altra parte, in particolare attraverso il pensiero di Althusius e di Grozio, aveva aperto vie di analisi nuove in tal senso. Ma fu soprattutto durante gli anni della "civil war" combattuta, come affermò Hobbes, «con le armi e con la penna»²⁵⁷, che il dibattito intorno alla sovranità si fece incandescente, opponendo i sostenitori della monarchia assoluta agli autori di *pamphlets* che si facevano portavoci del potere parlamentare.

Sulle cause che portarono allo scoppio della guerra civile la storiografia contemporanea ha a lungo dibattuto²⁵⁸. Negli anni '70 del secolo scorso, Lawrence Stone sottolineava come nell'ambiente storiografico non vi fosse stata una controversia storica che avesse attirato così grande attenzione e altrettanto disaccordo²⁵⁹. La letteratura critica, in particolar modo di stampo inglese, ha

²⁵⁶ Cfr. G. Giarrizzo, *Il pensiero inglese nell'età degli Stuart*, cit., p. 193.

²⁵⁷ Cfr. T. Hobbes, *Lettera dedicatoria*, in ID., *De Cive*, a cura di T. Magri, Roma Editori Riuniti, 1993, p. 65.

²⁵⁸ Per un approfondimento dei dibattiti storiografici cfr. L. Stone, *The Causes of the English revolution. 1529-1642*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972; tr. it, *Le cause della rivoluzione inglese. 1529-1642*, Torino, Einaudi, 1982.

²⁵⁹ L. Stone, *The Causes of the English revolution*, cit., p. 39.

tratteggiato i contorni di una rivoluzione dalle facce differenti, alimentate dall'esplosione di una serie di tensioni politiche, sociali, economiche e religiose che caratterizzarono l'Inghilterra della prima metà del Seicento.

Gli studi di John Pocock hanno in particolare messo l'accento sul passaggio dalla rivendicazione di una legge fondamentale, la *Petition of Right*, con il parlamento come suo guardiano, alla rivendicazione politica della sovranità del parlamento²⁶⁰. Nel 1642 Henry Parker pubblicava le sue *Animadversiones* (1642) con cui attribuiva senza più ombre di dubbio la sovranità al parlamento, negando al sovrano il potere di annullare le decisioni delle camere dei comuni. L'anno successivo la stessa tematica fu ripresa da William Prynne in *The Sovereign Power of Parliament* (1643), che riprendendo esempi dall'antica Grecia, dalla storia romana, e anche da quella sacra cercò di dimostrare come l'autorità sovrana dovesse risiedere nel Parlamento, e come il potere legislativo fosse di sola competenza delle camere²⁶¹. A partire dai lavori di Pocock dedicati al *Machiavellian Moment* e all'idea di *classical republicanism* che autori come James Harrington avrebbero ripreso dall'umanesimo civico fiorentino, sino all'ideologia neo-romana del *civil republicanism* di Quentin Skinner, e ai contributi di Philip Pettit e Blair Worden questo filone di ricerca ha prodotto una letteratura sterminata dedicata all'approfondimento del repubblicanesimo inglese²⁶².

Se i lavori di Pocock e Skinner hanno posto l'attenzione a quello che potremmo definire come il volto "civico" scaturito dalla guerra civile inglese, a partire dagli studi di Christopher Hill un'altra parte della storiografia ha posto invece l'attenzione sul ruolo giocato in esso dalla componente religiosa, delineando il contorno di un altro volto, quello della "puritan revolution". In particolare, Hill ha messo in evidenza come dietro le ragioni dello scoppio della guerra civile non

²⁶⁰Cfr. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 49.

²⁶¹ Cfr. J. W. Gough, *Fundamental Law in English Constitutional History*, Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 98.

²⁶²J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978; P. Pettit, *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997; B. Worden, *Republicanism, Regicide and Republic: The English Experience*, in M. van Gelderen, Q. Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University press, 2002, vol. I, pp. 307-328; D. Wiemann, G. Mahlberg (eds.), *European Contexts for English Republicanism*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2013.

potessero ritrovarsi esclusivamente i mancati riconoscimenti da parte di Carlo I di alcune richieste di una minoranza religiosa. A partire dagli studi di Hill, Ugo Bonanate sottolineava che «la rivoluzione puritana non avrebbe certamente avuto luogo se fosse rimasta nelle mani dei predicatori e dei teologi»²⁶³. Riprendendo la stessa linea interpretativa, Michael Walzer in *The revolution of the Saints* (1965) ha evidenziato la necessità di tenere conto dell'impatto che l'ideologia dei "ministri" puritani ebbe sulla *gentry*, sulla piccola nobiltà terriera, e sulle nuove classi mercantili e professionali²⁶⁴. Secondo Walzer, la media borghesia e la classe commerciante sposarono sin da subito la causa dei puritani. Secondo tale interpretazione, il fanatismo religioso che opponeva i puritani alla politica di Carlo I e dell'arcivescovo William Laud li portò, con lo scoppio della guerra civile, a trovare nel Parlamento un perfetto alleato. Durante il periodo rivoluzionario il Parlamento sarebbe diventato il punto di riferimento della lotta antimonarchica. Più recentemente, Justin Champion, rivela come negli scritti critici verso la monarchia assoluta pubblicati in quegli anni sia possibile ritrovare l'uso di un linguaggio spiccatamente biblico, con analogie e richiami alla Sacra Scrittura direttamente presi in prestito dai discorsi dei ministri puritani²⁶⁵.

Il carattere "politico" della rivoluzione puritana, evidenziato per primo da Christopher Hill, emerge con forza nella vigorosa produzione polemica degli anni della guerra civile. Come sottolineato da Hill «la Bibbia e in particolare la Bibbia di Ginevra, con le sue postille di eminente portata politica, divenne una sorta di manuale rivoluzionario»²⁶⁶. Riprendendo le tesi di Hill, Bonanate evidenzia come gli autori puritani nei loro testi spronassero gli uomini ad uscire dall'attuale stato di tenebre per intraprendere un cammino di "santità" che sarebbe terminato con

²⁶³U. Bonanate, *I puritani: i soldati della Bibbia*, Torino, Einaudi, 1975, p. 10.

²⁶⁴ Walzer Michael, *The Revolution of the Saints, A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, trad. it. *La rivoluzione dei Santi: il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996.

²⁶⁵ J. Champion, "Directions for the profitable Reading of the Holy Scriptures": *Biblical Criticism and Clerical Learning, c. 1650-1720*, in A. Hessayon; N. Keene (eds.), *Biblical Criticism in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2006, pp. 208-230; J. Champion, *My Kingdom is Not of This World': the Politics of Religion after the Restoration*, in N. Tyacke (ed.), *The English Revolution c. 1590-1720. Politics, Religion and Communities*, Manchester, Manchester University Press, 2007, pp. 185-202; J. Champion, *Mosaica respublica: Harrington, Toland, and Moses*, in D. Wiemann, G. Mahlberg (eds.), *Perspectives on English Revolutionary Republicanism*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2014, pp. 165-182.

²⁶⁶ C. Hill, *Le origini intellettuali della Rivoluzione inglese*, cit., p. 26.

l'instaurazione del «governo personale di Cristo sulla Terra»²⁶⁷. I ministri, nei loro sermoni, incoraggiavano il popolo ad unirsi alla lotta, per fermare in tal modo l'opera dell'Anticristo, dietro cui si celava evidentemente Carlo I. Il sogno dei puritani era da sempre quello della fondazione di una Nuova Gerusalemme, una comunità degli eletti o dei santi invisibili. Il “santo” descritto nei sermoni dei ministri puritani non aveva dunque potere solo nella sfera religiosa, ma anche in quella politica²⁶⁸.

La guerra civile che vide scontrarsi dal 1642 i Cavalieri, fedeli al Re, contro i sostenitori del Parlamento, le Teste Rotonde guidate da Oliver Cromwell, sembrò giungere a conclusione nel 1646. Ma le varie tensioni che animavano il movimento rivoluzionario esplosero davanti al rifiuto da parte delle frange più radicali di accettare il ritorno al potere di Carlo I, causando la ripresa del conflitto.

Gli studi di Walzer hanno messo in evidenza come intorno alla figura di Cromwell furono create diverse analogie con personaggi delle Sacre Scritture. I soldati di Cromwell, o come venivano definiti, “i soldati di Dio”, agivano per ordine del Supremo, erano i suoi strumenti per la creazione di una repubblica di santi e la rivoluzione era una loro vocazione politica²⁶⁹. Elisabeth Tuttle si è dedicata in particolare all'approfondimento della figura dei Livellatori. Questi ultimi, come mette in risalto la Tuttle, costituirono un movimento che, all'interno dell'esercito di Cromwell, voleva dare una legittimazione religiosa e politica alla lotta nei confronti del sovrano considerando la lotta alla monarchia anche come lotta alla religione di stato. La loro battaglia era animata dall'ideale di un repubblicanesimo impegnato non solo ad attuare una diversa distribuzione dei poteri costituzionali, ma anche a proporre garanzie sociali, civili ed economiche a favore dei nuovi ceti emergenti²⁷⁰. Nei loro libelli i livellatori parlavano di diritti innati, che prima della costituzione di una qualsiasi autorità politica, la natura (o Dio, che costituisce nel loro caso la medesima cosa) aveva assegnato all'uomo all'atto stesso della sua nascita²⁷¹. Il loro linguaggio politico era stato sviluppato da importanti eruditi, da uomini versati nella

²⁶⁷ Bonanate riprende i titoli di testi di autori puritani in particolare T. Googwin, *A Childe of Light Walking in Darkness*, 1636; T. Taylor, *The Progresse of Saints to Full Holinesse*, 1631, J. Archer, *The Personall Raigne of Christ upon Earth*, 1641. Cfr. U. Bonanate, *I puritani*, cit., p. 16.

²⁶⁸ Cfr. U. Bonanate, *I puritani*, cit., p. 18.

²⁶⁹ Cfr. M. Walzer, *La rivoluzione dei Santi*, cit., p. 39.

²⁷⁰ E. Tuttle, *Biblical reference in the political pamphlets of the Levellers and Milton, 1638-1654*, in *Milton and Republicanism*, a cura di D. Armitage, A. Himy, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 68.

²⁷¹ Cfr. A. Piazzini, M. Segatori, M. Tronti, *Stato e rivoluzione in Inghilterra: teoria e pratica della prima rivoluzione inglese*, Milano, Il Saggiatore, 1977, p. 141.

speculazione politica, come John Selden o Henry Parker, ma essi lo avevano trasformato in quella che la Tuttle ha definito «a rhetoric of communication»²⁷². I loro *pamphlets* erano densi di riferimenti all'Antico e Nuovo Testamento. Di fatto, dopo il 1646, essi sostituirono i teologi puritani, trasponendo la loro dottrina ad una prospettiva esclusivamente terrena, segnando quella che Bonanate ha indicato come «la fase finale del puritanesimo, con le più radicali delle sue richieste». Si continua a parlare di una Nuova Gerusalemme, specifica Bonanati, ma si tratta ora di una città esclusivamente terrena, per la quale sarà necessario redigere una legislazione giusta ma accessibile all'uomo.²⁷³

Nel 1649, con la decapitazione di Carlo I lo scenario politico mutò radicalmente. Stone descriveva in questi termini questo momento cruciale non solo per la storia inglese ma per tutta l'Europa: «per la prima volta nella storia un re consacrato fu messo sotto processo per aver tradito la fiducia dei sudditi, gli si tagliò la testa in pubblico e si proclamò l'abolizione della sua carica. Si abolì la Chiesa costituita, se ne confiscarono le proprietà proclamando – e persino imponendo – una tolleranza religiosa relativamente ampia per tutte le forme di protestantesimo. Per un breve periodo di tempo, e forse per la prima volta, sulla scena della storia comparve un gruppo di uomini che proclamava l'idea della e non delle libertà, dell'eguaglianza e non del privilegio, della fraternità e non della deferenza»²⁷⁴.

La condanna a morte del sovrano suscitò un grande scalpore in tutta Europa. L'immagine del sovrano salito al patibolo rimase profondamente impressa nella memoria europea. Era la prima volta nella storia europea che un movimento rivoluzionario aveva avuto come esito l'esecuzione legalizzata di un sovrano. L'idea stessa che una minoranza religiosa potesse influenzare a tal punto la scena politica pose marcatamente l'accento sul problema della ridefinizione dei rapporti tra religione e politica: in molti trattati dell'epoca è possibile trovare un forte ripensamento dell'utilizzo della matrice biblica per fini politici.

La necessità di trovare nuove vie per la fondazione della sovranità fu colta in quegli anni ad esempio da Thomas Hobbes. Hobbes si distingue nettamente all'interno del panorama dei sostenitori del potere monarchico suoi contemporanei, ad esempio Robert Filmer, per l'utilizzo di un linguaggio diverso e nuovo. Mentre

²⁷² E. Tuttle, *Biblical reference*, cit., p. 70.

²⁷³ Cfr. U. Bonanate, *I puritani*, cit., pp. 28-32.

²⁷⁴ L. Stone, *Le cause della rivoluzione*, cit., p. 181.

nel *Patriarcha* di Filmer, concepito durante la guerra civile ma pubblicato postumo nel 1680, Filmer continuava a rimarcare il diritto naturale e divino dei Re, Hobbes faceva derivare invece il “potere sovrano” del “grande Leviatano” dalla necessità dell’uomo di uscire dalla condizione di primitiva conflittualità che gli era naturale. Nonostante l’utilizzo del nome del mostro biblico tentacolare, Hobbes non lasciava spazio a una divinizzazione dell’origine del potere del Leviatano e l’assolutismo sembra trovare in lui una giustificazione razionale perdendo il suo fondamento di legittimità sacrale²⁷⁵. Durante la restaurazione Stuart, e più precisamente nel 1668 anno di redazione del *Behemoth, or The Long Parliament*²⁷⁶, Hobbes condannava duramente l’uso che della matrice biblica era stato fatto negli anni della guerra civile e del Protettorato. Hobbes vedeva proprio nell’utilizzo di un linguaggio marcatamente biblico la causa dell’infiammarsi della guerra civile e della decapitazione del sovrano:

the interpretation of a verse in the Hebrew, Greek or Latin Bible is oftentimes the cause of civil war and the deposing and assassinating of God's anointed.²⁷⁷

Anna Maria Strumia sottolinea come l’idioma biblico che era stato il veicolo privilegiato della rivoluzione, dopo il regicidio di Carlo I si fosse legato indissolubilmente alla causa repubblicana e ai radicali inglesi. Ma rispetto al passato il suo uso subisce una notevole evoluzione. Da paradigma rivoluzionario l’uso della Bibbia diventa fonte a cui rivolgersi per la costituzione di un nuovo ordine politico, un modello normativo dall’autorità incontestabile. John Rogers in una lettera datata 25 aprile 1653 si rivolgeva a Cromwell descrivendolo come il nuovo Mosè con davanti il compito di fondare un nuovo governo civile. Al lord protettore Rogers chiedeva di nominare al governo della repubblica un Sinedrio di settanta uomini virtuosi, traendo ispirazione dall’antico Israele, il miglior modello di costituzione mai esistita²⁷⁸.

²⁷⁵ Cfr. F. Benigno, *Rivoluzione e civiltà mercantile*, in G. Abbattista (a cura di), *Storia moderna*, Roma, Donzelli, 1998, p. 311.

²⁷⁶ L’opera scritta nel 1688 fu pubblicata solo dopo la morte di Hobbes.

²⁷⁷ T. Hobbes, *Behemoth, or the Long Parliament* (1668), a cura di F. Tönnies, intr. di S. Holmes, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 144.

²⁷⁸ Per un approfondimento Cfr. A. M. Strumia, *L’immaginazione repubblicana. Sparta e Israele nel dibattito filosofico – politico dell’età di Cromwell*, Firenze, Le Lettere, 1991, pp. 113-114.

Un altro esempio in tal senso è il *The Tenure of Kings and Magistrates* nel quale John Milton, una settimana dopo l'esecuzione di Carlo I, difendeva il diritto di scelta del popolo di scegliere il proprio governo, e per farlo citava il Deuteronomio:

the right of choosing, yea [sic] of changing thir [sic] own Government is by the grant of God himself in the People. And therefore when they desir'd a King, though then under another form of government, and thir [sic] changing displeas'd him, yet he that was himself thir [sic] King, and rejected by them, would not be a hindrance to what they intended, furder then by persuasion, but that they might doe [sic] therein as they saw good, 1 Sam. 8 onely he reserved to himself the nomination of who should reigne over them.²⁷⁹

Milton vedeva nel regicidio un'importante opportunità per il popolo inglese. Una «machiavellian *occasione*» come l'ha definita Blair Worden, «when the future happiness of the nation depended on its ability to break free of the insular ancient constitution»²⁸⁰. I modelli di riferimento divennero le costituzioni dell'antichità, e, in particolare, un posto d'eccezione fu riservato all'antico Israele. Worden sottolinea come Milton auspicasse la nascita di un *free Commonwealth* che, basato sul principio di uguaglianza tra gli individui, rappresentava la forma di governo più vicina ai precetti del testo sacro: «amongst unequals no society» scriveva Milton in *Paradise Lost*²⁸¹.

Accanto a John Milton, tra i maggiori rappresentanti del repubblicanesimo inglese di quegli anni la storiografia ha dedicato maggiormente la propria attenzione al pensiero di James Harrington e Algernon Sidney. In particolare, la critica contemporanea, a partire dagli studi di John Pocock, ha evidenziato come Harrington si distingua nel panorama degli anni del Protettorato per la modernità della sua teoria politica. Al dio mortale di Hobbes, Harrington contrappone l'idea di un governo immortale che traeva le sue origini dagli eccellenti esempi dell'antichità, e in

²⁷⁹ J. Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, London, printed by Matthew Simmons, 1650, p. 15, cit. in E. Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, pp.38-39.

²⁸⁰ B. Worden, *Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 235.

²⁸¹ J. Milton, *Paradise Lost*, in ID., *Works*, New York, Columbia University Press, 1933, vol. VIII, p. 383.

particolare dal testo sacro, fornendo quella che a nostro avviso può essere considerata una tradizione teorica alternativa alla visione razionalistica di Hobbes.

Dopo la conclusione dell'esperienza cromwelliana, sembra predominare la necessità di una netta separazione del potere politico dal religioso. Il modello repubblicano uscì sconfitto dagli anni di Cromwell. Venturi evidenzia come, alla fine del XVII secolo, la realizzazione di un nuovo *Commonwealth* in Inghilterra avrebbe significato il riaccendersi di una guerra civile, perciò l'idea di *Commonwealth* era ormai considerata, come la definì un diplomatico inglese «un projet assez joli sur le papier, mais on le trouvera impossible lorsqu'on le voudroit mettre en pratique chez nous»²⁸². Secondo Venturi, il fallimento della breve esperienza repubblicana, ebbe come conseguenza il rifiuto nei confronti del radicalismo delle sette puritane che ne erano state le promotrici e le cui speranze di riforma intellettuale e sociale erano state deluse. Con la restaurazione degli Stuart, l'alternativa si mosse in direzione di una monarchia costituzionale e di un cristianesimo moderato e liberale congiunto alla nuova scienza, di cui si fece portavoce Robert Boyle, che però trovò la sua concretizzazione e consacrazione solo dopo la gloriosa rivoluzione, nel 1688, con il “compromesso” di Guglielmo III d'Orange.

Il trentennio compreso fra la restaurazione di Carlo II e l'elezione di Guglielmo III fu il palcoscenico di una continua lotta intestina tra le fazioni del Parlamento e tra il Parlamento e i sovrani, Carlo II prima e Giacomo II poi, durante la quale uno dei maggiori problemi fu quello della tolleranza religiosa. Ne fu un grande promotore John Locke, e nel primo Settecento John Toland, legati entrambi a quello stesso circolo della “Lanterna” intorno al quale Pierre Bayle portava avanti la sua aspirazione di una società utopica dove i sapienti avrebbero lavorato insieme in grande armonia verso il progresso del sapere²⁸³. In questo clima, l'utilizzo della matrice biblica come legittimazione del potere politico fu completamente rimessa in discussione. All'interno dei dibattiti sulle forme di governo sembrò farsi sentire

²⁸²Si tratta di una lettera inviata all'elettrice di Hannover dal diplomatico George Stepney. Cfr. *Correspondance de Leibniz avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg*, a cura di Onno Klopp, Hanover, [s.n.], 1865, vol. II, p. 209 citata in F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2001, p. 66.

²⁸³Cfr. L. Simonutti, *Bayle et ses amis : Paets, Furlly, Shaftesbury, et le Club de 'La Lanterne'*, in A. McKenna, G. Paganini, *Pierre Bayle dans la République des Lettres: Philosophie, Religion, Critique*. Paris, Champion, 2004; H. Bost, *Ces Messieurs de la RPR.*, cit.

sempre più forte la necessità di trovare nuove soluzioni e un nuovo linguaggio che potesse legittimarle.

In un clima politico estremamente confuso, il partito conservatore cercò di riproporre il tema del diritto divino posto come fondamento della sovranità, attraverso la pubblicazione postuma, nel 1684, del *Patriarcha* di Filmer. Ma l'ondata razionalistica che aveva attraversato l'Europa aveva avuto i suoi riflessi anche in Inghilterra ridisegnando un nuovo vestito all'assolutismo, come ben dimostrato già da Thomas Hobbes. A contrastarlo, animato dalle stesse tendenze contrarie alla legittimazione della politica attraverso la Bibbia risolte però in maniera completamente divergente, troviamo, negli anni subito precedenti la gloriosa rivoluzione, l'empirismo di John Locke. Partendo dalle stesse premesse giusnaturalistiche che avevano costituito il sostrato del *Leviatano*, Locke contrapponeva allo Stato onnipotente di Hobbes, uno dai poteri limitati, sui quali sovrastavano i diritti inalienabili dell'individuo. Il primo dei suoi due *Trattati sul governo* era inoltre dedicato ad una puntuale confutazione del patriarcalismo di Filmer. Benché scritta negli anni in cui l'Inghilterra attraversava la delicata fase costituzionale che portò sul trono di Inghilterra Giacomo II, l'opera di Locke fu pubblicata in forma anonima solo dopo la Gloriosa Rivoluzione. Con i suoi *Trattati* Locke dimostrava a nostro avviso non solo l'inconsistenza del modello biblico come fondamento della sovranità ma soprattutto come, dopo la decapitazione di Carlo I e il fallimento del periodo repubblicano che aveva fatto del linguaggio biblico la propria bandiera, fosse arrivato il momento di guardare verso un'altra direzione.

3.2 Il modello della respublica Hebraeorum: John Selden e James Harrington

Tutto il XVII secolo fu caratterizzato in Inghilterra da una continua tensione tra parlamento e Re anche in materia religiosa, alimentata dai tentativi di delineare un confine tra le sfere di appartenenza. Eric Nelson mette in evidenza come una delle visioni preponderanti durante gli anni della guerra civile e del Protettorato fosse di una predominanza del potere politico in materia religiosa. In tal senso lo studioso

porta ad esempio l'atteggiamento assunto da John Selden in occasione della convocazione dell'Assemblea di Westminster²⁸⁴.

Tra i maggiori ebraisti del XVII secolo, John Selden rappresenta a nostro avviso forse uno dei casi più emblematici della diffusione in Inghilterra degli studi sulla *respublica Hebraeorum* nella prima metà del Seicento, nonché della forte valenza politica esercitata dal modello biblico.

Tre anni prima della convocazione dell'Assemblea di Westminster, nel *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum* (1640), Selden parlava di una morale universale, derivante da un insieme di comandamenti dati a Noè e ai suoi figli dopo il Diluvio, i *praecepta Noachidarum*²⁸⁵. L'opera era composta da sette libri, ognuno dei quali dedicato alla spiegazione e al commento di uno dei precetti, dall'idolatria al sacrilegio, all'omicidio, all'incesto, al furto e così via. In ogni libro, la giurisdizione ebraica nata, secondo Selden, da tali precetti, veniva messa a confronto con quella gentile. Gli studi sulla politeia biblica mostrano come per Selden la *respublica Hebraeorum* rappresentasse un modello a cui aspirare. Nelson sottolinea ad esempio come durante l'Assemblea di Westminster, il dibattito si fosse focalizzato fin da subito sulla questione della relazione tra giurisdizione civile ed ecclesiastica, ridefinita in base ai criteri adottati dal modello ebraico descritto nell'Antico Testamento²⁸⁶. In quell'occasione Selden, a difesa di una netta predominanza del potere politico, prese come incontestabile modello proprio la *respublica Hebraeorum*. Utilizzando l'esempio del pagamento delle decime nell'antico Israele, affidato a sorveglianti nominati dal Sinedrio, Selden intendeva dimostrare come nella più sacra delle *respublicae* la suprema giurisdizione anche nelle materie ecclesiastiche fosse affidata ad un magistrato civile.

Selden, che all'analisi della storia e della giurisdizione ebraica dedicò tutta la sua vita, aveva già affrontato questo tema in un'opera, *The History of Tithes* nel 1618. In essa scriveva riguardo l'argomento:

²⁸⁴ Tenutasi in piena guerra civile tra il 1643 e il 1648, essa era stata convocata nel disperato tentativo di prendere le difese di Carlo I e di unificare sotto il profilo di un'unica confessione le Chiese inglesi, scozzesi e irlandesi.

²⁸⁵ Sull'argomento Cfr. L. Campos Boralevi, *Mitzvoth Beneh Noah*, cit.

²⁸⁶ Per un approfondimento sul dibattito intercorso durante l'Assemblea tra John Selden, Thomas Coleman, John Lightfoot, Cfr. E. Nelson, *The Hebrew Republic*, cit., p.111.

their great Sahendrin, or court of seventy Elders (that is, the *bet din hagadol*, that is the greatest Court, that determined also, as a Parliament, of matters of State) enacted, that the Overseers should be chosen of honest men²⁸⁷.

Selden ritornò su questi stessi temi anche dopo l'Assemblea nel *De synedriis et praefecturis iuridicis veterum Ebraeorum* (1650), un massiccio studio sull'antica giurisprudenza ebraica, anch'esso avente lo scopo di rivendicare l'autorità del magistrato civile sugli affari religiosi.

Negli anni del Protettorato, l'attenzione verso il modello ebraico continuò a mantenersi vivo, incentivato dalla diffusione in Inghilterra della tradizione olandese, patria d'eccellenza della letteratura sulla *respublica Hebraeorum*. Nel 1653, Clement Barksdale, il traduttore inglese di Grozio, ripubblicava in edizione inglese il *De Republica Hebraeorum* di Cuneaus con il titolo *The Commonwealth of the Hebrews*. Appena tre anni dopo, James Harrington, dedicava allo stesso Cromwell, la sua utopia, *The Commonwealth of Oceana*, un *commonwealth* nato dal connubio tra le due migliori leggi mai esistite: la legge agraria ebraica e il sistema elettorale veneziano. Harrington dimostrò di conoscere molto bene la letteratura politica sul modello dell'antico Israele, citando in un suo carteggio molti degli autori che avevano consacrato il loro lavoro all'analisi della *respublica Hebraeorum*, come Sigonio, Bertram, Grozio, Selden e Cunaeus.²⁸⁸ In particolare, per l'analisi della legge agraria ebraica la fonte utilizzata da Harrington fu, come ben evidenziato da Lea Campos Boralevi, il *De Republica Hebraeorum* di Cunaeus. Da Cunaeus, sottolinea la Campos, Harrington non solo riprendeva tutti gli argomenti a favore di una maggiore antichità di Mosè e della sua legislazione, ma anche di una superiorità a livello qualitativo, della legge agraria del giubileo²⁸⁹. Scriveva Harrington all'inizio dei *Preliminaries ad Oceana*:

This kind of law fixing the balance [between land property and power] in lands is called agrarian, and was first introduced by God himself, who divided

²⁸⁷ J. Selden, *The History of Tithes That is, The Practice of Payment of Them, The Positive Laws Made for Them, The Opinions Touching the Right of Them*, London, [s.n.], 1618, p. 18.

²⁸⁸ Cfr. A. M. Strumia, *L'immaginazione repubblicana*, cit., p. 81.

²⁸⁹ Cfr. L. Campos Boralevi, *James Harrington's 'Machiavellian' Anti-Machiavellism*, «History of European Ideas», 37, 2011, p. 117.

the land of Canaan unto his people by lots, and is of such virtue that, wherever it hath held, that government hath not altered, except by consent; as in that unparalleled example of the people of Israel, when being in liberty they would needs choose a king. But without an agrarian, government, whether monarchical, aristocratical, or popular, hath no long lease²⁹⁰

Ma, nonostante il modello preso a raffronto fosse quello dell'antico Israele, *Oceana* non ne era copia conforme, ma nasceva dal connubio della legge agraria ebraica e del sistema di votazione tratto dal modello veneziano.²⁹¹ Solo l'unione di questi due sistemi consentiva, secondo Harrington, di trovare l'equilibrio per garantire la stabilità e la durata di un "Commonwealth immortale".

Gli studi sulla politeia biblica hanno mostrato come in pensatori quali Selden e James Harrington il modello della *respublica Hebraeorum* fosse presentato con un forte valore normativo. Già la Strumia aveva sottolineato come l'Antico Israele fosse descritto da Harrington come una repubblica, nella quale era possibile trovare quell'unione tra autorità e potere che costituivano l'*ancient prudence*, motore primo della fondazione della società umana.²⁹² La Campos ha invece evidenziato come Harrington nonostante non mettesse in questione la perfezione di tale modello si trovasse costretto ad ammettere che non tutti i suoi aspetti fossero riproponibili in circostanze storiche mutate.

Per quanto riguardava la forma di governo vigente nell'antico Israele, Harrington non utilizzava mai il termine "teocrazia", ma sempre nei *Preliminaries* di *Oceana*, scriveva:

As in the commonwealth of Israel, God is said to have been king, so the Commonwealth where the law is king is said by Aristotle to be the Kingdom of God²⁹³.

²⁹⁰ J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana* (1656), edited by J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 13. La parentesi quadra è aggiunta dalla Campos (Cfr. L. Campos Boralevi, *James Harrington's 'Machiavellian'*, cit., p.117).

²⁹¹ Qualche anno più tardi anche Spinoza, nel suo *Tractatus Theologico-Politicus*, esalterà la legge del giubileo, garanzia di un diritto pieno di proprietà dei cittadini, descrivendola come «un motivo importantissimo e caratteristico di questo Stato, che dovette soprattutto dissuadere i cittadini dall'idea di ribellione e dal proposito di tradire la patria». B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, cit., p. 431.

²⁹² Cfr. A. M. Strumia, *L'immaginazione repubblicana*, cit., p. 26.

²⁹³ J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, cit., p. 29

Secondo Anna Maria Strumia, Harrington proponeva una nuova immagine del governo dell'antico Israele, presentando un modello in cui né Re né sacerdoti potessero condividere l'autorità della rivelazione divina.²⁹⁴ La forma di governo di Oceana è presentata, secondo l'interpretazione della Strumia, come un auto-governo del popolo esercitato tramite le assemblee. Solo attraverso quest'interpretazione, secondo la studiosa, «la repubblica di Israele poteva essere definita una teocrazia»²⁹⁵.

Fallita l'esperienza repubblicana, anche il modello proposto da Harrington sembra essere momentaneamente accantonato. La restaurazione degli Stuart aveva separato, perlomeno all'interno di un discorso di legittimazione politica, i destini del linguaggio politico da quello di matrice strettamente biblica.

3.3 John Toland e la diffusione dell'esegesi biblica

Dopo la restaurazione degli Stuart il modello ebraico non scomparve, ma rimase patrimonio di una minoranza sconfitta. Durante la gloriosa rivoluzione, John Locke si fece fatto portavoce della necessità di una separazione netta tra la sfera civile e quella religiosa, mentre molta parte del clero spalleggiata dalla conservatrice del parlamento inglese assunse un atteggiamento di netto rifiuto dei comportamenti tolleranti avuti in passato.

A fine Seicento, in contrasto con il pensiero dominante, un ristretto gruppo di intellettuali, tra i quali John Toland fu forse una delle figure più affascinanti, decise di raccogliere l'eredità repubblicana inglese, animati da una visione della società e della cultura che aveva alla sua base l'ideologia del *free thinking*.

È impossibile comprendere la portata della principale opera di Toland, *Christianity not Mysterious*, senza affrontare un discorso intorno alla libertà di pensiero, in particolar modo su argomenti teologici. È inoltre necessario prendere in considerazione anche il contesto politico dato che, in Inghilterra, la Chiesa anglicana fino alla fine del XVII secolo riuscì ad imporre la sua partecipazione alla vita civile e alle vicende politiche. Come efficacemente spiegato da Alfredo Sabetti, «l'essere o

²⁹⁴Cfr. J. G. A. Pocock, *The polemic against clericalism*, in ID, *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 80.

²⁹⁵A. M. Strumia, *Le repubbliche antiche nell'Inghilterra del XVII secolo*, in *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa*, cit., p. 71.

meno con i “dissidenti” o con la Chiesa d’Inghilterra, l’accordare o il negare la tolleranza ai cattolici rappresentano altrettante scelte volte a rafforzare interessi di ceti o di gruppi, e si inseriscono concretamente nella lotta politica»²⁹⁶. In campo teologico tutto questo condusse, soprattutto negli ultimi decenni del secolo, al radicalismo antireligioso²⁹⁷. In particolare, in nome della ragione, il deismo inglese combatteva alla fine del Seicento il dogmatismo delle religioni positive, cercando spiegazione di ciò che di soprannaturale e miracoloso le caratterizzava. Come sottolinea Sutcliffe a differenza della natura clandestina o semi-clandestina della vita di molti filosofi radicali dell’Europa del tempo, i deisti inglesi erano strettamente legati e impegnati nella politica e nella sfera pubblica²⁹⁸, dal problema dell’esercito stanziato che assillava il paese dai tempi di Carlo I a quello della successione protestante. Toland, così come i maggiori esponenti di questa corrente, quali Matthew Tindal e Anthony Collins, erano dunque perfettamente consapevoli della valenza politica che potevano assumere i propri scritti. Anzi, attraverso lo studio della sua vita e delle sue opere, è a nostro avviso possibile dedurre come il discorso sulla religione venisse utilizzato da Toland proprio con lo scopo di affrontare problematiche attinenti la sfera pubblica. Alla fine del XVII secolo Toland non sembra far segreto delle sue simpatie per la tradizione repubblicana o aver remore ad utilizzare in maniera manifesta i metodi di critica biblica; anzi è proprio nella portata provocatoria dei suoi testi che Israel ha individuato il germe delle idee illuministiche²⁹⁹.

Perciò quando nel 1696 si diffuse la voce della pubblicazione dell’opera di Toland, la reazione fu immediata:

Si dice che siate sul punto di pubblicare un’opera con lo scopo di dimostrare che nella nostra religione non esiste nulla che possa definirsi un mistero, ma che ogni suo contenuto può essere dominato dal nostro intelletto³⁰⁰.

²⁹⁶ A. Sabetti, *John Toland, un irregolare della società e della cultura inglese tra Seicento e Settecento*, Napoli, Liguori Editore, 1976, p. 12.

²⁹⁷ Cfr. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

²⁹⁸ Cfr. A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, cit. , p. 198.

²⁹⁹ Cfr. J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*, cit.

³⁰⁰ Cfr. Lettera di «A.A.» a Toland del 30 maggio 1694, in *A Collection of Several Pieces of Mr. Toland, Now First Published from His Original Manuscripts*, London, Peele, 1726, vol. II, p. 313. Traduzione in C. Giuntini, *Introduzione*, in J. Toland, *Opere*, a cura di C. Giuntini, Torino, UTET, 2002, p. 17.

Queste poche righe di un ignoto corrispondente di Toland rappresentano la prima testimonianza di un testo che aprì una nuova via nelle discussioni politico religiose dell'epoca. La reazione dell'episcopato anglicano di fronte ad un'opera che non solo metteva apertamente in dubbio l'esistenza di manifestazioni soprannaturali o divine, ma ne dava razionale spiegazione, non si fece attendere: in pochi anni furono stampati più di venti scritti per la sua confutazione. Poco dopo la sua pubblicazione, l'opera fu prontamente condannata, prima dal *Gran Jury* del Middlesex e a distanza di pochi mesi dalla commissione della *House of Convocation* di Dublino, che la destinò al rogo, avvenuto l'11 settembre 1697, perché contenente dottrine eretiche, mentre Toland, che si trovava allora in Irlanda, fu costretto a rientrare in Inghilterra³⁰¹.

Ma Toland sembra a nostro parere ben cosciente delle conseguenze che la pubblicazione dell'opera avrebbe portato. Già nella *Preface* di *Christianity not Mysterious*, egli aveva messo in evidenza la difficoltà, per un uomo del suo tempo, di poter liberamente esprimere il proprio pensiero:

e tale è la deplorevole condizione della nostra epoca, che un uomo non osa esprimere in modo esplicito e diretto il suo pensiero sulle cose divine, per quanto vero e utile possa essere, se è appena differente da quanto è accettato da un partito, o stabilito dalla legge³⁰².

Dal punto di vista dottrinale gli atteggiamenti razionalistici e tolleranti auspicati da John Locke ben prima della gloriosa rivoluzione da una parte e l'esegesi biblica spinoziana che aveva ormai inesorabilmente preso corpo dall'altra, erano assorti a simboli della rimessa in discussione dei fondamenti teologici che caratterizzavano il linguaggio politico europeo durante le ultime decadi del XVII secolo. La formazione di Toland ne fu particolarmente pregna, soprattutto dopo il

³⁰¹ Le vicende di queste controversie e di quelle che lo accolsero in Inghilterra sono ricostruite negli scritti composti da Toland in sua difesa tra il 1697 e il 1702: *An Apology for Mr. Toland: in a Letter from Himself to a Member of the House of Commons in Ireland, Written the Day Before his Book was Resolv'd to Be Burnt by the Committee of Religion. To which is Prefix'd a Narrative Containing the Occasion of the Said Letter* (1697); *A Defence of Mr. Toland* (1697); *A Second Apology for Mr. Toland Where in He is Vindicated from the Vehement Aspersions of his Enemies, and the Hard Wage he Met with in Ireland* (1698); *Vindicius Liberius, or, M. Toland's Defence of himself, Against the Late Lower House of Convocation and Others* (1702).

³⁰² J. Toland, *Cristianesimo senza misteri*, in J. Toland, *Opere*, cit., p. 95.

suo primo soggiorno in Olanda. Nel 1692 il pensatore si trovava a Leida a frequentare le lezioni di Frédéric Spanheim³⁰³ e il circolo “La Lanterna”, fondato da Benjmin Furly, un quacchero inglese amico di John Locke stabilitosi in Olanda, intorno al quale si raccoglieva una cerchia di intellettuali e di esuli per motivi religiosi e politici³⁰⁴. Lì ebbe l’occasione di incontrare personaggi di rilievo come Pierre Bayle, Jean Le Clerc, nonché di accostarsi alla lettura di Spinoza e apprendere i metodi moderni di critica biblica.

L’influenza di tali studi è ben evidente già a partire da *Christianity not Mysterious*, in cui Toland dichiarava l’intenzione di dimostrare «che non vi è nulla nel Vangelo che sia contrario alla ragione, né superiore a questa; e che nessuna dottrina cristiana può essere propriamente definita un mistero».³⁰⁵

Benché in molte opere successive, specialmente nella IV delle *Lettere a Serena*, egli si discostasse e criticasse apertamente Spinoza, dedicando l’intera lettera alla confutazione del suo sistema filosofico, presentato come «privo di ogni principio e fondamento», la storiografia ha messo in evidenza che il debito che lo legava al pensatore olandese sia in realtà molto importante e già a nostro avviso ben evidenziabile nel suo approccio alle Sacre Scritture³⁰⁶. In *Christianity not Mysterious*, egli rivendicava la più completa libertà di giudizio sul contenuto dei libri sacri, sui quali applicava le regole di esegesi biblica fatte proprie a Leida nella scuola teologica. I contenuti del testo sacro dovevano per Toland essere analizzati e confrontati al fine di stabilirne la verosimiglianza: il suo intento era quello di dare spiegazione razionale della Rivelazione, utilizzando le Sacre Scritture come fonte di testimonianza storica³⁰⁷. Ciò non presupponeva la volontà di voler in qualche modo “annullare” la religione: «Il vero cristiano» scriveva Toland «non può essere offeso quando scopre che impiego la ragione non per indebolire o confondere, ma per

³⁰³Toland stesso ne dava notizia nella prefazione di *Nazarenus*. Cfr. J. Toland, *Nazarenus*, in ID., *Opere*, cit., p. 415.

³⁰⁴ Cfr. L. Simonutti, *Toland e gli inglesi del circolo di Furly a Rotterdam*, in *Filosofia e Cultura nel Settecento Britannico*, a cura di A. Santucci, Bologna, il Mulino, 2001, vol I, pp. 249-269.

³⁰⁵ J. Toland, *Cristianesimo senza misteri*, cit., p. 107.

³⁰⁶ Sull’influenza del pensiero di Spinoza in Toland Cfr. J. Israel, *Radical Enlightenment*, cit.; R. L. Colie, *Spinoza and the Early English Deists*, «Journal of the History of Ideas», XX, 1959, pp. 23-46; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, 2voll.; P. Lurbe, *Le spinozisme de J. Toland*, in O. Bloch (éd.), *Spinoza au XVIII siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, pp. 23-47.

³⁰⁷ Cfr. C. Giuntini, *Introduzione*, in J. Toland, *Opere*, cit., p. 19.

confermare e spiegare la Rivelazione»³⁰⁸. Questa precisazione nasceva dalle critiche che il pensatore sapeva che avrebbe suscitato e che infatti non tardarono a manifestarsi. Nelle opere successive, nel tentativo di prevenire altre condanne, egli insistette su questo punto precisando ulteriormente, nelle *Origines Judaicae*, che il suo intento era quello di «difendere la religione attaccando la superstizione»³⁰⁹.

Il “nemico” era dunque la superstizione che aveva rivestito le religioni di false credenze, dettate dall’ignoranza. Venturi sottolinea come le forme ignote che circondavano l’uomo e che l’uomo attribuiva a Dio, proprio per questa sua incapacità di conoscerle, erano per Toland semplicemente parti di una conoscenza non ancora raggiunta³¹⁰. La fede veniva vestita dagli uomini, per timore di fronte a ciò che ignoravano, con la superstizione e il pregiudizio.

Per liberarsi da queste false credenze, dai già citati «pregiudizi dell’infanzia»³¹¹ di Le Comte, secondo Toland occorreva analizzare il testo sacro, cercando in esso e nell’aiuto delle fonti pagane, quelle che Lia Mannarino definisce «le circostanze omesse», ovvero tutti quegli elementi storici, geografici, fisici e linguistici che avevano portato Toland ad identificare eventi apparentemente oscuri e inspiegabili come miracolosi³¹². La Mannarino spiega che tale ricerca richiedeva una conoscenza preliminare delle lingue più antiche, l’ebraico e il greco in primo luogo, in modo da poter ricostruire il significato etimologico delle parole³¹³. Toland ad esempio osservava che esistevano molte espressioni tipiche della lingua ebraica, nella quale ricorrevano termini che riferivano qualcosa o qualcuno a Dio senza che ciò implicasse nulla di straordinario. Per comprendere la ragione di tale utilizzo occorreva chiarire che il riferimento ad un legame con Dio - per ciò che non si conosceva o per qualità spiccatamente particolari associate a specifici individui - era una prassi molto comune nel linguaggio devoto e poetico dei profeti. Di quest’avviso era stato anche Spinoza nel suo *Tractatus Theologico-Politicus* e sulla stessa linea Toland sottolineava come:

³⁰⁸ J. Toland, *Cristianesimo senza misteri*, cit., p. 96.

³⁰⁹ J. Toland, *Origines Judaicae*, in ID., *Opere*, cit., p. 380.

³¹⁰ Cfr. F. Venturi, *Utopia e riforma*, cit., p. 73

³¹¹ L. Le Comte, *Des cérémonies de la Chine*, cit., p. 6. Cfr. Parte I. Paragrafo b) *La nuova cronologia*.

³¹² Cfr. L. Mannarino, *L’importanza delle circostanze. Considerazioni sulla storia sacra in Spinoza, Toland, Le Clerc*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXI, 2006, p. 869.

³¹³ Cfr. L. Mannarino, *Introduction*, in J. Toland, *Dissertations diverses*, édition, introduction et notes par L. Mannarino, Paris, Champion, 2005, p. 13.

Thus a storm (for example) is often represented in such pompous terms, as if the whole frame of nature had been convuls'd [sic], and the Universe on the point of dissolution. Every thing great, or beautiful, or excellent in its kind, is attributed to God, or denominated from him: as a mighty prince is call'd a prince of God as Abreham, a profound sleep a sleep from the Lord, a numerous army the army of God, extreme fear the fear of the Lord, high mountains the mountains of God, a great river the river of God as Jourdan³¹⁴.

La Mannarino spiega come, con il passare del tempo e la perdita delle circostanze linguistiche e culturali che portarono alla formulazione di queste espressioni poetiche, sempre meno riconosciute come tali, nella ricostruzione di Toland «il passaggio dal naturale al soprannaturale s'impose inevitabilmente»³¹⁵.

Confrontarsi dunque con i testi originali e non con le successive traduzioni, e conoscere approfonditamente la lingua ebraica, consentiva a Toland di liberarsi di molte false credenze. Accanto ad uno studio linguistico se ne rendeva necessario anche uno storico, atto a ricostruire le “vicende reali” degli ebrei. Infatti, oltre a scagliarsi contro il clero, colpevole di aver riempito il testo sacro di queste false credenze per l'arrogante pretesa di esserne unico custode e interprete, Toland poneva forti dubbi sull'attendibilità in sé dei testi. L'Antico Testamento era descritto come «a scene of incomprehensibles, and a complete system of miracles, which they conceive to be no proper subject of criticism, nor an ample field for philosophical disquisitions»³¹⁶.

Se Basnage nella sua *Histoire des Juifs* continuava ad avere una visione fortemente provvidenzialistica strettamente connessa dunque con le Sacre Scritture, la storia degli ebrei di Toland, come evidenzia Pierre Lurbe, era costruita invece sulle «lois ordinaires de l'histoire»³¹⁷ e completamente «démystifiée, déthéologisé, sécularisée, dont il exclut la divine providence comme une hypothèse inutile».³¹⁸

³¹⁴ J. Toland, *Preface*, in *Tetradyms*, London, Printed and sold by J. Brotherton and W. Meadows in Cornhill, J. Roberts in Warwick-lane, W. Meres without Temple-bar, W. Chetwood in Covent-garden, S. Chapman in Pall-Mall, and J. Graves in St. James's Street, 1720, p. II; Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 27-28.

³¹⁵ L. Mannarino, *L'importanza delle circostanze*, cit., p. 866.

³¹⁶ J. Toland, *Hodegus*, in *Tetradyms*, cit., p. 5.

³¹⁷ Ivi, p. 85.

³¹⁸ P. Lurbe, *Introduction*, in J. Toland, *Raisons de naturaliser les Juifs*, introduction, traduction, bibliographie et notes par P. Lurbe, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 85-89. Basnage

Per ricostruire le vicende “realmente occorse”, Toland faceva affidamento non solo sul testo sacro in qualche modo “epurato” dalle false credenze, ma anche sulle fonti pagane, per verificare e integrare le testimonianze possibili. La considerazione razionale dei “caratteri distintivi” della storia sacra, ovvero della Rivelazione, della profezia e del miracolo, serviva anche ad abbattere completamente la distinzione tra storia sacra e profana³¹⁹. Come ha scritto Pierre Lurbe, dalla storia greca alla storia ebraica, «il s’agit toujours, ici comme là, de faire de l’histoire»³²⁰.

La storia degli ebrei che Toland voleva scrivere era dunque una storia completamente nuova, in cui scompariva il carattere isolato e sacro della storia ebraica. La storia del popolo ebraico era da lui presentata, non più come quella universale delle origini dell’umanità ma come storia particolare di un popolo dell’antichità.

È presumibile che questo maggiore interesse nei confronti della storia del popolo ebraico fosse maturato in Toland in particolare dopo che il filosofo vide sfumare la possibilità della salita al trono dell’elettrice Sofia di Hannover. Il regno di Anna nel 1702 aveva inizialmente rappresentato un duro colpo per i *whigs* e per la carriera politica del pensatore irlandese. Aveva rappresentato di contro anche il suo periodo più prolifico durante il quale consolidò rapporti con personaggi di rilievo del mondo culturale e politico europeo. Se di notevole importanza fu il soggiorno a Vienna, fondamentale fu il ritorno in Olanda tra il 1708 e il 1709. In particolare fu nella biblioteca di Amsterdam che Toland poté consultare il Vangelo di Barnaba, dal cui studio scaturì il progetto di *Nazarenus*. Sempre ad Amsterdam pubblicò poi in uno stesso volume l’*Adeisidaemon sive Titus Livius a superstitione vindicatus* e le *Origines Judaicae*.

tuttavia dimostrava di conoscere e apprezzare il lavoro di John Toland e anzi fu forse il primo, nella sua epoca, a dargli il giusto risalto, dedicando qualche riga a conclusione del IX volume della *Histoire*, ad un suo piccolo trattatello del 1714: *Reasons for Naturalizing the Jews*. Cfr. J. Toland, *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, London, J. Roberts in Warwick-lane, 1714.

³¹⁹ Cfr. L. Mannarino, *Toland, Giannone e il «progetto originario del cristianesimo»*, in *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, cit., vol. I., pp. 416-417.

³²⁰ P. Lurbe, *John Toland et l’utilisation de l’histoire juive: entre l’histoire et le mythe*, in *La République des Lettres et l’histoire du judaïsme XVI – XVIII siècles*, textes réunis par Chantal Grell et François Laplanche, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1992, p. 154.

3.4 *L'ideale utopico di un «Immortal Commonwealth»*

Le idee repubblicane non si erano esaurite con il fallimento dell'esperienza del *Commonwealth* ma riuscirono ad arrivare sul continente, nel momento in cui, durante e dopo la guerra di successione spagnola, la situazione in Europa divenne favorevole alla loro circolazione. Venturi sottolinea come esse furono diffuse nella forma filosofica che diedero loro, non solo Toland, ma autori come Collins, Moyle, Shaftesbury, Tindal, presentate cioè, per citare le parole di Venturi «come deismo, come panteismo, come libero pensiero, come esaltazione della libertà inglese, magari come frammassoneria»³²¹.

Con la pubblicazione della vita di Milton premessa nel 1698 all'edizione delle opere e, appena due anni dopo, del *The Commonwealth of Oceana* di Harrington, Toland raccoglieva l'eredità del republicanesimo anglosassone presentandosi come un «Commonwealthman neo-harringtoniano», per utilizzare un'espressione della Jacob³²². Era però, d'altra parte, ben conscio che, in quegli anni, in cui il problema della successione portava con sé l'incombente minaccia di un ritorno alla monarchia assoluta e filopapista degli Stuart, la monarchia costituzionale di Guglielmo III rappresentava l'unica soluzione. La sua partecipazione nella missione diplomatica dell'estate del 1701 per la consegna dell'atto di successione alla principessa Sofia, elettrice di Hannover, conferma l'idea che fosse del tutto consapevole dell'impossibilità ormai di un ritorno verso un "commonwealth" nel senso puro del termine. Nella *Preface* di Toland all'*Oceana* di Harrington, Toland stesso chiariva che pubblicando tale opera «I don't recommend a commonwealth, but write the History of a commonwealthman»³²³. Ci sembra di poter concludere che in John Toland la tradizione politica repubblicana si fosse trasformata dunque in ideale filosofico, in sinonimo di libertà di pensiero. Il modello repubblicano divenne in lui un ideale perfetto e utopico di cui alcuni postulati potevano sopravvivere nella monarchia di Guglielmo, così come potevano diffondersi in tutta Europa. Sempre nella *Preface*, Toland scriveva:

³²¹ F. Venturi, *Settecento riformatore*, cit., p. 64.

³²² Cfr. M. Jacob, *L'eredità della rivoluzione inglese*, in ID., *L'illuminismo radicale*, cit., pp. 65-94.

³²³ J. Toland, *Preface*, in ID., *The Oceana and other works of James Harrington*, London, Booksellers of London and Westminster, 1700, p. IX.

now if a Commonwealth be a Government of Laws enacted for the common Good of all the People, not without their own Consent or Approbation; and that they are not wholly excluded, as in absolute monarchy, which is a Government of Men who forcibly rule over others for their own privat Interest: Then it is undeniably manifest that the English Government is already a Commonwealth, the most free and best constituted in all the world³²⁴.

Non potendone trovare piena applicazione nel presente, Toland sembra indirizzare l'eredità dei *commonwealthmen* verso l'idea di una forma di governo potenzialmente immortale, alla cui base era possibile trovare quel *balance of powers* che come evidenza Chiara Giuntini era capace di rappresentare gli interessi comuni, impedendo in tal modo a qualsiasi istituzione, autorità o fazione di entrare in conflitto con le altre e di alimentare i germi della dissoluzione³²⁵. Toland riprendeva da Harrington l'idea dell'«Immortal Commonwealth», ma senza identificarla con Oceana, mancante, a suo parere, in qualcosa:

He [Harrington] was strongly persuaded that his Oceana was the Model of an equal Commonwealth, or a Government wherin no Party can be at variance with or gaining ground upon another, and never to be conquer'd [sic] by any foren Power; whence he concluded it must needs be likewise immortal: for as the People, who are the materials, never dy, so the Form, which is the Motion, must (without som opposition) be endless. *The Immortality of a Commonwealth* is such a new and curious Problem, that I could not assure myself of the Reader's pardon, without giving him som brief account of the Arguments for it, and they run much after this manner. The perfection of Government is such a Libration [sic], in the frame of it, that no Man or Men under it can have the interest, or (having the interest) can have the power to disturb it, with Seditio³²⁶.

L'interesse di Toland per la mirabile forma di governo, già accennato nell'edizione delle opere di Harrington, venne ripreso qualche anno dopo in un'altra opera, *Origines Judaicae*, pubblicata a Londra nel 1709. Nell'opera, il modello che

³²⁴ Ivi, p. VIII.

³²⁵ C. Giuntini, *Introduzione*, in J. Toland, *Opere*, cit., p. 30.

³²⁶ J. Toland, *The Life of James Harrington*, in ID., *Oceana and Other Works*, cit., p. XXXIV.

incarnava tale forma mirabile e perfetta era la *respublica Hebraeorum*, o in una delle definizioni usate da Toland, il «commonwealth of Moses». L'interesse di Toland per il popolo ebraico non si limitava dunque alla sua storia ma si soffermava nello specifico anche sul modello politico dell'antico Israele. Questo modello però, al contrario di quanto descritto dalla letteratura olandese, non era mai stato compreso secondo Toland nella sua vera essenza e nessuno, nemmeno i grandi esponenti della letteratura olandese, era ancora riuscito a rendergli pienamente giustizia:

Lo stato mosaico³²⁷, dove cercherò di dimostrare, nei limiti delle mie capacità, che esso era di gran lunga più perfetto di tutti gli altri (sebbene non sia mai stato istituito o realizzato completamente in nessun luogo). La mancata comprensione della forma di questo regime ha dato spunto a innumerevoli e notevoli errori: esso andò perduto già con Mosè e con i suoi primi successori, sebbene qualsiasi piccolo teologo da strapazzo pretenda di pronunciarsi sulla teocrazia ebraica come fosse un oracolo, e sia convinto di averla perfettamente disegnata nel proprio cervello³²⁸.

Toland ci sembra richiamare già in quest'opera la letteratura sulla *respublica Hebraeorum*. In particolare il riferimento ai limiti dei lavori precedenti diverrà più puntuale in un lavoro successivo, pubblicato dopo il soggiorno del pensatore a Leida avvenuto nel 1710. Nel *Nazarenus, or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity* (1718), a partire dalla premessa, la critica di Toland diventava manifesta contro Sigonio, Cunaeus e Harrington e, al fine di rimediare a questa prolungata incomprendimento, l'intenzione di Toland sarebbe stata quella di scrivere un trattato dedicato alla *respublica mosaica*:

il trattato relativo alla repubblica di Mosé, sulla quale pochi hanno scritto finora cose sensate: senza fare eccezione per Sigonius, Cunaeus e anche Harrington, l'autore di Oceana, che per quanto sia il migliore di costoro contiene parecchie lacune e molti errori³²⁹.

³²⁷ Lo "stato mosaico" è il termine proposto dalla traduzione delle opere di Toland di Chiara Giuntini (Cfr. Opera già citata) per tradurre il termine "De Republica mosaica". Cfr. J. Toland, *Origines Judaicae*, in *Dissertationes duae, Adeisidaemon et Origines Judaicae*, s.l., Johnson, 1709, p. 161

³²⁸ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., pp. 397-398.

³²⁹ J. Toland, *Nazarenus*, cit., p. 421.

Di *respublica mosaica* o «Commonwealth of Moses» Toland parlava anche nell'ampia appendice all'opera, in cui sottolineava la sua infinita ammirazione per tale forma di governo, precisando però che, a parer suo, e diversamente da quanto affermato dai pensatori citati, essa non era mai stata realizzata pienamente, neanche nell'antico Israele:

la respublica mosaica, o lo stato di Mosè³³⁰, che io ammiro infinitamente, più di tutte le forme di governo che sono esistite finora sia che siano state effettivamente realizzate [...] non è mai stato realizzato completamente, né si è avvicinato alla perfezione, in Giudea; e se una volta lo fosse stato, non avrebbe mai potuto essere distrutto in seguito, né per una ribellione interna dei sudditi, né per la violenza esterna dei nemici, ma sarebbe durato tanto a lungo quanto l'umanità³³¹.

Toland disegnava i contorni di un modello politico diverso da quello descritto dalla letteratura precedente. Un modello idealmente perfetto identificato nel progetto di governo che aveva Mosé per gli Israeliti. L'ideale repubblica di Mosè di cui parlava Toland non aveva avuto completa realizzazione in nessun luogo e la teocrazia ebraica, sua esternazione storica, non ne era che una «imitazione imperfetta»³³², soggetta ad un'inevitabile degenerazione.

La perfezione di tale modello politico teocratico andò già perduta con «Mosè e i suoi successori», scriveva Toland già nelle *Origines*, i quali «avevano cominciato bene, ma in seguito degenerarono»³³³. Benché Toland chiarisca che il profeta biblico «non stabilì dunque degli interpreti ufficiali, non attribuì questo particolare compito ai sacerdoti, non impose regole oscure, mistiche e comprensibili a pochi»³³⁴, vi fu un momento in cui i detentori del potere politico decisero di assumere «la carica di sacerdoti, divennero prima superstiziosi poi tirannici»³³⁵. La teocrazia ebraica non era una forma di governo perfetta, poiché subì una degenerazione in tirannide

³³⁰ Anche in questo caso, come nel precedente (Cfr. nota n. 324) «stato di Mosè» è il termine proposto dalla traduzione dell'edizione delle opere di Toland a cura di Chiara Giuntini per tradurre «Commonwealth of Moses». Cfr. J. Toland, *Appendix*, in *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, London, 1718, [s.n.], p. 1.

³³¹ J. Toland, *Appendice*, in *Nazarenus*, cit. p. 562.

³³² *Ibidem*.

³³³ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., p. 390.

³³⁴ *Ivi*, p. 399.

³³⁵ *Ivi*, p. 388-389.

derivata «dall'unione del governo e del sacerdozio in una stessa persona»³³⁶. In tale situazione tutto ciò che volesse o tornasse a vantaggio di colui che deteneva il potere era per il popolo al contempo legge e credenza religiosa. Toland insistette molto su questo punto nelle *Origines* precisando che:

Non vi è nulla di più noto nella storia del fatto che, dopo l'assunzione del sacerdozio da parte dei governanti (o piuttosto dopo l'occupazione del potere politico da parte dei sacerdoti) la situazione degli Ebrei era infelicissima e suscitava compassione perfino nei nemici.³³⁷

La scissione tra modello ideale ipoteticamente realizzabile ovunque e la sua realizzazione storica in Giudea descritta da Toland si scontrava inevitabilmente con parte delle concezioni storiografiche del tempo, che, a tutela dell'ortodossia, difendevano strenuamente il carattere sacro e universale della storia contenuta nella Bibbia. In particolar modo, nelle *Origines Judaicae*, vediamo Toland scagliarsi contro Daniel Huet, accusandolo non solo di applicare nella sua *Demonstratio evangelica* un metodo di lettura completamente viziato da pregiudizi teologici, ma sottolineando come il teologo francese non esitasse a forzare le fonti per confermare le proprie tesi, pur di riuscire ad incasellare quelle pagane nell'alveo della tradizione ortodossa.³³⁸ Per delegittimare l'opera di Huet utilizzava oltre a Flavio, Erodoto, Diodoro Siculo, Strabone che Toland riprendeva, a differenza del teologo, senza alterazioni di alcun genere. Nella *Demonstratio* invece non era possibile trovare scrive Toland «quasi nessuna citazione che non sia parziale o distorta, o falsa ed estranea al significato del testo»³³⁹.

Lia Mannarino si sofferma nel suo lavoro dedicato al rapporto tra Toland e Giannone sull'importanza assunta in Toland dalle teorie preadamitiche, sostenendo come l'autore individuasse nella teocrazia ebraica un vero e proprio dominio politico stabilito da Mosè per conto di Dio, tramite il patto retto da leggi al tempo stesso

³³⁶ Ivi, p. 407.

³³⁷ Ibidem.

³³⁸ Cfr. C. Giuntini, *Introduzione*, cit., p. 53. La tendenza, che Toland associa a Huet, a travisare le posizioni degli altri pensatori per legittimare la propria era abbastanza comune all'epoca ed è un atteggiamento che, in questo lavoro, abbiamo già riscontrato ad esempio in Vico. Cfr. Capitolo I. *Giambattista Vico e la respublica Hebraeorum*.

³³⁹ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., p.381.

religiose e civili, su di un popolo “peculiare”, la discendenza di Abramo³⁴⁰. Un modello politico, quello teocratico, parte di una storia non più universale come era stato descritto da Vico ad esempio, ma particolare, legato ad un popolo le cui origini, riprendendo l’idea portata avanti da Marsham e Spencer³⁴¹, erano rintracciabili nelle antichità egiziane. Toland lo evidenziò chiaramente già nelle *Origines Judaicae*, dove scriveva:

coloro che oggi sono chiamati Ebrei sono discendenti degli Egiziani. Infatti Mosè, uno dei sacerdoti egiziani che governava una parte della regione, ne emigrò perché non sopportava i suoi ordinamenti, e lo accompagnarono molti che veneravano la sua divinità.³⁴²

Un modello politico, la teocrazia ebraica, retto da un’impareggiabile legislatore, Mosè, che «al posto delle armi si serviva delle istituzioni religiose e di Dio»³⁴³; un legislatore che aveva fondato «une religion raisonnable, dépourvue de superstitions», come sintetizza efficacemente Francis Schmidt³⁴⁴.

Nel *Nazarenus*, Toland compiva un passo ulteriore: non solo equiparava Mosè ai grandi legislatori dell’antichità, ma lo presentava come superiore ad essi³⁴⁵:

coloro che ritengono che questa forma di governo [la Repubblica Mosaica] fosse direttamente rivelata a Mosè dal Cielo sul monte Sinai non possono che compiacersi con me per aver dimostrato che è tanto più eccellente e perfetta, e di conseguenza più degna di Dio, rispetto al modo in cui era considerata da coloro che in tutti i loro libri si lamentano della sua insufficienza e delle sue molteplici imperfezioni. Quanto a coloro che, come Strabone e Diodoro Siculo, l’attribuiscono soltanto all’invenzione [di Mosè] – per quanto riferita a Dio, con l’intento di procurare ad essa un’accoglienza più facile e una

³⁴⁰L. Mannarino, *Toland, Giannone e il « progetto originario del cristianesimo »*, cit., p. 416.

³⁴¹Toland alla fine delle *Origines Judaicae* li definiva come «uomini integerrimi e di enorme dottrina». Cfr. J. Toland, *Origines Judaicae*, in J. Toland, *Opere*, cit., p. 410.

³⁴²Ivi, p. 388.

³⁴³Ibidem.

³⁴⁴Cfr. F. Schmidt, *John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe*, in P. Geoltrain, J. C. Picard, A. Desreumaux (eds), *La fable apocryphe*, Brepols, Torhout, 1990, p. 125. Pierre Lurbe riprende le tesi di Schmidt aggiungendo che, per Toland il giudaismo delle origini, ovvero quello legato ai precetti dati da Mosé, costituiva una religione razionale, legata alla natura, al contrario degli altri deisti che consideravano il giudaismo come il corruttore della pura religione naturale. Cfr. P. Lurbe, *Introduction*, in J. Toland, *Raisons de naturaliser les Juifs*, cit., p.14.

³⁴⁵Cfr. L. Campos Boralevi, *Mosè Legislatore*, cit.

maggior venerazione-, essi saranno comunque costretti concedere a Mosé un ruolo politico di gran lunga superiore a quello di Seleuco, Caronda, Solone, Licurgo, Romolo, Numa o qualsiasi altro legislatore³⁴⁶.

È possibile constatare a nostro parere, l'influenza esercitata dal *Tractatus Theologico-Politicus* spinoziano nel momento in cui Toland immaginava l'ipotetica durata eterna della *respublica mosaica*, così come evidente ci risulta l'impronta di Giuseppe Flavio nella descrizione del profeta biblico sotto il profilo politico come il più antico e sapiente dei legislatori. Toland sembra percorrere il sentiero tracciato da Cunaeus, e continuato da Spinoza, circa la rovina di un modello in se stesso positivo, la teocrazia, a causa della sua degenerazione in un governo di sacerdoti. La storiografia non ha sino ad oggi sufficientemente approfondito tali legami. Come abbiamo cercato di dimostrare questi furono invece molto forti e, a nostro avviso, evidenti.

Una prova in tal senso è riscontrabile in una raccolta, le *Dissertations diverses de Monsieur Tolandus*, prodotta a Leida qualche anno prima della realizzazione del *Nazarenus*, intorno al 1710. Le *Dissertations* erano una serie di lettere e brevi trattatelli, sunti delle opere già edite in inglese e prime bozze delle successive. Il luogo dove furono composte e la lingua utilizzata non rappresentano a nostro avviso due dettagli irrilevanti. Infatti, in un momento in cui il francese aveva acquisito il carattere di lingua comune per la cultura europea³⁴⁷, il fatto che Toland lo utilizzasse per presentare il suo pensiero ci sembra sintomo che il suo spirito fosse quello di un pensatore che non voleva fermare il suo sguardo all'Inghilterra ma lo dirigeva verso tutta Europa³⁴⁸. Altro dettaglio a nostro parere di grande importanza riguarda il fatto che fossero state prodotte in Olanda, patria di quella libertà di espressione di cui l'autore non aveva potuto godere in Inghilterra. Benché il contenuto delle varie *Dissertations* sia più o meno conforme alle corrispettive opere inglesi, nel caso della "repubblica di Mosè" troviamo un'importante eccezione che distingue questa raccolta da tutte le opere di Toland. In *Projet d'une dissertation sur la colonne de nuée et de feu des Israélites*, corrispondente in larga parte alla prima trentina di

³⁴⁶J. Toland, *Nazarenus*, cit., p. 567.

³⁴⁷Cfr. S. Mastellone, *Sulla nascita di un linguaggio rivoluzionario europeo*, cit., p. 9.

³⁴⁸Oltre che per la lingua francese, un discorso dello stesso tipo può essere allargato anche all'utilizzo che Toland fece della lingua latina che fino a quel momento era stata la lingua indiscussa della cultura e che egli utilizza per l'*Adeisidaemon* e le *Origines Judaicae*.

pagine di quello che divenne qualche anno più tardi l'*Hodegus*³⁴⁹, Toland scriveva una riflessione sulla *république mosaïque* che non compare nella successiva e più ampia opera in inglese:

la République mosaïque seroit un ouvrage que je prétendois faire vivre après moi, sans craindre, de passer pour fanfaron. Mais je vous dis présentement de plus: qu'il contiendra un plan bien plus étendu que le titre ne semble promettre, et peut-être ne concernant pas plus le passé que le temps présent auquel (comme j'ai lieu de l'espérer) il pourra n'être pas inutile à plusieurs égards.³⁵⁰

L'influenza del soggiorno olandese ci sembra perfettamente distinguibile. L'idea che sotto diversi punti di vista il modello biblico potesse essere utile nei tempi presenti si ricollegava a nostro parere direttamente alla tradizione olandese della *respublica Hebraeorum*. In particolare nel *Tractatus Theologico-Politicus* Spinoza, benché relegasse la teocrazia ebraica nel solo remoto passato nella quale si era sviluppata, ne aveva parzialmente riconosciuto il valore normativo salvando la validità di alcuni suoi elementi, come ad esempio la struttura federale. In quest'opera, la validità normativa, seppur parzialmente, era pienamente riconosciuta anche da Toland.

Quando nel 1718 pubblicò *Nazarenus* e nel 1720 all'interno della raccolta *Tetradymus* venne pubblicato l'*Hodegus* il pezzo sopracitato non venne riportato, così come non rimane traccia in nessun opera successiva dell'idea di poter riportare ai tempi presenti il modello politico della repubblica mosaica. Questo dettaglio, totalmente trascurato da parte della storiografia contemporanea, risulta a nostro avviso essere invece di non secondaria importanza.

Non siamo in grado di stabilire quale sarebbe stato il contenuto del più volte citato volume sulla *Respublica* mosaica che il filosofo aveva in progetto di scrivere

³⁴⁹ L'*Hodegus*, pubblicato nel 1720 nella raccolta *Tetradymus*, si reggeva sullo stesso schema di *Christianity not Mysterious*. Attraverso un avvenimento, quello relativo alla colonna di nube e fuoco che guidò gli ebrei nel deserto, Toland si prefiggeva con quest'opera lo scopo di dimostrare la natura non straordinaria né miracolosa di tale evento. Il metodo seguito era sempre lo stesso, ovvero la ricerca delle "circostanze omesse", grazie alle quali l'avvenimento raccontato appariva assolutamente compatibile con la «potenza dell'uomo» e le «leggi ordinarie della natura». Cfr. L. Mannarino, *L'importanza delle circostanze*, cit., p. 887.

³⁵⁰J. Toland, *Projet d'une dissertation sur la colonne de nuée et feu des Israélites*, in ID., *Dissertations diverses*, cit., p. 149.

ma che in realtà non realizzò mai. Ciò che è possibile constatare da ciò che Toland ha effettivamente pubblicato in merito è che la metodologia adottata sia molto diversa rispetto a quella di altri pensatori, come ad esempio Cunaeus, Spinoza o Harrington che prima di lui si erano accostati allo studio della *respublica Hebraeorum*. Trasformando i principi politici del repubblicanesimo in ideali filosofici, attraverso gli stessi filtri veniva trasformata anche la *respublica Hebraeorum*, che da modello politico assumeva, in Toland, la forma di ideale filosofico del perfetto governo. Se Cunaeus e Spinoza avevano descritto gli aspetti positivi e negativi di un modello storicamente realizzato, Toland proiettava ciò che di positivo era contenuto nella teocrazia all'interno di una forma astratta e utopica, riservando il processo degenerativo alla sua realizzazione storica. Nelle *Dissertations*, infine, attraverso la proiezione del governo di Mosè in qualcosa di idealmente perfetto, lontano dall'essere un concreto modello politico ne elevava la normatività, idealizzandolo. Nelle sue opere, il filosofo irlandese non si addentrava mai approfonditamente nella descrizione del governo teocratico, di cui esaltava l'utopica perfezione senza descriverne la struttura. Così anche la grandezza di Mosè come legislatore, superiore a qualsiasi altro nell'antichità, non era accompagnata dall'analisi delle leggi che lo avevano reso tale. Toland per consentire al suo pensiero politico di circolare liberamente, recuperava dunque l'eredità del repubblicanesimo inglese ma ascriveva la normatività e applicabilità del modello politico della *respublica Hebraeorum* esaltata da Harrington ad un ideale utopico di governo perfetto e immortale. Non era il governo progettato da Mosè ad essere negativo e inevitabilmente destinato ad una degenerazione. Tale governo era un modello normativo, seppur parzialmente, e concettualmente positivo. Ciò che vi era di negativo era per Toland la sua realizzazione storica nella "costituzione" dell'antico Israele. L'errore di chi si era in precedenza accostato a questo tipo di regime politico era per Toland riscontrabile in questa mancata scissione. Osservando solo gli errori perpetuati dalla sua imperfetta realizzazione storica, autori come Sigonio, Cunaeus, Harrington, e benché non lo citi apertamente, anche Spinoza, si erano lasciati offuscare non riuscendo a cogliere la reale perfezione di una forma di governo che grazie alla sua capacità di garantire il rispetto del *balance of powers*, avrebbe garantito la pace e sarebbe stato dunque sinonimo di libertà.

Abbiamo sino ad ora cercato di mettere in evidenza come l'attenzione nei riguardi del modello teocratico descritto nei trattati politici appartenenti alla tradizione olandese del XVII secolo, fosse ancora molto viva. La teocrazia descritta in alcune opere di questa prima metà di secolo era tuttavia molto diversa: autori come Vico, Basnage e Toland l'avevano radicalmente re-interpretata. A seconda dei casi il modello biblico aveva perso alcune delle sue caratteristiche originarie, come ad esempio la derivazione della sua autorevolezza dal suo connotato sacro. La teocrazia non rappresentava più nel primo Settecento la miglior forma di governo in quanto sacra e anche il suo valore normativo viene profondamente rimesso in discussione. Se in Basnage la perdita di normatività del modello teocratico è chiara, in Vico e Toland viene comunque ripensata. In questi ultimi infine la descrizione del modello teocratico assume rispetto al passato una valenza universale: la teocrazia non apparteneva per Toland e per Vico alla sola storia ebraica ma era una forma di governo che, a seconda dei casi, poteva o aveva interessato la storia di tutti i popoli. Pensatori quali Toland, Basnage e Vico apportarono dunque significativi cambiamenti al modo di concepire in Europa la teocrazia come modello politico, ma è, a nostro avviso, soprattutto nella Francia di metà Settecento che è possibile ritrovare un processo di radicalizzazione di questi mutamenti e un momento di forte e significativo declino della positività e normatività della teocrazia in quanto modello politico biblico.

PARTE II

LA TRASFORMAZIONE DEL MODELLO TEOCRATICO IN SENSO NEGATIVO

a) *Le «médailles du déluge»*

Attraverso la critica del dettato biblico, gli scettici, gli increduli, i razionalisti di fine Seicento avevano aperto una via d'indagine altamente problematica quanto epocale nella storia delle conoscenze umane. Il XVIII secolo era l'erede diretto dei loro grandi sconvolgimenti intellettuali. Ed è in questo secolo che la riflessione critica, l'erudizione storica e la precisione scientifica divennero i perni d'indagine in ogni dominio del sapere, applicati per la prima volta anche a quelli che da sempre avevano avuto come risposta il dogma religioso.

Filosofi come Descartes, Newton, Leibniz, avevano dato prova che la natura poteva essere spiegata attraverso delle leggi scientifiche fisse e precise, che non si risolvevano dietro l'appannaggio dell'intervento soprannaturale. Altri come Spinoza, Richard Simon e Bayle avevano mostrato come le Scritture potessero essere trattate e analizzate come le fonti storiche pagane. Nei pensatori appartenenti alla prima metà del secolo dei Lumi le loro idee costituirono il punto di partenza verso l'approdo a nuove forme di conoscenza. Nelle loro opere è possibile riscontrare la stessa esigenza di delimitazione di confini dalla religione, ma sistematizzata all'interno di un più ampio quadro delle scienze umane.

La messa in discussione della cronologia biblica che aveva caratterizzato gli ultimi decenni del XVII secolo, si concentrava in maniera particolare sul Pentateuco e sui libri storici dell'Antico Testamento. L'attenzione si era focalizzata sui libri del Levitico e del Deuteronomio e dunque sulla nascita del popolo ebraico, ponendo in dubbio il suo primato sulla linea storica della formazione della civiltà. Da pensatore in pensatore le lancette del tempo si erano spostate per lasciare posto alle antichità caldee, egiziane, e, soprattutto, cinesi. Man mano che i dibattiti sulla riconsiderazione della storia umana prendevano corpo, cominciarono ad interessare uno spettro sempre più ampio di discipline, dall'origine delle prime società a quelle della conoscenza, delle lingue, delle religioni, sino alla vita stessa. Rimontando sino alle origini, i pensatori si trovarono, inevitabilmente, di fronte alla Genesi e al racconto del Diluvio Universale.

Come sottolinea Maria Susana Seguin «le déluge est associé à la naissance même de l'Univers, à la notion d'histoire, aux origines de la vie et de l'homme»¹. In questo quadro, il ruolo del Diluvio Universale nella ricostruzione dei tempi primitivi era di fondamentale importanza. Nella prima metà del Settecento esso costituì il caso più emblematico di un processo di secolarizzazione ormai già ben avviato. Discutere della sua reale esistenza, infatti, non solo dava la possibilità di mettere in diretta relazione l'ordine materiale con quello divino, ma significava domandarsi se fosse o meno legittimo tenere un discorso scientifico su un racconto teologico.

La Bibbia non era, tuttavia, il solo testo a parlare del Diluvio Universale. Il racconto legato a questa catastrofe era presente in quasi tutte le civiltà. Ad oggi, in tutto il mondo, si possono contare più di cinquecento leggende intorno a questo soggetto², e, benché nel XVIII secolo non si conoscessero, quantomeno non tutte, i testi antichi avevano conservato il ricordo di catastrofi simili a quella raccontata nella Genesi³.

La più diffusa al tempo era quella caldea, conservata tramite il lavoro di Berosso, che raccontava di un'inondazione avvenuta sotto il trono del decimo re caldeo Xisuthrum, dalla quale la razza umana sarebbe stata distrutta⁴. Ma anche la mitologia greca offriva vari racconti intorno a questo soggetto. Tra i più conosciuti vi era quello di Deucalione e Pirra, salvatisi dal Diluvio per volere di Zeus, dopo essersi rifugiati su un'arca da loro appositamente costruita su suggerimento di Prometeo. C'era inoltre quello di Ogige che, secondo la cronologia greca, si verificò 1020 anni prima della prima olimpiade dell'884, ossia nell'anno 1904 e, infine, quello legato alla figura di Dardano, capostipite dei re di Troia che, fuggito dall'Arcadia a causa di un Diluvio, si sarebbe messo in salvo, attraverso il mare, nell'Asia Minore.⁵ Infine anche l'estremo Oriente, il continente africano e quello americano offrivano le loro tradizioni diluviane.

¹ M. S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française du XVII siècle: le mythe du Déluge universel*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 38.

² Cfr. S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1955.

³ Cfr. M. S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française*, cit., p. 15.

⁴ La leggenda ci arriva tramite Alessandro Polistore. Per approfondimenti Cfr. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, edited with introduction, translation and commentary by Menahem Stern, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1984, vol. III, p. 16-17, 19.

⁵ «Dardano» in L. Saetti, U. Albini, *Enciclopedia dell'antichità classica*, Milano, Garzanti, 2000, p. 368.

Come sottolinea Sergio Manca, i più importanti mitografi del tempo non si stancarono mai di sottolineare quanta importanza avessero i miti dei grandi cataclismi legati all'annientamento del Mondo e del genere umano⁶.

Il ricordo di questi cataclismi restava tuttavia legato ad un'epoca della storia umana difficile da determinare con precisione e ciò rappresentava una pericolosa arma. Tali racconti avvaloravano l'idea che un'inondazione avesse realmente avuto luogo, ma mettevano fortemente in dubbio il carattere di unicità e universalità di tale fenomeno.

A porre i fondamenti dell'interpretazione scientifica del Diluvio Universale fu per primo Descartes nei suoi *Principia Philosophiae*⁷. Nella Prefazione a l'*Histoire de l'Académie Royale des Sciences depuis le règlement fait en 1699*, Fontenelle aveva parlato di lui definendolo come l'emblema del cambiamento dei tempi:

L'esprit géométrique n'est pas si attaché à la géométrie qu'il n'en puise être tiré, et transporté à d'autres connaissances. Un ouvrage de politique, de morale, de critique, peut être même d'éloquence, en sera plus beau, toutes choses d'ailleurs égales, s'il est fait de main de géomètre. L'ordre, la netteté, la précision, l'exactitude qui règnent dans les bons livres depuis un certain temps pourraient bien avoir leur première source dans cet esprit géométrique qui se répand plus que jamais [...] Quelquefois un grand homme donne le ton à tout son siècle; celui à qui on pourrait le plus légitimement accorder la gloire d'avoir établi un nouvel [sic] art de raisonner, était un excellent géomètre⁸.

La rivoluzione copernicana aveva portato ad una profonda mutazione nel modo di considerare l'uso della scienza in rapporto alla Terra. Parlare dell'origine della Terra, del suo essere pianeta in continua trasformazione, facendo riferimento al divenire di tutto l'Universo, era, infatti, ben difficile prima di Copernico. Dopo di lui, decentrata dalla sua posizione nel cosmo, la Terra era diventata come tutti gli altri astri, soggetta come essi ad un'indagine scientifica. Non era più l'elemento centrale

⁶ S. Manca, *Gli articoli di Nicolas-Antoine Boulanger per l'Encyclopédie*, «Rivista Storica Italiana», CVII, III, 1995, p. 622.

⁷ Cfr. R. Descartes, *Principia Philosophiae*, Amsterdam, Louis Elzevir, 1644.

⁸ B. Fontenelle, *Histoire du renouvellement de l'Académie Royale des Sciences en 1699 et les éloges historiques de tous les académiciens morts depuis ce renouvellement, avec un Discours préliminaire sur l'utilité des mathématiques et de la physique*, par M. de Fontenelle, Paris, chez Jean Boudot et Fils, 1708, pp. XVII-XVIII.

di composizione di un tutto, ma era essa stessa un tutto al centro del quale potevano trovarsi degli altri elementi. Il primo ad interessarsi sotto quest'ottica alla Terra fu appunto Descartes.

Nel contesto della sua riflessione cosmologica, Descartes dava ragione della formazione meccanica della Terra. Anche se al centro della sua analisi non troviamo il Diluvio Universale, la cui veridicità non metteva in discussione, il filosofo fu il primo a porre l'accento sulla necessità di approcciarsi ad uno studio della Terra che partisse dalla materia e che trovasse la ragione della sua formazione nella costante delle leggi della natura. Ma la spiegazione scientifica dell'origine del mondo attraverso tale costante poneva il filosofo in netto contrasto con la Genesi, e con tutte le cosmologie religiose che derivavano dal racconto biblico. A tentare una via di conciliazione fu l'inglese Thomas Burnet, che nella sua *Telluris Theoria Sacra* (1681)⁹ non sorvolava, come aveva fatto Descartes, sul problema del Diluvio Universale, ma al contrario ne dava la prima spiegazione scientifica. Burnet fu il primo a porsi il problema di dimostrare l'effettiva verosimiglianza del racconto di questa catastrofe. Convinto della sua universalità, egli si pose il problema di dimostrare l'origine dell'enorme quantità di acqua necessaria a sommergere tutto il pianeta. Burnet presupponeva un mondo pre-diluviano privo di rilievi montuosi e dunque temporaneamente sommerso dall'acqua. L'azione costante del sole aveva però prosciugato la crosta terrestre e applicato un'azione erosiva tale su di essa da provocarne una spaccatura ed una successiva esplosione dell'acqua sotterranea dovuta alla rottura del «grand abîme», provocando il Diluvio Universale. In seguito ad esso, riprendendo lo schema cartesiano, si era verificata la formazione di montagne, continenti e fondali marini.

La teoria di Burnet conobbe una grande diffusione in Francia per tutto il XVIII secolo. Diderot stesso la riprendeva nel suo articolo enciclopedico «Mosaique et chrétienne philosophie»¹⁰. Burnet faceva parte di quell'Inghilterra dell'Orange in

⁹ Cfr. T. Burnet, *Telluris theoria sacra: orbis nostri originem & mutationes generales, quas aut jam subiit, aut olim subiturus est, complectens. Libri duo priores de diluvio & paradiso*, London, Typis R. Norton impensis G. Kettilby, 1681.

¹⁰ Benché Diderot riconoscesse che le sue teorie fossero alquanto inverosimili era difficile immaginare una migliore spiegazione del Diluvio: «Si l'on veut oublier quelques observations qui ne s'accordent point avec l'hypothese de Burnet, on conviendra qu'il étoit difficile d'imaginer rien de mieux». «Mosaique et chrétienne philosophie» in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, chez Briasson, David l'Aîné, Le Breton, Durand, 1765, tome X, p. 743.

cui si sentivano ancora gli echi della tradizione millenaristica che era stata parte importante del linguaggio politico anglosassone del Seicento.

Seguirono le teorie di William Whiston, succeduto a Newton nella sua cattedra all'Università di Cambridge. Nel 1696 Whiston, in *A New Theory of the Earth*¹¹, cercava di dare spiegazione scientifica all'episodio del Diluvio biblico, coniugando tale racconto alla legge di gravitazione universale e agli studi di Halley sulle comete. Era proprio al passaggio di una cometa che bisognava imputare la causa della catastrofe. La pressione data dalla forte attrazione esercitata dall'astro sulla crosta terrestre aveva, infatti, letteralmente fatto esplodere l'acqua presente alla base della Terra, provocando l'inondazione di tutta la superficie. Nella teoria di Whiston, a differenza di Burnet, non vi era più la presenza di Dio, ma soprattutto la catastrofe non veniva spiegata più come conseguenza interna naturale della costituzione fisica del pianeta. Secondo Whiston, il Diluvio era un avvenimento isolato, causato da un evento eccezionale esterno.

A chiudere quella che Sergio Manca in un suo saggio ha definito come «la triade dei fabbricatori di mondi inglesi» troviamo John Woodward¹². La sua teoria diluvionalista, sviluppata in *An Essay Toward a Natural History of the Earth* (1695)¹³, è considerata una delle più importanti dell'epoca. Con Woodward per la prima volta veniva proposta una teoria che combinasse l'osservazione diretta degli strati terrestri e la dimostrazione razionale del Diluvio con la spiegazione dell'esistenza dei fossili.

Rossi Monti evidenzia come l'osservazione di questi «corpi marino-montanari», come li avrebbe definiti nel 1740 Anton Lazzaro Moro¹⁴, stesse diventando in quegli anni oggetto di una sempre più ampia discussione. I fossili erano oggetti naturali particolari rispetto alle comuni pietre presenti in natura? O si trattava piuttosto di “vestigia”¹⁵ del passato? Il discorso sui fossili fu al centro di dibattiti, tra la metà del Seicento e il primo Settecento, molto eterogenei. Per la prima

¹¹ Cfr. W. Whiston, *A New Theory of the Earth, From its Original, to the Consummation of All Things, Where the Creation of the World in Six Days, the Universal Deluge, And the General Conflagration, As laid Down in the Holy Scriptures, Are Shewn to be Perfectly Agreeable to Reason and Philosophy*, London, Benjamin Tooke, 1696.

¹² S. Manca, *Gli articoli di Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., p. 623.

¹³ Cfr. J. Woodward, *An Essay Towards a Natural History of the Earth*, London, printed for R. Wilkin, 1695.

¹⁴ A. Lazzaro Moro, *De' crostacei e degli altri marini corpi che si truovano su' monti*, Venezia, Appresso Stefano Monti, 1740, p. 9.

¹⁵ P. Rossi Monti, *I segni del tempo*, cit., p. 25.

volta con Woodward la loro origine venne vista come prova del Diluvio Universale. Al centro della riflessione dell'inglese non vi era la dimostrazione della catastrofe biblica, come nel caso dei suoi predecessori. Il suo intento non era più quello di difendere o attaccare l'intervento della potenza divina sugli avvenimenti fisici della Terra, ma piuttosto trovare la causa di un fenomeno evidente, di cui i fossili erano la prova odierna, la sedimentazione, al quale egli non riusciva a trovare altra spiegazione se non un'inondazione globale. I fossili diventavano così, loro malgrado, le «*médailles du déluge*» come li definì, riprendendo le teorie del naturalista inglese, lo svizzero Johann-Jakob Scheuchzer.

Ma benché la teoria di Woodward fosse l'unica ad essere stata tradotta all'epoca in francese e fosse divenuta di una rilevanza tale da contribuire concretamente allo sviluppo delle scienze della Terra, essa fu, al tempo della sua pubblicazione, oggetto anche di una grande polemica. L'accusa principale fu mossa dall'inglese John Arbuthnot, che in un suo saggio, datato 1697¹⁶, accusava il naturalista di avere plagiato l'opera di un altro pensatore, Nicola Stenone, autore nel 1669 di un piccolo trattato contenente idee non dissimili da quelle pubblicate da Woodward circa trenta anni dopo. Stenone era partito nelle sue ricerche, raccolte nel suo *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus*¹⁷, dal tentativo di spiegare la natura delle "glossopetre", identificate in lingue di squalo fossilizzate. La riflessione su di esse lo condusse alla generale conclusione che tutti i fossili altro non fossero che resti di animali vissuti precedentemente. La sua opera era ispirata alla concezione della struttura originaria del pianeta formulata qualche anno prima da Descartes, anche se il mondo continuava ad essere, in Stenone, ancora quello descritto dalla Bibbia.

A rompere invece con la tradizione spezzando la catena di interpretazioni legate non solo all'esistenza ma all'unicità e all'universalità del Diluvio biblico fu, alla fine del XVII secolo, Leibniz. La sua *Protogaea* rappresenta in questo dibattito un momento fondamentale. Alla fine del secolo la sua teoria segnava un punto di rottura con le teorie inclusive che fino a quel momento avevano cercato di dare spiegazione di tutti i fenomeni attraverso la teoria onnicomprensiva del Diluvio

¹⁶Cfr. J. Arbuthnot, *An Examination of Dr. Woodward's Accounts of the Deluge, etc. With a Comparison between Steno's Philosophy and the Doctor's in the Case of Marine Bodies Dug Out of the Earth*, London, Printed for C. Bateman, 1697.

¹⁷ Cfr. N. Stenone, *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus*, Firenze, Typographia sub signo stellae, 1669.

Universale. Convinto dell'origine organica dei fossili, Leibniz affermava che essi costituissero la prova delle diverse rivoluzioni alle quali la Terra fu soggetta, tra cui il Diluvio Universale. Esse non erano, secondo Leibniz, la dimostrazione di un'unica inondazione globale del pianeta. Soprattutto non erano indice di una corruzione e di una fine. La Terra di cui Leibniz scriveva la storia non era mai stata un paradiso, né era frutto di un percorso di degradazione seguito a una rigenerazione¹⁸. Nella sua opera procede ad una desacralizzazione del Diluvio visto come mito punitivo, ed a uno spostamento netto della prospettiva sul terreno della scienza.

La conseguenza diretta di questo tipo d'interpretazione fu che se, per tutto il corso del XVII secolo, le conchiglie e le altre pietrificazioni avevano costituito la prova fisica principale che il Diluvio Universale avesse davvero avuto luogo, nel secolo successivo divennero la prova per la dimostrazione del suo contrario¹⁹. Partendo dalla teoria di Leibniz, i teorici inglesi dimostrarono che l'osservazione diretta di questi fossili suggeriva piuttosto la necessità di diverse inondazioni per il loro stato e, dunque, il Diluvio non poteva avere tutte le conseguenze che gli si attribuivano.

La spiegazione fisica e materiale del Diluvio assunse allora un posto principale all'interno di questi dibattiti. Al fine di poter dimostrarne l'unicità nel tempo e nello spazio geografico, vennero presi in esame tutti gli aspetti che componevano il racconto biblico. Non si poteva più solo ricorrere all'autorevolezza delle Sacre Scritture o riconoscere la presenza di fossili sulle montagne adducendone la causa alla sommersione di quest'ultime durante il cataclisma. Le nuove cronologie avevano messo in dubbio l'affidabilità del racconto biblico e le nuove teorie sui fossili avevano evidenziato altrettante valide spiegazioni circa la loro origine, dovuta a diverse rivoluzioni del globo e non a un unico fenomeno.

Per difendere il racconto biblico occorreva rintracciare le leggi naturali attraverso le quali Dio aveva inondato la Terra in quaranta giorni e le leggi attraverso le quali in qualche mese l'aveva prosciugata. Bisognava spiegare l'origine dell'enorme massa d'acqua necessaria a coprire il pianeta e la sua rapida sparizione. Inoltre anche il mito dell'arca fu rimesso in discussione e divenne oggetto

¹⁸ Cfr. P. Rossi Monti, *I segni del tempo*, cit., p. 78.

¹⁹ Cfr. M. S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française*, cit., p. 135.

d'indagine: furono presi in esame la sua possibile realizzazione, il materiale, il luogo di costruzione, la capienza, le riserve di cibo e così via.

Nuove ipotesi circoscrivevano ormai l'avvenimento a determinate aree geografiche. La più importante era quella di De Maillet che nel suo *Telliamed*²⁰ rifiutava categoricamente il carattere universale dell'inondazione biblica e dunque il carattere punitivo e, al tempo stesso, rigeneratore, attribuitogli dalla tradizione ebraico-cristiana. Tale ridimensionamento sia geografico che sull'asse della storia concordava con le più diverse teorie formulate alla fine del Seicento, tra cui la più importante fu sicuramente la preadamitica di La Peyrère²¹. De Maillet sosteneva che il Diluvio avesse inondato solo la Palestina e il racconto del testo sacro altro non fosse che la storia relativa al solo popolo ebraico, discendente di Abramo, a sua volta discendente di Adamo ed Eva.

Tutto il racconto biblico era oggetto perciò di indagine e di verifica. Pur di salvarne la verosimiglianza, pensatori come Vossius, Van der Mill e Kirchmaier arrivavano anche a sacrificare, nelle loro teorie, l'universalità dell'inondazione²².

Maria Susanna Seguin sottolinea come una nuova concezione dell'origine e della formazione del globo stesse ormai prendendo corpo. In quegli anni, Fontenelle, in qualità di segretario de *l'Académie Royale des Sciences* di Parigi, nei suoi commenti ai diversi lavori presentati all'Accademia, disegnava la scienza della Terra come «une entreprise collective et constamment ouverte»²³. Anche se non scrisse mai un lavoro specifico sull'argomento, le sue riflessioni vi erano strettamente connesse e all'interno di questo dibattito il suo intervento rimase fondamentale nei termini di un approccio empirico, esplicabile attraverso lo studio delle cause attuali dei fenomeni che coinvolgevano la crosta terrestre.

A metà Settecento, il Diluvio biblico perdeva dunque sempre più la sua importanza di fenomeno centrale e determinante per l'origine fisica della Terra odierna e, soprattutto, per l'origine della storia umana. La scienza cominciava nettamente a prendere le distanze dalle dottrine religiose e dalle spiegazioni

²⁰ Cfr. B. de Maillet, *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire françois sur la diminution de la mer, la formation de la Terre, l'origine de l'homme* &c, Basle, chez les Libraires associés, 1749.

²¹ Per un approfondimento si rimanda alla Parte I di questo lavoro, b) *La nuova cronologia*.

²² Cfr. G. C. Kirchmaier, *De Diluvii universalitate dissertatio prolusoria*, Ginevra, P. Columerius, 1667; A. Van der Mill, *De origine animalium et migratione populorum*, Ginevra, P. Columerius, 1667; I. Vossius, *Dissertatio de vera aetate mundi*, cit.

²³ M.S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française*, cit., p. 145.

soprannaturali stabilendo dei limiti tra il dominio della fede e quello delle conoscenze positive. Ne è esempio il rifiuto di De Maillet di accordare alla sua teoria il carattere metafisico o religioso delle grandi ipotesi diluvionaliste strettamente legate a discorsi riguardanti i contenuti e la cronologia della Genesi. Il suo sistema non intendeva reinterpretare il racconto della Bibbia, ma stabilire le leggi naturali che regolavano l'Universo. Come molti suoi contemporanei, De Maillet sosteneva che all'origine del mondo, il pianeta fosse ricoperto dal mare, ma rifiutava di legare questa sommersione primitiva al Diluvio Universale descritto dalle Scritture. Sotto l'azione del sole l'acqua che copriva originariamente la Terra sarebbe spontaneamente evaporata nello spazio, ridepositandosi su altri pianeti e dando nuovamente inizio al principio della vita. I rilievi attuali della Terra dovevano dunque la loro origine non ad una catastrofe di origine sovrannaturale ma alla costante azione del mare. In questa descrizione non c'era spazio per un fenomeno della portata del Diluvio biblico. L'eliminazione del Diluvio come elemento cardine della storia del pianeta implicava, secondo la sintesi della Seguin, il passaggio da una «histoire mythique» a una «histoire physique» del mondo²⁴.

Negli stessi anni, l'autore che per primo seppe intrecciare i risultati geologici legati al mito del Diluvio con le sue conseguenze sul piano della storia sociale, politica e religiosa dell'umanità fu Nicolas Antoine Boulanger. Il pensiero di questo ingegnere e filosofo francese rappresenta una tappa cruciale per questo studio. Già Montesquieu, prima di lui, aveva posto l'attenzione su una possibile relazione tra la storia della Terra e la storia dell'uomo. Il racconto della creazione veniva presentato legato da Montesquieu a quello del rinnovamento del mondo. Per il barone de La Brède, il Diluvio biblico non era che un esempio tra i tanti delle distruzioni successive alle quali la Terra era stata per molto tempo sottoposta, così come continuava ad esserlo. Il racconto della creazione era il ricordo del rinnovamento del mondo a seguito di una delle tante catastrofi succedutesi dalla notte dei tempi²⁵. L'interesse di Montesquieu verso la storia fisica della Terra si era manifestato quando nel 1719 decise di pubblicare su «Le Nouveau Mercure» l'annuncio di un *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne*. Si trattava di una

²⁴ Cfr. Ivi, p. 163.

²⁵ Cfr. M. S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française*, cit., p. 435.

lettera aperta con cui il barone invitava tutti «les savants» a dargli comunicazione di qualsiasi avvenimento di natura straordinaria del quale avessero avuto testimonianza:

On prie les savants dans les pays desquels de pareils événements seront arrivés, et qui auront échappé aux auteurs, d'en donner connaissance : on prie aussi ceux qui en auront examiné qui sont déjà connus, de faire part de leurs observations, soit qu'elles démentent ces faits, soit qu'elles les confirment. Il faut adresser les mémoires à M. de Montesquieu, président au parlement de Guienne, à Bordeaux, rue Margaux, qui en payera le port ; et si les auteurs se font connaître, on leur rendra de bonne foi toute la justice qui leur est due²⁶.

Le testimonianze raccolte sarebbero state la base d'una *Histoire physique de la terre ancienne et moderne*. L'iniziativa si inseriva all'interno di alcuni lavori dell'Accademia di Bordeaux, miranti a condurre l'Accademia oltre un contesto "provinciale" attraverso la pubblicazione di idee del tutto innovative legate ai grandi dibattiti dell'epoca. E il progetto di Montesquieu, che mirava ad una ricostruzione su basi fisiche dell'origine della Terra, lontane dai racconti della Genesi e dalla catastrofe diluviana, rappresentava un chiaro esempio di quest'atteggiamento. Purtroppo non solo l'opera non vide la luce²⁷, ma Montesquieu non diede successivamente seguito alle sue riflessioni sull'argomento, legandosi sempre più ad un'interpretazione di forte ispirazione burnettiana.

Boulanger invece fu il primo a dare puntuale spiegazione dell'origine delle differenti forme politiche e religiose a partire dalle grandi catastrofi geologiche, in particolare a partire dal Diluvio Universale. Secondo la Seguin, nonostante gli enormi passi avanti del giovane ingegnere rispetto sia ai suoi predecessori che ai suoi contemporanei nella sua interpretazione del mito del Diluvio, le influenze montesquieuiane finirono con il rendere Boulanger prigioniero di una concezione

²⁶ C. L. Montesquieu, *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne*, in *Oeuvres mêlées et posthumes de Montesquieu*, Paris, Lecoq, 1832, p. 26.

²⁷ Il trattato che non fu portato a compimento e di cui ci restano solo delle note sparse presso la biblioteca di Bordeaux, in parte edite da Catherine Volpilhac-Augier in appendice ad un suo saggio del 2008. Cfr. C. Volpilhac-Augier, *Les deux infinis. Montesquieu historien des catastrophes*, in *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle: du châtement divin au désastre naturel*, a cura di Anne-Marie Mercier-Faivre, Chantal Thomas, Librairie Droz, 2008, pp.128-130.

storica, che la Seguin descrive efficacemente come «restreinte, foncièrement cyclique, et donc strictement anti-historique, voire mythique»²⁸.

Secondo l'interpretazione di Boulanger, il Diluvio, anche se non rappresentava più un elemento fondamentale per la comprensione della storia fisica della Terra, restava ancora tale per la storia umana. I suoi effetti erano infatti la chiave di lettura per comprendere la storia dell'uomo e delle sue istituzioni socio-politiche. Non solo, la catastrofe biblica era fortemente connessa se non responsabile della nascita delle religioni e della scelta operata dall'uomo di istituire sulla terra come primo governo politico una teocrazia.

b) L'Encyclopédie di fronte al mito del Diluvio

Il primo approccio di Boulanger con il racconto biblico della catastrofe fu attraverso la redazione della voce «Déluge», apparsa nel IV tomo dell'*Encyclopédie ou Dictionnaire Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* nel 1754.

L'attribuzione di questa voce a Boulanger è stata oggetto di riflessione da parte della critica. L'articolo, infatti, si chiude con la frase « Article où tout ce qui est en guillemets est de M. BOULANGER»²⁹. Le parti virgolettate apparterebbero dunque a Boulanger, così come era confermato anche nella lettera di presentazione posta come premessa alla successiva grande opera del filosofo, *l'Antiquité dévoilée par ses usages* (1765). Ma a chi appartenevano le parti che non erano tra virgolette? Ormai tutta la critica, da Henri Lion, a Paul Sadrin, da Franco Venturi a John Hampton, sino al più recente Pierre Boutin è concorde nell'affermare l'ipotesi che esse siano attribuibili a Diderot.³⁰

Sadrin ipotizza che tali parti siano in realtà un riassunto del pensiero dello stesso Boulanger, data la loro coerenza non solo con il resto del testo a lui attribuito ma soprattutto con i successivi suoi lavori sull'argomento. Lo storico ipotizza dunque che tutta la voce fosse stata scritta da Boulanger, ma che il testo consegnato

²⁸ M. S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française*, cit., p. 171.

²⁹ «Déluge», in *Encyclopédie*, cit., 1754, IV, p. 803.

³⁰

originariamente a Diderot fosse talmente lungo da portare il grande architetto dell'opera enciclopedica a riassumerne parte del contenuto³¹.

Assumendo come valida l'ipotesi di Sadrin, secondo cui tutto l'articolo racchiudesse invero il pensiero dell'ingegnere francese è possibile cogliere molto del suo contenuto già a partire dalle sue prime righe:

DÉLUGE, s. m. (*Hist. sacrée, profane, & natur.*) c'est un débordement ou une inondation très-considérable, qui couvre la terre en tout ou en partie. Voyez INONDATION & DÉBORDEMENT³².

Tale sintetica descrizione del Diluvio lasciava la discussione molto aperta, attraverso una definizione generica che accoglieva sia il racconto biblico, sia le più recenti teorie in favore di una catastrofe a carattere parziale. La classificazione di questo fenomeno all'interno della «(*Histoire sacrée, profane et naturelle*)» decisa presumibilmente da Diderot, rispecchia l'atteggiamento di Boulanger nei confronti delle sue fonti. In particolare è l'utilizzo del testo biblico ad opera del filosofo ad apparire molto interessante.

A differenza della letteratura precedente e di molti dei suoi contemporanei, Boulanger non riconosceva l'autorevolezza sacra del testo biblico, ma non considerava neppure tale testo come un libro «ricolmo di assurdità»³³, per utilizzare un'espressione di Sadrin. Le Sacre Scritture erano, per Boulanger, un libro di storia attraverso cui l'uomo aveva lasciato ai posteri i suoi ricordi in merito al Diluvio. Esse avevano la stessa autorevolezza dei racconti pagani, e come tali, dovevano essere oggetto di interpretazione. Come ha efficacemente spiegato Sadrin, per Boulanger «l'esprit de Dieu ne souffle pas à la surface des eaux, mais l'esprit de l'homme respire dans le souvenir du déluge»³⁴. Lo studio di questo mito era importante, e bisognava tenere in debita considerazione tutti i testi che ne avevano trattato l'argomento.

La voce enciclopedica proseguiva ripercorrendo i miti diluviani pervenuti dalle tradizioni caldee e greche, fino alla storia più recente:

³¹ Cfr. P. Sadrin, *La participation à l'Encyclopédie*, in N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages. II. Notes*, édition établie et annotée par P. Sadrin, Paris, Les Belles Lettres, 1978, vol. II, p. 14.

³² «Déluge», in *Encyclopédie*, cit., 1754, IV, p. 795.

³³ Cfr. P. Sadrin, *La participation à l'Encyclopédie*, cit., p. 15.

³⁴ *Ibidem*.

Dans nos siècles modernes nous avons eu les inondations des Pays-Bas, qui ensevelirent toute cette partie appelée aujourd'hui le *golfe Dossart* dans la Hollande, entre Groningue & Embden, & en 1421, toute cette étendue qui se trouve entre le Brabant & la Hollande. « Ainsi on peut juger que ces contrées ont été encore plus malheureuses que ne furent autrefois la Thessalie, l'Attique, & la Béotie dans leurs *déluges*, qui ne furent que passagers sur ces contrées; au lieu que dans ces tristes provinces de la Hollande le *déluge* dure encore »³⁵.

Ma il Diluvio più memorabile di cui si aveva conoscenza restava sicuramente quello noaico:

Cet événement mémorable dans l'histoire du monde, est une des plus grandes époques de la chronologie³⁶.

L'articolo ripercorreva le più importanti teorie dell'epoca circa la sua universalità, le sue cause e i suoi effetti. Il punto non era distruggere o salvaguardare il dettato biblico piuttosto che le dimostrazioni scientifiche. Ciò che animava Boulanger era la ricerca di una coerenza all'interno delle fonti e tra di esse.

Venturi ha sottolineato proprio questo aspetto, affermando come «nella polemica antibiblica in cui l'Enciclopedia era impegnata sarebbe parsa una stonatura la valorizzazione storica della tradizione mosaica del diluvio, anche se fatta da un punto di vista che non era per nulla apologetico. Diderot si servi dunque dello scritto di Boulanger in proposito come di una memoria erudita utile per le notizie storiche che vi erano raccolte ma lasciò sussistere sulla storicità del diluvio un dubbio che si colora di un certo sorriso scettico»³⁷.

La voce affrontava il confronto dei diversi miti pagani con il testo sacro, in cui Boulanger ritrovava una singolare unità. La testimonianza dell'avvenuto cataclisma nelle due tipologie di fonti era raccontata, infatti, attraverso le stesse dinamiche. Ma se ciò rappresentava la conferma dell'universalità della catastrofe, al tempo stesso, l'esistenza di diverse tradizioni locali provava che il ricordo del Diluvio si era

³⁵ «Déluge», in *Encyclopédie*, cit., 1754, IV, p. 796.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger*, Bari, Laterza, 1947, p. 8.

mantenuto in diversi paesi, attraverso dei testimoni sopravvissuti al cataclisma. La famiglia di Noé non poteva essere l'unica superstite:

*Le déluge, à la vérité, aura été universel, mais on ne pourra point dire de même que la destruction de l'espece humaine ait été universelle*³⁸.

Boulanger sembrava subire, come molti suoi contemporanei del resto, il forte fascino delle teorie preadamitiche.

L'articolo non si fermava dunque alla versione data sull'avvenimento dalla Sacra Scrittura, ma presentava un resoconto dei racconti e delle teorie sul Diluvio appartenenti alle tradizioni più disparate. Al suo interno, la Bibbia fu usata da Boulanger come un elemento tra i tanti della ricerca scientifica. Come sottolineato da Sadrin «Dieu est absent, mais l'homme n'a pas menti, et il parle du déluge, c'est que celui-ci a eu lieu»³⁹.

Accanto al testo sacro, Boulanger riprende e cita come fonti le opere scientifiche più influenti del secolo precedente. Venivano, ad esempio, ripresi gli assunti della «triade anglosassone» composta da Burnet, Woodward, Whiston, le rivoluzionarie intuizioni di Descartes, le originali teorie degli svizzeri Scheuchzer e Bouguet, e il punto di vista di Stenone. Ma anche se la voce costituiva, nella sua sostanza, poco più di un tentativo di fare il punto delle diverse teorie succedutesi intorno al soggetto, specialmente nel secolo precedente, è possibile in ogni caso quantomeno desumere in che direzione fosse proiettato il pensiero di Boulanger sull'argomento.

Nelle parti virgolettate dell'articolo, dunque in quelle attribuibili con certezza a Boulanger, è possibile, per esempio, trovare una serie di apprezzamenti verso le teorie di Tournefort e Bourguet, entrambe basate sull'esperienza personale e non su speculative deduzioni; una grande attenzione è infine riservata alla teoria di Whiston. Boulanger si mostrava sensibile al carattere razionale e audace della spiegazione circa le ragioni e i tempi del Diluvio universale. Quello che più lo interessava era la causa, individuata dall'inglese nel passaggio di una cometa. La “cometa del diluvio” consentiva a Boulanger di riallacciarsi al terrore che i popoli avevano sempre

³⁸ Ivi, p. 797.

³⁹ P. Sadrin, *La participation à l'Encyclopédie*, cit., p. 15.

manifestato davanti ai grandi fenomeni celesti. E il tema della paura divenne fondamentale nella ricostruzione boulangieriana della storia politico-religiosa dell'umanità.

Ma non mancavano d'altra parte neanche le obiezioni. Sadrin evidenzia come dopo aver brevemente descritto il contenuto della teoria di Burnet, Boulanger sottolineasse i punti deboli di tale teoria e la sua scarsa scientificità.⁴⁰

Anche nei confronti di Woodward non venivano risparmiate le critiche. Secondo l'interpretazione data da Sadrin, il teorico inglese era, per Boulanger, la prova vivente di come la fede fosse un ostacolo alla conoscenza e alla riflessione.

Boulanger fu sicuramente duro nei riguardi del paleontologo inglese, riguardo al quale sottolineava:

le fond de cette théorie roule sur un principe si peu vraisemblable, sur cette dissolution universelle du globe, dont il est forcé d'excepter les plus fragiles coquillages, qu'il faudroit être bien prévenu pour s'y arrêter⁴¹.

Sembra tuttavia difficile trovare in questa parole fondatezza di un velato attacco alla fede. Sergio Manca a riguardo ben evidenzia come l'interpretazione di Sadrin sia quantomeno «un po' forzata»⁴². L'ipotesi di Manca, che trova a nostro avviso maggiore fondatezza, è che la critica di Boulanger a Woodward fosse in realtà solo di natura scientifica. Nello specifico, il pensiero dell'inglese era «si peu vraisemblable» in quanto egli sosteneva l'azione di un secondo caos a giustificazione degli effetti del Diluvio. Cosa che sarebbe sembrata eccessiva, secondo Manca, «anche per un personaggio come Boulanger che dai paurosi effetti del diluvio avrebbe fatto derivare tutte le istituzioni religiose e civili»⁴³. A sostegno di tale ipotesi è possibile evidenziare come tutto il testo tenda verso una certa cautela, propensione che sembra avere lo scopo di evitare di alimentare qualsivoglia polemica di natura teologica. Che ciò fosse già nei piani di Boulanger o che, nonostante il brano citato sia tra virgolette e dunque certamente scritto da lui, vi sia stato un intervento successivo di Diderot per rendere la voce quanto più possibile “neutrale” è

⁴⁰ P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger ou avant nous le déluge*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1986, p. 164.

⁴¹ «Déluge», in *Encyclopédie*, cit., 1754, IV, p. 801.

⁴² S. Manca, *Gli articoli di Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., p. 626.

⁴³ *Ibidem*.

impossibile da stabilire attraverso le fonti in nostro possesso. Un altro elemento a supporto dell'ipotesi di Manca è a nostro avviso la scelta di inserire, a conclusione della voce, la teoria dell'abbé Pluche. Il pensiero dell'*abbé* è in particolare tenuto molto in conto da Boulanger, tanto da acquisire una certa rilevanza anche in lavori successivi del giovane ingegnere, come l'*Antiquité dévoilée*.⁴⁴ L'ipotesi interpretativa di Sadrin circa una possibile polemica religiosa ravvisabile tra le righe dell'articolo enciclopedico, sebbene appaia coerente con i successivi sviluppi del pensiero del giovane ingegnere, in questo contesto resta forse suggestiva ma non facilmente supportabile. La polemica antireligiosa che costituirà uno dei caratteri predominanti del pensiero di Boulanger troverà infatti una prima sistematizzazione solo l'anno seguente, con la redazione delle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. Le riflessioni boulangeriane negli anni di redazione della voce enciclopedica erano ancora totalmente proiettate verso un'approccio di tipo scientifico allo studio della Terra.

La voce lasciava tuttavia poco spazio alla teoria di Boulanger, benché essa fosse già stata dal pensatore pienamente sviluppata. Qualche anno prima della pubblicazione dell'articolo enciclopedico, Boulanger aveva terminato la redazione di un manoscritto, mai pubblicato, intitolato *Anecdotes de la Nature*⁴⁵. È in questo scritto che la teoria scientifica boulangeriana sull'origine della Terra viene presentata nella sua forma completa.

Perché l'opinione del giovane ingegnere in merito a tale soggetto fosse conosciuta, occorrerà dunque attendere gli *Anecdotes*, che benché rimasti in forma manoscritta, ebbero una discreta diffusione già a partire dagli anni '50 del Settecento⁴⁶. Con questo breve trattatello, Boulanger fu uno dei primi ad affermare che le ere geologiche erano molte più di quelle che l'uomo potesse immaginare o comprendere e che la cronologia tradizionale aveva alla sua base un errore di interpretazione. L'esame degli strati terrestri l'aveva portato ad affermare che le terre

⁴⁴L'argomento sarà approfondito nell' V Capitolo. *L'Antichità svelata attraverso i suoi usi*.

⁴⁵ La redazione dell'opera iniziò nel 1746 e continuò sino alla metà degli anni '50 del Settecento.

⁴⁶ Sebbene a distanza di tempo, l'opera ebbe comunque modo di circolare. Ne abbiamo testimonianza tramite Desmarests che ne riassunse nella sostanza il contenuto per *l'Encyclopédie méthodique*. Inoltre essa fu al centro di un'importante polemica iniziata da Gobet, nel momento il cui egli accusò Buffon di plagio, per aver ripreso, senza citare, interi passaggi degli *Anecdotes* nella sua opera, *Les Époques de la Nature*. Per approfondire Cfr. M. T. Inguenau, *Nicolas-Antoine Boullanger, encyclopédiste et ingénieur des Ponts et chaussées*, «Revue d'Histoire Littéraire de la France», 96, 5, 1996, p. 995 n° 25.

attualmente emerse fossero precedentemente sommerse dall'acqua. Ma egli era convinto che le forze e la materia che costituivano la Terra fossero in uno stato di continuo fermento. Boulanger descriveva una crosta terrestre flessibile ed elastica, e ciò comportava un continuo movimento tra continenti e acqua. A distanza di lunghi intervalli i continenti finivano per crollare nuovamente negli oceani e le acque per riemergere. Il nostro pianeta era dunque soggetto a una deformazione continua, le cui cause non erano però presentate in maniera molto chiara. L'esame dei terreni indicava che il globo era stato sottoposto da sempre a trasformazioni violente, che Boulanger imputava genericamente a uno spostamento dell'asse terrestre provocato dal mutamento del centro di gravità. Nel caso del Diluvio, egli ipotizzava che le sorgenti d'acqua, originatesi inspiegabilmente dalle montagne pre-diluviane, avessero straripato, a causa dell'incremento di volume e di intensità delle forze della natura, dovuti forse proprio allo spostamento dell'asse. Il Diluvio non aveva dunque avuto origine da uno straordinario e sovranaturale intervento ma era stato un fenomeno puramente geologico legato alla costituzione della Terra⁴⁷.

Secondo la Seguin, il diluvianesimo di Boulanger non implicava alcuna considerazione di ordine metafisico o teologico⁴⁸. L'inondazione non era che una fase nel ciclo universale e corrispondeva anche con la creazione dell'era geologica attuale. Era solo in questo senso che la Creazione e il Diluvio raccontati nella Genesi risultavano essere coincidenti. Per quanto riguardava la presenza dei fossili, quest'ultimi erano considerati la prova dell'effettiva sommersione, legata ad un tempo difficilmente misurabile, ma erano anche inconciliabili con la brevità e violenza di un solo cataclisma. Boulanger ipotizzava che la Terra fosse stata soggetta a continui cataclismi di varia portata. In occasione di questi rivolgimenti naturali piante e animali sarebbero rimasti "intrappolati" nelle viscere della Terra, dando origine ai fossili.

Il nostro pianeta aveva una storia molto più lunga di quanto non si fosse fino ad allora ipotizzato. L'origine del mondo si perdeva nella notte dei tempi, e fino a quando la scienza non fosse stata in grado di quantificare a quanto corrispondesse con precisione, Boulanger considerava come inutili le ipotesi speculative formulate

⁴⁷Per un approfondimento sulla teoria fisica di Boulanger Cfr. M. A. Bledstein, *Nicolas-Antoine Boulanger an Eighteenth Century Naturalist and Historian*, Thesis (Ph.D.), New York University, 1977.

⁴⁸Cfr. M. S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française*, cit., p. 173.

in merito⁴⁹. L'unica certezza restava il ritorno ciclico ed eterno delle rivoluzioni della Terra. Ma era inutile cercare di comprendere il mondo anti-diluviano, poiché di “quella” Terra non ci restava alcuna testimonianza .

Il ruolo del Diluvio nella formazione del pianeta era scientificamente relativizzato rispetto al passato. Esso conservava ancora un ruolo capitale nella storia fisica della Terra ma, soprattutto, nella storia politico-religiosa dell'umanità. In tal senso, Venturi sottolinea come le *Anecdotes* costituissero il prologo geologico delle principali opere di Boulangier, in cui il filosofo approfondì l'aspetto umano e sociale, mostrando l'intima connessione tra il Diluvio e tutte le religioni antiche e moderne⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. Ivi, p. 177.

⁵⁰ F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 8.

IV. CAPITOLO

NICOLAS ANTOINE BOULANGER

4.1 Il ritratto del «*philosophe*» ideale

Le poche notizie riguardo la vita di Nicolas Antoine Boulanger e la difficoltà nell'attribuzione delle opere realmente redatte dal filosofo, rendono ancora più affascinante lo studio e l'approfondimento di quest'autore giudicato dai suoi contemporanei come uno tra i più illuminati filosofi della prima metà del Settecento.

Il primo studio storico-biografico importante relativo a Boulanger risale agli inizi del secolo scorso. Tra il 1914 e il 1916 furono pubblicati sugli «*Annales révolutionnaires*» una serie di saggi, frutto delle ricerche dello storico Henri Lion⁵¹. Il lavoro di Lion giocò un ruolo cruciale di divulgazione del pensiero boulangeriano all'interno dei dibattiti storiografici dell'epoca, consentendo agli studiosi di scoprire un autore sino ad allora semiconosciuto, se non completamente ignorato. Lion sottolinea costantemente nei suoi contributi la difficoltà di reperire documenti atti a ricostruire la vita di questa per molti versi affascinante figura. Una difficoltà del resto comune a tutta la letteratura critica che successivamente si dedicò all'indagine del pensiero boulangeriano. Non ci rimangono, infatti, ad oggi molti documenti che possano aiutarci in tal senso, se non qualche lettera, parte della corrispondenza di Boulanger con Helvétius, il *Précis sur la vie et les ouvrages de Boulanger* premesso all'*Antiquité dévoilée par ses usages* (1765) e l'articolo di Nageon intitolato «Boulanger» contenuto nel suo volume *Philosophie ancienne et moderne*, parte dell'*Encyclopédie méthodique* (1791). La critica boulangeriana ha dunque sino ad ora potuto attingere a fonti molto esigue che hanno reso difficile anche il processo di attribuzione degli scritti di quest'autore che, in vita, non

⁵¹ Cfr. H. Lion, *N. A. Boulanger (1722-1759). Contribution à l'histoire du mouvement philosophique au XVIII siècle*, «*Annales révolutionnaires*», t. VII, 1914, n. 4, pp.469-484; n. 5, pp. 617-645; H. Lion, *N. A. Boulanger (1722-1759). Contribution à l'histoire du mouvement philosophique au XVIII siècle*, «*Annales révolutionnaires*», t. VIII, 1915, n. 1, pp. 47-78; n. 3, pp. 377-404.

pubblicò quasi nulla e il cui lavoro fu interamente riordinato ed edito postumo dal barone d'Holbach e da Diderot.

L'attribuzione del *Précis*, sostanzialmente la maggiore fonte utilizzata per la ricostruzione della vita di Boulanger, è ad oggi indubbiamente risolta nella penna di Diderot. Fu il filosofo stesso a confermarne la paternità, com'è possibile constatare nella sua *Correspondance littéraire*, e infine come venne avvalorato anche da Naigeon nelle sue *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D. Diderot*.⁵²

Non si sa molto circa la famiglia Boulanger, o, secondo la grafia dell'epoca, Boullanger. Diderot in merito dice solo che si trattava di una famiglia «honnête»⁵³. Della madre non si ha alcuna notizia mentre riguardo al padre le notizie riportate dalla storiografia appaiono discordanti. Lo studioso francese John Hampton ipotizza che il padre fosse un certo Nicolas Boulanger, «marchand de papier de la rue de Saint-Denis»⁵⁴. Tale possibilità è stata scartata da Marie-Thérèse Inguenaud, sostenendo che Nicolas Boulanger fosse in realtà uno zio del filosofo, mentre il padre si chiamasse Antoine. Della famiglia Boullanger la Inguenaud sottolinea fosse molto devota, appartenente alla piccola borghesia giansenista⁵⁵. La religiosità della famiglia è in qualche modo confermata da Diderot nel momento in cui sottolinea che Boulanger fu soggetto ad una costante «persécution domestique qui a commencé avec sa vie, & qui n'a cessé avec elle»⁵⁶. A tal riguardo, nella voce «Boulanger» dell'*Encyclopédie méthodique*, Naigeon aggiungeva in nota:

Ses parents étoient très dévots, & il ne l'étoit guères. Il s'accomodoit fort bien de leurs opinions, mais ils ne lui pardonnoient pas les siennes; ils disoient comme le Christ: *celui qui n'est pas pour nous est contre nous*⁵⁷.

⁵² Cfr. J. A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D. Diderot*, Paris, J.L.J. Brière, 1821.

⁵³ D. Diderot, *Précis sur la vie et les ouvrages de Boullanger*, in *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, in N. A. Boulanger, *Œuvres de Boullanger*, Amsterdam, [s.n.], 1794, tome I, p. 1.

⁵⁴ J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Geneve-Lille, Droz-Giard, 1955, p. 11.

⁵⁵ M. T. Inguenaud, *Nicolas Antoine Boullanger, encyclopédiste*, cit., p. 990; M. T. Inguenaud, *La famille de Nicolas Antoine Boullanger et les milieux jansénistes*, «Dix-huitième Siècle», 30, 1998, pp. 361-372.

⁵⁶ D. Diderot, *Précis sur la vie*, cit., p. 4.

⁵⁷ «Boulanger», in J. A. Naigeon, *Encyclopédie méthodique: Philosophie ancienne et moderne*, Paris, Panckoucke, 1791, vol. I, p. 535.

L'indagine e l'approfondimento delle origini di Boulanger acquistano a nostro avviso una certa rilevanza nell'ottica degli studi condotti da Marie-Therese Inguenaud. La studiosa individuava, infatti, proprio nei difficili rapporti con la sua famiglia, caratterizzati da continue separazioni e ricongiungimenti, la causa che spinse Boulanger a non pubblicare i suoi lavori, che avevano alla base una critica sprezzante contro le religioni positive⁵⁸. Tale ipotesi darebbe un'interpretazione più profonda della timidezza e riservatezza attribuita dalla letteratura critica al personaggio come spiegazione delle sue esplicite volontà di non pubblicare i suoi scritti. Boulanger stesso specifica questa sua intenzione in una lettera indirizzata ad Helvétius del 20 settembre 1755:

J'aurois bien voulu écrire pour mes concitoyens et pour le genre humain, mais sur cette matière je n'ai pu écrire que pour moi; c'est une loi que je me suis faite pour ne point gêner ma façon de penser, pour être clair avec mes amis dans tous les paradoxes qui me sont particuliers et surtout pour ne point produire des grands maux en voulant produire de très grands biens⁵⁹.

La fondatezza dell'interpretazione della Inguenaud trova, a nostro avviso, conferma nella scelta di Boulanger di far circolare in forma manoscritta alcune sue opere. Tale decisione dimostrerebbe la volontà dell'autore di diffondere il suo pensiero senza probabilmente urtare la sensibilità religiosa dei suoi familiari e volendo verosimilmente proteggersi dai prevedibili attacchi che la pubblicazione delle sue opere avrebbe suscitato da parte del clero e del potere politico.

Dai pochi dati in nostro possesso sappiamo che Nicolas Antoine Boulanger nacque l'11 novembre del 1722. La sua formazione è legata al collegio di Beauvais, un collegio di tradizione ed impostazione giansenista, che il giovane frequentò con scarsi risultati. Uno dei suoi maestri, l'abate Crevier, descriveva la poca attitudine allo studio del giovane, attestata successivamente anche da R. P. Chapotin quando, nel 1870, pubblicò la storia del collegio di Beauvais parlando di Boulanger come :

⁵⁸Cfr. M. T. Inguenaud, *La famille de Nicolas Antoine Boullanger et les milieux jansénistes*, cit.

⁵⁹ Lettera n° 244. Nicolas Antoine Boulanger a Helvétius, Parigi, 20 settembre 1755, in *Helvétius. Lettres*, prefazione del Comte Charles-Antoine d'Andlau, a cura di Alan Dainard, Oxford, The Voltaire Foundation, 1981 vol. I, p. 351.

un enfant dont l'intelligence restait obstinément fermée aux leçons de ses maîtres, et qui dut [sic] plus tard apprendre le latin et le grec, lorsque, parvenu à l'âge d'homme, il eut reconnu la nécessité de ces deux langues pour l'œuvre funeste et insensée qu'il méditait, la ruine du christianisme⁶⁰.

Il ritratto che ne scaturisce appare molto lontano da quello che Henri Lion cercò di ricostruire attraverso le testimonianze dei *philosophes*. Lion descrive Boulanger come un giovane dall'intelligenza «puissante» e «active», dotato di una «imagination forte et mieux encore, d'une sagacité rare»⁶¹. Anche la storiografia successiva sottolineerà la spiccata e viva intelligenza del giovane pensatore, adducendo la scarsa propensione di Boulanger per lo studio al rifiuto da parte del giovane di conformarsi al tipo di insegnamenti che riceveva, fortemente condizionati dalla rigida impostazione giansenistica del collegio. Diderot stesso nel *Précis* difendeva il giovane Boulanger, attribuendone per primo le carenze scolastiche al tipo d'istruzione ricevuta nel collegio, affidata a «les mains de pédants»⁶².

Hampton evidenzia che, quando a partire dal 1739 il giovane Boulanger cominciò a dedicarsi alla matematica e all'architettura, le sue capacità non tardarono a manifestarsi. In queste materie Boulanger si dimostrò talmente promettente che, durante la Guerra di Successione austriaca, lo ritroveremo accanto al barone di Thiers in qualità di suo ingegnere per le campagne del 1743 e 1744, fino alla presa di Friburgo. Hampton dà un breve resoconto di quella che doveva essere stata l'esperienza di Friburgo, descritta dallo storico francese come «particulièrement pénible» per Boulanger: dopo questa esperienza, secondo l'interpretazione di Hampton, Boulanger «frêle comme il était, il savait maintenant que la guerre n'était pas son affaire»⁶³. Successivamente anche Sadrin, trovandosi d'accordo con quest'interpretazione, nella sua edizione critica all'*Antiquité dévoilée* scrive:

⁶⁰ M. D. Chapotin, *Le Collège de Dormans – Beauvais*, Paris, [s.n.], 1870, p. 456.

⁶¹ H. Lion, *N. A. Boulanger (1722-1759). Contribution à l'histoire du mouvement philosophique*, cit., t. VII, 1914, n. 4, p.471.

⁶² D. Diderot, *Précis sur la vie*, cit., p. 1.

⁶³ J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., p. 15.

L'expérience fut probablement si cruelle pour un homme de santé fragile et de grande sensibilité qu'il abandonna les travaux guerriers pour ceux, un peu moins rudes, des Ponts et Chaussées.⁶⁴

In realtà non si hanno notizie certe al riguardo. Non rimangono ad oggi lettere in cui Boulanger parla di questa esperienza o altri documenti che possano supportare questa, seppur suggestiva, ipotesi. I dati di cui disponiamo si riferiscono solo alla sua effettiva iscrizione alla Scuola dei *Ponts et Chaussées* di Parigi a partire dal 1745, ma non alle ragioni che lo spinsero in tale direzione.

Sempre nel 1745 Boulanger diresse la costruzione di strade nella Champagne, nella Lorena e nella Borgogna. In particolare, fu durante la costruzione del ponte di Vaucouleurs, nella Lorena, che la sua salute cominciò a cedere.

Boulanger fu colpito da una malattia di cui non si conoscono molti dettagli, se non che lo costrinse a rientrare per la sua convalescenza a Parigi «dans le sein de sa famille»⁶⁵. Al periodo di questa prima convalescenza è presumibile far risalire la composizione degli *Anecdotes de la Nature*, che qualche anno più tardi cominciarono a circolare tra i *Lumieres* in forma manoscritta. È Boulanger stesso che ci dà la possibilità di datare la redazione degli *Anecdotes*. Infatti a seguito della pubblicazione sul «Mercure de France» del 1753 di una lettera scritta nel marzo di quell'anno da Mussard a Jean Jallabert⁶⁶, nella quale Mussard spiegava la sua teoria in merito alla presenza dei fossili sulla crosta terrestre, Boulanger ebbe una reazione molto forte. La teoria di Mussard partiva dal presupposto che un gran numero di strati terrestri fosse composto da nient'altro che fossili. Boulanger rimase attonito nel leggere tale lettera e nel trovarvi un'idea della quale si era sempre considerato il padre. Scrisse allora al «Mercure de France»:

Je ne ferai que transcrire ce qui les concerne, d'après les mémoires que j'ai rédigés dès 1745 et 46, et que je n'ai conservé jusqu'à ce jour, que pour

⁶⁴ P. Sadrin, *La vie de Nicolas-Antoine Boulanger*, in N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée. Notes*, cit., vol. II, p. 10.

⁶⁵ D. Diderot, *Précis sur la vie*, cit., p. 2.

⁶⁶ All'epoca professore di Filosofia sperimentale e di Matematica a Ginevra.

les augmenter, et ne rien hasarder un jour devant le public, qui ne soit bien vu et bien réfléchi⁶⁷.

Tra il 1745 e il 1753 Boulanger si divideva perciò tra l'attività scientifica e l'ambiente professionale.

A partire dal 1747 l'*Ecole des Ponts et Chaussées* fu diretta da Perronet che nutrì sincera stima per il giovane. Nel 1749 Perronet scriveva a Trudaine, fondatore della scuola stessa:

Le sieur Boullanger est à présent bien rétabli de sa maladie, il a demandé de rester à Paris, et si vous l'approuvez Monsieur, on pourrait lui donner la sous- inspection vacante. C'est un fort bon sujet⁶⁸.

Trudaine accettò⁶⁹ e nel 1750 Boulanger ottenne il grado di sotto-ingegnere senza aver regolarmente frequentato e completato la sua formazione presso la scuola. Le notizie riguardo ai successivi due anni parigini si fanno tuttavia molto rade. Quello che è possibile supporre è che furono gli anni di produzione della sua prima opera pubblicata, *Mémoire sur une nouvelle mappemonde*, unica data alle stampe quando Boulanger era ancora in vita nel 1753. L'opera avrebbe dovuto essere dedicata a Trudaine quasi come segno di riconoscenza per l'incarico ricevuto e per la comprensione dimostrata a fronte della prolungata assenza causata dalla malattia. Scriveva Boulanger a Perronet in una lettera datata 18 settembre 1752:

la gravure d'une nouvelle mappemonde que je vais donner au public étant presque finie, j'écris à mon cher pere pour qu'elle vous soit communiquée. Mon desir seroit de la dedier à Mr. Trudaine. J'avois eu à la verité, ainsi que j'avois eu l'honneur de vous le dire, dessein de la dedier à l'Academie des sciences. Mais il y a longtemps que j'ai fait reflection qu'il

⁶⁷ Lettera di N. A. Boulanger, «Mercure de France», giugno 1753, p. 252. Citata in J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., p. 21.

⁶⁸ Lettera di Perronet à Trudaine, ottobre 1750, citata in M. T. Inguenaud, *Nicolas Antoine Boulanger, encyclopédiste*, cit., p. 995.

⁶⁹ Biblioteca École des Ponts et chaussées (E. P. C.), manoscritto 1926.

conviendrait mieux que je la dediassé à M. Trudaine, et meme qu'il étoit [sic] de mon devoir⁷⁰.

Non si ha la certezza di cosa accadde dopo, probabilmente Trudaine non accettò la dedica, in quanto l'opera al momento della pubblicazione figurava genericamente dedicata «au progrès de nos connaissances»⁷¹.

Nello stesso anno Boulanger venne poi nominato sotto-ispettore a Tours, dove cominciò a lavorare sotto la direzione di Mathieu Bayeur, all'epoca uno dei cinque ispettori dei *Ponts et chaussées* insieme a Perronet. Quello che è possibile supporre di questo periodo, attraverso alcuni scambi di rapporti tra Perronet e i suoi colleghi, è che Boulanger non si riprese mai veramente dalla sua malattia. Nel 1753 Perronet scriveva a Bayeux: «Le Sir Boullanger est employé depuis un an dans cette généralité [...]. Sa mauvaise santé et la crainte des rechûtes ne luy ont permis de se livrer l'année derniere que foiblement au travail»⁷².

Le sue condizioni di salute non erano dunque molto migliorate da quando Boulanger fu costretto a rientrare a Parigi. Ma a differenza di quelli con Perronet, i rapporti con Bayeux non furono molto positivi. Bayeux non aveva una cattiva opinione di Boulanger, che descriveva come un «très honnête homme, sage et intelligent»⁷³, ma le sue continue assenze lo portarono a prendere la definitiva decisione di rimpiazzarlo. Il 29 aprile 1754 Bayeux domandava alla direzione parigina di rimuovere dal suo incarico Boulanger perché impossibilitato a svolgere con regolarità il suo lavoro a causa della sua salute «toujours languissante»⁷⁴.

Se la carriera d'ingegnere era gravata dal peso della malattia, la stessa non gli impedì di continuare a coltivare l'attività scientifica che in questi anni si arricchì grazie all'amicizia con Diderot. Non sappiamo con certezza come i due pensatori si incontrarono. Sadrin ipotizza tramite Legendre, cognato di Sophie Volland, ingegnere dei *Ponts et chaussées* a Châlons nello stesso periodo in cui Boulanger vi risiedette a causa dei suoi problemi di salute. Altra ipotesi è legata allo stesso

⁷⁰ Lettera di Boulanger a Perronet, 18 settembre 1752, in appendice a M. T. Inguenau, *Nicolas Antoine Boulanger, encyclopédiste*, cit., p. 1001.

⁷¹ Cfr. N. A. Boulanger, *Mémoire sur une nouvelle mappemonde*, Paris, [s.n.], 1753.

⁷² Lettera di Perronet a Bayeux, 14 agosto 1753. Biblioteca E. P. C., manoscritto 1926.

⁷³ Biblioteca E. P. C., manoscritto 1926. Rapporto del 14 agosto 1753 inviato da Bayeux a Perronet circa la condotta e la qualità degli allora sotto-ispettori dei *Ponts et Chaussées* appartenenti al dipartimento di Tours.

⁷⁴ Rapporto sulla lettera di Bayeux del 29 aprile 1754, in appendice a M. T. Inguenau, *Nicolas Antoine Boulanger, encyclopédiste*, cit., p. 1012.

Perronet, che era uno dei collaboratori dell'*Encyclopédie* a quei tempi. In un volume di Jean Marie Vignon sulla storia dell'amministrazione delle vie pubbliche in Francia, l'autrice dava testimonianza di un manoscritto sulle *Corvée* inviato da Boulanger a Perronet il 26 settembre 1753. Ad oggi tale manoscritto è perduto, ma l'autrice l'aveva consultato e, come sottolinea Sadrin, niente porta a credere che questo non possa essere vero. Sadrin ipotizza che Perronet, impossibilitato a pubblicare il manoscritto direttamente, l'avesse presentato a Diderot per l'*Encyclopédie*, all'interno della quale la voce «Corvée» fu effettivamente firmata da Boulanger e pubblicata nel 1754⁷⁵. Ma se queste sono solo delle ipotesi, ciò che sembra certo è che tale rapporto, indipendentemente da quando e come iniziò, si approfondì considerevolmente, tanto da portare Diderot a descriversi nel *Précis* come «intimement lié» a Boulanger⁷⁶.

Mentre Boulanger cominciava a farsi strada nell'ambiente dei *philosophes*, i contrasti con Bayeux, che il giovane ingegnere considerava un «homme méchant et jaloux»⁷⁷, furono in quegli anni molto forti. Nel «caractère de remontrance et de rancoeur personnelle»⁷⁸ che Sadrin attribuiva alla voce «Corvée», la Inguenaud sembra ritrovare proprio lo scontro tra i due: «la grave mésentente entre Boullanger et Bayeux font apparaître l'article «Corvée» comme un pamphlet déguisé, une attaque à peine voilée contre l'ingénieur en chef».⁷⁹

Questi anni rappresentano quelli di maggiore produzione scientifica. Grazie ad una lettera indirizzata a Helvétius e posta come premessa di un manoscritto di Boulanger, conservato oggi nella Biblioteca Nazionale di Parigi, è possibile datare all'autunno del 1755 la redazione di un'opera dedicata allo stesso Helvétius che Boulanger indicava come *Essai sur le Despotisme Oriental*⁸⁰, pubblicata postuma nel 1761 con il titolo *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*.

Degli impegni come ingegnere di questi quattro anni si sa invece ben poco. Diderot scriveva genericamente che nel 1755 Boulanger fu impegnato «sur la route d'Orléans», e di questo stesso periodo è la notizia che egli avesse ottenuto la

⁷⁵Cfr. P. Sadrin, *Diderot et Nicolas- Antoine Boulanger*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 4, 1987, p. 43.

⁷⁶D. Diderot, *Précis sur la vie*, cit., p. 3.

⁷⁷M. T. Inguenaud, *Nicolas Antoine Boulanger, encyclopédiste*, cit., p. 998.

⁷⁸P. Sadrin, *Nicolas Antoine Boulanger*, cit., p. 20.

⁷⁹M. T. Inguenaud, *Nicolas Antoine Boulanger, encyclopédiste*, cit., p. 1001.

⁸⁰Lettera di Boulanger a Helvétius, Parigi 20 novembre 1755. Riprodotta in J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., p. 36.

qualifica di sotto-ingegnere di Versailles⁸¹. Sadrin porta all'attenzione due documenti, uno relativo all'*Almanach historique de Touraine* e l'altro scritto da Boulanger stesso. Il primo, riportando il nome di Boulanger nella propria rubrica, dimostrerebbe il suo impegno in questa regione tra il 1754 e il 1755, mentre il secondo concerne una lettera che lo collocherebbe «sur la route de Rambouillet» nel 1757. È presumibile si trattasse dell'ultimo incarico da ingegnere, prima che egli si ritirasse in pensione nel 1758⁸².

Venturi sottolinea come in questo periodo Boulanger avesse preso a frequentare, oltre agli scienziati, un piccolo gruppo di amici, in mezzo ai quali visse fino alla morte, avvenuta il primo settembre 1759⁸³. Gli ultimi anni della vita sono quelli in cui si consolidò presumibilmente la sua filosofia. Se la prima sistematizzazione è rintracciabile nell'analisi dell'evoluzione storico-politica dell'umanità contenuta nelle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, l'intenzione ultima di Boulanger sembrerebbe essere stata quella di redigere una grande opera dedicata all'*Histoire de l'homme en société*. Siamo a conoscenza di tale progetto tramite Naigeon, che nella voce «Boulanger» dell'*Encyclopédie méthodique* riassume le quattordici memorie che componevano una raccolta che egli era intento a scrivere prima della sua morte e che avrebbe dovuto portare il titolo: *De l'esprit de l'antiquité dans ses usages pour servir d'introduction à l'histoire de l'homme en société* ma che furono invece poi pubblicate postume sotto il titolo «più polemico» *L'Antiquité dévoilée par ses usages*. Naigeon aggiungeva un altro capitolo alle opere di Boulanger, un *Tableau des effets physiques et moraux du déluge* che, come affermò il Venturi, altro non era se non uno dei «numerosi sunti generali del sistema di Boulanger, schizzi di quella *Histoire de l'homme en société* che avrebbe dovuto essere l'opera sua finale»⁸⁴.

Nel frattempo però la sua malattia era peggiorata e dopo essersi ritirato dalla vita professionale, passò il suo ultimo anno di vita tra Parigi e Lumigny, presso la casa di «un honnête et célèbre philosophe, alors persécuté», ovvero Helvétius⁸⁵. Boulanger fu legato a Helvétius da una profonda e sincera amicizia. In un'ultima lettera, scritta nel gennaio del 1759, salutava il filosofo con queste parole:

⁸¹ Nota 1. Lettera 244, in *Additions et Modifications. Helvétius. Lettres*, cit., vol. I, p. 49.

⁸² Cfr. P. Sadrin, *Diderot et Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., pp. 44-45.

⁸³ F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 4.

⁸⁴ Ivi, p. 11.

⁸⁵ D. Diderot, *Précis sur la vie*, cit., p. 8.

Il doit vous exprimer combien je m'estime hereux d'avoir le bonheur de vous connoitre [sic], et vous temoigner les sentiments d'estime et de veneration avec lesquels j'ai l'honneur d'etre [sic] et je serai toute ma vie⁸⁶.

Boulanger morì a Parigi il 16 settembre di quello stesso anno. Morì a casa dei suoi genitori al cui «goût» affermava di essersi sempre dovuto conformare, come è possibile riscontrare in una lettera probabilmente indirizzata a Perronet nel luglio del 1758: «j'ai cru devoir jusqu'à present me confermer au goût des premieres, c'est à dire mes parents»⁸⁷. La famiglia Boulanger era molto devota e come suggerisce Hampton è forse per conformarsi anche a questo «goût» che Nicolas Antoine morì «en recevant les derniers Sacremens»⁸⁸, come testimoniato dall'abate Gérard.

Grazie a Diderot abbiamo una descrizione anche fisica oltre che caratteriale dell'ingegnere. Boulanger è descritto come un piccolo Socrate, brutto come un satiro, dagli occhi vivi e lucenti, inoltre «il était simple de caractère, et de mœurs très innocentes»⁸⁹. Era un timido, un solitario dall'immaginazione spiccata. Diderot descrive i contorni della vita di un uomo appassionato del sapere, animato da una grande compassione, dedito al nutrimento del suo intelletto e lontano dalla vanagloria del clamore. Ma leggendo le missive con i suoi superiori così come le poche opere pubblicate in vita, è difficile ritrovare quest'uomo. Nell'articolo «Corvée», per esempio, Sadrin sottolinea come più che una persona compassionevole ne troviamo una zelante, interessata prima di tutto al rispetto di un tenore di efficienza:

Le peuple est si misérable, dit-on: je conviens à la vérité de sa misere ; mais je ne conviens point que pour cette raison la police puisse jamais fléchir, & qu'elle doive [sic] être dans des tems plus ou moins exacte que dans d'autres ; elle ne peut être sujette à aucune souplesse sans se détruire pour jamais⁹⁰.

⁸⁶ Lettera n° 441 bis. Nicolas Antoine Boulanger à Helvétius, 12 luglio 1759, in *Helvétius. Lettres*, cit., vol. II, p. 331.

⁸⁷ Lettera di Boulanger a Perronet, 2 luglio 1758 in appendice a M. T. Inguenaud, *Nicolas Antoine Boulanger, encyclopédiste*, cit., p. 1010.

⁸⁸ Cfr. J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., pp. 43-44.

⁸⁹ D. Diderot, *Précis sur la vie*, cit., p. 3.

⁹⁰ «Corvée», in *Encyclopédie*, cit., 1754, IV, p. 288.

L'ipotesi più diffusa nell'ambiente storiografico ravvisa nella descrizione dideroniana una forte tendenza all'enfaticizzazione delle qualità di Boulanger. Diderot, continua Sadrin, «tout en faisant le portrait d'un philosophe appelé Nicolas Antoine Boulanger, a fait le portrait du Philosophe selon son coeur»⁹¹. Già Naigeon aveva criticato l'elogio fatto dal redattore dell'*Encyclopédie* e in merito a Boulanger aveva scritto ironicamente:

Il leur citait surtout un exemple curieux et même unique dans l'histoire des sciences, celui de Boulanger, obligé par son état de passer sa vie sur les grandes routes, et trouvant [...]le temps [...] de devenir physicien, naturaliste, savant, littérateur et philosophe, sans négliger aucune des fonctions de sa place⁹².

Sadrin rivela come fosse possibile scoprire più cose di Diderot che di Boulanger stesso leggendo il *Précis*. Rivela ancora come in esso fosse possibile scorgere «le portrait du Philosophe idéal, presque de l'Homme par excellence»⁹³.

Nonostante la cagionevole salute, Boulanger fu in grado di vivere esperienze fisicamente provanti, come la presa di Friburgo. Fu in grado di apprendere il greco, il latino, l'ebraico, il siriano, la lingua caldea, anche se gravato da una malattia talmente invalidante da rendergli pressoché impossibile il suo lavoro di ingegnere. In pochissimi anni lesse un'enorme mole di fonti, come è possibile dedurre dal considerevole numero di citazioni presenti nell'*Antiquité dévoilée*, e, mentre produsse opere di grande genialità, continuò la sua attività di ingegnere fino alla sua morte. Fu in grado di fare tutto ciò nonostante, come ha scritto Diderot, egli «n'a vu, lu, regardé, réfléchi, médité, écrit, vécu qu'un moment»⁹⁴.

La nostra intenzione non è tuttavia quella di screditare il contenuto del *Précis* né ridurre lo spessore di un personaggio come Boulanger o il valore delle sue opere. Benché Diderot enfaticizzi talvolta la sua immagine, disegnando forse più quella del “filosofo ideale”, Boulanger, come Venturi ha ben sottolineato, «è e rimane sinceramente, profondamente illuminista, ed è anzi proprio l'idea settecentesca di

⁹¹ P. Sadrin, *Diderot et Nicolas Antoine Boulanger*, cit., p. 45.

⁹² J. A. Naigeon, *Mémoires*, cit., pp. 191-192.

⁹³ P. Sadrin, *Diderot et Nicolas Antoine Boulanger*, cit., p. 46.

⁹⁴ D. Diderot, *Précis sur la vie*, cit., p. 5.

natura la prima molla che lo sospinge sulla nuova strada»⁹⁵. Quello che appare tuttavia plausibile affermare è che in anni molto delicati, quali quelli che l'*Encyclopédie* stava vivendo, la prematura scomparsa di un uomo, forse privo della straordinaria sensibilità e dello spiccato acume attribuitogli ma nondimeno dotato di un brillante intelletto, fu ampiamente sfruttata da Diderot. Boulanger era una persona che in vita non aveva mai pubblicamente esposto in tutta la sua complessità il suo pensiero. Era qualcuno di cui anche all'epoca, quantomeno prima della sua morte, si sapeva ben poco. Secondo Venturi, era dunque l'uomo perfetto a cui attribuire, dopo la prematura scomparsa, temi scottanti e pericolosi per chiunque li avesse, in quegli anni, affrontati. Inoltre, alla fine degli anni cinquanta del Settecento, poteva essere utilizzato come emblema di quel tipo di cultura che gli enciclopedisti, nonostante la profonda crisi che li aveva investiti, cercavano in tutti i modi di difendere. L'ipotesi di Venturi ci sembra pienamente condivisibile, anche perché darebbe ragione di quell'enfasi utilizzata da Diderot nel *Précis*, nonché dell'enorme lavoro compiuto per editare le sue opere dopo la morte e per rilanciare, attraverso di esse, la sua immagine negli ambienti della cultura francese e non solo⁹⁶.

4.2 La grande «boulangerie»

Come accennato, Boulanger non pubblicò molti dei suoi lavori in vita. Anzi prima della morte, l'ingegnere era lontano dall'essere una figura di spicco all'interno degli ambienti della cultura francese.

La sua prematura scomparsa diede dunque inizio ad una vicenda più ricca e complessa della sua esistenza storica, cioè alla sua storia postuma. Una storia che racchiudeva al suo interno diverse esigenze, la prima delle quali sicuramente legata alla volontà dei suoi amici di diffondere e interpretare il suo pensiero. La tragica scomparsa ci sembra non potesse ricorrere in un momento più "utile", consentendo al barone D'Holbach e alla sua cerchia di servirsene per lo sviluppo della polemica dei Lumi in un periodo di forte crisi e al tempo stesso di sviluppo del pensiero

⁹⁵ F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 25.

⁹⁶ L'argomento sarà maggiormente approfondito nel V Capitolo. *L'Antiquité dévoilée par ses usages*.

illuminista, che segnò l'ultimo periodo di redazione e pubblicazione dell'*Encyclopédie*.

Dopo la polemica legata all'abate de Prades, che, il 7 febbraio del 1752, era costata all'opera la condanna dei suoi primi due volumi, l'impresa enciclopedica fu investita dallo scandalo suscitato dal *De l'Esprit* di Helvétius, pubblicato nel luglio del 1758.

Nel gennaio del 1759 il Procuratore generale del parlamento di Parigi descriveva l'*Encyclopédie* come un tentativo di cospirazione finalizzato all'annientamento della religione e all'indebolimento dell'autorità dello Stato. L'8 marzo all'opera venivano revocati i privilegi di stampa e agli editori interdetto il prosieguo della pubblicazione.

Erano anni complessi in Francia. Il fallimento dell'attentato a Luigi XV aveva avuto come conseguenza l'inasprimento della politica repressiva della corona verso qualunque forma di dissenso. Con la Dichiarazione del 16 aprile 1757 veniva formalmente condannato a morte chiunque scrivesse o stampasse scritti contro la Chiesa o lo Stato, ma nella sua sostanza, come sottolinea Darnton «anything even tending to “émouvoir les esprits”»⁹⁷.

Gli “esprits” erano più che mai inquieti e seriamente provati dalla guerra dei Sette Anni. La grande opera enciclopedica appariva come la vetrina più in vista e il terreno più fertile all'espressione di quel dissenso e, di conseguenza, il grande nemico da abbattere nella lotta per la sua repressione. L'opera venne messa nel 1759 all'Indice insieme al *De l'Esprit*, mentre Papa Clemente XII intimava a tutti i cattolici la distruzione delle copie in loro possesso, minacciando in caso contrario la scomunica. In quello stesso anno Diderot e D'Alembert si riunirono con Le Breton e i vari librai associati per decidere il destino dell'*Encyclopédie*. La realizzazione dell'opera continuò da quel momento in poi in totale clandestinità, con il progressivo abbandono dell'impresa da parte di D'Alembert, Voltaire e molti altri, e con il supporto di d'Holbach e il grande aiuto del cavaliere Jaucourt.

D'Holbach redasse per l'opera centinaia di articoli, sia riguardanti fenomeni naturali, quali i fossili, i ghiacciai, il mare, le montagne, i terremoti, le miniere, che attinenti ai minerali, ai metalli e alle pietre preziose. Ma il barone si distinse in

⁹⁷ R. Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979, p. 11.

particolare per il suo feroce attacco alla religione rivelata e allo strapotere acquisito nel corso dei secoli dalla casta sacerdotale. Negli anni '50 il salotto del barone d'Holbach, nella casa parigina in rue Saint-Roch, era stato uno dei più importanti di Parigi. Vi si riunivano, oltre a Diderot e Rousseau, Boulanger, nonché amici del calibro di Morellet, d'Alembert Marmontel, Galiani, Beccaria, Helvétius, Hume, Chastellux, Priestley, solo per citarne alcuni. Il barone veniva considerato dai suoi contemporanei come “il maître d'hôtel de la philosophie” e il suo salotto fu, fino alla Rivoluzione, il più rinomato luogo d'incontro del secolo, nonché l'officina di produzione più dissacrante e produttiva⁹⁸. Nel suo studio sulla *D'Holbach's coterie* Kors si sofferma sul rapporto di d'Holbach e Diderot con Rousseau. La conoscenza di d'Holbach con Diderot risaliva alla fine del 1749, come da testimonianza di J.J. Rousseau nelle sue *Confessions*, mentre il *philosophe* ginevrino raccontava di essere stato introdotto nel salotto parigino del barone nel 1751. Fu sempre Rousseau a raccontare di essersene poi allontanato poiché convinto che quella che egli stesso definì come la «coterie holbachique» altro non fosse se non una cospirazione nata per danneggiare la sua reputazione e alimentata da una forte gelosia⁹⁹:

jaloux de me voir marcher seul dans une route nouvelle, tout en paraissant s'occuper beaucoup à me rendre heureux, ne s'occupaient en effet qu'à me rendre ridicule, et commencèrent par travailler à m'avilir, pour parvenir dans la suite à me diffamer. Ce fut moins ma célébrité littéraire que ma réforme personnelle, dont je marque ici l'époque, qui m'attira leur jalousie¹⁰⁰.

La maggior parte delle notizie riguardo alle attività che vi si svolgevano sono basate sulle testimonianze dirette di Diderot e Morellet, ampiamente utilizzate nelle ricostruzioni di Kors e Naville. Nel novembre del 1765 Diderot parlava del salotto del barone in una lettera indirizzata a Grimm:

Voilà la rue Royale Saint-Roch; c'est là que se rassemble tout ce que la capitale renferme d'honnêtes et d'habiles gens. Ce n'est pas assez pour trouver

⁹⁸ Cfr P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, Paris, Gallimard, 1947; A. C. Kors, *D'Holbach's coterie: an Enlightenment in Paris*, Princeton, Princeton University, 1976.

⁹⁹ Cfr. A. C. Kors, *D'Holbach's coterie*, cit., p. 9.

¹⁰⁰ J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, Launette, 1889, tome II, libro VIII, pp. 86-87.

cette porte ouverte que d'être titré ou savant, il faut encore être bon. C'est là que le commerce est sûr; c'est là qu'on parle d'histoire, politique, finance, belles-lettres, philosophie; c'est là qu'on estime assez pour se contredire; c'est là qu'on trouve le vrai cosmopolite, l'homme qui sait user de sa fortune, le bon père, le bon ami, le bon époux; c'est là que tout étranger, de quelque nom et de quelque mérite, veut avoir accès et peut compter sur l'accueil le plus doux et le plus poli.¹⁰¹

Morellet nelle sue *Mémoires* (1822) descriveva invece in cosa consisteva esattamente far parte di quel salotto:

Là se rassemblaient, dix, douze et jusqu'à quinze et vingt hommes de lettres et gens du monde ou étrangers, qui aimaient et cultivaient même les arts de l'esprit. Une grosse chère, mais bonne, d'excellent vin, d'excellent café, beaucoup de disputes, jamais de querelle: la simplicité des manières, qui sied à des hommes raisonnables et instruits, mais qui ne dégénérait point en grossièreté; une gaîté vraie, sans être folle: enfin une société vraiment attachante, ce qu'on pouvait reconnaître à ce seul symptôme, qu'arrivés à 2 heures, c'était l'usage de ce temps-là, nous y étions souvent encore tous à 7 et 8 heures du soir. Or c'est là qu'il fallait entendre la conversation la plus libre, la plus animée et la plus instructive qui fût jamais: quand je dis libre, j'entends en matière de philosophie, de religion, de gouvernement, car les plaisanteries libres dans un autre genre en étaient bannies»¹⁰²

Ma, come fa ben notare Kors, occorre distinguere tra la *coterie holbachique* che si riuniva a Grandval e le cene che si tenevano nel salotto parigino¹⁰³. Nella residenza di Grandval d'Holbach apriva le porte solo ad una cerchia ristretta di amici. Se dunque il salone parigino poteva essere visto come un grande circolo di incontri, fu a Grandval che prese forma quel laboratorio di idee che rese fama al barone e alla sua *coterie* nei decenni successivi. La dimensione di Grandval era di un luogo di incontro più intimo e privato e venne consolidandosi prendendo il

¹⁰¹ Lettera di Diderot a Grimm, novembre 1765. Citata in P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique*, cit., p. 47.

¹⁰² A. Morellet, *Mémoires inédits de l'abbé Morellet, de l'Académie française, sur le dix-huitième siècle et sur la Révolution*, Paris, Ladvocat, 1822, vol. I, p.133.

¹⁰³ Cfr. A. C. Kors, *D'Holbach's coterie*, cit.

sopravvento sulla dimensione più pubblica del salotto parigino, soprattutto alla fine degli anni '50 con il definitivo passaggio dell'*Encyclopédie* dall'ambito della cultura ufficiale a quello della letteratura clandestina.

Gli interessi del barone si spostarono in quegli anni dalla chimica e metallurgia in direzione di un'analisi legata ai problemi della società francese dell'epoca, e dunque ad un'attenzione verso i due poteri, il politico e il religioso. Furono anni d'intesa produzione per d'Holbach, caratterizzata da una feroce critica religiosa, che soprattutto nelle opere della clandestinità, si tradusse in aperto ateismo. Dal 1760 al 1770 d'Holbach promosse una vera e propria offensiva pubblicistica antireligiosa. A Parigi iniziarono a circolare decine di opere, attribuite in maniera fittizia ad altri, ma in realtà scaturite dalle dispute di Grandval e, indubbiamente, dalla penna di d'Holbach. *Le Christianisme dévoilé*, per esempio, redatto nel 1756 ma pubblicato solo dopo il 1760, venne attribuito a Boulanger, scomparso l'anno prima. Stessa sorte toccò all'*Essai sur les préjugés ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, attribuito anch'esso ad un autore già scomparso, Dumarsais. Tra le pubblicazioni d'holbachiane di quegli anni vi erano ancora *La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*, presentato come una traduzione di un manoscritto inglese, le *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés* e la *Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, opera attribuita in maniera del tutto fittizia all'abate Bernier. Ma gli anni di Grandval furono soprattutto quelli durante i quali il barone e la sua *coterie* si dedicarono alla traduzione, la revisione e la successiva pubblicazione, in collaborazione con i fratelli Naigeon, delle grandi opere deiste che in quegli anni provenivano d'oltremania, così come dei più dissacranti manoscritti francesi che da circa mezzo secolo circolavano in clandestinità¹⁰⁴.

Ed è proprio in questi anni e tra le mura di Grandval che ebbe luogo quella che Galiani definì come «la grande boulangerie».

Le opere dell'ingegnere francese furono l'oggetto di un grande lavoro di edizione compiuto dalla *coterie*, opere alle quali gli enciclopedisti diedero grande risalto. Secondo Venturi, all'indomani della prematura scomparsa di Boulanger, d'Holbach, Diderot e il resto della *coterie* davano l'opportunità, editandole, di far

¹⁰⁴ Cfr. C. Pietroni, *Paul-Henri Thiry d'Holbach: la contagion sacrée e il suo antidoto: l'ateismo etico*, PhD thesis, Università degli Studi di Macerata, 2012.

circolare dei manoscritti che, per stessa ammissione di Boulanger, sarebbero rimasti altrimenti semi-sconosciuti. Ma, come già accennato per la vita dell'ingegnere, ricostruita da Diderot nel *Précis*, Venturi ha mostrato come la questione in realtà fosse più complessa. Convinti della genialità delle idee di Boulanger, essi ne fecero il nucleo centrale della reazione degli enciclopedici contro «i tiepidi e gli incerti»¹⁰⁵.

Accogliendo tale interpretazione possiamo dunque affermare che nel momento di maggiore crisi dell'*Encyclopédie*, Diderot e d'Holbach celebrarono Boulanger come il filosofo illuminista per eccellenza. Le sue opere venivano a rappresentare, proprio in quel particolare frangente storico, il manifesto di quel movimento di rinascita del sapere del quale la grande opera enciclopedica era promotrice e, allo stesso tempo, incarnazione stessa.

In questa prospettiva ci appare particolarmente significativa la definizione di Galiani in merito alla «grande boulangerie» che impegnava a partire del 1760 la *coterie holbachique*, quasi che, come sottolineato da Venturi «Boulanger fosse diventato il simbolo stesso di coloro che, attraverso ogni difficoltà, erano decisi a portare a termine l'Enciclopedia e ad affermarne lo spirito animatore»¹⁰⁶. Già Naigeon l'aveva evidenziato, quando nel suo contributo a Boulanger contenuto nell'*Encyclopédie methodique* definiva il giovane ingegnere ormai scomparso come «une espece de phenomène littéraire».¹⁰⁷

Inoltre la validità di tale interpretazione troverebbe un ulteriore riscontro nella *Lettre de l'auteur à M.**** posta in apertura alla prima edizione postuma di Boulanger, ovvero le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* del 1761.

La *Lettre de l'auteur à M.**** presente nell'edizione a stampa era vigorosa e dirompente. L'opinione di Grimm fu che essa fosse «mieux écrite que l'ouvrage même de M. Boulanger»¹⁰⁸. Di fatto, negli anni immediatamente successivi la pubblicazione, fu tale lettera dedicatoria a creare con i censori forse più problemi dell'opera stessa. Agli occhi della critica contemporanea essa ha sollevato non pochi interrogativi. Il primo si riferiva al destinatario, non chiaramente specificato, ma facilmente identificabile, grazie al suo contenuto, in Helvétius.

¹⁰⁵ F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 68.

¹⁰⁶ Ivi, p. 69.

¹⁰⁷ «Boulanger», in J. A. Naigeon, *Encyclopédie méthodique*, citato in H. Lion, *N. A. Boulanger (1722-1759). Contribution à l'histoire du mouvement philosophique*, cit., t. VII, 1914, n. 4, p. 470.

¹⁰⁸ *Correspondance Littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister etc.*, édité par Maurice Tourneux, Paris, Frères Garnier, 1877, vol. V, p. 367.

Più complesso è invece stabilire chi l'abbia realmente scritta. La lettera non era firmata ma si presentava come se fosse stata scritta dallo stesso Boulanger. Di questo parere è John Hampton, ma in realtà tale possibilità non ha mai convinto il resto della critica¹⁰⁹.

La lettera si poneva in posizione di accesa critica contro i due grandi poteri costituiti proprio in un anno in cui, il 1761, il conflitto tra potere politico e l'ordine dei Gesuiti era arrivato al suo culmine. Helvétius e gli enciclopedisti non vivevano all'epoca uno dei loro migliori momenti: la sorveglianza della polizia era nei loro riguardi molto serrata. Come evidenzia Venturi, era questa la maggiore preoccupazione di Voltaire¹¹⁰, quando si pronunciò da subito in maniera poco favorevole a questa pubblicazione, in quanto avrebbe offeso sia il governo che la Chiesa, unendo contro l'autore due forze che era meglio tenere divise:

Les prêtres, il est vrai, sont odieux dans ce livre, mais les rois le sont aussi. Ce n'est pas le but de l'auteur ; mais c'est malheureusement le résultat de son ouvrage. Rien n'est plus dangereux ni plus maladroit.¹¹¹

Se la lettera fosse stata di Boulanger, non vi sarebbe stata alcuna ragione di non firmarla, dato che all'epoca della pubblicazione il giovane ingegnere era già morto. L'anonimato dietro cui si celava l'autore di questo breve componimento faceva perciò, già all'epoca, supporre che il suo autore fosse ancora vivo e di conseguenza facilmente perseguibile. Tramite Diderot siamo infatti a conoscenza del fatto che il clamore suscitato dalla lettera e dal suo misterioso autore non tardarono ad attirare l'attenzione della polizia che «a mis en œuvre toutes ses machines, toute sa prudence, toute son autorité pour étouffer le Despotisme oriental».¹¹²

La polemica intorno alla lettera dedicatoria fu tale da spingere la *coterie* a rimuoverla. Venturi ipotizza che tale scelta fosse legata anche alla paura di poter ulteriormente nuocere a Helvétius, dato che all'inizio del 1762 le autorità ne indicavano in lui l'autore. È Voltaire a darcene notizia, in una lettera scritta a

¹⁰⁹ Cfr. J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit.

¹¹⁰ F. Venturi, *Postille inedite di Voltaire ad alcune opere di Nicolas Antoine Boulanger e del barone d'Holbach*, «Studi francesi», n. II, 1958, pp.231-240.

¹¹¹ *Œuvres complètes de Voltaire*, édité par Louis Moland, Paris, Frères Garnier, 1893, vol. LXII, pp. 24-25.

¹¹² D. Diderot, *Lettre historique et politique adressée à un magistrat sur le commerce de la librairie*, in *Œuvres complètes*, édité par Assezat et Tourneux, Nendeln, Kraus, 1966, vol. XVIII, p. 62.

Damilaville l'8 febbraio 1762, con cui lo informava, facendo seguito alla sua richiesta, di aver provveduto tramite i fratelli Cramer alla soppressione della *Lettre de l'auteur à M.**** dall'edizione a stampa. «Helvétius est véhémentement soupçonné d'avoir fait cet ouvrage»¹¹³, scriveva Voltaire all'amico.

La lettera dedicatoria scomparve perciò in molte delle edizioni subito successive per ricomparire solo molti anni più tardi nella raccolta delle opere di Boulanger del 1794.

L'idea che il suo autore non fosse Boulanger troverebbe a nostro avviso conferma se si analizza uno dei manoscritti delle *Recherches*, in particolare quello conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi¹¹⁴. Il manoscritto è infatti accompagnato da una lettera autografa di Boulanger datata 1755 e indirizzata ad Helvétius che scompare nella prima edizione curata da d'Holbach. Osservandone il contenuto Venturi evidenzia come, anche se al suo interno si trovino delle opinioni audaci per i tempi, essa non sia carica di quel tono aggressivo e militante di cui la *coterie* aveva bisogno. La lettera del '55 ci sembra rispecchiare invece in pieno la volontà di Boulanger di affrontare i temi proposti con circospezione, possibilmente senza destare troppa attenzione, sottraendosi dunque il più possibile alla violenta polemica anticlericale che animava l'*Encyclopédie*.

La lettera dedicatoria si presentava invece come il manifesto dello spirito illuminista più radicale di quegli anni. In essa troviamo esaltata quell'idea di «progrès des connaissances» che era il cuore del progetto portato avanti con estrema tenacia da Diderot e d'Holbach. Il progresso era descritto come un «fleuve immense qui grossiy tous les jours et qu'aucune puissance ne peut plus aujourd'hui se flatter d'arrêter»¹¹⁵. La lettera dedicatoria proseguiva promuovendo la necessità di cambiamento, da attuarsi in primo luogo attraverso la valorizzazione della ragione, «cette raison qu'il faut alors presque diviniser, au lieu de l'affoiblir et de l'humilier»¹¹⁶. Il fine era il rovesciamento della realtà attuale, all'interno del quale la filosofia dei lumi non solo non sarebbe più stata oggetto di persecuzione, ma sarebbe dovuta divenire «une science d'état», una nuova religione fondata sul potere della razionalità umana:

¹¹³ *Œuvres complètes de Voltaire*, cit., p. 38.

¹¹⁴ Biblioteca Nazionale di Parigi, Mss. français. 19230 (fol. 18).

¹¹⁵ *Lettre de L'auteur à M.****, in N. A. Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, in N. A. Boulanger, *Œuvres de Boullanger*, Amsterdam, [s.n.], 1794, tome I, p. 3.

¹¹⁶ Ivi, p. 6.

On a dit l'Europe sauvage, l'Europe payenne, on a dit l'Europe chrétienne, peut-être dirait-on encore pis, mais il faut qu'on dise enfin l'Europe raisonnable¹¹⁷.

Il contenuto della *Lettre de l'auteur à M.**** porta perciò a supporre che la sua redazione fosse dovuta alla mano di Diderot e d'Holbach. Venturi la attribuisce alla sola mano di Diderot basandosi sugli appunti apposti da Voltaire al suo esemplare. Consultando la copia di Voltaire delle *Recherches* Venturi poté constatare che il filosofo aveva apposto, in calce alla lettera dedicatoria della sua copia, il nome di Diderot.

Se non è possibile con i documenti ad oggi in nostro possesso attribuire una paternità certa, appare tuttavia plausibile affermare che Diderot e d'Holbach, considerando lo scritto autografo del '55 troppo attenuato rispetto alla polemica che volevano portare avanti, avessero deciso di sostituirla con qualcosa di più adeguato redatto da loro stessi.

Nonostante la repressione della polizia e la successiva forzata soppressione della lettera dedicatoria, l'operazione compiuta da Diderot e d'Holbach sulla reputazione e l'immagine di Boulanger sembrò ottenere il risultato sperato. Negli anni successivi le edizioni delle *Recherches*, ma anche delle opere successive, si susseguirono ad un ritmo incalzante e il pensiero del giovane ingegnere ottenne un'immediata rilevanza internazionale. Ne è testimonianza la traduzione inglese delle *Recherches*, apparsa a Londra già nel 1764 sotto il titolo, *The Origin and Progress of Despotism in the Oriental and Other Empires of Africa, Europe and America*, e il sottotitolo *This Teologico-Political Research is calculated for An Introduction and Key to Montesquieu's Spirit of Laws, as the Author Declares in his last Section*.

4.3 Il «discepolo eterodosso» di Giambattista Vico

«Del medesimo autore [Boulanger] v'è un libro in tre volumi in 8° intitolato *L'antiquité dévoilé par ses usages* [...]. Il Francese ha rubato da

¹¹⁷ Ivi, p. 7.

Giambattista Vico, e non lo ha citato. Però ci sono molti che sanno ora qui il plagio, e mi domandano la *Scienza nuova* di Vico, libro fatto «all'oscuro» da un uomo che aveva grandi lumi»¹¹⁸.

Questo scriveva da Parigi Ferdinando Galiani a Bernardo Tanucci, all'epoca reggente del piccolo Ferdinando IV di Borbone, in una lettera datata 22 dicembre 1766 e dunque appena un anno dopo la pubblicazione dell'opera sotto accusa. Ferdinando Galiani, meglio conosciuto come l'abate Galiani, fu allievo di Antonio Genovesi e grande conoscitore ed estimatore dell'opera di Giambattista Vico¹¹⁹. Egli fu il primo, come sottolineato da Venturi, a scorgere nel pensiero boulangieriano una tensione diversa rispetto a quella che animava il pensiero enciclopedico, «credette scorgervi un elemento estraneo alla cultura del suo tempo».¹²⁰ Gran parte della letteratura è inoltre concorde con l'interpretazione di Davison secondo il quale lo stesso Diderot, che non citò mai direttamente Vico, fu influenzato dalle opere del filosofo napoletano al quale si era accostato tramite Galiani¹²¹.

L'accusa mossa da Galiani non fu di poca importanza. La sua idea di plagio ebbe largo seguito già a cominciare dal suo corrispondente, Tanucci, convinto della sua plausibilità. Tanucci descriveva Boulanger come «vivace, ma non dotto» che «muove, ma non risolve, non adempie»¹²².

Secondo quanto evidenziato da gran parte della critica più recente, l'insinuazione del Galiani fu di stimolo, negli ambienti letterari francesi, alla nascita di un fervente interesse per l'opera vichiana, promossa proprio dal Galiani durante il suo soggiorno parigino. In una lettera a Beccaria datata marzo 1767, Morellet chiedeva due copie della *Scienza Nuova*, promesse a lui e a d'Holbach:

¹¹⁸ Galiani a Tanucci, Parigi, 22 dicembre 1766, in F. Diaz, L. Guerci (a cura di), *Illuministi italiani: Opere di Ferdinando Galiani*, Milano-Napoli, Ricciardi, VI, 1975, p. 928. (parentesi quadra nostra)

¹¹⁹ Cfr. F. Nicolini, *Giambattista Vico e Ferdinando Galiani*, «Giornale storico della letteratura italiana», LXXI, 1918, p. 141.

¹²⁰ F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 124.

¹²¹ Cfr. R. Davison, *Diderot, Galiani et Vico: un itinéraire philosophique*, «Diderot Studies», 23, 1988, pp. 39-53.

¹²² *Lettere inedite di B. Tanucci a F. Galiani*, a cura di F. Nicolini, «Archivio storico per le provincie napoletane», XXX, 1905, p. 233.

Souvenés vous que vous m'avés promis un Vico et au baron aussi.
Profités de la 1^{ère} occasion que vous aurés pour nous les faire parvenir¹²³.

D'Holbach stesso ne chiedeva una proprio a Galiani, successivamente al suo ritorno a Napoli, dunque nel 1769, secondo quanto affermato da Venturi¹²⁴.

L'eco della polemica ebbe inoltre un seguito piuttosto ampio particolarmente negli ambienti napoletani, attentamente ricostruita da Benedetto Croce negli anni trenta del Novecento. Padre Finetti pubblicava nel 1768 la sua *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico*¹²⁵, nella quale, come evidenziato da Croce nell'introduzione all'opera, egli riprendeva dal Galiani, se non proprio l'idea di plagio quella di forte assonanza tra il pensiero dei due filosofi:

La maniera di filosofare di Vico sembra non poco comoda a chi voglia farne uno per impugnare e mettere in dubbio la Sacra Scrittura e la divina rivelazione. [...] L'uso già fattone da M. de Boulanger, uno degli increduli dei nostri tempi, me ne porge uno non punto leggero. Non per questo però io vorrei risolutamente affermare, che quell'empio autore abbia in fatti studiato la Scienza Nuova di Vico e indi presa l'occasione di formare l'idea, che poi ha eseguita nell'escrando suo libro *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* e nella dissertazione sur *Elie et Enoch* e l'*Esope fabuliste*. Io dico solo che tanta è l'affinità che si scorge tra il di lui ragionare e quello di Vico, che par difficile in non persuadersi ch'ei non abbia profittato della lettura di quello, comeché i sistemi siano molto differenti e le mire ancor più distanti¹²⁶.

Riassume efficacemente la questione Venturi, affermando che per Finetti Boulanger non avrebbe copiato servilmente Vico, come invece riteneva Galiani, piuttosto ne avrebbe tratto quegli elementi che potevano legarsi al suo pensiero personale¹²⁷.

¹²³ Lettera n°25. Morellet a Beccaria, 14–15 mars 1767, in A. Morellet, *Lettres d'André Morellet Edition complète en trois volumes 1759–1819*, Lettres 1-629, a cura di Dorothy Medlin, Jean-Claude David e Paul LeClerc, Oxford, Voltaire Foundation, 1996.

¹²⁴ F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 127.

¹²⁵ Cfr. B. Croce, *La ristampa di un libro raro. Il Finetti e la "Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico"*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 34, 1936, pp. 232-238.

¹²⁶ F. Finetti, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico*, dissertazione del 1768 con introduzione di B. Croce, Bari, Laterza, 1936, p. 21.

¹²⁷ Cfr. F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 131

A muovere la polemica nei confronti di Boulanger vi erano ragioni molto differenti. Il commento privato del Galiani sul plagio, così spesso evocato nelle discussioni dell'epoca da spingere la *coterie* enciclopedista che aveva edito le opere boulangeriane ad una più approfondita analisi della *Scienza Nuova*, aveva come suo scopo quello di rivendicare una paternità partenopea di alcune dirompenti nuove intuizioni. Quello che interessava invece Finetti era provare il fatto che nelle dottrine di Vico fosse celata una matrice eterodossa successivamente portata in primo piano da Boulanger. Il tutto faceva parte di un'accesa polemica tra lo stesso Finetti e colui il quale all'epoca si considerava come l'allievo di Giambattista Vico, Emanuele Duni. Finetti aveva polemizzato con Duni all'epoca della pubblicazione del *Saggio sulla giurisprudenza universale* (1760), largamente ispirato al pensiero di Vico. In difesa del suo maestro Duni pubblicò tre anni dopo *Risposta ai dubbi proposti dal signor Gianfrancesco Finetti* ponendo le basi per un dibattito tra i letterati partenopei, ma i cui echi giunsero sino in Francia. Il primo giugno 1768 sul «Journal encyclopédique» troviamo riportato:

M. Duni a fort vivement et même un peu impérieusement attaqué Finetti, qui lui a répondu avec autant de force que d'honnêteté. Cette dispute, qui nous paraît toute à l'avantage de M. Finetti, a formé une division entre les professeurs italiens¹²⁸.

La discussione in merito al possibile plagio dell'opera vichiana da parte di Boulanger si protrasse per tutto il secolo. Venturi sottolinea come dopo la Rivoluzione l'opinione più diffusa fosse quella che il giovane ingegnere si fosse in ogni caso servito in maniera scorretta dell'opera di Vico, qualunque fosse stata l'ampiezza del suo utilizzo, in quanto non l'aveva citato. Alla fine del secolo Mario Pagano accostava con disinvoltura ormai queste due fonti nei suoi *Saggi Politici*¹²⁹. Il testo inseriva i due autori in una stessa corrente di pensiero d'impronta platonica soprattutto in relazione all'interpretazione del Diluvio Universale, al suo posizionamento rispetto alla storia dell'umanità e al ruolo giocato nella successiva formazione delle prime società umane, ma ne sottolineava al contempo le importanti differenze.

¹²⁸ «Journal encyclopédique», 1 giugno 1768.

¹²⁹ Cfr. M. Pagano, *De' Saggi politici*, Napoli, G. Verriente, 1783-1785, II voll.

La storiografia contemporanea è infine giunta a considerare l'idea del plagio come un'invenzione dello stesso Galiani. Franco Venturi, che nella sua *L'antichità svelata e l'idea di progresso in Nicolas Antoine Boulanger* del 1947 dedicava un intero capitolo a Boulanger e Vico, rimaneva molto scettico riguardo l'idea di un vero e proprio plagio, giungendo infine alla decisione di mettere da parte il tema, etichettandola come una «vana questione»: «quello che sappiamo del carattere di Boulanger non ci fa affatto sospettare una vanità da plagiario. Basta ricordare che non pubblicò nulla di essenziale dei suoi scritti e che solo i suoi amici lo fecero conoscere al pubblico, dopo morto»¹³⁰.

Secondo Venturi tra i due pensatori non vi fu una vera affinità filosofica: benché infatti l'interesse di Boulanger nei confronti della ragione umana fosse di tipo “storico”, ovvero legato all'analisi della sua presenza continua nella storia dell'umanità, la struttura del suo pensiero non si basava sui grandi binomi vichiani che vedevano protagonisti «filosofia e storia, metafisica e società, mito e verità»¹³¹. I due pensatori presentavano soluzioni diverse e a volte antitetiche e ciò che colpiva e portava ad accostarli riguardava solo la somiglianza dei temi trattati.

Venturi sposava dunque quella che era già stata in qualche modo la tesi di Finetti. Se analizziamo la *Difesa* scritta da Finetti, possiamo infatti constatare come un'ampia parte fosse dedicata ad un parallelismo tra i due scrittori riguardo ad alcuni temi trattati. In particolare il confronto si concentrava sulla descrizione che entrambi gli autori davano dei sentimenti provati dal ristretto gruppo di uomini scampati alla catastrofe e dello stato di vita ferino in cui alcuni di essi vissero dopo il Diluvio Universale. Entrambi gli autori inoltre individuavano la teocrazia come primo regime politico dell'uomo primitivo, al quale seguiva un regno degli “eroi”, figli degli dei e quello dei sacerdoti, identificati come simboli o caratteri piuttosto che figure storicamente esistite.

I temi comuni erano molti, e se Finetti si era concentrato su argomenti specifici, la critica contemporanea ha utilizzato uno spettro con un raggio più ampio. Rispetto a Finetti, Venturi sottolinea, per esempio, il tema della religione, nata per gli “uomini scampati al Diluvio” di Boulanger e per i “gentili” di Vico, dal terrore, degli effetti del cataclisma nel primo caso, dei «segni del cielo» nel secondo. Venturi

¹³⁰ F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 132.

¹³¹ Ivi, p. 133.

metteva in evidenza inoltre come il valore dato al linguaggio ravvicinasse i due pensatori, così come l'utilizzo dei miti quali racconti di una sepolta realtà storica dell'uomo e non come puro esercizio poetico. La conclusione a cui giungeva Venturi era che nonostante le assonanze tematiche vi fosse una grande differenza nelle soluzioni trovate. Secondo Venturi, con Boulanger «siamo lontani dalle intuizioni profonde di Vico sull'umanità di tutto quanto l'uomo stesso crea»¹³². Sadrin in tal senso, riprendendo le ricerche già avviate da Venturi ed Hampton sottolinea che si trattava di argomenti che animavano da quasi un cinquantennio tutta l'Europa. Sadrin, in particolare, sposa interamente l'idea di una comunanza di contenuti tra i due pensatori, riprendendo in particolare da Venturi l'idea di una comune importanza attribuita alle favole, utilizzate, come accennato, quali fonti di verità storica. Rispetto allo storico italiano, Sadrin enfatizzava, inoltre, la presenza in entrambi gli autori di una «constante de l'esprit humain» che spiegava come tutti i popoli avessero avuto all'inizio della loro storia dei percorsi simili, e di conseguenza le prime istituzioni civili e religiose si assomigliavano senza che alcun popolo privilegiato avesse avuto influenza sugli altri. Ma anche Sadrin si sofferma sulle nette differenze tra i due pensatori, che assumono una rilevanza tale da fargli ritenere che «les ressemblances entre Vico et Boulanger sont probablement l'effet du hasard, et qu'il y a là rencontre et non pas influence»¹³³.

La tesi di Venturi si contrapponeva a quella di uno storico francese Chaix-Ruy, che poco prima che venisse dato alle stampe il volume dello storico italiano, aveva presentato Boulanger come il “discepolo eterodosso” di Giambattista Vico. Il lavoro di Chaix-Ruy è stato oggetto di forte critica da parte della storiografia a lui coeva e successiva.

Una delle maggiori accuse rivoltagli dallo stesso Venturi, riguardava la mancanza, alla base del suo lavoro, di prove che supportassero il legame tra i due filosofi, dato invece per scontato. Tale idea fu successivamente approfondita in particolare da John Hampton, che dedicò una parte del suo lavoro alla disamina della teoria di Chaix-Ruy, per poi essere ripresa e condivisa negli anni '70 anche da Sadrin. Chaix-Ruy affermava che «la lecture de la Science nouvelle a apporté à Boulanger des lumières plus vives. C'est elle qui lui a fourni le deux idées

¹³² F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 134.

¹³³ P. Sadrin, *Les sources scientifiques et philosophique de la théorie de Boulanger*, in N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée. Notes*, cit., vol. II, p. 34.

essentielles dont les pages de L'Antiquité dévoilée contiendront le développement». ¹³⁴ Ma lo studioso non presentava alcun documento a supporto di una comprovata lettura dell'opera vichiana da parte di Boulanger.

La critica concorda inoltre nel sostenere che Chaix-Ruy non solo si fosse basato su personali congetture, ma insiste sulla poca plausibilità di tale ipotesi. Innanzitutto vi è la questione della diffusione di Vico in Francia, attestata solo successivamente la pubblicazione delle opere di Boulanger. Come aveva l'ingegnere francese potuto leggere l'opera di Vico se tale opera cominciò a circolare in Francia solo nella seconda metà del XVIII secolo? Venturi sottolinea poi come tra l'elenco formulato da Diderot delle lingue conosciute dall'ingegnere non figurasse l'italiano. Dunque, anche se Boulanger avesse trovato il modo di procurarsi la *Scienza Nuova*, avrebbe potuto comprendere l'intimo significato di un'opera così complessa e ricca di controsensi, dato che questa era scritta in una lingua di cui l'autore ignorava certamente le più sottili sfumature? Infine, anche se si fosse data per assodata un'influenza, perché non rendere omaggio alla sua fonte? Boulanger citava tutte le fonti da lui utilizzate, non c'era dunque ragione di tacere proprio la *Scienza Nuova*. Soprattutto considerato che, come abbiamo già avuto modo di rilevare, non era sua intenzione pubblicare nessuna delle sue opere.

Queste considerazioni non furono prese in conto da Chaix-Ruy, talmente persuaso di una lampante convergenza di temi e di fonti nei due testi, da rendere assolutamente automatica la loro connessione. In fondo, aggiunge Ray, «je ne songe pas à nier que des divergences apparaissent très vite entre les axiomes de la Scienza nouvelle et les principes de L'Antiquité dévoilée» ¹³⁵. Il suo tentativo non è dunque quello di dare ragione dell'idea di plagio lanciata con forza dal Galiani. Egli vuole piuttosto legare i due pensatori all'interno di una stessa corrente che si interrogava sulla storia della civiltà umana, trovando nelle origini delle lingue e nelle etimologie lontane i reconditi significati delle cose ed evidenziando come il progresso continuo dell'umanità rimanesse intrappolato in una concezione ciclica del divenire delle nazioni, dei «corsi e ricorsi» eterni ai quali l'uomo era inevitabilmente soggetto. In fondo l'interpretazione di Chaix-Ruy non era così distante da quella di Venturi. Entrambi si rifacevano all'interpretazione di Finetti di una comunanza di temi che

¹³⁴ J. Chaix-Ruy, *Chaix-Ruy Jules, Un disciple hétérodoxe de Jean-Baptiste Vico: Nicolas Boulanger*, «Revue de littérature comparée», vol. 82, 21, 1947, p. 175.

¹³⁵ Ivi, p. 176.

non portava agli stessi risultati. A differenza dell'interpretazione di Venturi, Chaix-Ruy vedeva un legame più diretto tra i due autori e descriveva Boulanger come un autore capace di slegarsi da quel provvidenzialismo che ancora impregnava in ogni sua parte l'opera vichiana. Da qui la definizione dello storico francese che ribattezzerà Boulanger, a nostro avviso polemicamente, come «le disciple hétérodoxe» di Vico.

Ad un'analisi più approfondita si può forse ad oggi leggere un'intenzione non così dissimile anche nella stessa accusa di plagio scagliata dal Galiani. Di fronte alla celebrazione, e come già accennato quasi mitizzazione, del personaggio di Boulanger a seguito della sua morte, il tentativo di ridimensionamento del “genio” attribuito all'ingegnere francese non sembra avere solo il sapore di una mera riappropriazione della paternità intellettuale di alcuni concetti da parte del Galiani, ma piuttosto, attraverso l'esempio della polemica specifica, di una riappropriazione di una più ampia riflessione su temi di vastissima entità, che apparteneva da circa un secolo ormai a tutta l'Europa.

D'altra parte, lo stesso Venturi ritornando molti anni dopo sul personaggio di Boulanger nel suo carteggio con Croce appariva dubbioso del suo giudizio, che egli stesso definiva forse troppo assoluto:

Sono giunto alla convinzione che Boulanger non conosceva Vico, che il “plagio” è una leggenda creata da Galiani. Ma, in realtà, mi domando talvolta se ho ragione, se non sono stato troppo categorico nello scartare un'idea affermata da un uomo come Galiani. [...] Spero in ogni caso di non essermi lasciato trascinare a conclusioni errate dalla reale simpatia che ho per questo Boulanger, schiacciato dal gran nome di Vico e degno, mi pare, di essere considerato per il suo notevole pensiero personale¹³⁶.

Il problema principale da superare era riuscire a dimostrare la circolazione della *Scienza Nuova* in Francia negli anni in cui Boulanger redigeva la sua opera. L'interpretazione storiografica dominante individua la diffusione del pensiero di Vico in Francia solo nella seconda metà del secolo. Ed è a Galiani che viene attribuito il ruolo d'iniziale propagatore dell'opera del grande filosofo napoletano

¹³⁶ Lettera n°27. Venturi a Croce. Le Parc Saint Maur, Parigi, 25 agosto 1946, in *Carteggio Croce-Venturi*, a cura di S. Berti, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 45.

negli ambienti parigini. I giornali letterari cominciano a parlare della sua importante opera, come è esempio il già menzionato «Journal Encyclopédique». È solo a partire dagli anni '70 del Settecento che la *Scienza Nuova* cominciava ad essere citata: la troviamo in *Le Monde primitif* di Gibelin così come in *De la Félicité ou Considérations sur le sort des hommes dans les diverses époques de l'histoire* del Marquis de Chastellux. Si dovette attendere l'inizio del XIX secolo per poter leggere la prima traduzione francese dell'opera di Vico ad opera di Michelet. Appariva dunque inverosimile per Venturi, Hampton e Sadrin che, negli anni in cui stava consolidando il suo pensiero, Boulanger avesse potuto leggere Vico ed esserne direttamente influenzato.

Un'interessante scoperta dello studioso Gustavo Costa, avvenuta negli anni settanta dello scorso secolo presso la biblioteca dell'Università di Berkeley, mette tuttavia sostanzialmente in dubbio questa consolidata idea della storiografia. Si tratta del catalogo a stampa della ricca biblioteca di Camille Falconet, nel cui elenco è possibile leggere:

Cinque Libri di Giam. Batt. Vico de principii d'una scienza nuova
d'intorno alla comune natura delle Nazione (sic.) Napoli, (sic.), in 12.¹³⁷

Camille Falconet era un medico ed un bibliofilo molto conosciuto e rispettato nell'ambiente culturale francese. Fin dal 1716 fu un esponente illustre dell'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, al tempo il punto di riferimento delle persone legate a Boulainvilliers, che Vernière descriveva come il grande sacerdote dello spinozismo francese¹³⁸. Falconet fu un pensatore che Costa descrive dai «multiformi interessi» dalla *querelles des anciennes et des modernes*, agli studi sull'etimologia, a quelli sulla storia dei popoli e sulla natura fisica dell'origine della Terra. E sebbene come sottolinea Costa, in nessuno degli scritti pubblicati da Falconet compaia il nome di Vico, «è indubbio che esso fosse presente nelle discussioni tenute in seno all'Accademia delle Iscrizioni»¹³⁹.

¹³⁷ *Catalogue de la bibliothèque de feu M. Falconet, Médecin Consultant du Roi et Doyen des médecins de la Faculté de Paris*, Paris, 1763, vol. II, p. 475, n. 19705, citato in G. Costa, *Vico, Camille Falconet e gli Enciclopedisti*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», n° 3, 1973, pp. 147-162.

¹³⁸ Cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, cit., vol. II, pp. 396 e succ.

¹³⁹ G. Costa, *Vico, Camille Falconet*, cit., p. 155.

Un membro di quel Consiglio, Pierre-Nicolas Bonamy citava la *Scienza Nuova* in una dissertazione *Sur l'origine des loix des XII Tables*. Ed è proprio grazie a Bonamy che Costa riesce a datare l'acquisizione della *Scienza Nuova* nella biblioteca del Falconet. Il fatto che Bonamy citasse l'opera nel 1735 «autorizza a credere che il capolavoro vichiano fosse entrato nella biblioteca di Falconet poco dopo il 1730»¹⁴⁰. Bonamy era infatti un attivo frequentatore di quella che, più che una collezione privata, costituiva una biblioteca di facile accesso, custodita in casa Falconet, all'epoca frequentata dai più illustri personaggi, da Malebranche a Fontenelle, da Diderot al barone d'Holbach. Larson l'aveva descritto come un luogo dove i *philosophes* si recavano liberamente, per consultare le opere appena pubblicate e per partecipare ogni domenica mattina alle «messes des gens de lettres»¹⁴¹.

Costa ipotizza che Falconet fosse venuto a conoscenza dell'opera di Vico tramite l'abate Antonio Conti, strettamente connesso al pensatore partenopeo e in contatto all'epoca con l'ambiente dell'Accademia delle Iscrizioni¹⁴². Benché la fortuna di Vico in Francia fosse ben lontana dall'affermarsi, la presenza di alcuni esemplari della sua opera in una delle biblioteche più in vista della Parigi degli anni '30 risulta di grande importanza ai fini di stabilire una possibile recezione del suo pensiero nell'ambiente enciclopedico francese della prima metà del XVIII secolo. Falconet aveva del resto partecipato attivamente all'*Encyclopédie*, aiutando nella redazione di alcuni articoli, e furono gli enciclopedisti stessi a riconoscere il suo valore e quello della sua biblioteca. Nel *Discours préliminaire* all'*Encyclopédie* D'Alembert scriveva:

M. Falconet, médecin consultant du roi et membre de l'Académie royale des belles-lettres, possesseur d'une bibliothèque aussi nombreuse et aussi étendue que ses connaissances, mais dont il fait un usage encore plus estimable, celui d'obliger les savants en la leur comminquant sans réserve, nous a donné à cet égard tous les secours que nous pouvions souhaiter¹⁴³.

¹⁴⁰ Ivi, 157.

¹⁴¹ G. Lanson, *Formation et développement de l'esprit philosophique au XVIII siècle*, «Revue des cours et conférences», XVIII, 1909-1910, p. 259.

¹⁴² Cfr. G. Costa, *Vico, Camille Falconet*, cit., p. 157.

¹⁴³ D'Alembert, *Discours préliminaire*, in *Encyclopédie*, cit., vol. I, 1751, p. XLIV

Diderot non fu da meno. Nella voce «Bibliothèque» non solo citava il nome di Falconet, ma scriveva a proposito della sua biblioteca quanto essa fosse

infiniment précieuse par le nombre et par le choix des livres qu'elle renferme, mais plus encore par l'usage qu'il se sait faire, pourrait être mise au rang des *bibliothèques* publiques, puisqu'en effet les gens de lettres ont la liberté d'y aller faire les recherches dont ils ont besoins, et que souvent ils trouvent dans la conversation de M. Falconet des lumières qu'il chercheraient vainement dans ses livres¹⁴⁴.

La stima profonda che gli enciclopedisti nutrivano per Falconet era confermata anche da Rousseau e Voltaire.

La scoperta di Costa obbliga quantomeno a ripensare i termini d'indagine all'interno del dibattito ancora tutto aperto circa la fortuna di Vico in Francia nella prima metà del Settecento. Costa si discosta dunque dalle interpretazioni di Venturi, Hampton e Sadrin circa una diffusione dell'idea vichiana a partire dal soggiorno parigino del Galiani, contrapponendo l'immagine di un processo di diffusione già in parte avviato nella biblioteca del Falconet, al quale legare anche le allusioni dideroniane ai «discorsi vichiani o vicheggianti», echeggiate dal Croce¹⁴⁵. Inoltre, anche se non si hanno dirette testimonianze che Diderot avesse posseduto o quantomeno letto la *Scienza Nuova*, egli poteva benissimo avere in mente nozioni apprese in casa di Falconet. Un discorso analogo appare valido per d'Holbach, per Boulanger stesso, per Rousseau o per Condillac. Costa sottolinea perciò la necessità di allontanarsi dal metodo «usato finora per accertare l'influenza di Vico sull'ambiente francese»¹⁴⁶.

Attraverso la sua scoperta è inoltre possibile trovare risposta anche ad altre contraddizioni evidenziate dalla storiografia. Per esempio, anche presumendo vere tutte le affermazioni di Diderot, non appare così difficile immaginare che un pensatore del livello di Boulanger fosse in grado di superare il problema della lingua italiana. Ma se così non fosse, appare plausibile che egli avesse in ogni caso sentito parlare dell'opera di Vico da terzi in casa Falconet, forse proprio durante una delle

¹⁴⁴ «Bibliothèque» in *Encyclopédie*, cit., vol. II, 1751, p. 237.

¹⁴⁵ B. Croce, *Bibliografia vichiana*, a cura di F. Nicolini, Napoli, Ricciardi, 1947-1948, vol. I, p. 263.

¹⁴⁶ G. Costa, *Vico, Camille Falconet*, cit. p. 161.

«messes des gens de lettres». Si troverebbe così spiegata anche l'oscura ragione della mancanza di rimandi alla *Scienza Nuova*: presumendo infatti le difficoltà di Boulanger di rapportarsi direttamente al testo per motivi linguistici, Vico non sarebbe stato la fonte diretta di Boulanger, e da qui le mancate citazioni dei suoi testi. Nondimeno i temi e le soluzioni vichiane poterono penetrare nelle opere del filosofo francese, a seguito dei dibattiti eruditi dei quali molto presumibilmente fece parte.

L'ipotesi di Venturi secondo cui la circolazione dell'opera di Vico in Francia sarebbe successiva al 1769, data del rientro di Galiani in Italia, appare dunque infondata. La richiesta di invio di alcune copie della *Scienza Nuova* fatta al Galiani da d'Holbach, è presentata dallo storico a supporto della sua idea. Ma, in realtà, la presenza della *Scienza Nuova* nella biblioteca di Falconet consente di rileggere tale richiesta attraverso una chiave interpretativa del tutto differente. È del tutto probabile, infatti, che d'Holbach, dopo essere venuto a conoscenza dell'opera di Vico in casa Falconet, volesse procurarsi una copia personale. D'altronde anche Morellet desiderava possederne una copia e, come abbiamo già avuto modo di evidenziare, in una lettera del 1767 sollecitava a Beccaria i volumi promessi a lui e al barone. Dietro l'interesse di d'Holbach è inoltre possibile scorgere un altro fattore. Galiani nel 1766 aveva apertamente accusato Boulanger di plagio. È perciò possibile supporre che d'Holbach, curatore delle opere dell'ingegnere francese, volesse procurarsi una copia della *Scienza Nuova* per controbattere alle accuse. In quell'anno però Falconet era già morto e la sua biblioteca, così come le copie dell'opera di Vico, erano diventate di proprietà della Biblioteca Reale. Fallito nel 1767 il tentativo di ottenere l'opera tramite Beccaria, dopo il rientro di Galiani a Napoli nel 1769, il barone si rivolse direttamente all'abate per ottenere copia del volume.

Era Boulanger «le disciple hétérodoxe» di Vico? Si poteva ritrovare nell'*Antiquité dévoilée* «l'eco lontana e deformata della *Scienza Nuova*»¹⁴⁷, di cui Venturi negava la presenza? L'esistenza di alcune copie della *Scienza Nuova* nella biblioteca di Falconet non rappresentano in sé una prova fondante per poter affermare con sicurezza che Boulanger avesse letto l'opera o ne avesse effettivamente sentito parlare, anche perché non vi sono prove attestate della sua effettiva frequentazione di casa Falconet. Quello che è certo è che la scoperta di Costa spinge a vedere l'influenza della filosofia vichiana non soltanto in coloro che

¹⁴⁷ F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 125.

citarono le opere del filosofo napoletano esplicitamente, ma piuttosto a considerare queste seppur fugaci e rare citazioni come sintomatiche di un'attenzione verso le idee di Vico, e come «spie di un vasto e laborioso processo di assimilazione del vichianesimo da parte della cultura illuminista francese»¹⁴⁸.

¹⁴⁸ G. Costa, *Vico, Camille Falconet*, cit. p. 161.

V. CAPITOLO

L'ANTICHITÀ SVELATA ATTRAVERSO I SUOI USI

5.1 Il grande progetto del barone d'Holbach

Il primo novembre del 1765 la «Gazette littéraire de l'Europe» annuncia la pubblicazione della seconda opera postuma di Nicolas Antoine Boulanger, *l'Antiquité dévoilée par ses usages*, dedicata alla «maniere d'étudier et d'écrire l'histoire»¹⁴⁹. Secondo la testimonianza di Bachaumont, che sempre nel 1765 parla nelle sue *Mémoires secrets* del lavoro lasciato incompiuto da Boulanger, l'opera ebbe anche prima della sua pubblicazione una discreta circolazione in forma manoscritta con il titolo *Nouvelle manière d'écrire l'histoire*¹⁵⁰.

Benché nella curatela postuma delle opere di Boulanger la sua pubblicazione fu successiva alle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, *l'Antiquité dévoilée* sembra costituire negl'intenti dell'autore la prima parte di un'opera unica, di cui le *Recherches* sarebbero dovute essere l'ultimo capitolo. La scelta di pubblicare prima le *Recherches*, nel 1761, sarebbe dunque dovuta interamente a d'Holbach e Diderot.

È possibile affermare che *l'Antiquité dévoilée* si inserisse all'interno di un più ampio progetto portato avanti dal barone d'Holbach, mirante alla demolizione dell'apparato teologico, non solo del cristianesimo, ma di tutte le religioni rivelate. Tale operazione appare condotta con estrema cautela dal barone, attribuendo ad esempio a nomi fittizi la paternità delle opere più blasfeme, e pubblicizzando e divulgando attraverso nuove edizioni e traduzioni le opere dei deisti inglesi così come quelle appartenenti ai circoli clandestini francesi. L'obiettivo di d'Holbach sembra essere quello di presentare una serie di lavori che potessero mettere in dubbio l'essenza stessa della religione cristiana, attraverso un'operazione di demitizzazione

¹⁴⁹ 1 novembre 1765. «Gazette littéraire de l'Europe», De l'Imprimerie de la Gazette de France, aux Galeries du Louvre, 1765, tome VII, pp. 207-208.

¹⁵⁰ Cfr. P. Sadrin, *L'Antiquité dévoilée : la publication et les premières réactions*, in N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages. II. Notes*, cit., p. 24.

e demistificazione dei suoi dogmi. Questo tentativo faceva inevitabilmente eco a ciò che era stato tentato già dal deismo inglese, per esempio con opere come *Christianity not mysterious* di John Toland, il cui lavoro è tra l'altro tenuto ben a mente e in conto dal barone d'Holbach. Fu proprio il barone, infatti, a curare in quegli anni la traduzione delle opere di Toland¹⁵¹ e a darne, usando come canale la sua *coterie*, la massima divulgazione.

All'interno di questo progetto, le opere di Boulanger non avevano a nostro avviso un posto marginale. Sulla scia del grande successo ottenuto dalle *Recherches*, considerata come l'opera che incarnava lo spirito di rinascita degli ideali più puri del movimento illuminista, e soprattutto dalla *Lettre de l'auteur à M.**** che l'accompagnava, d'Holbach fece leva sulla sua *coterie* per sfruttare tale clamore e alimentare la curiosità intorno la figura di Boulanger. Se dunque nel 1761 le *Recherches* si aprivano con un vero e proprio manifesto del movimento illuminista, l'operazione compiuta nel 1765 fu altrettanto d'effetto. Nel *Précis* che precede l'*Antiquité dévoilée* d'Holbach cede il passo a Diderot, il quale scrive lo splendido elogio sulla vita di Boulanger sul quale abbiamo avuto già modo di soffermarci. La vita del giovane ingegnere sembra essere tratteggiata con il preciso scopo di presentarne la figura al pari di quella del filosofo ideale, riprendendo in tal modo le fila del 1761 intorno all'opera di propaganda della figura e del pensiero di questo giovane ingegnere morto prematuramente. Secondo tale prospettiva, Boulanger viene debitamente presentato come un simbolo, un esempio di filosofo illuminato dalla ragione.

Anche la scelta del titolo «Antiquité» seguita dall'aggettivo «dévoilée», in questa luce, non ci appare per nulla causale. Quest'ultimo faceva eco ad un'altra pubblicazione del medesimo editore, Marc Michel Rey, ovvero *Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, pubblicata sotto il nome di «Feu M. Boulanger» ma in realtà interamente scritta da d'Holbach. Tale operazione d'indebita attribuzione non fu né casuale né, tra l'altro, un evento unico. Il barone se ne servì più volte: un caso tra i tanti fu nel 1769 quando venne pubblicato e attribuito a Boulanger il saggio sulla *Cruauté religieuse*, in realtà scritto

¹⁵¹ Tramite lo stesso editore Michel Rey vennero pubblicate nel 1768 le *Letters to Serena* sotto il titolo *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du dogme de l'immortalité de l'âme, de l'idolâtrie et de la superstition ; sur le système Spinoza et sur l'origine du mouvement dans la matière. Traduites de l'Anglaise de J. Toland.*

dallo stesso d'Holbach, oppure nel caso della falsa attribuzione a Boulanger dell'*Examen critique de la vie et des ouvrages de St. Paul*, in realtà scritto dal teologo inglese Peter Annet e successivamente tradotto in francese dal barone. Inoltre, come avremo modo di analizzare, l'*Encyclopédie* aveva molti dei suoi articoli falsamente attribuiti all'ingegnere. L'intento appare chiaramente quello di presentare Boulanger non solo come l'erede diretto in Francia della tradizione deistica inglese ma come suo stesso superamento.

Negli anni sessanta del Settecento, lo scopo di d'Holbach pare, se non completamente, quantomeno in parte raggiunto. Secondo Venturi, la pubblicazione delle opere di Boulanger fece apparire più chiaramente l'aspetto politico e sociale del progetto degli enciclopedisti¹⁵². Anche Sadrin concorda con tale interpretazione, sottolineando che se al centro delle *Recherches* vi era l'attacco al potere politico, corrotto a causa del suo eterno connubio con il potere religioso, nell'*Antiquité dévoilée* a essere minata era l'essenza stessa della religione, scardinata attraverso la demitizzazione della rivelazione, l'attacco al culto, l'analisi della credenza¹⁵³.

Ma oltre all'opera di propaganda, la storiografia ha sottolineato come vi fosse da parte della *coterie* un grande lavoro sul testo. Le carte lasciate da Boulanger erano lontane dall'essere un prodotto definitivo. Tuttavia, nonostante il grande lavoro compiuto sui testi da parte di d'Holbach e Diderot, fino ad oggi non sono stati sollevati dubbi che la paternità dell'*Antiquité dévoilée* sia attribuibile a Boulanger e che gli interventi da parte dei curatori siano stati, dal punto di vista contenutistico, quasi nulli. La storiografia è generalmente concorde su questo punto, anche se non si possiedono copie manoscritte dell'opera che possano confermare tale ipotesi. A questa conclusione, oltre a Hampton e Venturi, è giunto anche Sadrin che nel 1978 pubblicava quella che ancora ad oggi resta l'unica edizione critica dell'*Antiquité dévoilée*. È Sadrin a rilevare il solo intervento operato sicuramente da una mano differente da quella dell'ingegnere. Il contributo messo in evidenza dallo storico francese riguarda una nota, nella quale è fatto cenno ad un'opera di un certo «Mr. Norden», *Les Voyageurs modernes*. Tale nota non poteva essere sicuramente stata redatta da Boulanger, dato che il testo in questione non fu pubblicato se non nel 1760, dunque un anno dopo la sua morte. Ed è proprio su questa aggiunta che si

¹⁵² F. Venturi, *L'antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 81

¹⁵³ Cfr. P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger ou avant nous le déluge*, cit., p. 136.

sofferma Sadrin per dimostrare l'esiguità degli interventi sul testo da parte di d'Holbach e Diderot: «le caractère singulier d'une allusion à un livre publié après la mort de l'auteur se retourne même contre ceux qui croient à la réécriture du texte initial»¹⁵⁴. Se i due curatori avessero davvero alterato profondamente il lavoro in parte incompiuto da Boulanger, i libri da citare, successivi la morte dell'ingegnere, secondo Sadrin, sarebbero stati molti di più.

Le conclusioni a cui giunge lo storico francese potrebbero a nostro avviso trovare una conferma se si confronta il contenuto dell'*Antiquité dévoilée* con quello delle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, opera che è sicuramente attribuibile interamente a Boulanger. Dall'assonanza dei contenuti e del linguaggio è, infatti, possibile affermare che nella loro sostanza i due testi furono redatti dalla stessa mano.

Il grande lavoro effettuato dalla *coterie* non fu dunque sul testo ma piuttosto fu proiettato verso una considerevole opera di pubblicizzazione delle opere di Boulanger e insieme dell'idealizzazione del personaggio. L'operazione, che ebbe un notevole successo nel 1761 per le *Recherches*, fu ripetuta anche per l'*Antiquité dévoilée*. Il testo fu oggetto, in pochissimi anni, di diverse edizioni. Tra il 1765 e il 1766 è possibile contarne già due, una in tre volumi e l'altra in un unico volume. È possibile dedurre da tale atteggiamento che forse l'editore Marc Michel Rey avesse deciso di presentare due versioni quasi identiche, con solo 86 varianti di poco conto e per lo più di tipo ortografico poiché fiducioso di replicare lo stesso successo ottenuto dalla prima opera quattro anni prima¹⁵⁵. L'opera venne inoltre riedita altre sei volte, sempre da Marc Michel Rey, tra il 1768 e il 1778. Tutte queste riedizioni, a così breve distanza, dimostrano a nostro parere quanto l'editore credesse nel grande progetto di d'Holbach e Diderot.

5.2 Le reazioni alla pubblicazione dell'opera

Non appena l'opera venne pubblicata, le reazioni da parte dei *philosophes* furono immediate ma appaiono sin dalle prime battute molto variegate.

¹⁵⁴ P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger ou avant nous le déluge*, cit., p. 138

¹⁵⁵ N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages. Vol. I Texte. Vol. II Notes*, édition établie et annotée par P. Sadrin, Paris, Les Belles Lettres, cit.

La «Gazette littéraire de l'Europe», con lo stesso articolo con cui dava comunicazione della pubblicazione dell'opera, per cercare di allontanare da sé qualsiasi sospetto di critica ai poteri, ecclesiastico e politico, sollevava non pochi dubbi sull'attendibilità di questo «livre hardi»:

on ne peut nier qu'il n'y ait dans cet Ouvrage des vues tout-à-fait neuves & curieuses sur l'antiquité. C'est dommage que Boulanger n'ait pas fait un meilleur usage des talens & connoissances profondes dont il étoit doué.¹⁵⁶

Ma se le ragioni della «Gazette littéraire de l'Europe» ci sembrano ben comprensibili, considerato il tono di prudenza cui era obbligata, stessa motivazione non era applicabile al giudizio scettico proveniente dal mondo dei *philosophes*. Dopo aver letto l'*Antiquité dévoilée* Grimm si dimostrava apertamente deluso dall'analisi condotta da Boulanger. Riferendosi ai metodi d'indagine dell'ingegnere, scriveva :

ses vues ne sont pas d'ailleurs assez nettes; son érudition, au lieu de les éclairer, les embrouille. On aperçoit beaucoup de lueurs [sic], mais on n'en sent pas tous les résultats. Il faut premièrement ne jamais donner ses conjectures pour des démonstrations; il faut, en second lieu, porter ses conjectures au plus haut point de clarté possible. M. Boulanger n'observe ni l'un ni l'autre de ces principes.¹⁵⁷

Ancora più categorico appariva Voltaire, nel quale Diderot e d'Holbach avevano, al contrario, riservato le loro maggiori speranze. In una lettera indirizzata a Marmontel le sue parole al riguardo non lasciano adito a fraintendimenti: «j'ai lu quelque chose d'une *Antiquité dévoilée*, où plutôt très voilée. L'auteur commence par le déluge, il finit toujours par le chaos. J'aime mieux, mon cher confrère, un seul de vos Contes que tous ces fatras »¹⁵⁸.

Nonostante i tentativi di tutta la *coterie*, l'obiettivo di diffondere il più possibile le opere di Boulanger o a lui attribuite per trasmettere, tramite esse, un messaggio chiaro e forte non sembrava stesse ottenendo i risultati sperati. Infatti

¹⁵⁶ «Gazette littéraire de l'Europe», 1 novembre 1765, cit., p. 208.

¹⁵⁷ *Correspondance Littéraire, philosophique et critique*, cit., 15 gennaio 1766, citato in J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit, p. 49.

¹⁵⁸ Voltaire lettera a Marmontel, 23 aprile 1766 (Ibidem).

benché l'opera, in maniera assolutamente dirompente per l'epoca, si ponesse contro l'edificio religioso con l'obiettivo di farne vacillare i muri portanti, fu la presentazione del giovane e inesperto ingegnere a rivelarsi spesso molto traballante.

Le critiche mosse a Boulanger ebbero inevitabili conseguenze anche sul progetto di d'Holbach, che ottenne ben presto esito contrario a quello auspicato. Invece di accogliere la nuova «Antiquité» così come era stata finalmente «dévoilée» da Boulanger, l'ambiente dei letterati parigini corse subito ai ripari con una loro versione «justifiée». Appena un anno dopo, nel 1766, Fabry d'Autrey pubblicava una confutazione del volume dell'ingegnere, *L'Antiquité Justifiée ou Refutation d'un Livre qui a pour titre: l'Antiquité dévoilée par ses usages*¹⁵⁹. Il grande successo ottenuto inizialmente dalle *Recherches* non venne dunque replicato con la seconda opera.

Una generale disaffezione per le pagine di Boulanger si perpetuò sino alle soglie del periodo rivoluzionario. Nel 1788 l'abate Le Gros riprese in mano le sue opere, pubblicando, *l'Analyse et Examen de l'Antiquité dévoilée, du Despotisme oriental, et du Christianisme dévoilé*.¹⁶⁰ Lo studioso Jeroom Vercruysse nella sua *Bibliographie d'Holbach* afferma che, in realtà, negli anni immediatamente prima della Rivoluzione questo atteggiamento non fu riservato solo a Boulanger, ma faceva parte di un sentimento di generale distacco verso tutta la produzione della *coterie d'holbaique* di cui l'opera boulangeriana non fu causa ma inevitabilmente vittima¹⁶¹. Sadrin mostra tuttavia come nel periodo rivoluzionario il pensiero di Boulanger attraversò un momento di rinnovato interesse, rilanciato da una serie d'edizioni collettive delle sue opere¹⁶² di cui le più importanti restano quella del 1791 in Svizzera, del 1792 a Parigi, e, infine, del 1794 ad Amsterdam. Fu proprio grazie a queste edizioni che le opere del giovane ingegnere ebbero inaspettatamente quel riconoscimento in passato tanto cercato, come dimostra la «Gazette nationale». Il 9 febbraio del 1792 il periodico annunciava l'edizione collettiva parigina delle opere di

¹⁵⁹ F. d'Autrey, *L'Antiquité Justifiée ou Refutation d'un Livre qui a pour titre: l'Antiquité dévoilée par ses usages*, Amsterdam, La Chapelle, 1766.

¹⁶⁰ J.C.F. Le Gros, *Analyse et Examen de l'Antiquité dévoilée, du Despotisme oriental, et du Christianisme dévoilé*, Genève, Manget, Paris, Duchesne, 1788.

¹⁶¹ J. Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*, Paris, Minard, 1971. Citato in Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger ou avant nous le déluge*, cit., p. 135 n. 13.

¹⁶² In queste edizioni collettive troviamo sia le opere realmente redatte da Boulanger sia quelle che gli furono impropriamente attribuite.

Boulanger, descrivendo il giovane ingegnere come uno dei filosofi più illuminati del suo tempo. Boulanger tornava, con la Rivoluzione, ad essere un simbolo:

Boulanger est l'un des philosophes de ce siècle qui a le plus contribué à établir en France le règne de la raison, à y détruire celui du fanatisme, que nous voyons aujourd'hui, presque expirant, se débattre encore dans les chaînes dont on l'enlace de toutes parts, et marquer ses derniers moments par un dernier accès de rage. C'est rendre service à la philosophie, et par conséquent à la constitution dont elle est la base, que de réunir tous les ouvrages de ce courageux ennemi de la superstition et du despotisme, qui les combattit sans relâche, dans un temps où ils pouvaient lui répondre par des bûchers et par la Bastille¹⁶³.

Boulanger era equiparato ad un coraggioso combattente scontratosi su un terreno molto pericoloso, il cui grande merito fu quello di contribuire alla creazione in Francia del “regno della ragione”.

5.3 *Il piano dell'opera*

Con l'*Antiquité dévoilée*, Boulanger costruisce un'opera dalla grande mole, al centro della quale si trova però un unico avvenimento, il Diluvio, motore, inizio e anche eventuale fine della storia umana. «Le plan de l'*Antiquité dévoilée* » scrive Sadrin «a un caractère volontairement cyclique. Tout commence avec le déluge et tout se termine par lui»¹⁶⁴. Con questo obiettivo, l'ingegnere scrive sei libri, di cui i primi cinque dedicati all'esposizione e sviluppo della sua tesi e l'ultimo dedicato alle conclusioni. Ogni sezione dell'opera è caratterizzata da un «*esprit*» che animava i popoli dell'antichità ed era rintracciabile nei loro riti, nei loro costumi, nelle loro tradizioni.

A dominare il primo libro è l'*esprit commémoratif* rintracciabile in tutte quelle ricorrenze particolari, come per esempio la cerimonia dell'Idroforie, in uso nella Grecia antica. Lo scopo era dimostrare che tutte le cerimonie antiche in realtà erano

¹⁶³ 9 febbraio 1792. «Gazette nationale». Citato in J. Hampton, *Nicolas Antoine Boulanger*, cit., p. 52.

¹⁶⁴ P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger ou avant nous le déluge*, cit., p. 180.

commemorazioni dell'antico Diluvio, occorso sulla Terra. Nel caso specifico delle Idroforie il richiamo è al mito greco del Diluvio legato alla figura di Deaulione.

Ma non si trattava di un caso unico. Testimonianze di quell'unico avvenimento erano tutte le feste antiche legate al culto dell'acqua, come quella di Hièropolis dedicata alla dea Syrie o la cerimonia dell'acqua di Siloë, tanto quanto quella di Ithome¹⁶⁵. Tutte queste differenti cerimonie celavano dietro un fittizio pretesto la celebrazione di un unico avvenimento.

Il paragone non si limitava alla storia pagana. Accanto a tutte le cerimonie pagane descritte nel primo libro vi era, infatti, anche la Festa dei tabernacoli raccontata nel testo sacro. Boulanger sin dall'inizio dell'opera presentava quell'idea di uniformità tra i miti e la tradizione sacra che era stata al centro dei dibattiti europei a partire dalla seconda metà del Seicento. A differenza del passato, tuttavia, l'appiattimento della storia sacra al pari di tutte le altre storie, così come la desacralizzazione del testo usato come mera favola in cui eventualmente rintracciare parte della verità storica, non aveva l'intento di far privilegiare un'altra fonte. Per Boulanger le sue fonti erano tutte sullo stesso piano, tutte venivano prese per vere e tutte dovevano trovare conciliazione l'una nell'altra. Questo uso particolare operato sulle fonti non teneva tuttavia conto della questione dell'asse cronologico, al centro dei dibattiti da circa un secolo. Come conciliare i diversi racconti, quando essi, oltre che differenti nei dettagli, erano anche considerevolmente distanti sull'asse temporale, non sembra una questione importante per Boulanger. La soluzione data dal filosofo appare, a nostro avviso, poco esaustiva:

On a souvent mis en question si le déluge d'Inachus dans l'Argolide étoit le même que celui d'Ogygès, de Deucalion, de Prométhée, de Noë, &c. Il y a encore des écrivains qui se plaisent à multiplier ces événemens destructeurs? Ils regardent tous les déluges dont parle l'antiquité, comme autant d'événemens différens, parce qu'ils ont en effet chez les peuples des anecdotes de détails et des dates différentes ; mais la chronologie de l'antiquité est si imparfaite qu'il ne paroît [sic] nullement sage de s'en tenir à ces dates.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Cfr. N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, in Id., *Œuvres de Boullanger*, cit., pp. 60 e succ.

¹⁶⁶ Ivi, p. 69.

Boulanger si allontanava dai dibattiti sulla cronologia riducendone la portata a mere discussioni erudite prive di un reale fondamento o di una concreta possibilità di dimostrazione. Anche la diversità dei racconti veniva dal filosofo sminuita e, benché il primo libro fosse interamente dedicato alla disamina di tali cerimonie, l'unico scopo risultava essere quello di dimostrare come in fondo le diverse fonti in molti casi non facevano che presentare con piccoli dettagli diversi lo stesso racconto e come il carattere comune di tutte queste celebrazioni non fosse legato ad altro se non alla commemorazione di un unico avvenimento: il Diluvio.

Mais les fêtes et les usages que nous venons de retrouver ne peuvent être sortis que d'une tradition continue dont les lueurs ont percé au travers de l'obscurité des siècles. Ce sont-là les monumens et les pièces authentiques de la véritable histoire de ces premiers âge du monde renouvelé; ce sont eux qui peuvent nous aider à remplir le vuide ténébreux qui a précédé les tems [sic] historiques.¹⁶⁷

Abbiamo visto dunque come le celebrazioni dell'antichità fossero descritte da Boulanger come commemorazioni istituite con un pretesto fittizio, aventi in realtà lo scopo di mantenere vivo il ricordo del Diluvio. Esse rappresentano delle fonti autentiche della prima era storica del mondo successiva alla catastrofe naturale.

Ben consapevole di non poter analizzare tutti i miti, il filosofo si concentra nell'opera solo su quelli legati alla catastrofe, come i miti e le favole legate alla creazione tanto quanto alla fine del mondo o ancora i miti e le favole relative alle figure dei giganti:

Je n'entreprends point ici d'expliquer toute la mythologie, ce vaste champ de conjectures dans lequel l'esprit humain ne cessera point de s'égarer; Je me concentrerai de choisir les sujets que le concert des anciens et des modernes a déjà rapprochés de mon objet¹⁶⁸.

Dopo aver esaminato le similitudini e il vero scopo di queste celebrazioni, ad essere messo in evidenza è il loro carattere «lugubre». A differenza di quanto poteva

¹⁶⁷ Ivi, p. 139.

¹⁶⁸ Ivi, p. 141.

sembrare, esse, in quanto ricordo del quasi totale sterminio della vita umana, erano animate da un «*esprit funèbre*», analizzato nel secondo libro, e da un «*esprit mystérieux*» al centro invece del terzo.

«*Les mystères étoient ce que la religion des anciens avoit de plus auguste et de plus saint* » scriveva Boulanger ¹⁶⁹. Il terzo libro è dedicato dunque alla disamina dei misteri, degli enigmi e segreti dietro i quali i popoli antichi celavano verità pericolose che avrebbero potuto disturbare l'ordine sociale:

*Les mystères étoient des cérémonies religieuses dont l'objet véritable ne pouvoit être divulgué au peuple; il étoit réservé aux seuls initiés à qui on le révéloit [sic] sous le sceau du secret le plus inviolable*¹⁷⁰.

Con questo libro il filosofo metteva al centro della riflessione un argomento molto sentito all'epoca, giunto nei salotti parigini da Oltremania. Fulcro dell'analisi inglese era stato quello di dimostrare come in natura non esistesse qualcosa che non potesse essere spiegato grazie all'utilizzo della ragione. Toland aveva evidenziato come tale postulato potesse essere benissimo applicabile anche al contesto religioso: il suo obiettivo era provare l'inconsistenza del carattere "misterioso" di cui si fregiavano alcuni avvenimenti raccontati nelle Sacre Scritture e poter dare così spiegazione razionale della Rivelazione¹⁷¹. Boulanger sembrava partire nell'analisi dei misteri e degli enigmi legati al mondo antico proprio da questo stesso tipo di convinzione. Muovendo dalla loro analisi razionale egli individuava una costante, ovvero lo spirito funebre e apocalittico che le animava:

*Ces mystères, ainsi que presque tous les usages et fêtes, avoient pour objet de conserver la mémoire des anciennes révolutions du monde, et de confier sous le sceau du secret à quelques hommes choisis le sort qui attendoit [sic] encore l'univers à la fin des tems [sic]*¹⁷².

¹⁶⁹ Ivi, p. 270.

¹⁷⁰ Ivi, p. 271.

¹⁷¹ Per un approfondimento si rimanda alla Parte I di questo lavoro, capitolo III. *John Toland e il mito di una teocrazia ideale*.

¹⁷² Ivi, p. 326.

Nell'analisi di tali «mystères» Boulanger giungeva a constatare il carattere ciclicamente ripetitivo della comparsa di tali enigmi pagani o misteri religiosi, coincidente con la fine di un periodo epocale della storia dell'uomo. Questo tipo di riflessione faceva da preludio all'analisi al centro del quarto libro, consacrato appunto all'*esprit cyclique*. L'autore si concentrava sulle ragioni che avevano spinto periodicamente i popoli alla creazione di idee o credenze apocalittiche.

In questo libro si arriva al fulcro dell'analisi: la dimostrazione che la paura per un destino apocalittico ha caratterizzato la vita dell'uomo sin dalla sua sopravvivenza al Diluvio, influenzandone il percorso sino ai nostri giorni.

Tout ce que nous avons vu jusqu'à présent nous montre que les hommes ont été si vivement frappés de la destruction de leur ancienne demeure, que non-seulement ils en ont long-tems conservé le souvenir, mais encore qu'ils ont long-tems cru qu'ils avoient une nouvelle destruction à craindre¹⁷³.

Divenuti diffidenti contro una natura che li aveva già duramente colpiti, gli uomini avevano vissuto in uno stato di «alarmes perpétuelles»:

les hommes échappés au déluge ne furent point de long-tems rassurés; délivrés aujourd'hui, ils s'attendoient à périr le lendemain; ce lendemain écoulé, ils ne se crurent point en sureté le jour suivant.¹⁷⁴

È dunque la paura il solo sentimento che resta immutato nel tempo. Una paura associata alla fine del mondo e trasformata dalla religione nel dogma del giudizio finale con conseguente attesa dell'arrivo del grande giudice. Ed è qui che si ritrova il punto focale per Boulanger, ovvero l'accusa nei riguardi della religione di aver abusato di questa paura insita nell'uomo per sottometterlo ai suoi dogmi:

Ce sont ces abus d'après lesquels il faut chercher et suivre la source d'une opinion qui a tenu toutes les nations dans une attente vague, qui les a empêchées de se fixer solidement sur la terre et de se conduire comme des êtres dont la terre étoit le domicile. [...] Ainsi les peuples ont toujours eu des

¹⁷³ Ivi, tome II, p. 26.

¹⁷⁴ Ivi, p. 29.

espérances confuses, nourries par leurs usages et embrouillées par l'ignorance de leurs motifs. C'est de-là que sont résultées les fables, et ce mélange bizarre d'opinions contradictoires et discordantes que l'on trouve souvent dans la même religion¹⁷⁵.

In particolare l'attesa del Grande Giudice aveva creato l'aspettativa dell'approssimarsi da una parte della fine del mondo, dall'altra di un nuovo regno di cui Dio sarebbe stato il sovrano. E fu così che in tempi e luoghi differenti «des hommes hardis, entreprenans ou rusés, ont abusé de l'attente indéterminée et de la crédulité des peuples».¹⁷⁶ Questa vaga attesa produsse nuovi idoli e nuovi tiranni, che con le loro azioni non fecero altro che fomentare la diffusione dell'idolatria e del fanatismo.

L'opera si conclude con altri due libri, di cui il quinto, dedicato a *l'esprit liturgique*, esamina nel dettaglio la natura delle feste, cerimonie e usi, già presi in esame da Boulanger nel corso della sua trattazione.

Il sesto e ultimo libro presenta invece un *tableau* di tutti gli effetti fisici e morali del Diluvio. A dominare quest'ultima parte non è più un «*esprit*» perché è proprio a causa del protagonista di questa sezione, il Diluvio appunto, che tutte le altre e gli «*ésprits*» ad esse correlati ebbero origine. Furono le impressioni lasciate da questo cataclisma sugli uomini ad originare tutta la serie di negative conseguenze in cui l'uomo incorse nella sua storia, poiché gli effetti causati su di lui dalla catastrofe, come Boulanger aveva rimarcato già nell'*Avant-propos*, «ont été pour eux une source d'égaremens et de maux, et qui ont influé sur toutes leurs institutions religieuses, politiques et morales»¹⁷⁷.

5.4 Le fonti erudite di Boulanger

La storiografia è generalmente concorde che il più grande pregio attribuibile all'opera sia l'enorme erudizione che la caratterizzava. Grazie al lavoro compiuto da Sadrin è possibile oggi conoscere con precisione tutte le occorrenze dei 161 tra autori

¹⁷⁵ Ivi, p. 115.

¹⁷⁶ Ivi, p. 116.

¹⁷⁷ Ivi, tome I, p. 27.

o testi citati da Boulanger. Nonostante l'apprezzabile mole di citazioni, una delle maggiori critiche mosse all'analisi boulangeriana fu legata proprio alle fonti, e, più precisamente, al loro utilizzo.

Il lavoro dell'ingegnere fu oggetto di una serie di accuse, dai casi specifici di plagio, come quello ipotizzato dal Galiani in riferimento alla *Scienza Nuova* di Vico, alle più generiche critiche mosse da Voltaire sull'approssimazione dimostrata da Boulanger nell'utilizzo delle fonti e nell'approfondimento di alcuni temi.

Osservando la vita dell'autore appare a nostro avviso chiaro che la stesura di un'opera così corposa in un breve periodo, presumibilmente collocabile tra il 1756 e il 1758, con l'aggravante delle ripercussioni di una malattia altamente debilitante e protagonista indiscussa degli ultimi dieci anni di vita di Boulanger, avesse non poche ripercussioni sul suo contenuto. L'opera si presenta in effetti in molti punti ripetitiva, piena di congetture solo parzialmente o affatto dimostrate. Ciò contrastava con l'importante mole di fonti citata. Il loro volume è sicuramente sintomatico di un elevato livello di erudizione posseduta dal filosofo. Anche se la storiografia pare ormai concorde nell'affermare la poca plausibilità che l'ingegnere avesse potuto in pochi anni leggere approfonditamente tutte le opere citate.

Il criterio per la loro selezione seguiva un principio abbastanza semplice: lo scopo di Boulanger era la ricostruzione "des faits", ovvero di tutte le cerimonie, i riti e gli avvenimenti legati ai popoli antichi. La ricostruzione storica delle origini dell'umanità poteva avvenire solo tramite il reperimento del maggior numero "des faits" e dunque solo tramite lo studio di una serie diversificata di fonti.

Il numero di fonti raccolte assumeva un ruolo di primaria importanza in Boulanger che sembra rimandare ad un secondo tempo una loro organica sistematizzazione. Occorre ricordare che la pubblicazione dell'opera fu postuma al suo autore e che furono necessari diversi interventi stilistici da parte del barone d'Holbach per trasformare quella che sembrava essere poco più che una rassegna confusa di appunti in un'opera pronta per la stampa.

Al contrario dell'approssimazione espositiva che caratterizzava l'opera, la scelta delle fonti operata da Boulanger ci appare molto rigorosa.

Gli albori della storia umana potevano essere ricostruiti, innanzitutto, partendo da basi scientifiche. Nel momento in cui Boulanger redigeva la sua opera sappiamo, grazie al manoscritto sugli *Anecdotes de la Nature* e all'articolo per l'*Encyclopédie*

«Déluge», che l'ingegnere era al corrente di tutta la più importante letteratura scientifica sul tema del Diluvio prodotta fino a quell'epoca¹⁷⁸. L'ingegnere si dimostrava particolarmente simpatizzante verso quelle teorie diluvianiste che osservando il presente vi ritrovavano le vestigia del passato. Nell'articolo enciclopedico Boulanger avevamo mostrato il suo apprezzamento per teorie quali quelle di Bouquet e Tournefort, che avevano alla base della loro analisi l'esperienza diretta acquisita attraverso i loro viaggi.

Ma, sebbene il Diluvio risulti il protagonista indiscusso dell'opera, la sua dimostrazione scientifica è affrontata solo nel sesto libro dell'*Antiquité dévoilée*. Lungo tutta la trattazione l'idea che tale catastrofe fosse realmente avvenuta non è mai messa in discussione. Tale posizione era ben lontana dal legittimare il racconto sacro sulla storia dell'umanità. Dopo aver negli *Anecdotes de la Nature* illustrato le ragioni per le quali la Terra era soggetta a continue *révolutions de la nature*, nell'*Antiquité dévoilée* Boulanger si limitava a descrivere il Diluvio come una di esse. In particolare, il Diluvio segnava l'inizio della nostra era storica, così come un'altra catastrofe ne sarebbe stata la naturale conclusione. Genesi e Diluvio, due momenti ben distinti per la tradizione cristiana si fondevano dunque nel pensiero dell'ingegnere.

Nella ricostruzione della storia politico-religiosa dell'umanità, per «dévoiler» la sua «antiquité» non era ai fossili o alla dimostrazione scientifica del Diluvio che Boulanger intendeva mirare.

Le prime fonti a cui guardare sembrano invece essere per Boulanger quelle classiche, e dunque greche e latine. Se si osserva la frequenza delle citazioni, un grande spazio è occupato in particolare da due fonti. La prima, Plutarco, compare circa ottantasette volte lungo il corso dell'opera. Del resto, come ha modo di rilevare Sadrin, fino al XVIII secolo Plutarco veniva considerato uno dei maggiori scrittori antichi: «Plutarque étant alors un écrivain obligé, Boulanger a respecté la tradition»¹⁷⁹. Stessa cosa non si poteva dire per Tacito e Tucidide, ai quali l'ingegnere preferì Pausania e Diodoro Siculo. Ed è nuovamente Sadrin a spiegarci le ragioni: «L'écrivain qui raisonne et interprète n'est pas l'affaire de

¹⁷⁸ Per un approfondimento si rimanda alla Parte II di questo lavoro, paragrafo b) *L'Encyclopédie di fronte al mito del Diluvio*.

¹⁷⁹ P. Sadrin, *Les sources érudites de l'Antiquité dévoilée*, in N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages. II. Notes*, cit., p. 29.

Boulanger. Ce qu'il cherche ce sont des faits bruts, le simple récit d'une tradition, des «médailles» du passé, ce qu'il demande ce sont des matériaux qu'il pourra lui-même classer et ordonner en vue de sa propre démonstration».¹⁸⁰

Occorre, secondo Boulanger, puntare al racconto puro, lasciando da parte le interpretazioni fatte in passato. Le vere fonti alle quali bisognava guardare erano i «faits bruts».

Attraverso questa stessa chiave di lettura verrà utilizzata l'altra importantissima fonte di Boulanger: la Bibbia. Nonostante il suo scopo fosse quello di distruggere dalle fondamenta tutte le religioni rivelate, e in particolare il cristianesimo, il filosofo invece di ignorare le Sacre Scritture o di utilizzare le altre fonti con il preciso intento di screditare in contenuto del testo sacro, fece dell'Antico Testamento una delle principali risorse in suo possesso.

Il criterio da lui adottato non è quello della negazione, quanto piuttosto della comparazione. Le Sacre Scritture non erano altro che un documento come tutti gli altri, una favola che al suo interno nascondeva parte della storia dell'umanità. Erano la sua analisi e interpretazione, nonché completamento per mezzo delle altre fonti, che consentivano di svelare il grande mistero alla base dell'origine delle società umane. Le Sacre Scritture continuavano a costituire, anche per Boulanger, un documento essenziale per conoscere la storia antica dell'umanità. Ma era il modo in cui esse venivano utilizzate ad essere completamente cambiato rispetto alla tradizione, a partire dalla loro sacralità, che troviamo ora totalmente negata.

Del resto, nel momento in cui Boulanger scriveva, la messa in discussione dell'autorevolezza del dettato biblico era al centro dei dibattiti europei da ormai un secolo circa. In particolare le discussioni sulla cronologia, animate a loro volta dalle continue novità derivanti dai copiosi resoconti dei viaggi, in particolare legati all'Oriente e alla Cina, avevano dato un grandissimo impulso a tutta una serie di discussioni. Al centro della riflessione vi era l'attendibilità della Genesi, del Diluvio, l'origine delle lingue e delle prime società.

Boulanger dimostrava non solo di conoscere tali dibattiti, ma di utilizzarli come punto di partenza per la costruzione di qualcosa di totalmente differente. Il modo in cui Boulanger costruisce la sua teoria è del tutto singolare. A differenza di quanto fatto da molti pensatori, tra cui per esempio Toland, Boulanger utilizzava le

¹⁸⁰ Ibidem.

sue fonti in maniera “positiva”. Qualsiasi testo poteva e doveva essere dunque una fonte per la ricostruzione del passato. Tutte le opere andavano lette e studiate senza preconcetti, e così fece Boulanger servendosi, per esempio, anche di autori come l’abbé Pluche o Pierre-Daniel Huet.

Huet, in particolare, era un autore molto discusso all’epoca. Come già illustrato in precedenza la sua *Demonstratio evangelica* fu oggetto di ampie critiche sia da parte della tradizione ortodossa che di quella eterodossa. Egli aveva forzato qualsiasi fonte avesse a sua disposizione pur di dimostrare come tutte le religioni del mondo altro non fossero che un’alterazione del giudaismo primitivo, e dunque come tutto andasse ricondotto al contenuto dei testi sacri e in particolare dell’Antico Testamento, esaltando di conseguenza il loro valore universale e scagliandosi contro ogni forma di compromesso. Per delegittimare l’opera di Huet abbiamo visto come Toland citasse Giuseppe Flavio, Erodoto, Diodoro Siculo, Strabone. Al contrario Boulanger accostava Huet a tutte queste fonti, dimostrando come il loro contemporaneo impiego non creasse necessariamente una contraddizione. Come evidenzia Sadrin, persino la teoria più ortodossa dell’epoca, quale era quella sostenuta da Huet, veniva trasformata dal giovane ingegnere nell’involontaria sovversiva idea «de la ressemblance entre toutes les religions du globe»¹⁸¹.

L’idea alla base della *Antiquité dévoilée* vedeva perciò nella somma delle fonti il percorso da seguire per ricostruire le origini della storia umana. Ma per ricostruire un’antichità talmente remota occorreva accumulare quante più “testimonianze” possibili, che non erano riscontrabili soltanto nelle fonti tradizionali. Boulanger non fu di certo un pioniere in questo. Nel XVIII secolo una nuova forma di umanesimo aveva soppiantato quello tradizionale. Un umanesimo coltivato nei salotti e non nelle accademie, un umanesimo che alle fonti letterarie tradizionali preferiva, per la ricostruzione del passato, i racconti dei viaggiatori, lo studio degli usi dei popoli, ricostruiti, per esempio, attraverso l’analisi delle monete o delle incisioni sui vasi. Tutto questo era parte de «l’era degli antiquari», citando Momigliano, ovvero di coloro i quali si interessarono alla storia dell’Antichità in maniera del tutto nuova, tale da segnare una vera e propria rivoluzione del metodo storico¹⁸². Da

¹⁸¹P. Sadrin, *Les sources scientifiques et philosophiques de la theorie de Boulanger*, in N. A. Boulanger, *L’Antiquité dévoilée par ses usages. II. Notes*, cit., p. 32.

¹⁸²Cfr. A. Momigliano, *L’Histoire ancienne et l’antiquaire*, in ID., *Problèmes d’historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 244-293.

un'attenzione verso il dato cronologico, rintracciato per situare un preciso avvenimento, si passa ad un'attenzione verso le conseguenze dell'avvenimento stesso e al loro impatto all'interno di un percorso conoscitivo più ampio. Nel caso specifico, dai dibattiti atti a stabilire con più precisione possibile la data del Diluvio si passa ad analizzare le conseguenze dello stesso all'interno del processo storico evolutivo dell'umanità. Tenendo in considerazione l'interpretazione di Momigliano, è a nostro avviso possibile definire a pieno titolo Boulanger come uno degli *antiquaire* più brillanti della Francia del primo Settecento.

Ad una nuova prospettiva faceva seguito un differente approccio alle fonti tradizionali e soprattutto l'utilizzo, da parte di Boulanger, di un nuovo tipo di fonti. Tra quelle "non tradizionali" un posto d'eccezione fu occupato dai miti e dalle favole.

Per quanto concerne i primi, le maggiori citazioni dai miti classici vengono tratte da Ovidio, di cui è possibile rintracciare nell'opera circa una quarantina di occorrenze. Più che la ripresa dei miti in sé, anche in questo caso è il tipo d'impiego fatto a destare interesse. Essi costituivano, infatti, una risorsa importantissima per Boulanger in quanto rappresentavano la fonte più adatta per la dimostrazione della sua teoria, ovvero che dietro ad ogni cerimonia, dietro ogni culto di divinità, altro non si celava se non il ricordo del Diluvio. Le diverse cerimonie dei popoli antichi non erano altro che delle commemorazioni di quell'unico avvenimento che aveva dettato l'inizio della nostra storia e allo stesso tempo condizionato la vita dell'uomo attraverso la paura di una futura nuova catastrofe. Accanto ai miti c'erano infine le favole. Non era una novità che i *philosophes* adoperassero questo genere di fonti per la ricostruzione del passato. Benché non risulti mai citato all'interno dell'opera, se non un'allusione nell'*Avant propos*, Sadrin sottolinea come l'utilizzo fatto da Boulanger di questo genere di fonte richiami immediatamente alla mente il pensiero di Fontenelle. Fontenelle aveva cercato, così come Le Clerc e Bannier, d'instituire un legame tra i miti, le favole, e la storia. Nelle sue *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Fontenelle specificava come tali "racconti" non costituissero soltanto delle "favole":

Les fables ne sont point tout à fait des fables; ce sont de histoires des temps reculés, mais qui ont été défigurées, ou par l'ignorance des peuples, ou

par l'amour qu'ils avaient pour le merveilleux, très-anciennes maladies des hommes¹⁸³.

Fontenelle, che alle favole dedicò un intero saggio, *De l'origines des fables*, vedeva dunque in esse qualcosa di più. Ma per lui le “favole” erano piene d'errori e la storia che esse raccontavano era ormai stata «défigurée». Benché ne attribuisse dunque una certa validità di fonte storica, in essa non era possibile trovare altro che gli errori compiuti dallo spirito umano. Questo concetto venne successivamente ribadito nel *De l'origines des fables*: «Ne cherchons donc autre chose dans les Fables, que l'histoire des erreurs de l'esprit humain»¹⁸⁴.

Lo stesso tema era affrontato da Le Clerc nella sua *Bibliothèque universelle et historique de l'année 1687*. Le Clerc cercava di dare una «explication historique des fables» partendo dal presupposto che «les fables contiennent d'Anciennes Histoires». Secondo Le Clerc occorre cercare in esse i “fatti” poiché nei racconti favolosi e nelle cerimonie antiche si potevano trovare i “souvenirs” della storia antica:

On cessera d'être surpris qu'une nation aussi polie que la Greque, ait cru une infinité de pures fables: car il n'est pas vrai qu'elle ait cru tout ce quel les fables contiennent [...] mais elle a été persuadée que quelque verité avoit donné occasion aux Poëtes¹⁸⁵

Il punto per Le Clerc sembrava essere dunque quello di dimostrare che «il y a de vrai dans les fables»¹⁸⁶.

Due approcci diversi quelli di Fontenelle e Le Clerc entrambi presenti nell'opera boulangieriana. Se per Boulanger le favole consentivano, come aveva sottolineato Le Clerc, di ricostruire la storia dell'antichità, quest'ultima non si era rivelata in fine altro che la storia degli errori perpetuati dall'uomo. Comune ai due pensatori è l'attenzione nei confronti dell'uomo, delle sue facoltà e capacità

¹⁸³ B. Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), in ID., *Œuvres*, Paris, Bastien, 1790, tome II, p. 150.

¹⁸⁴ B. Le Bovier de Fontenelle, *De l'origine des fables* (1724), in *Œuvres complètes*, éditées par G.-B. Depping, Genève, Slatkine Reprints, 1968, tome II, p. 390.

¹⁸⁵ J. Le Clerc, *Bibliothèque universelle et historique de l'année 1687*, Amsterdam, Wetstein, 1720, tome VI, p.49.

¹⁸⁶ Ibidem.

conoscitive. Un aspetto che fu preso in considerazione e ampiamente sviluppato da Boulanger.

Per Boulanger all'origine dei miti e delle favole altro non vi era che la paura. Era il ricordo dell'ancestrale paura causata dal Diluvio a permeare tutta la storia dell'uomo, tutte le sue credenze, tutti i suoi usi, e come vedremo nelle *Recherches*, anche tutte le sue scelte politiche. L'era attuale vissuta dall'umanità era iniziata con il Diluvio per Boulanger, ed ogni domanda riguardante lo sviluppo storico di "questa" umanità si risolveva nelle conseguenze che tale avvenimento aveva prodotto.

5.5 Una fonte trascurata: la letteratura sulla *respublica Hebraeorum*

Abbiamo sino ad ora analizzato alcune delle principali fonti utilizzate da Boulanger per la composizione della sua grande opera. La storiografia contemporanea a sino ad oggi rintracciato in tali fonti le basi principali a partire dalle quali Boulanger era riuscito a ricostruire gli usi e i costumi perpetuati dai popoli antichi e da qui formulare la sua "storia" delle origini del genere umano e delle sue istituzioni politiche.

Ma la storiografia ha sino ad oggi trascurato i legami di Boulanger con una particolare tradizione, quella relativa alla letteratura politica sulla *respublica Hebraeorum*, ovvero riguardante quei trattati che attraverso l'esempio dell'antico Israele descrivevano la teocrazia come un modello positivo e normativo.

Il legame tra Boulanger e la letteratura politica sulla *respublica Hebraeorum* è ben evidente a partire dal fatto che alcuni autori legati a tale letteratura risultano esplicitamente citati nell'*Antiquité dévoilée*. In particolare, sono richiamati Giuseppe Flavio e Jacques Basnage, ovvero i due autori di riferimento all'epoca per la ricostruzione della storia del popolo ebraico. Il loro utilizzo come fonti risulta chiaramente in linea con l'idea *princeps* dell'opera, ovvero ricostruire le origini della storia umana attraverso l'analisi delle usanze e delle cerimonie dei popoli antichi, comprese quelle del popolo ebraico.

Attraverso il lavoro di Sadrin è possibile risalire al numero di citazioni relative ai due autori presenti nel testo. Nello specifico se Flavio risulta segnalato in

diciassette differenti note, per Basnage sono trentatré le occorrenze individuate¹⁸⁷. Ma al di là del rilevare il numero di occorrenze, Sadrin non dedica un'analisi più approfondita dell'uso fatto da Boulanger di queste due fonti.

Ad una prima analisi delle citazioni, la scelta di Boulanger appare legata alla sola ricostruzione delle cerimonie antiche in uso nell'antico Israele, atte a stabilire un senso di uniformità tra di esse e quelle pagane, e dunque tra la storia ebraica e le altre storie. Flavio risulta citato, per esempio, nel I libro, per dimostrare come le celebrazioni pagane in onore dell'acqua avessero un loro corrispettivo anche nella tradizione sacra¹⁸⁸.

Nel terzo capitolo del terzo libro Boulanger riprendeva questa preziosa fonte, e più precisamente facendo riferimento al secondo capitolo del primo libro delle *Antiquitates Iudaicae*, per avvalorare l'idea di un comune sentimento di paura rintracciabile alla base delle cerimonie pagane così come delle sacre: una paura apocalittica per la fine del mondo scatenata dal ricordo dell'antico avvenimento.

Adam prévint [sic] le premier que le monde seroit [sic] détruit par l'eau et par le feu ; Seth, son fils, fut un homme très-savant dans ce genre de doctrine, et de peur que ses observations ne se perdissent dans les révolutions futures, ses enfans, suivant Joseph, eurent soin de les graver sur deux colonnes, l'une de brique, et l'autre de pierre¹⁸⁹.

Sulle due colonne, riferiva Flavio, erano riportate le conoscenze umane. In tal modo, il giorno in cui fosse arrivato un Diluvio a rovinare la colonna di mattoni, quella di pietra avrebbe dovuto conservare ai posteri la memoria di quanto era stato scritto.

Ma le *Antiquitates Iudaicae* di Flavio si fermavano poco prima della guerra giudaica. Per completare dunque la sua fonte Boulanger prese come riferimento l'opera che ne era considerata all'epoca come il completamento, ovvero l'*Histoire des Juifs* di Jacques Basnage.

Per quanto concerne le citazioni a Basnage, queste non si differenziano molto da quelle di Flavio. Basnage viene utilizzato per dimostrare la coerenza di alcuni riti

¹⁸⁷ Cfr. P. Sadrin. *Les sources érudites de l'Antiquité dévoilée*, cit., pp. 26- 27.

¹⁸⁸ Cfr. N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, cit., tome I, p. 93 e la relativa nota P. Sadrin, *Notes*. in N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages. II. Notes*, cit., p. 64.

¹⁸⁹ Cfr. N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, cit., tome I, p. 365.

pagani antichi con altri appartenenti alla tradizione sacra. Grande attenzione è anche in questo caso riservata agli usi, ai riti del popolo ebraico, come quello della circoncisione, su cui Boulanger si soffermava nel secondo libro dell'*Antiquité dévoilée*¹⁹⁰, o il dogma della fine del mondo. Basnage viene interpellato ancora come fonte nel secondo capitolo del quarto libro, nel momento in cui Boulanger si sofferma su alcune forme di superstizioni e sulla loro natura di credenze con ritorno ciclico, come quelle legate alle influenze degli astri. La nota a Basnage si riferisce nello specifico alla leggenda secondo la quale l'origine delle diverse religioni sia imputabile ai diversi astri e pianeti: il Sole avrebbe dato origine al cristianesimo, Venere avrebbe causato la nascita del maomettismo (odierno islamismo), Saturno del giudaismo, e così via. Nel fare quello che Boulanger definisce «l'horoscope de diverses religions» l'autore resta attonito «de remarquer combien ces opinions bizarres ont influé sur les divers événemens de l'histoire du monde pendant une suite étonnante de siècles»¹⁹¹.

Tra le varie occorrenze non ve ne è, d'altro canto, alcuna di Flavio o Basnage che sia legata alle diverse forme di governo che caratterizzarono questo popolo o alle sue leggi politiche. Ma, come abbiamo già avuto modo di constatare nel caso di Vico o di Fontenelle, il mancato riferimento diretto non può essere accettato come valore assoluto neanche in casi come quello di Boulanger, in cui ci troviamo di fronte ad un'estrema varietà e ad una grande quantità di fonti effettivamente citate.

In questo caso non solo i maggiori temi appartenenti alla letteratura sulla *respublica Hebraeorum* sono presenti nell'opera, ma risultano chiaramente influenzati dalle fonti effettivamente citate, in particolare dal pensiero di Basnage. Nelle tre occasioni in cui Boulanger si soffermava sulla "costituzione" dell'antico Israele il suo approccio fu marcatamente storico. In tutti e tre i casi l'ingegnere sembra seguire abbastanza fedelmente l'*Histoire des Juifs* di Basnage, oscurando completamente la normatività che il modello politico della *respublica Hebraeorum* aveva con il tempo acquisito.

Il primo riferimento riguarda una riflessione di Boulanger sulla legislazione rispettata dagli antichi ebrei. Nel terzo libro, dedicato all'analisi di tutti quei misteri e

¹⁹⁰ Cfr. N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, cit., tome I, pp. 252-253.

¹⁹¹ Ivi, tome II, pp. 74-75.

quelle leggende create nell'antichità per occultare talune verità agli uomini, Boulanger scriveva:

Pour compléter [sic] l'histoire des mystères, nous dirons encore deux mots sur les Hébreux, relativement à l'esprit de l'ancienne police, qui avoit pour maxime de cacher l'avenir aux hommes. C'est une singularité qui a été depuis long-tem [sic] remarquée, que la loi des Juifs ne parle nulle part du sort avenir des hommes.¹⁹²

La legislazione, aggiungeva, fu necessaria per riportare «vers la terre des esprits tournés vers le ciel». Essa veniva paragonata agli altri popoli antichi, e la sua natura veniva descritta come «conformes à l'esprit général de la police ancienne». Il carattere sovranaturale di tale legislazione veniva dunque negato, a causa sicuramente dell'appiattimento della storia ebraica al pari delle altre storie ma anche al poco interesse di Boulanger di aprire in quest'opera una riflessione nei riguardi di tale legge che andasse al di là della sua collocazione storica. Così come era stato per Basnage, anche per Boulanger il problema è la storia, non la politica.

Su questo stesso tipo di orientamento è fondata l'analisi di Boulanger di uno dei temi più importanti all'interno della letteratura sulla *respublica Hebraeorum*, ovvero quello legato al giubileo e alla conseguente restituzione delle terre. Nel quarto capitolo del IV libro Boulanger descriveva il significato della parola giubileo presso gli ebrei e la pratica del «sabbat de la terre» :

c'est-à-dire sa cessation et son repos, parce qu'il falloit [sic] laisser la terre sans culture, ne point semer les champs, ne point tailler la vigne ni les plans d'oliviers, ne recueillir ni moissons, ni vandange, et vivre uniquement de ce que les champs pouvoient produire d'eux-mêmes¹⁹³.

L'analisi prosegue con la descrizione di un'altra pratica del giubileo, ovvero quella della «Semitah Adonai»:

¹⁹² Ivi, tome I, p. 321.

¹⁹³ Ivi, tome II, pp. 153-154.

il falloit alors congédier tous les esclaves, les remettre en liberté sans rançon; toute famille et tout particulier rentroit dans ses anciennes possessions, les contrats d'acquisition et de vente étoient annullés, aussi bien que les dettes et les créances¹⁹⁴.

La fonte utilizzata da Boulanger è il testo sacro e in particolare il libro del Levitico. Rispetto ad esso, l'autore non aggiunge nulla alla sua descrizione della legge giubilare, presentata come poco più che un rito religioso commemorativo. Non siamo più di fronte alla *lex agraria* descritta da Cunaeus come importante esempio normativo al quale poter guardare. Essa non è più una delle migliori leggi mai esistite, come l'aveva definita Harrington. La sua possibile normatività non solo non è presa in questione da Boulanger, ma sembra essere per l'autore contraria al bene della società:

Aucun interprète n'a pu jusqu'à-présent nous rendre raison de ces différents usages, dont la plupart semblent opposés au bien-être de la société.¹⁹⁵

L'argomento ritorna ad essere di "giurisdizione" teologica, e la *lex* torna ad essere festa, celebrazione, così come era stato già per Basnage. L'interesse di Boulanger è rivolto unicamente alla credenza, per dimostrarne, sul terreno della storia, la sua uniformità con altre tradizioni pagane:

On n'a pas fait attention que Moïse lui-même nous découvre que les usages jubilaires étoient [sic] plus anciens que lui¹⁹⁶.

A costituire il più importante riferimento alla letteratura politica sulla *respublica Hebraeorum* è sicuramente l'attenzione che Boulanger riserva al governo teocratico. Un tema, quello della teocrazia, appena accennato nell'*Antiquité dévoilée*, in quanto al centro della trattazione che ne avrebbe dovuto costituire l'ultimo capitolo, pubblicato autonomamente come *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Ivi, p. 155.

L'importanza che il modello teocratico assume nell'analisi boulangieriana è stata per lungo tempo trascurata dalla storiografia contemporanea. Analizzato nelle sue immediate conseguenze sotto il profilo teologico, l'attacco al modello teocratico, perpetuato da Boulanger nelle sue opere attraverso la dissoluzione di tutti gli attributi positivi che lo avevano sino ad allora caratterizzato, è stato genericamente ascritto dalla letteratura critica all'interno di una più ampia e generica polemica contro le religioni rivelate. In questo tipo di lettura restano tuttavia totalmente sullo sfondo le conseguenze sociali e politiche che Boulanger attribuisce sul filo della storia alla nascita e allo sviluppo della teocrazia, che cerchiamo qui di illustrare.

Il tema della teocrazia è trattato nell'*Antiquité dévoilée* alla fine dell'opera, nel secondo capitolo del sesto e ultimo libro. Anche l'analisi di questa "peculiare" forma di governo si distanzia dalla letteratura seicentesca dedicata alla *respublica Hebraeorum*. L'interesse verso questo modello politico sembra essere legato al raggiungimento dell'uniformità della storia, attraverso la collazione delle tradizioni, piuttosto che all'analisi di un modello politico normativo.

L'ultimo capitolo dell'*Antiquité dévoilée*, in cui troviamo descritto il modello teocratico, si apre con la ricostruzione delle conseguenze morali del Diluvio. Attraverso l'analisi delle favole ereditate dall'Oriente e in particolare dai cinesi, descritti come «les plus anciens peuples de la terre dont nous ayons l'histoire»¹⁹⁷, Boulanger cerca di ricomporre gli avvenimenti occorsi all'indomani della catastrofe. L'attenzione non è focalizzata tanto sulla ricostruzione cronologica dei fatti, quanto più sui sentimenti provati dall'uomo. Obiettivo dell'autore è descrivere un uomo affranto dalla tristezza e dalla paura, una paura degenerata in abitudine che «l'expérience des siècles ne peut que l'affoiblir sans la faire totalement disparaître»¹⁹⁸.

Per descrivere questa prima epoca dell'umanità Boulanger riprendeva l'immagine proveniente dall'antichità di una prima età dell'oro segnata dalla giustizia, dalla carità e dalla religione. Tale periodo ad altro non corrispondeva se non a quella che nei miti classici era descritta come l'età del regno degli Dei, durante la quale, raccontavano i filosofi antichi, Saturno aveva stabilito sulla terra «une

¹⁹⁷ Ivi, p. 349.

¹⁹⁸ Ivi, p. 372.

certaine forme de gouvernement sous lequel l'homme avoit été très heureux»¹⁹⁹. Ma Boulanger, che riprendeva dalla classicità il mito di Saturno, ne rigettava soprattutto gli attributi positivi. Ad essere contestata non era tanto la sua effettiva esistenza sull'asse della storia quanto piuttosto il suo carattere di epoca felice. Già dalla sua prima epoca l'umanità era stata infatti caratterizzata da una «mélancolie universelle» nata dall'impressione generale che aveva lasciato sull'uomo l'immagine di un mondo «inondé, brûlé, bouleversé»²⁰⁰. L'uomo scampato al Diluvio era paralizzato di fronte alle conseguenze della catastrofe che venne vista come preludio della fine dell'universo: «il s'y attendit de jour en jour et il s'y prépara en conséquence».²⁰¹ La terra e la sua stessa condizione avevano dato prova della loro estrema precarietà. La prima reazione dell'uomo di fronte al disastro della natura fu perciò quella di proiettarsi verso l'alto.

Nella descrizione di questa prima fase vissuta dal genere umano Boulanger riprende temi sorprendentemente vichiani, tratteggiando i contorni di una storia molto simile a quella che era già stata descritta nella *Scienza Nuova*. L'età dell'oro descritta da Boulanger sembra infatti ricalcare l'età degli oracoli di Vico, in cui gli uomini, come abbiamo già visto, vivevano riuniti in famiglie sotto governi divini assoggettati alle sole leggi sacre²⁰². Anche Boulanger descriveva uno stato di famiglie regolato da leggi natura religiosa:

Le besoin des loix ne se fit point sentir à des hommes que la nécessité tenoit unis et qu'elle rendoit honnêtes, simples et désintéressés ; ils vécurent sans autre dépendance que celle des enfans relativement à leurs pères, sans autre roi que le Dieu qu'ils invoquoient, qu'ils désiroient, qu'ils attendoient²⁰³.

Se nel caso di Vico era stata la Provvidenza a disporre la nascita, per Boulanger le vere protagoniste erano facoltà del tutto umane, ovvero l'ignoranza e il terrore.

¹⁹⁹ Ivi, p. 363.

²⁰⁰ Ivi, p. 370.

²⁰¹ Ivi, p. 388.

²⁰² Per un approfondimento si rimanda alla Parte I di questo lavoro, capito I. *Giambattista Vico e la repubblica Hebraeorum*.

²⁰³ Ivi, p. 382.

Questa sorta di «état surnaturel», nel quale i primi uomini vissero per qualche era, fu descritto da Boulanger come una sorta di governo teocratico, ricalcando dunque lo stesso tipo di immagine che abbiamo già incontrato in Vico. Leggiamo nella *Scienza Nuova*:

Il primo a sorgere sulla terra fu il governo divino: la teocrazia (...). Nessuna società infatti può stare senza governo. E giacché nello stato eslege non esisteva un uomo sommo sugli altri, perché tutti erano sommi, tra tutti i sommi non vi poté essere governo se non presso Dio. Di modo che, una volta fondate, le repubbliche vengono tenute insieme, tra le somme potestà della guerra e i patti di pace, dal governo di un solo Dio²⁰⁴.

Sebbene l'assonanza di temi sia notevole, nondimeno sussistono alcune differenze. La prima l'ingegnere francese la precisa sin da subito: «ce n'est donc point un état politique qu'il faut chercher dans l'âge d'or, ce fut un état tout religieux»²⁰⁵. Boulanger concepiva dunque "una società senza governo" e la collocava all'indomani della catastrofe, in una sorta di stato di natura. L'accento non era tuttavia posto come in Vico sull'istituzione di quei primi imperi patriarcali che nella *Scienza Nuova* avevano costituito una delle grandi distinzioni alla base della veridicità o meno del modello teocratico. In Boulanger non troviamo una distinzione tra storia sacra e profana e dunque tra lo sviluppo storico degli ebrei e quello degli altri popoli. Il disegno tratteggiato dall'ingegnere francese apparteneva all'uomo nel suo senso più globale, e al suo immediato rapporto con il sovrannaturale, senza l'intermediazione dei padri.

Per Boulanger, le conseguenze di questo genere di vita si fecero sentire con il trascorrere delle generazioni: «ce fut l'oubli des arts et une négligence totale de l'agriculture et de tous les usages utiles»²⁰⁶.

Man mano che le famiglie si allargarono, alcuni decisero di vivere in società, altri se ne allontanarono preferendovi uno stato selvaggio.

²⁰⁴ G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 520.

²⁰⁵ N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, cit., tome II, p. 381.

²⁰⁶ Ivi, p. 383.

A mesure que le séjour de l'homme s'est embelli et enrichi, à mesure que les familles se sont multipliées et ont formé de plus grandes sociétés, le règne moral a dû nécessairement céder au règne politique²⁰⁷.

La distinzione in società divenne indispensabile e il governo religioso venne ben presto a confondersi con il politico creando «une foule de préjugés religieux et politiques; une infinité d'usages bizarres et déraisonnables; des abus et des fables sans nombre pour l'expliquer».²⁰⁸

La creazione di convenzioni e pratiche religiose, la degenerazione dei culti e dei riti e soprattutto la trasformazione di questa sorta di “teocrazia religiosa” in una teocrazia politica avevano con il tempo cambiato la natura del governo teocratico « en font oublier le nom, les principes et l'origine, et précipitent enfin la religion, la police et l'histoire des premiers âges dans le cahos le plus obscur»²⁰⁹.

Il governo mistico e sovrannaturale venutosi a creare a seguito dell'età dell'oro e per degenerazione della stessa, rappresentava per Boulanger il primo governo politico dell'umanità. Interessante appare il passaggio in cui definiva tale governo:

Ce gouvernement mystique & surnaturel qui succéda à l'âge d'or & qui fut une de ses suites, est le même qu'une mythologie universelle, qui a recueilli les foibles restes de ces premiers âges, a appelé le règne des dieux. Cette façon de s'exprimer ne désigne autre chose que le règne de Dieu, connu de quelques anciens peuples sous le nom de *théocratie*²¹⁰.

Un legame tra Boulanger e un linguaggio prettamente vichiano appare in questo passaggio e nei successivi molto evidente, anche se resta difficilmente dimostrabile se questa commistione linguistica sia avvenuta per via diretta o mediata. Boulanger parlava di una «mythologie universelle» che avrebbe raccolto le favole legate alle prime epoche dell'umanità. Tale opera avrebbe definito i governi mistici e sovrannaturali dell'età delle famiglie come «le règne des Dieux». Ciò che Boulanger rimarcava però era come questi regni non avessero nulla di diverso rispetto al «règne

²⁰⁷ Ivi, p. 377.

²⁰⁸ Ivi, p. 390.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Ibidem.

de Dieu», riferendosi in questo caso chiaramente alla teocrazia ebraica. Avevamo visto che Vico distingueva invece la teocrazia ebraica da quella delle nazioni gentili, designando due forme teocratiche, vera la prima e false tutte le altre.

La nostra ipotesi che la «mythologie universelle» di cui Boulanger parlava altro non fosse che la *Scienza Nuova* e che il suo intento altro non fosse se non quello di criticare l'assunto attraverso cui Vico preservava l'unicità della storia sacra, è avvalorata dal paragrafo che segue la citazione appena menzionata, in cui Boulanger spiegava l'impossibilità di conoscere «les annales» e di mostrare «les monumens» della «théocratie primitive des nations payennes»²¹¹. Parlare di teocrazia pagana delle nazioni, oltre a richiamare la terminologia vichiana, ci sembra voler in qualche modo implicare una distinzione tra le nazioni pagane e “qualcos'altro”. Questo genere di distinzione sottointesa, che non compare nelle altre parti del testo, precede una descrizione della teocrazia. «Qu'est-ce qu'une théocratie?» scriveva Boulanger, riprendendo, nella prima parte, le parole di Giuseppe Flavio:

C'est un gouvernement dans lequel la société, non seulement adore l'Être suprême comme son Dieu, mais suppose encore qu'il est son roi immédiat et particulier : ensorte que toutes les loix dérivent de lui et s'exécutent en conséquence de cette supposition. C'est un gouvernement dans lequel moins le lien civil et politique est sensible et visible, plus on fait d'efforts pour y suppléer par un extérieur et par un appareil de convention. Ainsi l'Être suprême dans ce gouvernement fut traité comme un monarque, c'est-à-dire comme un homme : dès lors ils fut avili ; la politique fut subordonnée à la religion, ce qui a corrompu et perverti l'une et l'autre. On donna une maison au Dieu monarque, et cette maison devint un temple ; on y plaça un trône qui devint un sanctuaire ; on y plaça par la suite un emblème, ou une image quelconque, et cette image attira les regards et les vœux des peuples et devint une idole. On dressa une table devant le dieu monarque, et cette table se convertit en autel. On couvrait cette table d'abord de pain, de vin, de fruits, et ensuite on y immola des animaux, puis des hommes, des rois, des enfans des rois et des milliers de victimes humaines. [...] Enfin on donna à ce monarque des ministres et des officiers; de-là le sacerdoce.²¹²

²¹¹ Ibidem.

²¹² Ivi, pp. 390-391

Una descrizione talmente dettagliata e chiara ci sembra che denoti il preciso intento dell'autore di mostrare l'assenza di reali distinzioni tra la teocrazia ebraica, ovvero «le règne de Dieu», e le teocrazie pagane, ovvero «le règne des Dieux».

Tale intento trova conferma nel volume che l'abate Le Gros dedicò alla confutazione delle opere boulangieriane, *Analyse et examen de l'Antiquité dévoilée, du Despotisme oriental, & du Christianisme dévoilé, ouvrages posthumes de Boullanger*, in particolare quando l'abate evidenziava come alla base della volontà di Boulanger vi fosse la dimostrazione che «la théocratie judaïque contient mille fables semblables à celles des autres nations».²¹³

Boullanger continuava sottolineando come si potesse supporre che alla base del governo teocratico ci fosse l'idea che tutte le leggi fossero emanate dal «Dieu monarque» e concludeva dicendo: «Voilà la source de toutes les révélations vraies ou fausses»²¹⁴. Il richiamo al binomio verità/falsità, tema centrale in Vico e riguardante l'intervento della vera/falsa Provvidenza e il legame con il vero o falso Dio/Dei²¹⁵, porta inevitabilmente a considerare questo passaggio come un'importante prova di un processo di presa di distanza di Boullanger sull'assunto con il quale Vico aveva “salvaguardato” l'eccezionalità della storia sacra, e della teocrazia ebraica. La teocrazia ebraica è invece ricondotta da Boullanger ad un destino comune di tutta l'umanità. Il discorso dell'autore proseguiva, infatti, con l'utilizzo di termini quali «le règne d'un Dieu» o ancora «le vicaire d'un Dieu» e non «de Dieu» e con la scomparsa nella definizione di teocrazia del termine «païenne». Boullanger non parlerà più di «Theocratie primitive païenne des nations», ma di una più generale *théocratie primitive*.

Infine, sebbene della “positività” politica di tale modello non rimanga in Boullanger più traccia, la sottomissione esclusivamente religiosa al Dio monarca continuava a trovare nell'*Antiquité dévoilée* una sua legittimità.

²¹³Le Gros, *Analyse et examen de l'Antiquité dévoilée*, cit., p. 81.

²¹⁴N. A. Boullanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, cit., tome II, p. 391.

²¹⁵Nel *Diritto Universale* avevamo visto come Vico distinguesse i regimi teocratici afferenti alla prima epoca della storia del mondo post-diluviano: «ogni regime era di tipo teocratico: uno solo vero, gli altri falsi». Cfr. G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 512. Per un approfondimento si rimanda alla Parte I di questo lavoro, capitolo I. *Giambattista Vico e la respublica Hebraeorum*.

La grandeur excessive d'un dieu monarque exigeoit [sic] de ses sujets une soumission sans bornes ; cette soumission fut d'abord toute religieuse et légitime ; mais elle se convertit bientôt en un esclavage politique et injuste²¹⁶.

L'idea spinoziana di una certa positività della teocrazia quale «gouvernement» adatto ad un certo periodo di tempo e dato luogo, sembra essere richiamata da Boulanger in queste righe. La sottomissione ad un Dio monarca all'indomani della catastrofe era vista dall'ingegnere come del tutto legittima. Ma se Spinoza si esprimeva in termini di positività, seppur parziale, in riferimento ad un modello politico, per Boulanger era l'iniziale sottomissione esclusivamente religiosa, ovvero di un legame diretto, quasi ancestrale con il sovrannaturale, privo di vincoli, a essere rappresentato nell'accostamento religioso/legittimo. Era, invece, la degenerazione di tale legame, ovvero la sottomissione politica a Dio, a ridurre l'uomo in una condizione di schiavitù e dare origine all'accostamento politico/ingiusto:

Le règne d'un dieu ne peut être que despotique et absolu par sa nature; il ne peut y avoir conventions ou de traités entre la créature et l'auteur de son être²¹⁷.

La teocrazia, quantomeno nella sua versione “politica”, con Boulanger è per la prima volta descritta come un modello completamente negativo. Benché dunque Boulanger non citasse espressamente Vico o Spinoza, risulta fin qui ben evidente come la letteratura politica sulla *respublica Hebraeorum* costituisse una fonte quantomai importante per il giovane ingegnere. Se attraverso i documenti ad oggi a nostra disposizione non è possibile parlare di un'eredità diretta, l'assonanza di temi e soluzioni conduce a pensare che Boulanger possa avere attinto quanto meno in maniera indiretta a tale letteratura, ritrovandone il linguaggio e i paradigmi nei dibattiti del suo tempo.

²¹⁶ N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, cit., tome II, p. 392.

²¹⁷ Ibidem.

VI. CAPITOLO

IL PRIMO MODELLO POLITICO DEL GENERE UMANO: LA TEOCRAZIA

6.1 *I manoscritti delle Recherches sur l'origine du despotisme oriental.*

Considerate, negli intenti dell'autore, come l'ultimo capitolo di una grande opera sulla storia de *l'homme en société*, le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, avrebbero dovuto costituire il seguito dell'*Antiquité dévoilée*.

Diderot l'aveva affermato chiaramente nel *Précis sur la vie de Boulanger*:

On a publié il y a quelques années son traité du *Despotisme Oriental*; c'étoit le dernier chapitre de l'ouvrage que l'on donne ici sous le titre de *l'Antiquité dévoilée par ses usages*, qu'il en détacha lui-même pour en faire un ouvrage à part²¹⁸.

Le *Recherches* furono tuttavia pubblicate nel 1761, dunque quattro anni prima dell'*Antiquité dévoilée*. Tale scelta appare del tutto legata al lavoro di edizione postuma e dunque riconducibile al barone d'Holbach e alla sua *coterie*. Boulanger, del resto, a conclusione dell'edizione edita dell'*Antiquité dévoilée*, aveva accennato all'opera che ne avrebbe dovuto costituire il completamento. Nell'ultimo capitolo del sesto libro, l'autore dava soltanto un «légere esquisse» circa le ripercussioni storico-politiche delle impressioni lasciate dal Diluvio sugli uomini, la cui analisi era rimandata ad un'altra opera: «Je ne ferai qu'en étendre le tableau dans l'ouvrage qui suivra celui-ci et qui en sera le complément»²¹⁹.

La scelta postuma operata dal barone d'Holbach e presumibilmente da Diderot di pubblicare prima le *Recherches* non rifletteva gli intenti di Boulanger ma poteva forse rispecchiare un ordine compositivo.

²¹⁸ D. Diderot, *Précis sur la vie*, cit., p. 11.

²¹⁹ N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, cit., tome I, p. 381.

Grazie alla lettera indirizzata ad Helvétius sappiamo che alla fine del 1755 Boulanger aveva redatto le *Recherches*. L'opera anche per struttura e contenuti appariva come un primo tentativo compositivo, piuttosto che l'ultimo capitolo di un grande progetto da tempo avviato. I primi capitoli presentavano, infatti, un iniziale sintetico tentativo di ricostruzione dei cerimoniali, degli usi e costumi dei popoli primitivi, ovvero di tutti i temi al centro dell'amplia analisi sviluppata da Boulanger all'interno dei sei libri dedicati alla scoperta della "Antiquité" dell'uomo.

Nonostante gli intenti di Boulanger fossero quelli di collocarla a conclusione dell'*Antiquité dévoilée*, nulla ci porta ad escludere che le *Recherches* fossero state composte prima. Con i documenti ad oggi in nostro possesso non è possibile stabilire quando con esattezza fu redatta l'*Antiquité dévoilée*. Naigeon nella voce «Boulanger» dell'*Encyclopédie méthodique* la collocava negli ultimi anni della vita del giovane ingegnere, ma l'assenza di esemplari manoscritti o di lettere che facciano esplicito riferimento al lavoro di redazione di quest'opera ci impediscono di trovare una conferma a queste affermazioni.

Ridurre le *Recherches* a poco più di un'appendice dell'*Antiquité dévoilée*, operazione compiuta nella maggior parte delle contemporanee letture storiografiche, ha condotto ad una del tutto sviante svalutazione del suo ruolo all'interno della ricostruzione del pensiero di Boulanger. L'attenzione della storiografia si è sino ad oggi concentrata più sull'analisi dell'*Antiquité dévoilée* e, recentemente, grazie all'importante lavoro di edizione di alcuni testi boulangeriani ad opera di Pierre Boutin, sugli scritti naturalistici prodotti dal giovane ingegnere. Tale interesse è andato tuttavia a discapito degli aspetti immediatamente politici della riflessione di boulangeriana che restano a tutt'oggi non debitamente indagati. Un'approfondita analisi delle *Recherches* consente invece di cogliere alcuni importanti elementi del pensiero di Boulanger del tutto assenti, o quasi, nelle altre sue opere.

Un importante strumento a disposizione di una revisione storiografica, sino ad oggi rimasto forse poco sfruttato, è la presenza, a differenza di altre opere di Boulanger, di diverse copie manoscritte delle *Recherches*. Nonostante questo prezioso strumento, non è stata realizzata nessuna edizione critica di quest'opera, riprodotta ancora ad oggi esclusivamente in edizione anastatica. Nell'analisi di un autore come Boulanger, che durante il corso della sua vita non pubblicò quasi nessuno dei suoi scritti, e che fu spesso utilizzato come prestanome, i manoscritti

superstiti ci forniscono una serie di informazioni molto importanti, finora poco utilizzate.

La letteratura critica ha individuato cinque copie manoscritte delle *Recherches*. Sadrin nel suo commento alle opere dell'ingegnere ha svolto un interessante lavoro di catalogazione e confronto di questi esemplari, suddividendoli in due gruppi distinti²²⁰. Il primo è costituito dalla copia presente nella Bibliothèque Nationale²²¹ e da quella della Bibliothèque de l'Institut de France di Parigi, molto simili tra loro e conformi, se non per variazioni minori di vocabolario e fraseologia, all'edizione a stampa. Il secondo gruppo comprende invece la copia della Bibliothèque Mazarine di Lione²²² e della Bibliothèque Victor Cousin de la Sorbonne a Parigi²²³, che differiscono largamente dalla versione a stampa, soprattutto per le aggiunte di alcuni ragionamenti eruditi alla fine delle sezioni, posti sotto la rubrica «observations».

In nessuna delle quattro copie è presente la *Lettre de l'auteur à M. **** posta in apertura dell'esemplare edito, circostanza che avvalora l'ipotesi che quest'ultima sia stata successivamente redatta da qualcun altro, probabilmente Diderot, per l'edizione a stampa²²⁴. Al suo posto è invece possibile trovare nelle copie appartenenti al primo gruppo una lettera autografa di Boulanger, datata 20 novembre 1755, di carattere significativamente più privato, indirizzata ad Helvétius²²⁵. Il secondo gruppo non presenta invece nessuna lettera di accompagnamento, ma un semplice «Avertissement»:

si les routes que je prendrai pour arriver au despotisme paraissent d'abord longues et détournées, c'est parce que les causes physiques et morales qui l'ont produit les ont elles-mêmes suivies./ Je conduirai le lecteur au despotisme sans qu'il croie y aller, comme les hommes y ont marché sans le

²²⁰ P. Sadrin, *Nicolas Antoine Boulanger*, cit., pp. 43 e succ.

²²¹ D'ora in poi citata come BN.

²²² D'ora in poi citata come Mazarine

²²³ D'ora in poi citata come Cousin.

²²⁴ Le circostanze di redazione di tale lettera sono state approfondite nel capitolo IV. *Nicolas Antoine Boulanger*.

²²⁵ In entrambe le copie è presente la lettera autografa indirizzata ad Helvétius. Nella copia della Bibliothèque Nationale tale lettera è seguita anche dall'epistola dedicatoria.

savoir, et comme ils se sont trouvés enchaînés par le Monstre avant que de l'avoir aperçu²²⁶.

Sadrin non prende tuttavia in considerazione la copia conservata presso la biblioteca Saltykov-Chtchédrine di San Pietroburgo. Tale esemplare che appare citato in diversi contributi storiografici è stato consultato direttamente solo da Franco Venturi. È perciò solo attraverso la testimonianza di Venturi che possiamo ricavare su di esso qualche dettaglio. Lo storico sottolinea la presenza di diversi errori di grammatica e di lacune all'interno delle frasi, da cui deduce che tale esemplare fu riprodotto con grande difficoltà di comprensione linguistica da parte del copista: «Il copista non ha capito molte parole, delle intere frasi. La lettera inedita, presente nel manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi, vi è riprodotta senza varianti, ma con la data errata: 20 novembre 1758, mentre in realtà si tratta del 1755».²²⁷

Non è possibile stabilire con esattezza da quale manoscritto, versione estesa o con variante, fosse stata realizzata la copia di San Pietroburgo. Tuttavia, la presenza della lettera indirizzata ad Helvétius nonché l'assenza delle rubriche «Observations», anch'essa testimoniata da Venturi, portano a concludere che l'esemplare di origine non era conforme a quelli appartenenti al secondo gruppo.

L'aspetto forse più importante derivato dall'esame delle copie manoscritte è il ritrovamento della lettera indirizzata ad Helvétius, con cui Boulanger dedicava all'amico l'opera. La lettera consente innanzitutto di attestare la redazione dell'opera, verosimilmente intorno alla fine del 1755. Boulanger scriveva all'amico:

Enfin mon cher amy, je peux vous faire pars des feuilles de mes disputes; je vous les envoie, lisés les avec quelque indulgence je vous prie, comme un amusement de mes vacances et non comme un ouvrage dont le fond et la forme soient limés par vingt années; vous verrez par l'immensité du sujet et par sa grandeur, que je ne vous fais pas une priere déplacée, sur tout si vous vous rappelés que je n'avois pas ecrit une lettre de ces feuilles, il y a deux mois, et qu'elles étoient encore dans le cahos²²⁸.

²²⁶ N. A. Boulanger, *Avertissement alle Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, Bibliothèque Mazarine, Manuscrits, 1198 (2226) citato in P. Sadrin, *Nicolas Antoine Boulanger*, cit., p. 43, n. 4.

²²⁷ F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit., p. 9, nota 1.

²²⁸ Lettera di Boulanger a Helvétius, Parigi 20 novembre 1755, riprodotta in J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., p. 36.

Il grosso della redazione era dunque avvenuto, a detta dell'autore, tra il settembre e l'ottobre del 1755. Tale dato sembrerebbe trovare conferma anche dall'assenza, all'interno del testo, di qualsiasi riferimento al grande terremoto di Lisbona, verificatosi il 1 novembre di quello stesso anno. La potenza distruttrice di tale avvenimento, che in pochi minuti portò via 60000 persone, lasciò attonita tutta l'Europa, provocando un enorme movimento di idee e un ingente numero di pubblicazioni sull'argomento. In tutti i salotti parigini all'indomani di quella tragica giornata si discuteva dell'accaduto. L'ipotesi che il terremoto avesse già avuto luogo e che Boulanger non ne facesse menzione in un'opera dedicata alle paure dell'umanità nei confronti delle catastrofi naturali, sembra poco verosimile. Una conferma è rintracciabile in una lettera del 20 novembre, in cui Boulanger faceva diretta allusione all'avvenimento, parlando dei «malheurs imprevus du Portugal dont toute l'Europe est affectée»²²⁹. Tale riferimento legittimerebbe l'idea che alla data del 1 novembre la maggior parte del testo fosse stato già scritto.

Un altro importante dato ricavabile dalla presenza delle copie manoscritte riguarda la possibilità di fugare ogni dubbio sulla paternità dell'opera. Il lavoro di Sadrin sulla versione edita dell'*Antiquité dévoilée* consente di ipotizzare che essa rispecchi verosimilmente grossomodo quanto contenuto nel manoscritto redatto da Boulanger, escludendo dunque la presenza di interventi radicali sul testo ad opera del barone d'Holbach. Ma l'assenza di copie manoscritte dell'*Antiquité dévoilée* fa del lavoro di Sadrin null'altro che un'ipotesi, per quanto ben documentata, questa resta tuttavia soltanto un'ipotesi. L'acquisizione delle copie manoscritte delle *Recherches* ha invece consentito alla letteratura critica di affermare con certezza che il contenuto del testo edito appartiene interamente alla mano di Boulanger. In particolare, la coerenza tra i testi appartenenti al primo gruppo e l'edizione a stampa ha portato Sadrin ad individuare nelle copie appartenenti al primo gruppo la versione utilizzata per la pubblicazione.

Gran parte della storiografia, da Hampton a Venturi e allo stesso Sadrin, è inoltre concorde nell'individuare nel primo gruppo la redazione "primitiva" del testo e presupporre che a partire da tali copie furono fatte poi diverse modifiche. Un'interpretazione di questo tipo lascia però una serie di punti interrogativi. Gli studiosi

²²⁹ Ibidem.

non hanno innanzitutto tenuto in debita considerazione un particolare presente nella lettera del 1755, ovvero quello riferibile al terremoto di Lisbona. Le affermazioni fatte da Boulanger nella lettera ad Helvétius alla fine del 1755, dimostrano che non solo il giovane ingegnere era al corrente di quanto accaduto, ma che egli considerava la rilevanza dell'avvenimento tale da aver sconvolto l'intera Europa. Se fosse vero quanto affermato da parte della storiografia, ovvero che gli esemplari del secondo gruppo sarebbero successivi alla copia della BN, sicuramente invece redatta tra settembre e ottobre del 1755, resta da chiarire l'assenza di qualsiasi riferimento al terremoto di Lisbona negli esemplari Mazarine e Cousin, dato che furono presumibilmente redatti dopo il 1 novembre 1755 secondo quest'ipotesi. Un altro aspetto poco chiaro sarebbe legato inoltre all'assenza, in questi esemplari, della lettera ad Hélvétius.

Tali elementi ci portano a ipotizzare che in realtà gli esemplari appartenenti al secondo gruppo siano antecedenti la copia della BN. Nel 1983 Anna Minerbi Belgrado all'interno di un volume dedicato all'analisi della problematica religiosa in d'Holbach, aveva svolto un'interessante comparazione delle redazioni manoscritte delle *Recherches*²³⁰. Benché lo studio della Belgrado risulti oggi parziale, in quanto basato soltanto su tre delle cinque copie manoscritte sinora rinvenute, nello specifico non tenendo conto né della copia della Bibliothèque de l'Institut de France né di quella di San Pietroburgo, il suo contributo assume all'interno del dibattito storiografico una notevole importanza. La studiosa si pone in linea di continuità con la letteratura critica precedente e in particolare con l'idea di Sadrin di un'edizione condotta a partire dal manoscritto della BN, o comunque da un manoscritto appartenente al primo gruppo individuato dallo studioso francese. A differenza di tali studi, la Belgrado rifiuta invece con fermezza l'idea che tale manoscritto rappresenti una versione primitiva dell'opera. Attraverso la collazione delle tre copie a sua disposizione essa capovolge l'interpretazione, individuando negli esemplari Mazarine e Cousin le copie iniziali e in quello BN una successiva e più estesa versione.

Fra le prove a supporto di questa ipotesi presentate dalla Belgrado, le più interessanti riguardano due aspetti. Il primo si riferisce ad un'affermazione, presente

²³⁰Cfr. A. Minerbi Belgrado, *Appendice I. Le redazioni manoscritte del Despotisme oriental*, in Id., *Paura e ignoranza*, cit., pp. 85-99.

nell'esemplare della BN e non nelle altre due, in merito al rimpianto dell'autore per la morte di Montesquieu avvenuta il 10 febbraio 1755. Il barone rappresenta la fonte d'eccellenza delle *Recherches* ed appare dunque inverosimile che Boulanger avesse deciso di tagliare il passaggio con il quale rendeva omaggio a colui che descriveva come «un homme unique entre tous les hommes de nos jours et de tous les siècles passés»:

Puisse-t-il, quelque informe que soit cette esquisse, recevoir l'hommage que j'ose en faire à sa memoire!²³¹

La Belgrado ipotizza dunque che gli altri due manoscritti siano anteriori a tale avvenimento. Inoltre, nella lettera inviata ad Helvétius, Boulanger sosteneva che nel mese di settembre 1755 la redazione dell'opera fosse ancora in uno stato molto confusionario. Secondo la Belgrado le due copie del secondo gruppo rappresenterebbero quei “feuilles” che Boulanger descriveva in uno stato di “cahos”. Esse erano dunque soltanto delle bozze iniziali, per nulla soddisfacenti agli occhi dell'autore. A supporto della sua interpretazione, vi è la qualità delle integrazioni presenti nel manoscritto della BN. La differenza tra le due redazioni, ovvero tra il primo e secondo gruppo, «non risiede affatto nella diversa collocazione e neppure nella presenza o meno di “passages érudits”» sottolinea la studiosa: «Si tratta invece in molti casi della presenza, nel manoscritto della Bibliothèque Nationale di sviluppi assai consistenti sia dal punto di vista dell'estensione sia per ciò che essi rappresentano entro il pensiero di Boulanger: ossia di tentativi di specificare tanto il contenuto di determinate epoche storiche quanto gli elementi caratterizzanti il passaggio dall'una all'altra, laddove nei luoghi corrispondenti dei mss Mazarine e Cousin tali aspetti erano trattati assai frettolosamente o in modo poco chiaro o addirittura tralasciati»²³².

Riguardo a tali aggiunte presenti nel manoscritto della BN, aspetto interessante risultato dalla collazione degli esemplari dei due gruppi è la tendenza ad accentuare la polemica contro il clero e contro le pretese di superiorità e unicità della storia sacra. Chiara apparirebbe, secondo la Belgrado, la volontà di Boulanger di

²³¹ N. A. Boulanger, *Recherches*, cit., p. 182.

²³² A. Minerbi Belgrado, *Appendice I. Le redazioni manoscritte del Despotisme oriental*, cit., pp. 88-89.

sviluppare meglio alcuni argomenti appena accennati, oppure passi che risultavano contraddittori e «al limite dell'incomprensibilità»²³³.

L'interpretazione della Belgrado, che nonostante la sua parzialità ci appare la più verosimile, trova a nostro avviso un'ulteriore conferma nella presenza, negli esemplari del secondo gruppo, delle «observations» poste a conclusione delle sezioni. Se concepiamo tali esemplari come redazioni primitive dell'opera scritte sotto forma quasi di appunti organizzati, suddivisi in varie sezioni, è possibile comprendere la presenza a conclusione di ognuna di esse delle «observations» in cui l'autore si interrogava sul tema appena analizzato e avanzava delle possibili obiezioni. Ne verrebbe di conseguenza chiarita anche l'assenza nei manoscritti del primo gruppo, dove le «observations» lasciano il posto a trattazioni più ampie.

L'immagine che scaturisce dal lavoro filologico della Belgrado è quella di un autore che si interroga sui punti più deboli e spinosi della sua opera, e cerca di svilupparli meglio in una redazione successiva. Tale interpretazione troverebbe conferma anche nel successivo processo compositivo dell'*Antiquité dévoilée*, all'interno della quale sono esaminati temi poco approfonditi o mal sviluppati nelle *Recherches*. Ne è un esempio il problema dell'origine dei selvaggi, poco chiara e sviluppata nelle *Recherches* e ripresa in diversi momenti invece nell'*Antiquité dévoilée*, nel secondo libro dedicato all'«esprit funebre» e soprattutto nell'ultimo, dedicato agli effetti fisici e morali del Diluvio.

L'interpretazione della Belgrado sembra sufficientemente solida, se non per un dato che la studiosa non prende in considerazione. Si tratta di una nota scritta a matita, segnalata da Hampton nel suo studio del 1955, e posta all'inizio dell'esemplare Cousin: «Ce manuscrit doit être un des quelques exemplaire que Boulanger avait fait copier pour remettre à ses amis (Voir l'édition de 1791) [...] travail ne fut publié qu'en 1761 par la baron d'Holbach qui y fit des changements, entre autres la suppression de l'avertissement qui est dans ce manuscrit et d'autres passages».²³⁴

Già Diderot nel *Précis* all'*Antiquité dévoilée*, aveva parlato chiaramente della «imprudence» avuta da Boulanger nel «répandre quelques exemplaires manuscrits

²³³ Ivi, p. 95.

²³⁴ J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., p. 41.

de son Despotisme oriental »²³⁵. Ma è da escludere che Boulanger avesse deciso di far copiare e soprattutto circolare tra i *philosophes* l'esemplare di Cousin, per molti versi approssimativo e incompleto. In realtà non è possibile stabilire quando la nota sia stata apposta, da chi, e soprattutto se il suo autore avesse reali prove che tale circolazione fosse avvenuta per volontà di Boulanger. Hampton riporta il contenuto della nota senza ulteriori approfondimenti. L'ipotesi più probabile è che essa sia attribuibile ad un'epoca sensibilmente successiva a quella di Boulanger. È probabile che l'autore della nota venuto in possesso della copia manoscritta e avendo nozione della volontà di Boulanger di far circolare la redazione definitiva del suo lavoro in forma manoscritta, avesse supposto che quell'esemplare fosse stato realizzato a tale scopo.

Quello che può essere considerato dato certo è che ben prima di essere dato alle stampe, il testo delle *Recherches* circolasse tra i *philosophes*. Si discuteva sul suo contenuto, si trascriveva e si diffondeva, si confutava e addirittura si plagiava. Ne è prova il contenuto di un breve trattato *Le Philosophe malgré lui* scritto da Antoine Chamberland, pubblicato ad Amsterdam nel 1760, dunque un anno prima che le *Recherches* venissero stampate. Nell'opera era possibile trovare, senza che l'autore si desse pena di citare la fonte, un riassunto in 78 pagine delle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*²³⁶.

L'opera fu dunque protagonista di due importanti fasi, collegate a diversi momenti di circolazione: il primo dovuto alla diffusione delle copie manoscritte, il secondo legato alla pubblicazione postuma nel 1761. Abbiamo già ampiamente avuto modo di parlare del progetto di d'Holbach e della sua *coterie* e, al suo interno, di quale fosse il ruolo giocato dalla pubblicazione postuma delle opere di Boulanger. Era molto importante per Diderot e d'Holbach che le *Recherches* riscontrassero un notevole successo. La redazione dell'opera peccava tuttavia sotto diversi punti. Boulanger era un giovane ingegnere agli esordi della sua carriera, e non aveva dunque tantissimo tempo da dedicare agli studi. Come abbiamo avuto di sottolineare nell'analisi condotta nel precedente capitolo dedicato all'*Antiquité dévoilée*, a gravare poi su di lui arrivò presto la malattia, talmente debilitante da rendergli impossibili le attività più semplici.

²³⁵ D. Diderot, *Précis sur la vie*, cit., p. 8.

²³⁶ Cfr. A. Chamberland, *Le Philosophe malgré lui*, Paris, [s.n.], 1760. Per un approfondimento cfr. F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso*, cit.

Sebbene tutto ciò ebbe inevitabili ripercussioni sulla qualità del suo lavoro intellettuale, a differenza dell'ingente lavoro di edizione compiuto sull'*Antiquité dévoilée*, le modifiche fatte dal barone non furono sostanziali sul manoscritto delle *Recherches*. Diderot del resto sembrava ben cosciente dei limiti dell'opera, quando nel *Précis* affermava:

Il n'a manqué au Despotisme Oriental, pour être une des plus belles productions de l'esprit humain, qu'une forme plus concise et moins dogmatique, forme qu'il convient d'affecter toutes les fois que l'objet n'est pas démontrable ; il faut alors plus compter sur l'imagination du lecteur que sur la solidité des preuves, donner peu à lire et laisser beaucoup à penser.²³⁷

Nonostante le sue mancanze, l'opera edita ricevette fin da subito molti apprezzamenti. Sappiamo che Voltaire l'ebbe presto tra le mani e, nonostante il contenuto lo preoccupasse molto, avesse riconosciuto il valore di quel testo in cui ritrovava «de l'érudition et du génie»²³⁸.

Le positive reazioni al volume sia nella sua forma manoscritta che in quella edita e la volontà di utilizzare il suo contenuto quale vettore di massima divulgazione del progetto enciclopedico, portarono nel giro di pochi anni un notevole numero di riedizioni: tra il 1762 e il 1767 se ne possono contare ben otto e nel 1764 l'opera venne tradotta in inglese con il titolo, *The Origin and Progress of Despotism in the Oriental and Other Empires of Africa, Europe and America*, e il sottotitolo *This Theologico-Political Research is calculated for An Introduction and Key to Montesquieu's Spirit of Laws, as the Author Declares in his last Section*.

Nel 1794, l'opera fu tradotta anche in tedesco, sotto il titolo *Ueber den Ursprung des Despotismus besonders in den Morgenländern von Boulangée*.

Il successo ottenuto dalle *Recherches* nei primi anni successivi alla pubblicazione spinse Diderot, nel 1765, a decidere di riproporne il contenuto all'interno dell'*Encyclopédie*. Oltre ad alcuni riferimenti troviamo nella grande opera enciclopedica anche un breve riassunto delle *Recherches*, pubblicato nella sotto-voce «Economie politique». Tale riassunto conoscerà anche una pubblicazione come trattatello autonomo sotto il titolo *Essai philosophique sur le gouvernement* o più

²³⁷D. Diderot, *Précis sur la vie*, cit., p. 9

²³⁸Cfr. J. Hampton, *Nicolas Antoine Boulanger*, cit., pp. 46-47.

sinteticamente *Gouvernement*. Lo scopo di Diderot appare evidentemente legato alla volontà di far circolare il più possibile il pensiero di Boulanger.

Ma, negli anni '70 del Settecento, come abbiamo già avuto modo di constatare parlando dell'*Antiquité dévoilée*, assistiamo ad una generale disaffezione verso le opere di Boulanger e in generale della *coterie holbachique* che perdurerà sino alla Rivoluzione. A partire dagli anni novanta del Settecento, ritroviamo le *Recherches* e il suo riassunto nell'edizioni di tutte le opere. In particolare in tali edizioni, benché si tratti della stessa opera, ritroviamo riproposto il riassunto delle *Recherches* in entrambe le sue varianti, ovvero come estratto del contributo dell'*Encyclopédie* e come trattato autonomo intitolato *Gouvernement*.

6.2 *Montesquieu e Boulanger: la genesi del dispotismo.*

Guidare il lettore attraverso le intricate vie che condussero al dispotismo, questo era lo scopo di Boulanger. Un'introduzione e una chiave di lettura per l'*Esprit des Lois* di Montesquieu, così erano descritte le *Recherches* nella traduzione inglese del 1764.

Le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* non avevano l'obiettivo di esaminare le caratteristiche della forma di governo, il dispotismo, alla quale Montesquieu aveva dato per primo la "dignità" di forma di governo autonoma. L'interesse di Boulanger non era rivolto agli aspetti costituzionali che rappresentavano l'ossatura del dispotismo, ma andava alla ricerca delle sue radici storiche, delle cause che avevano condotto il genere umano verso questa forma politica.

Lo scopo di Boulanger era quello di analizzare ciò che, a suo dire, il barone de la Brède aveva trascurato. Il merito di Montesquieu, secondo Boulanger, era di essere riuscito a fare ciò che per chiunque altro sarebbe stato impossibile, ovvero descrivere perfettamente la struttura e i caratteri fondamentali delle forme di governo di cui dava descrizione, senza aver realmente compreso le cause storiche della loro origine. Boulanger stesso lo sottolinea a conclusione delle *Recherches*:

sans aucune connoissance de l'origine particulière de ces
gouvernemens [sic], qu'il n'a sans doute point voulu chercher, [Montesquieu]

a commencé où je viens de finir, et a prescrit néanmoins à chacun d'eux son mobile et ses loix.²³⁹

Del resto «tel est le privilège du génie» - aggiungeva Boulanger – «d'être seul capable de connaître le vrai d'un grand tour, lors même que ce tour lui est inconnu, et qu'il n'en voit encore qu'une partie».²⁴⁰

Boulanger non apportava dunque alcuna novità contenutistica nella sua descrizione del regime dispotico rispetto a quella data da Montesquieu. Il dispotismo non era, per Boulanger, una forma degenerata e corrotta del modello monarchico, come risultava dalla tradizione classica a partire da Aristotele. Nelle *Recherches* veniva ripreso uno degli aspetti più rilevanti del contributo montesquiano, ovvero la categorizzazione del regime dispotico come forma di governo con caratteristiche autonome, proprie e originali rispetto a quella monarchica.

Così come era stato presentato nell'*Esprit des Lois* anche nelle *Recherches* il dispotismo era la forma di governo utilizzata per interpretare e spiegare le realtà socio-politiche delle regioni Orientali. Dal dispotismo montesquiano, Boulanger recuperava la descrizione di una forma di governo che si distingueva dalle altre, repubblicana e monarchica, per la totale assenza di leggi, per il rispetto religioso che il popolo aveva per il sovrano, nonché per la sua attitudine servile nei confronti dello stesso. Il giovane ingegnere descriveva il dispotismo come una forma di governo in cui non vi era altra legge se non «la volonté des princes [...] ils ont toujours été regardés comme des dieux visibles, devant qui le reste de la terre anéantie devoit se prosterner en silence»²⁴¹. Dall'*Esprit des Lois*, Boulanger recuperava anche il sentimento legato alla “crainte” che in Montesquieu costituiva il principio posto a fondamento di questa forma di governo²⁴². Giovanni Cristani nella sua analisi del dispotismo boulangeriano sottolinea come nelle *Recherches* anche gli aspetti economici e patrimoniali rispecchiassero la descrizione data da Montesquieu²⁴³. Ogni cosa in questo regime politico apparteneva al principe e i sudditi, scriveva

²³⁹ N. A. Boulanger, *Recherches*, cit., pp. 181-182.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Ivi, p. 10.

²⁴² Ciascuno dei tre tipi di *gouvernement* teorizzati nell'*Esprit des Lois* è costruito sulla base di due elementi, la sua “natura” e il suo “principio”.

²⁴³ Cfr. G. Cristani, *Teocrazia e Dispotismo in Nicolas Antoine Boulanger*, in *Dispotismo: Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2001, vol. I, pp. 258-259.

Boulanger, si trovavano a vivere costantemente «sans fortune assurée et sans propriété»:

C'est dans ces tristes régions que l'on voit l'homme sans volonté, baiser ses chaînes; sans fortune assurée et sans propriété, adorer son tyran; sans aucune connoissance de l'homme et de la raison, n'avoir d'autre vertu que la crainte; et, ce qui est bien digne de nostre surprise et de nos réflexions, c'est là que les hommes portant la servitude jusqu'à l'heroïsme, sont insensibles sur leur propre existence, et bénissent avec une religieuse imbécillité le caprice féroce qui souvent les prive de la vie.²⁴⁴

Persino il diritto alla vita, che era il solo bene in loro possesso, era a discrezione della volontà del principe, che poteva disporre a seconda dei suoi desideri: «[La vie], selon la loi du prince, ne doit appartenir qu'à lui seul, pour en disposer comme il lui plaît».²⁴⁵

Ma ad una più approfondita analisi è possibile constatare come l'adesione di Boulanger alla descrizione data dal barone de la Brède non risulti in fin dei conti così totale. L'obiezione che il giovane ingegnere muoveva al barone de la Brède era di aver trascurato gli aspetti dinamici e storici del processo di formazione dei governi in generale e di quelli dispotici in particolare. La critica di Boulanger si concentrava sull'apparente monocausalità della spiegazione data attraverso la teoria dei climi, che faceva apparire lo schema di Montesquieu rigido e statico ai suoi occhi.²⁴⁶

Il lavoro di Boulanger inizia dunque lì dove, a suo parere, il barone de la Brède aveva mancato. Nella sua ricerca delle complesse origini del dispotismo, Boulanger si soffermò su varie ipotesi, confutandole una dopo l'altra. Non era convinto, per esempio, della tesi, di forte ispirazione hobbesiana, che ne ritrovava le radici nella naturale conseguenza storica allo stato di natura:

²⁴⁴ N. A. Boulanger, *Recherches*, cit., pp. 11-12.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ G. Cristani, *Teocrazia e Dispotismo in Nicolas Antoine Boulanger*, cit., p. 261. Cfr. R. Minuti, L. Bianchi (a cura di), *Montesquieu et les philosophies de l'histoire au XVIIIe siècle*, Napoli, Liguori, 2014.

quelques-uns ont pensé que pour parvenir aux causes primitives de cette dégradation du genre humain, il falloit remonter à des siècles sauvages, où les hommes errans et timides se seroient soumis au plus fort.²⁴⁷

Neanche l'ambizione del singolo, favorito dalla fortuna, poteva spiegare la nascita del dispotismo primitivo, ma solo, tutt'al più, di singoli episodi di violenza e di usurpazioni tiranniche:

D'autres ont été chercher l'origine du despotisme et son établissement chez les peuples raisonnables et civilisés, que quelques ambitieux trop heureux auront soumis par des moyens violens, mais continus et toujours soutenus par la terreur; ce qui aura fait naître l'esclavage, ou au moins en aura préparé le joug et l'habitude²⁴⁸.

Infine a chi si lasciava andare a facili parallelismi tra l'autorità che il padre aveva sulla famiglia e quella del despota sui sudditi, Boulanger controbatteva:

je ne vois point la source du pouvoir arbitraire et sans bornes. Comment d'ailleurs l'autorité paternelle, qui reconnoît les loix de la nature, auroit-elle pû produire le despotisme qui n'en reconnoît point ?²⁴⁹

Ma è in particolare alla confutazione della teoria dei climi adottata da Montesquieu come causa "fisica" della nascita delle forme di governo che Boulanger dedicava ampio spazio. Un'importante parte dell'*Esprit des Lois* era dedicata all'analisi dei fattori causali dell'ambiente sul corpo umano e quindi sul carattere o spirito dei popoli. Nelle disposizioni naturali dei popoli dettate dal clima era possibile individuare una naturale predisposizione alla nascita di una specifica forma di governo. Nel caso del dispotismo, il clima caldo delle regioni asiatiche indeboliva la costituzione fisica dei popoli orientali, rendendoli pigri nello spirito, privi di volontà, sensibili e timorosi all'eccesso. Leggiamo nell'*Esprit des Lois*:

²⁴⁷ N. A. Boulanger, *Recherches*, cit., p. 13.

²⁴⁸ Ivi, p. 14.

²⁴⁹ Ivi, p. 15.

La nature, qui a donné à ces peuples une faiblesse qui les rend timides, leur a donné aussi une imagination si vive que tout les frappe à l'excès. Cette même délicatesse d'organes qui leur fait craindre la mort, sert aussi à leur faire redouter mille choses plus que la mort. C'est la même sensibilité qui leur fait fuir tous les périls, et les leur fait tous braver²⁵⁰.

Come sottolinea Felice, mediante la teoria dei climi Montesquieu recuperava un tema presente sin dall'antichità nella dottrina del dispotismo e molto sentito in epoca moderna a partire da Machiavelli, ovvero la «delimitazione geografica del fenomeno dispotico» e la sua identificazione con le monarchie orientali²⁵¹. Era grazie alle caratteristiche determinate dall'ambiente naturale che era potuto, secondo Montesquieu, insorgere e perdurare il dispotismo. Oltre ai fattori fisico-geografici, Felice evidenzia come in Montesquieu assumano una notevole rilevanza anche le cause “moralì”, quali l'istruzione, l'abitudine, i costumi. Il loro valore era fondamentale nella formazione dello spirito e del carattere delle nazioni e degli individui in quanto capaci di controbilanciare sino anche a vincere la forza del clima.²⁵² Felice rivendica la bilanciata importanza di questi due livelli di causalità in Montesquieu, sottolineando come essi restino sempre concomitanti nell'analisi del barone della Brède.²⁵³

Viene così contestata l'immagine di Montesquieu quale teorico del determinismo climatico o geografico tratteggiata nelle numerose letture critiche, non solo contemporanee ma anche e soprattutto dell'epoca, come quella di Hélietius, di d'Holbach o dello stesso Boulanger. Felice chiarisce tuttavia come Montesquieu ammettesse tale possibilità solo ad uno stadio molto avanzato dello sviluppo delle società umane, e non dunque per i popoli “barbari” e “selvaggi” per i quali, non

²⁵⁰ C.de S. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres de Montesquieu*, édition dirigée par M. Collin De Plancy, Paris, Bivoux, 1825, p. 124.

²⁵¹ D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'Esprit des lois di Montesquieu*, in *Dispotismo: Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice, cit., vol. I, p. 223.

²⁵² Cfr. D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2005, p. 130.

²⁵³ Sul dispotismo nelle *Lettres Persanes* vedi in generale R. Minuti, *La geografia del dispotismo nelle Lettres Persanes di Montesquieu*, in L. Campos Boralevi, S. Lagi (a cura di), *V Giornata di studio 'Figure dello spazio, politica, società'*, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 135-147.

avendo «alcun tipo di educazione», restavano predominati i fattori fisico-geografici, ovvero la natura e il clima.²⁵⁴

Ma quale che fosse stato il potere del clima sui diversi abitanti della Terra, secondo Boulanger, esso non poteva spiegare la nascita del regime dispotico così come di qualsiasi altra forma di governo:

Tel que soit le pouvoir des climats sur les divers habitans de la terre, nous pouvons être certains, par exemple, qu'il n'y a aucun action physique qui puisse éteindre dans l'homme le sentiment naturel de ses plus chers intérêts, à moins que l'éducation et les préjugés n'y coopèrent, en ne lui présentant dès l'enfance que de faux principes sur son bonheur réel et sur ses vrais devoirs. Tout fait sentir au jeune Asiatique qu'il est esclave, et qu'il doit l'être; tout apprend à l'Européen qu'il est raisonnable, et l'Américain voit qu'il est libre²⁵⁵.

Il ruolo de «l'éducation» è affiancato nelle *Recherches* a quello dei «préjugés», rivestendo il ruolo negativo di vettori di falsi principi tali da condizionare la percezione dell'uomo. Ma benché riconoscesse la loro influenza, questi non potevano essere, secondo il giovane ingegnere, motivi della nascita del regime dispotico.

Il dispotismo era per Boulanger un errore, nato come «suite des erreurs du genre humain». Non era perciò nei fattori fisici-geografici di un dato luogo che se ne poteva giustificare l'origine, né in qualche sistema filosofico. «C'est à des faits qu'il faut recourir»:

c'est sur eux qu'il fut appuyer des preuves qui soient elles-mêmes des faits; ce sont les détails et les usages, ce sont toutes les coutumes de ce gouvernement qu'il faut étudier²⁵⁶.

Anche al centro delle *Recherches* così come per l'*Antiquité dévoilée* troviamo dunque «les faits». Lo studio e il confronto degli usi, delle tradizioni, dei cerimoniali, delle favole e dei miti dei popoli antichi si confermano il metodo di ricerca

²⁵⁴ Cfr. D. Felice, *Per una scienza universale*, cit., p. 130.

²⁵⁵ N. A. Boulanger, *Recherches*, cit., p. 16.

²⁵⁶ Ivi, p. 18.

privilegiato per Boulanger. La via da seguire per ricostruire la storia delle origini dell'umanità risulta essere la stessa da percorrere per individuare l'origine di una particolare forma di governo, poiché alla base della comprensione di entrambe vi è per Boulanger «la grande chaîne des erreurs humaines». Ripercorrendola è possibile ritrovare le vere ragioni sottese agli usi e ai costumi dei popoli.

Nella scoperta dell'antichità dell'umanità Boulanger vi ritrovava il ricordo del Diluvio universale, svelando come i riti più diversi e le tradizioni più eterogenee non fossero altro che diversi volti di una stesso cerimoniale commemorativo. Lo stesso principio valeva per la scoperta delle origini del dispotismo. Anche in questo caso occorre ricostruire i fatti «pour parvenir ensuite aux véritables points de vue qu'ont eu primitivement ces usages et ces coutumes»²⁵⁷. Solo seguendo questo tipo di analisi era possibile, secondo Boulanger, rintracciare l'origine del dispotismo che non si era instaurato sulla Terra né per volontà, né attraverso l'uso della forza.

L'obiettivo di Boulanger è quello di dimostrare come esso non fu altro che la «triste suite et une conséquence presque naturelle du genre de gouvernement que les hommes s'étoient donné dans des siècles extrêmement reculés, lorsqu'ils prirent pour modèle le gouvernement de l'univers, régi par l'Être supreme».²⁵⁸

Ecco dunque la grande differenza che allontana Boulanger da Montesquieu e al tempo stesso racchiude l'importante e originale contributo boulangeriano. Il dispotismo nasceva come conseguenza dell'instaurazione sulla terra di una teocrazia primitiva, descritta da Boulanger come «projet magnifique, mais fatal, qui a précipité toutes les nations dans l'idolâtrie et dans l'esclavage»²⁵⁹.

Anche Helvétius nel *De l'Esprit* aveva sottolineato l'importanza dell'idolatria e della superstizione come cause dell'arrendevole sottomissione allo stato di *esclavage* da parte dei popoli orientali. Anche Helvétius, come Boulanger, prende apertamente le distanze da Montesquieu criticando con durezza la teoria dei climi e sottolineando l'importanza di indagare le cause morali per comprendere la nascita del dispotismo. Scriveva nel *De l'Esprit*:

²⁵⁷ Ibidem.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ibidem.

Après avoir inutilement épuisé les causes physiques pour y trouver les fondements du despotisme oriental, il faut bien avoir recours aux causes morales, et, par conséquent, à l'Histoire²⁶⁰.

Il debito che lega H elvetius a Montesquieu resta comunque grande. Le caratteristiche del governo dispotico descritte dal barone della Br ede, come ha sottolineato Letizia Gianformaggio, sono da H elvetius acquisite senza essere seguite da un'approfondita analisi. Nella descrizione delle forme di governo, continua la studiosa, vi   «una riproposizione assolutamente fedele della tipologia montesquiana».²⁶¹ L'esercizio arbitrario del potere, la riduzione in schiavit  del popolo e la condizione generalizzata della *crainte* in cui versavano i sudditi sono riproposte utilizzando non solo i contenuti ma anche un linguaggio spiccatamente montesquiano.

La distanza tra i due autori si manifesta nel momento in cui vengono indagate le origini di tale forma di governo, che per Helvétius, a differenza del barone de la Br ede, risiedeva nell'inclinazione naturale dell'uomo alla ricerca del potere. Un principio o movente valido per tutte e tre le forme di governo che si sostituiva all'onore, alla virt  e alla *crainte* montesquiane. L'unico principio motore di ogni forma di governo, sottolinea Viola Recchia nella sua analisi del dispotismo helvetiano,   l'amore per il potere, che non   altro che l'interesse personale diversamente modificato secondo le costituzioni dei diversi Stati e le loro legislazioni.²⁶²

Accanto a questo tipo di analisi, un tratto distintivo dell'originalit  di Helvétius   sicuramente riscontrabile nel suo vivo interesse verso il processo storico di formazione delle societ  umane. Un interesse che l'autore del *De l'Esprit* condivide con Boulanger. Secondo Helvétius, solo esaminando l'evoluzione delle societ  si potevano comprendere le cause effettive che avevano favorito l'affermazione del governo dispotico. In tale attenzione verso il processo storico   impossibile non ritrovare delle assonanze con il pensiero di Boulanger.

²⁶⁰C. A. Helvétius, *De l'Esprit*, Amsterdam, Leipzig, Arkst e et Merkus, 1758, tome II, p. 333.

²⁶¹L. Gianformaggio, *Diritto e felicit : la teoria del diritto in Helvétius*. Milano, Edizioni di Comunit , 1979, pp. 184.

²⁶²V. Recchia, *Dispotismo, virt  e lusso in Claude-Adrien Helvétius*, in *Dispotismo: Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice, cit., vol. I, p. 293.

Un legame di profonda amicizia legava i due pensatori, di cui è testimonianza l'intenso scambio epistolare negli anni della redazione delle loro opere. Nel 1755 Helvétius leggeva il manoscritto delle *Recherches*, a lui peraltro dedicate. Nel 1758, anno di pubblicazione del *De l'Esprit*, in cui Helvétius formulava la sua personale visione dell'origine del potere dispotico, Boulanger viveva nella casa del filosofo. Sono diversi dunque le prove del legame tra i due pensatori, tali da portarci a considerare i molti punti in comune del loro pensiero come prova di un comune percorso intellettuale, animato da proficui scambi tra i due pensatori.

Così come Boulanger, anche Helvétius sottolineava come il dispotismo non avesse avuto origine dalla violenza né fosse nato da un preciso atto di volontà, ma fosse il frutto di un processo graduale. Per Helvétius tuttavia è la moltiplicazione dei bisogni e degli interessi, conseguente alla formazione delle prime società, l'elemento dinamico che sottende alle graduali trasformazioni che lentamente conducono al dispotismo²⁶³. Non si trattava perciò come per Boulanger dell'originario errore dell'uomo scampato al Diluvio di confondere gli ordinamenti del Cielo con quelli della Terra, la religione con la politica, sottomettendosi ad un governo teocratico nato dalla paura millenaristica della fine del mondo.

La critica verso il potere religioso è tuttavia anche in Helvétius presente e viva. La religione restava anche in lui un mezzo utilizzato sia dai principi che dai preti per assoggettare il popolo "crédule". Nel *De l'homme*²⁶⁴, spiegava chiaramente come il potere dei preti fosse legato alla superstizione e alla «stupide crédulité des peuples»: «Peu lui importe qu'ils soient éclairés : moins ils ont de lumières, plus ils sont dociles à ses décisions»²⁶⁵.

Gli stessi principi si trovavano alla base, secondo Helvétius, del potere dispotico, la cui essenza si reggeva appunto sulla superstizione e sull'ignoranza, utilizzate come mezzi per l'asservimento:

Le peuple est grossier: la superstition est sa religion. Les temples, élevés d'abord à l'Éternel, seraient bientôt consacrés à ses diverses perfections: l'ignorance en ferait autant de dieux²⁶⁶.

²⁶³ Cfr. V. Recchia, *Dispotismo, virtù e lusso in Claude-Adrien Helvétius*, cit., p. 298.

²⁶⁴ Pubblicato postumo nel 1772 ma redatto una decina di anni prima.

²⁶⁵ C. A. Helvétius, *De l'homme*, in *Oeuvres complètes d'Helvétius*, Paris, Le Petit, 1818, tome II, p. 34.

²⁶⁶ Ivi, p. 67.

La critica verso la religione e l'analisi della sua nociva influenza nello sviluppo delle società umane è un altro aspetto che accomuna Helvétius e Boulanger, distanziandoli notevolmente dall'analisi montesquiana. Soprattutto in riferimento ai governi dispotici il barone della Brède pensava infatti che la religione potesse avere invece una funzione positiva.

Così come le altre forme di governo anche il regime dispotico, benché fosse privo di leggi aveva, secondo Montesquieu, bisogno di «quelque chose de fixe», di stabile e permanente su cui fondarsi. Domenico Felice nel suo saggio dedicato alla descrizione del dispotismo montesquiano sottolinea come nell'*Esprit des Lois* questo compito fosse assegnato alla religione²⁶⁷. Quest'ultima rappresentava all'interno dei regimi dispotici un punto di riferimento sicuro e immutabile in contrasto con la volontà continuamente “changeante” del despota. Oltre alla funzione moderatrice e stabilizzatrice la religione ne assume anche una compensatrice, sopperendo alla carenza delle leggi fondamentali: «le code religieux supplée au code civil, et fixe l'arbitraire»²⁶⁸.

Nel capitolo X del libro III, dedicato all'analisi del problema dell'obbedienza nei vari governi, Montesquieu sottolineava come nulla potesse essere opposto ai voleri del despota tranne, eventualmente, le leggi religiose, e questo perché esse sono descritte da Montesquieu come «un précepte supérieur» vale a dire sono leggi divine e come tali «données sur la tête du prince comme sur celle des sujet»²⁶⁹. Ma il dispotismo per sua natura tende a riunire «sur une même tête tous les pouvoirs». Per evitare che ciò avvenga, ovvero che il despota presenti come leggi religiose «des effets de sa volonté» è necessario, secondo Montesquieu, che esistano dei «monuments de la religion»:

il pourrait arriver que le prince regarderait la religion comme ses lois mêmes, et comme des effets de sa volonté. Pour prévenir cet inconvénient, il faut qu'il y ait des monuments de la religion ; par exemple, des livres sacrés

²⁶⁷Cfr. D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'Esprit des lois di Montesquieu*, in *Dispotismo: Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice, cit., vol. I, pp. 204 e succ. Per un approfondimento sull'argomento cfr. S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43, 1966, pp. 582-603.

²⁶⁸C.de S. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, cit., p. 114.

²⁶⁹Ivi, p. 17.

qui la fixent et qui l'établissent. Le rois de Perse est le chef de la religion, mais l'Alcoran règle la religion : l'empereur de la Chine est le souverain pontife, mais il y a des livres qui sont entre les mains de tout le monde, auxquels il doit lui-même se conformer²⁷⁰.

Il tema della religione e della sua funzione politica costituisce un aspetto di notevole importanza nell'*Esprit des Lois*. In particolare la distinzione tra leggi divine e leggi umane, come ha anche sottolineato Lorenzo Bianchi, appare come uno degli strumenti ineludibili dell'indagine del barone de la Brède.²⁷¹ La religione in Montesquieu è un elemento che condiziona ogni istituzione sociale, adattandosi meglio ad un modello politico, come nel caso del dispotismo, piuttosto che ad un altro.

In particolare le leggi umane sono per loro natura mutevoli, in quanto sottoposte al movimento dinamico della storia dei popoli, mentre la natura delle leggi della religione è fissa, immutabile. Ed è proprio questa caratteristica statica a rendere le leggi religiose il perfetto contraltare delle volubili passioni del despota.

La nature des Loix humaine est d'être soumise à tous les accidens qui arrivent, et de varier à mesure que les volontés des hommes changent : au contraire la nature des Loix de la Religion est de ne varier jamais²⁷².

L'idea che le leggi religiose potessero rappresentare un vincolo positivo per il popolo nei confronti dello strapotere del sovrano non nasceva con Montesquieu. Già Fénelon, ad esempio, nel suo *Les Aventures de Télémaque* (1699) aveva affrontato la questione proprio in riferimento alla teocrazia dell'Antico Israele. Il lavoro di Volker Kapp, successivamente ripresi da Monika Simon, sottolineano come Fénelon, approfondendo le tesi dell'abate Fleury, descrivesse il potere del re come un'autorità fondata su di una legge sottratta ai pericoli della volontà umana, una legge divina e immutabile che potesse contrastare l'azione del monarca e rendere felice il

²⁷⁰ Ivi, p. 244.

²⁷¹ L. Bianchi, *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia: percorsi dell'Esprit des lois di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003.

²⁷² C.de S. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, cit., p. 244.

popolo²⁷³. Come evidenzia Kapp, nel *Télémaque* Fénelon descriva la teocrazia come il governo ideale che deve essere realizzato dal principe cristiano. Essa rappresenta uno stato dove «le roi fait régner la Loi divine» scrive Kapp²⁷⁴. Le leggi risulterebbero sotto quest'ottica inviolabili per il sovrano come per il popolo, poiché stabiliscono una norma che va al di sopra delle volontà dei regnanti.

Montesquieu evidenzia tuttavia a differenza di Fénelon il rischio di confondere l'ordine umano con quello divino e insiste in tal senso sulla necessità di tenere separate leggi civili e religiose.

On ne doit point statuer par les Loix Divines ce qui doit l'être par les Loix humaines, ni régler par les Loix humaines ce qui doit l'être par les Loix Divines. Ces deux sortes de Loix diffèrent par leur origine, par leur objet et par leur nature²⁷⁵.

Era proprio quest'idea che la religione potesse aver un ruolo positivo nei paesi dispotici a non essere condivisa né da Helvétius né da Boulanger. Helvétius identificava nell'oppressione la caratteristica che accomunava la religione al dispotismo, descrivendola nel *De l'homme* non quale freno al despota ma, al contrario, come ulteriore forma di vessazione imposta ai sudditi²⁷⁶.

A conclusioni più estreme era invece giunto Boulanger. Benché il giovane ingegnere condividesse con Montesquieu la necessità di tenere separati potere politico e religioso, “leggi umane” e “leggi divine”, egli prendeva nettamente le distanze dal barone della Brède circa una possibile funzione positiva attribuibile alla religione. Era la superstizione che le religioni positive avevano generato a far precipitare l'uomo in una serie di “pregiudizi” di cui il primo, e sicuramente secondo Boulanger il più “fatale”, era stato quello di instaurare all'indomani del Diluvio universale una teocrazia. Il governo teocratico non era infatti per Boulanger solo una forma di governo qualsiasi, ma il primo governo dell'umanità da cui tutti gli altri avevano avuto origine.

²⁷³ V. Kapp, *Télémaque de Fénelon: La signification d'une oeuvre littéraire à la fin du siècle classique*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1982; M. Simon, *Fénelon platonicien?: étude historique, philosophique et littéraire*, Münster, LIT Verlag, 2005.

²⁷⁴ V. Kapp, *Télémaque de Fénelon*, cit., pp. 114-115.

²⁷⁵ C.de S. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, cit., p. 248.

²⁷⁶ Cfr. V. Recchia, *Dispotismo, virtù e lusso in Claude-Adrien Helvétius*, cit., p. 291.

Il tema delle teocrazia come regime politico in Montesquieu è stato recentemente affrontato da Gerolamo Imbruglia in un saggio apparso sulla «Revue française d'histoire des idées politique», che ricorda come Montesquieu descrivesse i primi secoli della storia umana come un periodo pre-politico retto da una “police sacrée”. Secondo Imbruglia, la teocrazia non poteva essere una forma politica per Montesquieu in quanto in essa vi era l'assenza di sovranità. Il processo di formazione della sovranità era indissolubilmente legato nell'indagine montesquieuana a quello di secolarizzazione, alla scissione con il sacro, ovvero al momento in cui, specifica Imbruglia: «les hommes essaient d'affirmer le contrôle rationnel de la politique sur la religion et d'exclure celle-ci de la sphère politique. La théocratie était donc l'origine de la politique que la politique elle-même devait renier».²⁷⁷

Secondo Imbruglia, Montesquieu era stato chiaro su questo punto, e cita, a questo proposito, la stessa scissione tra leggi divine e leggi umane sottolineata nel capitolo XXVI dell'*Esprit des Lois*. Il barone de la Brède affermava in esso che

ainsi quelques respectables que soient les idées qui naissent immédiatement de la Religion, elles ne doivent pas toujours servir de principe aux Loix Civiles, parce que celles-ci en ont une autre, qui est le Bien général de la Société.²⁷⁸

L'epoca che Montesquieu descriveva caratterizzata dalla “police sacrée” corrisponde invece in Boulanger a quella delle teocrazie primitive. A differenza del barone de la Brède, non solo per Boulanger ci troviamo già sotto un regime politico, ma fu proprio il passaggio da un tipo di subordinazione nei confronti dell'Essere Supremo da religiosa in politica ad innescare la grande catena degli errori del genere umano, che condussero, tra le altre cose, alla nascita del dispotismo.

Nel passaggio dal piano religioso a quello politico, e dunque nel momento in cui la «la religion absorbe la politique» come aveva già sottolineatop Henri Lion nel 1914²⁷⁹, ritroviamo uno dei punti più delicati quanto cruciali delle *Recherches*. Ne sono una prova quanto mai evidente le aggiunte presenti nel manoscritto della BN

²⁷⁷ G. Imbruglia, *Le problème de la sécularisation chez Montesquieu. Théocratie et politique*, «Revue française d'histoire des idées politique», n° 35, 1, 2012, p. 20.

²⁷⁸ C.de S. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, cit., p. 251.

²⁷⁹ H. Lion, *N. A. Boulanger (1722-1759). Contribution à l'histoire du mouvement philosophique*, cit., t. VII, 1914, n. 4, p.469.

rispetto agli esemplari Mazarine e Cousin. Ad essere maggiormente approfondita è la sezione VII, dedicata all'analisi scelta degli uomini scappati al Diluvio di istituire dei governi teocratici. In particolar modo, come ha rivelato Anna Minerbi Belgrado, ad essere sottolineata con maggiore chiarezza da un esemplare all'altro era proprio la distinzione tra il periodo subito successivo al Diluvio, in cui gli uomini vivevano sotto una subordinazione a Dio di esclusivo ordine religioso, e l'instaurazione dei governi politici teocratici²⁸⁰.

Per poter teorizzare la sua ipotesi, Boulanger si servì delle stesse fonti che ritroveremo nell'*Antiquité dévoilée*, ovvero delle indagini geologiche, dei miti e delle favole con lo scopo di ricostruire la storia dei popoli antichi. Al centro della riflessione troviamo le *révolutions de la nature* e in particolare il Diluvio, punto di partenza nella ricostruzione della storia degli errori commessi dal genere umano, nonché momento necessario per introdurre le ripercussioni che «les impressions» della catastrofe avevano lasciato sugli uomini e soprattutto le conseguenze disastrose della religione.

Ma se nell'*Antiquité dévoilée* il protagonista indiscusso appariva il Diluvio con cui tutto iniziava e tutto finiva, la protagonista delle *Recherches* è la teocrazia. Il dispotismo orientale diveniva paradossalmente solo una tappa all'interno di una storia più generale, quella legata agli errori umani. La sua creazione era conseguenza inevitabile degli abusi del potere sacerdotale: «le sacerdoce théocratique» – scriveva Boulanger - «devenu despotique à l'abri des sacrés préjugés des nations, couvrit la terre de tyrans»²⁸¹.

I sacerdoti in quanto unici conoscitori delle volontà di Dio divennero i veri sovrani del mondo «rien ne leur résistait, ils disposèrent des biens, de l'honneur et de la vie des hommes»²⁸². Fu dunque «l'incontinence du sacerdoce» a far esplodere la rivoluzione che mise fine al regno celeste facendo nascere i regni dei «demi – dieux» e degli «héros». Gli uomini, infatti, per ricreare l'unità, decisero di raccogliere «entre les mains d'un seul toute l'autorité qu'avoient exercée jusqu'alors

²⁸⁰ Cfr. A. Minerbi Belgrado, *Appendice I. Le redazioni manoscritte del Despotisme oriental*, cit., pp. 91-95.

²⁸¹ N. A. Boulanger, *Recherches*, cit., p. 106.

²⁸² Ibidem.

les familles sacerdotales»²⁸³. Ma il grave errore fu quello di non abbandonare realmente i principi teocratici:

Les hommes en rejetant le ministère des prêtres, n'abandonnèrent point pour cela le plan du gouvernement théocratique, dans lequel on représentait le dieu-monarque par des symboles. Ce ne fut alors que le symbole que l'on changea.²⁸⁴

La prima elezione di questi semi-dei in qualità di re, non fu dunque una vera elezione, ma nient'altro «qu'une réforme dans la théocratie, et dans l'image de la divinité». Gli stessi onori che venivano resi al Dio, ora erano prestati nei confronti dei re mortali, confondendo «l'être suprême avec sa fragile représentation»:

Dans les théocraties précédentes les nations s'étoient déjà rendues idolâtres, parce qu'elles traitèrent Dieu comme un homme; nous allons bientôt les voir devenir esclaves dans cette nouvelle théocratie, parce qu'elles traitèrent l'homme comme un Dieu²⁸⁵.

Gli uomini si abbandonarono perciò ad una forma di superstizione «absurde», sottomettendosi *aveuglément* ai tiranni, e confondendo il loro volere con quello del Cielo. «Ils [les hommes] ont passé de l'adoration du créateur à l'adoration de la créature» sottolineava Boulanger²⁸⁶. Il dispotismo non si rivelava altro, in quest'ottica, che una « théocratie payenne »²⁸⁷.

Sottesa a tutta l'indagine si nascondeva il tentativo di dimostrare il primo grande errore compiuto dall'uomo all'indomani del Diluvio: ovvero, come abbiamo già potuto analizzare nell'*Antiquité dévoilée*, quello di aver abbandonato la ragione in favore della religione, e costruito le basi del vivere sociale su principi superstiziosi e sovranaturali. Attribuendo alla nascita della religione, e, a livello politico, all'instaurazione di un governo teocratico l'inizio del decadimento morale e politico

²⁸³ Ivi, p. 108.

²⁸⁴ Ivi, p. 114.

²⁸⁵ Ivi, p. 115.

²⁸⁶ Ivi, p. 88.

²⁸⁷ Ivi, p. 171.

del genere umano, la direzione intrapresa da Boulanger appare chiaramente proiettata verso una radicale secolarizzazione della società e del potere politico.

6.3 *La teocrazia primitiva delle nazioni*

Come mette in evidenza Anna Maria Strumina, stabilire quale regime fosse comparso per primo nella storia dell'umanità, significava individuare la natura ed il principio del potere politico²⁸⁸. Il contributo innovativo di Boulanger fu quello di individuare tale fondamento, attraverso la descrizione di una teocrazia primitiva, nella religione. Nella sua analisi storico-politica l'influenza religiosa non si limitava ad uno solo o ad alcuni modelli politici, ma costituiva il vizio di base dell'origine stessa delle società.

Già in conclusione all'*Antiquité dévoilée* Boulanger spiegava come fossero state la paura e l'ignoranza dell'uomo scampato al Diluvio a causare la nascita del governo teocratico²⁸⁹. Nelle *Recherches*, il giovane ingegnere ci descrive meglio questa umanità superstite, sottolineando come la descrizione non scaturisca da congetture solitarie dell'autore ma da «une route immense, où toutes les parties de la fable et de l'histoire viendront aboutir, s'éclaireront les unes par les autres, et se rangeant d'elles-mêmes dans l'ordre convenable, exposeront à nos yeux la véritable chaîne des annales du monde moral et politique»²⁹⁰.

Sopravvissuto al Diluvio, l'uomo credette di trovarsi di fronte alla fine del mondo: «il s'imagineroit être au jour de la justice et de la vengeance»²⁹¹. L'uomo attendeva l'arrivo del Grande Giudice che avrebbe chiesto conto delle sue azioni.

C'est enfin de-là que l'homme idolâtre courut ensuite consulter tous les jours l'aurore ou le soleil levant, et que généralement les peuples ont par toute la terre tourné vers ce côté les portes de tous les temples, s'imaginant que le soleil et le grand juge viendroient du côté de l'Orient²⁹².

²⁸⁸ A. M. Strumina, *L'immaginazione repubblicana*, cit., p. 21.

²⁸⁹ Per un approfondimento si rimanda al capitolo precedente, ovvero capitolo V. *L'antichità svelata attraverso i suoi usi*.

²⁹⁰ N. A. Boulanger, *Recherches*, cit., p. 26

²⁹¹ Ivi, p. 29

²⁹² Ivi, p. 41.

In un primo momento i superstiti si riunirono in famiglie fortemente condizionate dalla paura del giudizio di Dio e regolate dalle «loix domestiques», uniche leggi della società. Ma Boulanger sottolineava che «ce n'est point dans ces premiers momens qu'il faut chercher ces divers gouvernemens politiques qu'on a vu par la suite sur la terre»²⁹³.

Fu solo quando le famiglie, man mano allargatesi, formarono delle società numerose, che fu necessario creare un legame più forte per mantenere l'unità. Furono create delle «loix civiles économiques et domestiques» nella loro natura molto semplici : «la raison, la nécessité, et des besoins réels furent les seuls législateurs qui les dictèrent»²⁹⁴.

La positività di tali leggi è dall'autore largamente ammessa, così come la subordinazione religiosa delle famiglie all'autorità di Dio considerata legittima. In questa prima fase, infatti, gli uomini non riconobbero al di sopra del governo paterno altra autorità, se non quella divina. Ma il primo grande errore di questa umanità superstite fu quello di considerare il Diluvio come la conseguenza del giudizio del Grande Giudice che aveva sterminato i malvagi e fatto sopravvivere loro in quanto giusti. Essi confusero perciò il mondo rinnovato con la vita civile, ovvero, scriveva Boulanger «la Terre avec le Ciel».

Man mano dunque che si assiste all'allargamento delle società le leggi si corrupero et «elles commencèrent à s'écarter du bien public, de la raison, et du bon sens».²⁹⁵ Gli uomini, obbligati a darsi delle strutture politiche, a riconoscere «des supérieurs» e «des magistrats», a sottomettersi ad una giurisdizione civile e politica, decisero infine di darsi un sovrano «parce qu'on reconnut dès-lors qu'une grande société sans chef et sans roi étoit un corps sans tête, et même un monstre, dont les membres mis en mouvement ne pouvoient produire rien de raisonné ni d'harmonique»²⁹⁶.

Ma al posto di scegliere un sovrano fra i suoi simili, con il quale la società avesse dunque stretto lo stesso tipo di patto stipulato con ogni uomo, essi scelsero

²⁹³ Ivi, p. 51.

²⁹⁴ Ivi, p. 53.

²⁹⁵ Ivi, p. 56.

²⁹⁶ Ivi, p. 58.

l'Essere Supremo: «il ne voulut point qu'il y eût sur la terre, comme dans le ciel, d'autre maître, ni d'autre monarque»²⁹⁷.

Boulanger approfondisce la distinzione riguardante la subordinazione a Dio nel binomio religioso/legittimo politico/ingiusto che era stato appena accennato nell'*Antiquité dévoilée*. La prima forma di subordinazione è rintracciabile nei governi paterni delle primissime famiglie che l'autore aveva già definito «état surnaturel» e che nelle *Recherches* diventavano «théocratie sacrée». La teocrazia sacra è ancora vista come qualcosa di positivo in quanto il legame stipulato con Dio è solo di natura religiosa.

A questi iniziali governi paterni sorretti da leggi semplici e positive gli uomini sostituirono dei governi politici che si reggevano su basi illusorie. Scegliendo come sovrano del loro governo politico Dio, l'uomo volle cercare di applicare i principi che erano del regno dei Cieli sulla Terra:

Les hommes voulurent appliquer les principes du règne d'en haut au règne d'ici-bas, et la plûpart de ces principes se trouvèrent faux, parce qu'ils étoient déplacés : ce gouvernement n'étoit qu'une fiction, qu'il fallut nécessairement soutenir par une multitude de suppositions ; et ces suppositions furent avec le tems [sic] , prises pour des vérités, d'où résultèrent une foule de préjugés religieux et politique, qui précipitèrent dans des abimes affreux la religion et la police primitive.

C'est ainsi que les nations, après avoir puisé dans le bon sens et dans la nature leurs loix domestiques, économiques et civiles, les soumirent toutes à une chimère qu'elles appellèrent le règne de Dieu, et que nous avons appelé Théocratie.²⁹⁸

Fu la commistione dei due ambiti, religioso e politico, sotto una «théocratie civile»²⁹⁹ a costituire il primo grande errore dell'uomo, di cui si possono osservare le conseguenze lungo tutta la sua storia. Infatti a seguito di tale scelta la superstizione, «cette fille de la crainte et de la terreur» scriveva Boulanger, di cui era pregna la

²⁹⁷ Ivi, p. 60.

²⁹⁸ Ivi, p. 65.

²⁹⁹ Ivi, p. 119.

religione, si insinuò nelle leggi civili e domestiche: «c'est fut là la première époque de maux du genre humain»³⁰⁰.

Boulanger descriveva dunque una forma di governo, la teocrazia, diversa da quella degli autori che sino a quel momento ne avevano discusso. Così come era stato per Vico, la teocrazia non designava più in Boulanger esclusivamente la “costituzione” dell’antico Israele ma rappresentava la prima forma di governo di tutta l’umanità post-diluviana. Ma in Boulanger il carattere di unicità della storia sacra, che continuava ad essere il qualche modo preservato dal filosofo napoletano, era invece del tutto scomparso. La teocrazia boulangeriana era un modello universale, primitivo e soprattutto assolutamente negativo, viziato nelle sue stesse fondamenta. Siamo dunque ben lontani dalle interpretazioni assolutamente positive a partire dalla normatività della Sacra Scrittura che di questo modello politico fecero per primi Grozio e soprattutto Cunaeus nell’Olanda del primo Seicento.

Non essendoci alcun tipo di convenzione o patto stipulato tra l’Essere supremo e il popolo, Boulanger descriveva la teocrazia nella sua sostanza come un governo dispotico. A differenza del dispotismo, l’Essere supremo non poteva governare in maniera diretta, dunque l’uomo dovette creare dei modi per conoscere i suoi ordini e la sua volontà: comparvero allora una serie di segni visibili sulla Terra e nel Cielo, interpretati come ponte tra l’uomo e Dio. Ma, riuscendo a concepire solo idee imperfette e umane della divinità, l’uomo le costruì un palazzo, un tempio, un santuario e un trono, dandole ufficiali e ministri:

Quoique Dieu fût l’unique roi de la société, comme il n’y a aucun pacte ni aucune convention à faire avec un dieu, la théocratie dès son institution et par sa nature fut un gouvernement despotique, dont le grande juge étoit [sic] le sultan invisible, et dont les prêtres étoient les vizirs et les ministres, c’est-à-dire les despotes réels³⁰¹.

Il potere dei ministri di Dio si basava sulla dilagante superstizione che condusse l’uomo sino alla rappresentazione simbolica del ‘re invisibile’, e all’adorazione degli emblemi e dei simboli. Boulanger indicava questo momento come quello da cui, persa la distinzione tra l’ordine del Cielo e quello della Terra,

³⁰⁰ Ivi, p. 60.

³⁰¹ Ivi, p. 104.

ebbe origine l'idolatria, imputandone la nascita all'azione disonesta dei preti, visti come «les interprètes» del sovrano invisibile: «De tous les vices politiques de la théocratie, voilà le plus grand et le plus fatal»³⁰².

L'azione dei preti è duramente attaccata dall'autore. A loro veniva attribuita la colpa di aver mentito e nascosto la verità ai popoli. La religione era descritta come qualcosa di misterioso e oscuro nelle loro mani:

la religion devint un secret et les prêtres s'imaginant la faire respecter par une obscurité mystérieux ; [...] au lieu de dévoiler la divinité que les hommes cherchoient sincèrement, il conservèrent pour eux seuls le sens et l'interprétation de tous les emblèmes, de tous les allégories et de tous les usages symboliques qu'ils multiplièrent à l'infini³⁰³.

L'accusa è incentrata soprattutto sulle responsabilità che i sacerdoti ebbero nella diffusione di «un horrible fanatisme» religioso nel mondo e del conseguente passaggio dal culto del Dio a quello di una sua creatura e dunque alla formazione dei regni dispotici:

le sacerdoce se croit immortel, il prétend montrer une succession continue, et non interrompue de Princes spirituels depuis dix-huit siècles, et il se flatte qu'elle se continuera jusqu'à la consommation des tems³⁰⁴.

Se perciò l'ordine sacerdotale aveva delle responsabilità sull'origine del dispotismo, essi non avevano la colpa politica, attribuita al contrario da Spinoza, di aver fatto degenerare il governo teocratico. Le colpe dei preti, così come era stato già per Basnage, erano legate alla degenerazione del culto e dunque solo di ordine teologico. Le ragioni politiche del declino del modello teocratico erano per Boulanger imputabili all'inganno che tale forma di governo aveva insito in sé, ovvero all'impossibilità di essere governati da un essere invisibile, attraverso delle leggi fatte per l'ordine dei Cieli e non per la Terra.

L'intento dell'analisi boulangeriana appare chiaramente quello di evidenziare come la commistione tra il piano religioso e quello politico fosse qualcosa di

³⁰² Ivi, p. 104.

³⁰³ Ivi, p. 90.

³⁰⁴ Ivi, p. 145

estremamente nocivo per la società civile, in quanto minava quelle basi di equità nella stipula del patto tra individui necessario alla formazione della società. Alla base della sua analisi vi era la stessa polemica antireligiosa che animava H elvetius e che fu portata avanti con forza da d'Holbach.

La necessit  di un processo di laicizzazione del potere politico era molto discussa gi  a met  del Settecento. Nelle opere boulangieriane questo tema   portato alle sue soluzioni pi  estreme, imputando alla nascita delle religioni rivelate la colpa di aver condotto l'uomo lungo quel sentiero di errori e miserie che ne costituiscono la storia. Non c'  pi  spazio nell'analisi boulangieriana per la tesi dell'utilit  sociale della religione.

Le leggi che componevano lo stato ebraico e dunque la teocrazia descritta nei trattati sulla *respublica Hebraeorum* tornano ad essere cerimoniali, antichi e mal interpretati riti di quell'unico avvenimento: il Diluvio. Cos  anche la *lex agraria* tanto apprezzata da Cunaeus prima e da Harrington successivamente, diventa il frutto di un malinteso linguistico: «En nous disant que le jubil  étoit une loi de Moysse, faite pour accorder le repos   la terre, ils nous montrent par cette réponse leur profonde ignorance». Il termine *Schabat*, per esempio, legato al riposo della terra non significava altro che «renouvellement». Cos  «la f te du Schabat de la terre» non riguardava dunque il riposo dei terreni ma era una «loix commemorative» della rinascita del mondo dopo il Diluvio³⁰⁵.

Il modello teocratico non solo non identifica pi  esclusivamente la “costituzione” dell'antico Israele, ma la teocrazia ebraica diventa una semplice testimonianza, ulteriormente viziata, del primitivo modello :

Le gouvernement du Dieu-monarque, et la revolution qui arrive dans l'administration théocratique, se cachent donc chez tous les peuples dans une nuit profonde, et il ne nous reste que les Hebreux, enrichis des dépouilles de l'Egypte, chez qui nous puissions retrouver quelques traces de cette mutation, des causes qui la produisirent, et des suites qu'elle eut pour tout le monde³⁰⁶.

A differenza dell'analisi vichiana, non vi era per Boulanger nulla nella teocrazia ebraica di diverso rispetto alle primitive teocrazie delle altre nazioni, se non

³⁰⁵ Cfr. Ivi, pp. 134 e succ.

³⁰⁶ Ivi, p. 112.

il merito di averne lasciato testimonianza scritta. Il suo ruolo all'interno della storia umana era ridotto da Boulanger al mero valore di esempio tra tanti. Essa non era altro che una tardiva e infedele copia della teocrazia primitiva:

Nous ne devons donc point nous y méprendre, ni nous imaginer, qu'elle ait été la seule, et encore moins la première de toutes les théocraties; elle n'en a été qu'une tardive et très-infidèle copie, peut-être même, vû les fables sans nombre dont elle est d'ailleurs remplie, n'est-elle qu'une mauvaise collection de fausses traditions sur les anciens tems que l'imposture a rapprochés, et que l'ignorance a colorés des mêmes traits, et du même caractère qu'elle voyoit régner dans les despotisme voisins, lorsqu'elle s'est avisée de les écrire³⁰⁷.

Non vi era perciò più spazio in Boulanger per l'unicità della storia ebraica e del suo modello politico. La *respublica Hebraeorum* non era il solo esempio di teocrazia che la storia umana aveva conosciuto. La sola differenza in rapporto alle altre teocrazie era la sua realizzazione storica più recente, in un'epoca storica che era possibile attestare con più precisione:

Les Hebreux semblent nous montrer plus distinctement une véritable époque historique, et un exemple memorable des anciennes théocraties, dont je pourrais ici m'autoriser sans me plonger dans l'obscurité des siècles fabuleux ; mais quelque respect que l'on ait encore pour les antiques annales de ce peuple ; elle ne peuvent être ici regardées sous un autre point de vue que celle des autres nations³⁰⁸.

Se anche fosse stato vero quanto narrato dalle Sacre Scritture, ovvero che ciascun individuo era vissuto in totale libertà e indipendenza sotto il governo teocratico ebraico, questi tempi «merveilleux», questa apparenza di «félicité» e «justice» non poterono che essere passeggeri³⁰⁹. Questo argomento è ripreso nella sezione XIX dedicata alla Cina che Boulanger descrive come un vero e proprio dispotismo. L'imperatore si definiva figlio del sole e racchiudeva nelle sue mani sia

³⁰⁷ Ivi, p. 159.

³⁰⁸ Ivi, p. 71.

³⁰⁹ Cfr. Ivi, p. 101.

l'autorità politica che la religiosa. Ma tra gli annali della storia cinese Boulanger ritrovava un'epoca in cui «le gouvernement de la Chine, despotique par sa nature, et théocratique dans son principe, c'est-à-dire, peu fait pour la terre, se rapprochoit alors de l'homme et de l'humanité et s'y proportionnoit, pour ainsi dire, par le bon sens, et la sagesse de ses respectables monarques»³¹⁰.

Il dispotismo grazie alla saggezza di alcuni sovrani divenne in quelle epoche monarchico nel suo esercizio. Boulanger descrive una forma di stato teocratico governato monarchicamente, in grado di garantire il «bonheur» e la «sûreté» al popolo. Durante tale periodo l'imperatore era affiancato da un corpo di anziani, composto da magistrati e sapienti, con il compito di porre eventualmente freno agli abusi che il despota poteva perpetuare, indirizzandolo verso ciò che costituiva il bene per il suo popolo. Un simile governo non era per Boulanger «encore tout-à-fait une monarchie; il n'étoit pas non plus un despotisme, mais une de ces anciennes théocraties, que les faux principes n'avoient point encore corrompue». Rappresentava una preziosa immagine di quell'età dell'oro in cui «la raison étoit encore la première et la seule loi du genre humain»³¹¹.

Il giudizio nei confronti della teocrazia come modello politico tuttavia non cambia. Infatti, benché la Cina avesse vissuto un'esperienza positiva, Boulanger la considera anche in questo caso, così come era stato per gli ebrei, solo passeggera:

Ces anecdotes détachées, que nous admirons dans l'histoire de la Chine, ne peuvent donc point contrebalancer le cri des nations et l'expérience de tous les tems qui s'élève contre ce système théocratique et contre toutes les administrations arbitraires qui en sont sorties. J'entends cette voix universelle apprendre aux Chinois eux-mêmes, qui n'ont pas toujours été aussi sages et aussi heureux qu'on se l'imagine, que toutes les secousses qui ont ébranlé plusieurs fois leur empire, n'ont point eu d'autre source que le surnaturel des spéculations de leurs ancêtres [...] qui ont ruiné en cette contrée, comme dans toutes les autres, les vraies monumens de l'histoire du monde, pour mettre en leur place des recueils de mensonges et des annales fabuleuses³¹².

³¹⁰ Ivi, p. 167.

³¹¹ Ibidem

³¹² Ivi, pp. 167-168.

6.4 Il perno dell'obbligazione politica: la paura.

Al centro della riflessione delle *Recherches* troviamo un modello teocratico molto diverso da quello descritto dalla letteratura politica sulla *Respublica Hebraeorum*. La teocrazia subisce nell'opera di Boulanger uno slittamento semantico da modello politico con un'accezione "positiva" ad una valutazione assolutamente "negativa". Attraverso tale slittamento la "costituzione" dell'antico Israele passa dall'essere l'unica realizzazione storica di forma di governo ad un esempio tra i tanti di un regime vissuto da tutti i popoli della Terra. Nel passaggio dal XVII al XVIII secolo la *politeia* biblica – identificata come teocrazia - perde dunque quelli che erano stati i suoi caratteri principali, ovvero la sua positività, la sua unicità, la sua sacralità e, dunque, la sua normatività.

La ridefinizione del modello teocratico, elaborato da Boulanger con caratteristiche del tutto differenti, conduceva ad un ripensamento anche di ciò che sino ad allora era stato il fondamento dell'obbligazione politica di questa forma di governo. I contributi storiografici dedicati all'analisi del fenomeno della «politeia biblica» nella prima età moderna hanno evidenziato nella devozione a Dio il perno dell'obbedienza politica all'interno della teocrazia ebraica.

L'identificazione della devozione quale strumento per il raggiungimento e il mantenimento dell'obbedienza risaliva addirittura a Giuseppe Flavio. Nella sua analisi del *Contra Apionem* di Flavio, Momigliano aveva sottolineato come nella descrizione fatta dall'ellenista «Non è Dio che impone la legge a Israele per mezzo di Mosè, ma è Mosè che impone Dio a Israele per mezzo della legge» e continuava argomentando: « C'è nel *Contra Apionem* il legislatore, che ha ordinato tutto nel modo più eccellente [...] ma non c'è Dio.[...] Dio è solo uno degli aspetti della legislazione mosaica, non ne è l'anima stessa. Quella compiuta dal profeta/legislatore è dunque un'operazione di utilizzo della credenza religiosa al fine di mantenere l'ordine pubblico»³¹³.

Con la *Flavius Josephus Renaissance* il termine e il concetto di teocrazia entrarono nel discorso politico della prima età moderna. Il tema della devozione a Dio quale fondamento per l'obbligazione politica venne ripreso nell'Europa umanistica, costituendo un elemento ricorrente nei trattati dedicati alla *respublica*

³¹³ A. Momigliano, *Un'apologia del giudaismo*, cit., pp. 69-70.

Hebraeorum. L'influenza di Flavio è, per esempio, ben evidente nel *De Republica Hebraeorum* di Petrus Cunaeus. Nella sua introduzione all'opera, Lea Campos Boralevi mostra come Cunaeus segui fedelmente Flavio, arrivando in alcuni casi a parafrasarlo o tradurlo.³¹⁴ Il pensatore olandese attribuisce la superiorità dello stato ebraico all'abilità, posseduta da Mosè, d'istituire delle leggi garanti della *concordia/symphonía* e dunque capaci di prevenire i conflitti sociali. Il governo di Dio, attraverso le leggi di Dio, sottolinea la Campos in un saggio successivo, «diventava il governo delle leggi attraverso la devozione a Dio»³¹⁵.

Sia Cunaeus che gli altri autori della *respublica Hebraeorum* sottolineano con forza che è tramite il culto religioso che le leggi all'interno della teocrazia ebraica venivano fatte rispettare. Che esse fossero presentate come reale emanazione della divina ispirazione o che la credenza fosse sapientemente utilizzata dal legislatore al fine del rispetto dell'ordine pubblico, costante in tutta la letteratura politica di Cinque-Seicento dedicata alla descrizione del modello teocratico è l'idea positiva che fosse proprio la componente divina a rendere tali leggi le migliori mai esistite. Le leggi ebraiche erano per il popolo espressione della benevolenza e giustizia di Dio, e tale credenza contribuiva enormemente al mantenimento della *concordia* e costituiva il perno dell'obbligazione politica.

Nella seconda metà del Seicento, persino Spinoza, nonostante mettesse in dubbio la normatività del modello biblico, fondata sulla sua sacralità, ne richiamava comunque l'esempio per contrapporre il tema della devozione a Dio nella teocrazia ebraica all'uso politico delle passioni, e in particolare di una, la paura, perpetuato da Hobbes. «Io credo» scriveva Spinoza «che nulla di più efficace possa essere escogitato per piegare l'animo degli uomini, giacché da nessuna cosa questi sono presi quanto dalla gioia che nasce dalla devozione».³¹⁶

L'uso politico della paura non era un tema nuovo al dibattito politico. In epoca moderna la paura, prevalentemente posta alla base dei regimi dispotici, era descritta a partire da Machiavelli come un'arma nelle mani del principe o del despota che

³¹⁴ L. Campos Boralevi, *Introduzione*, in P. Cunaeus, *De Republica Hebraeorum*, edizione a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1996, p. XLI.

³¹⁵ L. Campos Boralevi, *Mosè legislatore*, cit., p. 278.

³¹⁶ B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, cit., p. 432.

esercitava, per mezzo di essa, la sua violenza sul popolo.³¹⁷ Ma la paura hobbesiana, come spiega Corey Robin, è molto diversa rispetto al passato. Per Hobbes, invece, l'interesse e la paura erano i principi della società. La paura non era descritta come uno strumento di coercizione arbitrariamente utilizzato per imporre l'obbedienza ma era quel sentimento che spingeva l'uomo all'associazione. È dalla volontà iniziale dell'uomo di stipulare il patto che derivava, secondo Hobbes, l'obbligo di obbedienza.³¹⁸

Boulanger sembra in questo contesto riprendere, storicizzandolo, il tema hobbesiano della paura, ma non come costitutivo della natura umana, e quindi fondamento di tutti i governi, bensì come caratteristico degli uomini primitivi, dimostrando come nell'antichità fosse esistita una forma di governo nella quale era proprio la paura, o più precisamente la "crainte" a costituire il perno dell'obbligazione politica. A differenza di Hobbes, Boulanger descrive un uomo sconvolto, all'indomani del Diluvio, dalle conseguenze delle rivoluzioni della natura. L'uso politico delle passioni come elemento fondante dell'instaurazione dei primi regimi politici trovava la sua ragion d'essere nella descrizione dello stato di ignoranza e superstizione che aveva caratterizzato l'umanità scampata alla catastrofe. L'uomo selvaggio, primitivo, irrazionale, sopravvissuto alla morte, non poté che proiettare il suo sguardo verso il Cielo.

In tale descrizione, il tema della paura acquista a nostro parere una notevole importanza in Boulanger. È il terrore di fronte alla primordiale esperienza di distruzione a scatenare quelle illusorie credenze che porteranno ai grandi errori del genere umano. Gli uomini, scriveva Boulanger, «*préfèrent la crainte à l'amour*» e sarà quella primordiale emozione a diventare il fondamento stesso della nascita della teocrazia e il mezzo necessario per l'obbedienza.

Ils³¹⁹ y appliquent sans cesse à leurs idées une foule de détails apocalyptiques, qui n'appartiennent visiblement qu'aux révolutions générales de l'Univers, dont on entretenait primitivement les peuples aux jours de fêtes et

³¹⁷Per approfondire il tema della paura Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991; A. M. Iacono, *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998.

³¹⁸ Cfr. C. Robin, *Paura. La politica del dominio*, trad. di U. Mangialaio, EGEA, Milano, 2005, pp. 41-48.

³¹⁹ In riferimento ai primi profeti e legislatori dell'umanità.

d'assemblées, afin de contenir par la crainte ceux qui n'auraient point été contenus par les loix et par la raison³²⁰.

Così come Spinoza aveva utilizzato la teocrazia per la sua critica all'uso politico della paura perpetuato da Hobbes, Boulanger sempre attraverso l'esempio teocratico sembra dimostrarne non solo la legittimità ma descriveva la "crainte" come il mezzo di subordinazione politica tipico di tale modello primitivo.

È la *crainte*, secondo Boulanger, che spinse l'uomo a scegliere l'Essere Supremo quale suo Dio. È la paura per un destino apocalittico e per il giudizio finale a contenere il dissenso: «Les nations furent saisies de la crainte du Jugement dernier. Un horrible fanatisme se répandit par toute la terre»³²¹.

Non resta più nulla di positivo nel governo teocratico descritto come un fallace tentativo di uomini ignoranti sopraffatti dall'istinto e dall'emotività di confondere due piani, il celeste e il terreno, lo spirituale e il civile, convinti di ritrovare in questo connubio la libertà e la felicità e invece autocondannarsi alla schiavitù e al dolore.

La componente divina che aveva sancito la positività e normatività di questo modello politico ci appare in Boulanger trasformata nel suo contrario, ossia in ciò che rendeva questa forma di governo primitiva, assolutamente negativa e dispotica.

È infine interessante a nostro avviso sottolineare il binomio ragione/emotività nato dal contrasto tra quella che Israel definisce come «the purely secular polity based on reason»³²², auspicata da Boulanger così come da Diderot e d'Holbach, e le società del tempo, nate invece da quella primordiale reazione dell'uomo emotiva e irrazionale. Di notevole rilevanza in questo contesto ci appare l'analisi condotta dalla Belgrado, la quale sottolinea come caratteristica molto particolare all'interno della ricostruzione della storia degli uomini tracciata da Boulanger fosse quella di ricondurre tutto alle reazioni suscitate da quell'evento eccezionale. Tra i contemporanei, solo forse Vico, prosegue la studiosa, aveva attribuito altrettanta importanza all'emotività e ad un'emotività stravolta, quale radice della storia³²³.

³²⁰ N. A. Boulanger, *Recherches*, cit., p. 37.

³²¹ Ivi, p. 62.

³²² J. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 105.

³²³ A. Minerbi Belgrado, *Appendice I. Le redazioni manoscritte del Despotisme oriental*, cit., p. 56.

III. PARTE

CRISTALLIZZAZIONE DELLA TEOCRAZIA COME MODELLO NEGATIVO

a) *Teocrazia e respublica Hebraeorum nell'Encyclopédie*

Negli anni di pubblicazione delle opere postume di Nicolas Antoine Boulanger, l'*Encyclopédie* stava vivendo una forte crisi, come è stato ampiamente documentato dagli studi di Lough e Darnton, che rivelano come a partire dal 1759, i maggiori collaboratori dell'opera, compreso lo stesso co-curatore d'Alembert, avessero abbandonato il progetto¹. Le migliaia di voci necessarie per consentire l'uscita degli ultimi dieci tomi dell'opera furono prodotte nella stessa "officina di Grandval" d'Holbanchiana da cui uscirono anche le opere del giovane ingegnere scomparso.

È plausibile supporre che proprio in quegli incontri venisse l'idea di riproporre il pensiero di Boulanger nell'*Encyclopédie*. Il giovane ingegnere aveva già collaborato all'opera con la stesura degli articoli «Corvée» e «Déluge», dunque ritrovarne il pensiero anche in altre voci redatte postume da altri pensatori, data la sua prematura scomparsa, non doveva apparire una scelta incongruente. Tale operazione aveva anzi diversi vantaggi, favorendo innanzi tutto l'opera di propaganda del suo pensiero, al centro, in quegli anni, del lavoro di d'Holbach e della sua *coterie*. Inoltre, la prematura scomparsa di Boulanger consentiva di valersi di molti appunti e dei manoscritti che non aveva voluto o non aveva fatto in tempo a pubblicare per redigere articoli enciclopedici altamente problematici.

Fu così, per esempio, per l'articolo «Vingtième», la cui paternità è stata a lungo dibattuta da parte della storiografia. La voce si chiude con una articolata attribuzione a Boulanger con relativa spiegazione delle eventuali mancanze e incoerenze del testo:

Cet article est tiré des papiers de défunt M. BOULLANGER, ingénieur des ponts & chaussées. La connexité des opérations dont il étoit chargé, avec celles qu'on vient de voir, l'avoit mis à portée d'en être instruit. Pour un esprit comme le sien, ces connoissances ne pouvoient pas être inutiles ; il s'étoit proposé d'en faire le sujet d'un ouvrage important sur l'administration des finances. On a

¹ Cfr. J. Lough, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and D'Alembert*, London, Oxford University Press, 1968.

trouvé les matériaux de cet ouvrage épars ; on les a rassemblés avec le plus d'ordre & de liaison qu'il a été possible. Si l'on y trouve des choses qui paroissent s'écarter du sujet, & former des digressions étendues, c'est qu'on n'a voulu rien perdre, & que peut-être on n'a pas eu l'art de les employer comme l'auteur se l'étoit proposé ; mais on a cru se rendre utile à la société, en les publiant dans ce Dictionnaire, destiné particulièrement à être le dépôt des connoissances humaines.²

È tuttavia interpretazione ormai condivisa da parte della letteratura critica che la sua redazione non sia riconducibile a Boulanger, ma a Damilaville sotto la direzione di Diderot. Tale ipotesi viene appoggiata dalle affermazioni di Grimm, che in occasione della morte di Damilaville scriveva nella sua *Correspondance littéraire*:

l'article Vingtième, qui se trouve à la fin de l'Encyclopédie, sous le nome de feu Boulanger, est de Damilaville [...] ce qu'il y a de bon dans cet article y a été fourré par M. Diderot.³

Diversamente da altri casi in cui la voce, pur non redatta direttamente dall'ingegnere, ne presentava comunque in parte il pensiero, la storiografia è largamente concorde che, in questa circostanza, Boulanger avesse rivestito unicamente il ruolo di prestanome.⁴ A confermare tale convinzione condivisa oltre alle parole di Grimm, l'argomento stesso in oggetto nella voce, dai contenuti molto lontani dagli altri scritti del giovane ingegnere. Troviamo, inoltre, una frase posta a conclusione di una lettera scritta da Diderot a Damilaville datata 19 ottobre 1760. Diderot scriveva all'amico: «que ma boulangerie se fasse, je vous en prie, [...] hâtez notre Boulanger»⁵. In questa frase Georges Roth, curatore nel 1957 dei volumi della *Correspondance* di Diderot per le Editions de minuit, individuava una sollecitazione di Diderot affinché l'articolo enciclopedico «Vingtième» fosse concluso e consegnato.

² «Vingtième», in *Encyclopédie*, cit., tome XVII, p. 890.

³ Grimm, dicembre 1768. *Correspondance Littéraire, philosophique et critique*, cit., tome VIII, p. 224, citato in P. Sadrin, *La participation à l'Encyclopédie*, cit., p. 22.

⁴ Sull'argomento Cfr. S. Manca, *Gli articoli di Nicolas-Antoine Boulanger*, cit. Per le attribuzioni delle voci dell'*Encyclopédie* Cfr. J. Lough, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and D'Alembert*, cit.; J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Genève-Paris, Slatkine, 1982.

⁵ Lettera di Diderot a Damilaville, 19 ottobre 1760, in D. Diderot, *Correspondance*, a cura di G. Roth, Paris, Editions de minuit, 1957, vol. 3, p. 161, n. 10.

Sebbene Roth dia per scontata tale interpretazione, che, come sottolinea Sadrin «n'est que'une interprétation»⁶, sembra poco plausibile che dietro l'espressione «ma boulangerie» potesse esserci il lavoro di edizione delle *Recherches* che Diderot stava conducendo insieme alla *coterie* di d'Holbach in quell'anno. Damilaville non si era mai occupato dei temi al centro dell'opera e, benché potesse aver contribuito al lavoro di edizione in quanto membro della *coterie*, sappiamo che i rari interventi fatti sul testo furono ad opera di d'Holbach. È dunque molto più probabile che Roth avesse ragione e che quel “nostro Boulanger” fosse riferito all'articolo «Vingtième». Sebbene scettico sulle prove addotte da Roth, Sadrin ne condivideva alla fine l'idea centrale, ovvero che l'articolo fosse stato effettivamente redatto da Damilaville. Per provarlo Sadrin indica un'altra lettera, ben più esplicita a suo parere di quella presentata da Roth⁷. Nella lettera in questione, datata tra il giugno-luglio 1767, Diderot si scusava con Damilaville per una evidente accesa discussione avvenuta tra i due :

mon ami, la crainte de vous avoir blessé m'a fait passer une journée effroyable. Lorsque j'ai été à cent pas du quay de Bourbon, j'aurois voulu et que l'article Vingtème, et que le livre de Mr de la Rivière eussent été au fonds d'un puits tous les deux. Eh, que diable m'importe que l'un ait écrit ce que l'autre avoit pensé!⁸

L'articolo «Vingtième» non fu l'unico caso in cui Diderot avrebbe utilizzato il nome di Boulanger nell'*Encyclopédie*. All'ingegnere vengono attribuiti oltre al già citato articolo «Déluge» anche la sotto-voce «(Economie politique)» e i contributi «Langue hébraïque» e «Guebres». Era una pratica comune, soprattutto dopo il 1759, quella di utilizzare nell'*Encyclopédie* dei prestanomi a firma degli articoli dagli argomenti più delicati per quegli anni, così da evitare che i reali autori fossero perseguiti dalla polizia. Il nome del giovane ingegnere non fu l'unico ad essere utilizzato con questo fine. Forse anche per tale ragione la storiografia non ha sino ad oggi dedicato molta attenzione a identificare con precisione quali articoli

⁶ P. Sadrin, *La participation à l'Encyclopédie*, cit., p. 22.

⁷ Cfr. P. Sadrin, *Participation à l'Encyclopédie*, in N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée. Notes*, cit., vol. II, p. 22.

⁸ Lettera di Diderot a Damilaville, giugno-luglio 1767, in D. Diderot, *Correspondance*, cit., vol. 7, p. 75.

enciclopedici Diderot attribuì al giovane ingegnere scomparso. Benché Sadrin abbia seppur sinteticamente analizzato ciascun contributo attribuito a Boulanger nell'opera enciclopedica, la sua analisi non approfondisce il legame tra gli articoli attribuiti a Boulanger e quelli nei quali era presente in forma riassunta il suo pensiero. Questo costituisce una rilevante lacuna negli studi boulangeriani, poiché all'interno dell'*Encyclopédie* troviamo un uso singolare del pensiero e del nome di Boulanger da parte di Diderot.

In particolare l'analisi del legame esistente tra contributi quali «Economie politique» e «Langue hébraïque», attribuiti entrambi a Boulanger, e «Théocratie» in cui troviamo un esplicito riferimento alle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, apre una nuova prospettiva sino ad ora mai indagata dalla storiografia. Una prospettiva in cui emerge a nostro avviso con evidenza la posizione assunta dall'opera enciclopedica circa la possibile normatività del modello teocratico. La rielaborazione del pensiero boulangeriano presente in alcuni contributi dell'*Encyclopédie*, più specificatamente in «Economie politique» e «Théocratie», mostra infatti chiaramente la perdita del valore normativo subita, nella seconda metà del Settecento, dalla teocrazia, di cui le voci enciclopediche testimoniano lo “stato dell'arte”.

“La boulangerie” di Diderot assume dunque, nel contesto di questo studio, un ruolo del tutto particolare. Seguendo le voci in cui viene riproposto il pensiero di Boulanger ci appare possibile perciò ricostruire le tracce della letteratura politica della *respublica Hebraeorum* nell'*Encyclopédie*. In particolare, lo studio di due contributi, «Théocratie» e «Economie politique», contengono al loro interno le tracce di quella teocrazia primitiva che Boulanger aveva nelle sue opere ampiamente descritto. Ma il modello che troviamo nell'opera enciclopedica non è esattamente lo stesso riscontrabile nelle due grandi opere dell'ingegnere. Il pensiero di Boulanger viene rivisitato e riadattato proprio sui temi concernenti la valutazione del modello teocratico.

L'ipotesi avanzata in questo studio cerca di dimostrare come le scelte di Diderot di riproporre in determinati articoli il pensiero boulangeriano fossero solo apparentemente causali ma in realtà si prefiggessero uno scopo ben preciso, ovvero far filtrare il contributo boulangeriano eludendo la censura. L'analisi della “costituzione” dell'antico Israele viene ricondotta ai testi sacri ed a un contesto

religioso. Nondimeno, il curatore dell'*Encyclopédie*, riesce, seppur con inevitabili oscillazioni e momenti di voluta ambiguità, a presentare la nocività insita nell'uso normativo della teocrazia. Il modello teocratico descritto nell'*Encyclopédie* appare ormai confinato nella storia remota. L'attenzione non è più rivolta a quegli aspetti politici, giuridici e sociali, che erano considerati tanto preziosi e quindi ancora normativi da autori come Cunaeus, Grozio, Selden, Harrington e persino Spinoza.

VII. CAPITOLO

L'ARTICOLO «THÉOCRATIE»

7.1 Le fonti

Nel XVI tomo dell'*Encyclopédie*, edito nel 1765, troviamo l'articolo «Théocratie». L'analisi di questo contributo rappresenta il punto di partenza per comprendere quale eredità la letteratura della *respublica Hebraeorum* avesse lasciato nell'immaginario della cultura europea del tardo Settecento.

Il termine ha origini molto antiche, risalenti al periodo ellenistico. Il vocabolo, che deriva dal greco Θεός ovvero 'dio' e κρατία, letteralmente 'governo di Dio', apparve per la prima volta nel linguaggio politico nel I secolo, coniato da un autore più volte ricorrente all'interno di questo lavoro, ovvero Giuseppe Flavio.⁹ Nel *Contra Apionem* Flavio scriveva:

164. Infinite sono le distinzioni nei particolari tra i costumi e le leggi di tutti gli uomini. Si potrebbero così riassumere: alcuni hanno affidato l'autorità di governo a monarchie, altri a oligarchie, altri, ancora, alle masse. 165. Il nostro legislatore [Mosè, *ndr.*], invece, non si soffermò su nessuna di tali forme, ma determinò un governo che – forzando la lingua- si potrebbe chiamare teocrazia, riponendo in Dio il potere e la forza.¹⁰

La portata innovativa di questo breve passaggio è incredibilmente vasta. In esso troviamo una rilettura di uno dei più grandi temi biblici, la formazione dell'antico stato di Israele, attraverso le categorie della filosofia classica. Il tentativo

⁹ Per una ricostruzione della storia della teocrazia come modello politico, mi permetto di rimandare a I. Richichi, *Teocrazia*, «Il pensiero politico», XLIV, 2011, pp. 211-229.

¹⁰ 164. «Οὐκοῦν ἄπειροι μὲν αἱ κατὰ μέρος τῶν ἔθῶν καὶ τῶν νόμων παρὰ τοῖς ἅπασιν ἀνθρώποις διαφοραὶ κεφαλαιωδῶς [δ'] ἂν εἴποι τις· οἱ μὲν γὰρ μοναρχίας, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείαις, ἄλλοι δὲ τοῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. 165. Ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδ' ὀτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον Θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῶν τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς». Giuseppe Flavio, *In difesa degli Ebrei: contro Apione*, a cura di Francesca Calabi, Venezia, Marsilio, 1993, pp.198-200.

che Flavio si prefiggeva era quello di trovare una via per minare le radici dello strapotere romano, delegittimandolo da unico archetipo e contrapponendogli un altro modello, che potesse essere più antico e più autorevole. La scelta ricadde sul governo dell'Antico Israele, preso in considerazione con uno sguardo comparativo. Il *Contra Apionem* si fonda, scrive Momigliano, «sui dati materiali della religiosità ebraica, senza possedere la religiosità medesima, e la interpreta con mentalità ellenistica»¹¹. Per descrivere la particolare costituzione dell'Antico Israele, Flavio «si vide costretto» continua Momigliano «a forzare la lingua»¹², coniando un termine nuovo al linguaggio politico: appunto la teocrazia.

Gli studi storiografici dedicati alla “politeia biblica”, ovvero all’attenzione Cinque-seicentesca nei riguardi della *respublica Hebraeorum*, hanno messo in evidenza l’importanza rivestita dalle opere di Flavio nell’ottica degli studi comparatisti tra la fine del Cinquecento e nel corso del Seicento. In particolare gli studi di Lea Campos Boralevi hanno evidenziato come l’aspirazione di Flavio di creare una nuova forma di governo fosse stata pienamente accolta nell’Olanda della prima metà del Seicento dove la *respublica Hebraeorum*, in quanto teocrazia, divenne il modello a cui guardare, dal quale apprendere. La teocrazia fu oggetto di studio di opere quali il *De Republica Emendanda* attribuito a Grozio e il *De Republica Hebraeorum* di Cunaeus, in cui venne descritta come una forma di governo positiva e normativa, un modello a cui aspirare. Tali studi storiografici sottolineando tuttavia, come, a partire dalla seconda metà del Seicento, nel *Tractatus Theologico-politicus* di Spinoza la descrizione di questo modello cambi, e la sua positività e normatività venissero messe in discussione¹³.

Come abbiamo avuto modo di analizzare, nel primo Settecento in pensatori quali Vico o Toland, è possibile constatare un’evoluzione del modello teocratico da forma “particolare”, in quanto legato alla storia di un singolo popolo, l’ebraico, a modello con caratteristiche più “universali”. A segnare tale passaggio contribuì l’esigenza, avvertita forte già a fine Seicento, di ritrovare, nella Babele della storia

¹¹ A. Momigliano, *Un’apologia del giudaismo*, cit., p. 70.

¹² Ivi, p. 65.

¹³ L. Campos Boralevi, *Introduzione*, in P. Cunaeus, *De Republica Hebraeorum*, edizione a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1996, pp. I- LXVII; L. Campos Boralevi, *La Respublica Hebraeorum nella tradizione olandese*, in *Politeia biblica*, cit., pp. 431-463, L. Campos Boralevi, *Politia Judaica*, in C. Malandrino, D. Wyduckel (a cura di), *Politisch-rechtliches Lexikon der Politia des Johannes Althusius*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, pp. 281-291.

dell'uomo, dei caratteri omogenei. Assecondando tale esigenza, la teocrazia non rappresentava più soltanto il modello politico specifico dell'antico Israele, ma era la forma di governo che aveva caratterizzato le prime società umane, instauratesi all'indomani del Diluvio Universale. Nel corso del XVIII secolo la tematica rimase molto viva, sino ad imporsi nei salotti enciclopedici durante il lavoro di edizione delle opere di Nicolas Antoine Boulanger.

Prova di questo vivo interesse per il modello teocratico è sicuramente rintracciabile nell'attenzione riservategli dal *Dictionnaire de l'Académie française*, dal *Dictionnaire de Furetière* e dal *Dictionnaire de Trevoux*. Questi tre dizionari francesi costituirono per la cerchia degli intellettuali raccolta intorno all'*Encyclopédie*, il punto di riferimento del sapere e dunque lo strumento primo per la compilazione di molte voci¹⁴. In particolare appare molto interessante notare come la descrizione della voce «Théocratie» in questi tre *Dictionnaires* cambi dopo la pubblicazione delle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*.

Il termine teocrazia fece la sua prima comparsa nel 1701 all'interno del tomo V del *Dictionnaire universel*, meglio conosciuto come *Dictionnaire de Furetière*. Edito per la prima volta nel 1690 per opera dell'abate Antoine Furetière¹⁵ con la prefazione di Pierre Bayle, il *Dictionnaire de Furetière* conobbe un'edizione rivista e discussa da Henry Basnage nel 1701. In questa edizione, dunque tre anni prima che il fratello di Henry, Jacques Basnage, desse alle stampe la sua *Histoire des Juifs*, troviamo per la prima volta il termine *théocratie*:

THEOCRATIE. Etat gouverné par la volonté absoluë de Dieu seul. Selon Joseph¹⁶ l'ancien gouvernement des Juifs étoit Théocratique : car Dieu y decidoit de tout ce qui appartient à la souveraine autorité. Cette *Théocratie* dura jusqu'à Saül ; et alors l'Etat devint Monarchique. Il y a eu une *Théocratie* imaginaire à Athènes. Pendant que les enfans de Codrus disputoient le

¹⁴ Cfr. M. Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

¹⁵ A. Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, Rotterdam, A. et R. Leers, 1690. L'abate era morto nel 1688 dunque non riuscì a vedere il suo lavoro, edito postumo due anni più tardi.

¹⁶ Si riferisce a Giuseppe Flavio.

Royaume, les Athéniens ennuyez des malheurs d'une guerre intestine, abolirent la Royauté, et déclarèrent Juppiter le seul Roi du peuple d'Athènes¹⁷.

La voce del dizionario era firmata da Pierre Le Lorrain de Vallemont, meglio conosciuto come l'abbé de Vallemont, storico francese che qualche anno prima, nel 1696, aveva pubblicato un breve trattatello: *Eléments de l'histoire, ou ce qu'il faut savoir de chronologie, de géographie, de blason, etc., avant que de lire l'histoire particulière*¹⁸.

L'opera di de Vallemont riprendeva le questioni sulla cronologia che ormai coinvolgevano l'Europa colta da circa mezzo secolo. L'abate era tra coloro che avevano cercato di risolvere il problema del confronto tra l'Antico Testamento e le altre storie come la caldea, cinese, egiziana, fissando la nascita di Cristo 4000 mila anni dopo la creazione del mondo. Ma, a nostro avviso, più che la sua posizione peraltro non particolarmente originale, all'interno di tali dibattiti, ai fini di questo studio appare interessante il contenuto di un piccolo paragrafo contenuto nella sua opera, ovvero la seconda «Observation» al terzo capitolo del IV libro, dedicato all'analisi schematica dei «diférentes espèces de Gouvernement»¹⁹. Il primo ad essere osservato è, infatti, proprio il governo teocratico descritto da Vallemont in questo trattatello, così come nel *Dictionnaire de Furetière*, come «un Etat gouverné par la volonté absoluë de Dieu seul»²⁰. La teocrazia era identificata negli *Eléments de l'histoire* con la “costituzione” dell'antico Israele all'interno del quale era Dio a decidere tutto. Era Dio che aveva donato al popolo ebraico le leggi «politiques, cérémonielles, morales». Era ancora Dio che dichiarava guerra, nominava i generali. E fu infine sempre Dio a creare la figura dei Giudici:

il leur [rif. Popolo ebraico] a donné des Juges jusqu'à Saül. Ils étoient comme de Vice-Rois. Et ce fut même par son ordre que Samuel consacra Saül, pour être Roi d'Israël²¹.

¹⁷ «Théocratie», in A. Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, corrigé et augmenté par H. Basnage, À La Haye, P. Husson, 1701, tome V, p. 171.

¹⁸ L'opera fu ristampata in più edizioni, tra cui quella del 1729 fu rivista da Le Clerc.

¹⁹ P. L. L. De Vallemont, *Eléments de l'histoire, ou ce qu'il faut savoir de chronologie, de géographie, de blason, etc., avant que de lire l'histoire particulière*, Paris, Rigaud, 1708, p. 39.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ivi, p. 40. [parentesi quadra mia]

La teocrazia durò sino a quando gli ebrei non decisero di avere un re e «alors l'Etat devint Monarchique»²².

La descrizione del modello politico teocratico data da de Vallemont ci appare come un'ulteriore conferma, accanto all'importante lavoro di Jacques Basnage, della permanenza, ad inizio del Settecento, del tema della teocrazia in ambiente protestante.

Anche il *Dictionnaire de Trevoux*, nonostante fosse un'opera gesuitica nata dal tentativo di contrastare il dizionario protestante *de Furetière*²³, nel caso della definizione del concetto di teocrazia confermerà la descrizione data da de Vallemont.

I cambiamenti più notevoli avvennero, a nostro avviso, solo dopo la pubblicazione dell'opera di Boulanger. Una conferma della nostra ipotesi è rintracciabile in uno dei più importanti dizionari tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, ovvero il *Dictionnaire de l'Académie française*. Il termine teocrazia è assente sia nella sua prima edizione del 1694 che nella seconda del 1718. Comparirà tuttavia nella terza edizione del 1762 una sintetica spiegazione del lemma *théocratie*:

Espèce de Gouvernement où les Chefs de la nation ne sont regardés que comme des Ministres de Dieu, dont l'autorité immédiate se manifeste par des signes visibles. Le Gouvernement des Hébreux sous les Juges et avant qu'ils eussent un Roi, étoit une véritable Théocratie.²⁴

L'attenzione riservata dai tre *Dictionnaires* al lemma, ci sembra una prova quanto mai evidente che, nel Settecento in Francia, di "teocrazia" si discute e che la pubblicazione delle opere di Boulanger abbia contribuito in modo decisivo a plasmare questo dibattito. La descrizione data dal *Dictionnaire de l'Académie française*, esattamente ad un anno dopo la pubblicazione delle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, sembra voler in particolare riportare il dibattito sul tema della teocrazia sui binari da cui aveva avuto origine. Dopo la dirompenza dell'opera di Boulanger si avvertiva l'esigenza di chiarire in che cosa consistesse

²² Ibidem.

²³ Il *Dictionnaire de Trevoux* non si rivelò infine altro che un'edizione epurata del dizionario protestante.

²⁴ «Théocratie», *Dictionnaire de l'Académie Française*, Paris, Brunet, 1762, p. 831

veramente la teocrazia e soprattutto che era il governo degli ebrei, la “costituzione” dell’antico Israele, a costituire la teocrazia «veritable».

7.2 *Attribuzioni*

Se l’assenza di qualsiasi tipo di segno grafico nella voce «Théocratie» dell’*Encyclopédie* rende impossibile stabilire con certezza la paternità della sua redazione, ci sembra più che plausibile che essa possa essere rintracciata nella *coterie holbachique* in generale, e forse più specificamente nelle persone di Diderot e del barone d’Holbach.

Nei difficili anni di redazione degli ultimi tomi dell’*Encyclopédie* tra cui vi era il XVI, contenente l’articolo «Théocratie», la *coterie* aveva tra le mani i manoscritti e gli appunti di Boulanger di cui si stavano preparando le edizioni. E sembra del tutto plausibile che verso la fine del 1760 nella *coterie holbachique* a Grandval si parlasse di teocrazia. Ne sono prova alcune lettere scritte da Diderot a Sophie Volland già edite nella *Correspondence* di Diderot curata da Georges Roth nel 1957, ma solo recentemente portate all’attenzione della critica da due contributi di Gianluigi Goggi²⁵. I lavori di Goggi, dedicati all’interesse della *coterie* per l’*Universal History*, pubblicata a Londra tra il 1747 e il 1768, e alla polemica su *le mariage des prêtres*, hanno in questo contesto il merito di aver posto l’attenzione su delle lettere molto importanti che per la loro ampiezza e la ricchezza di dettagli sono considerate come delle «gazettes du Grandval». L’importanza che tali lettere, e in particolare quella datata 14-15 ottobre 1760, assumono per la ricostruzione della storia della redazione dell’articolo enciclopedico «Théocratie» non è stata sino ad ora indagata dalla storiografia.

Di fatto, non esistono ad oggi studi che abbiano prestato la dovuta attenzione a questa voce dell’*Encyclopédie*. Il suo contenuto è stato attribuito dai maggiori interpreti dell’opera enciclopedica alla penna di d’Holbach a seguito delle scoperte derivate dall’analisi del Fondo Vandeul. Quest’ultimo rappresenta tutto ciò che

²⁵ Cfr. G. Goggi, *Diderot, d’Holbach et l’Universal History dans la Correspondance*, «Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie», 42, 2007 ; G. Goggi, *Spinoza, le mariage des prêtres et la théocratie: sur une lettre de Diderot à Sophie Volland*, in *Apprendre à porter sa vue au loin - Hommage à Michèle Duchet*, a cura di Sylviane Albertan-Coppola, Lyon, ENS Éditions, 2009.

rimane dell'eredità filosofica lasciata da Diderot alla figlia, Mme Vandeuil, mista insieme ad altri materiali acquisiti in un secondo momento da lei stessa. Gli studi di Dieckmann sul contenuto del fondo Vandeuil dimostrano l'importante ruolo che esso ha avuto ai fini dell'attribuzione non solo delle opere di Diderot ma anche di altri *philosophes*²⁶. In particolare, i documenti rinvenuti nel fondo consentono di fare luce su molti degli articoli dell'*Encyclopédie*, che, privi di qualsiasi segno grafico, erano stati per lungo tempo genericamente attribuiti a Diderot.

Per quanto concerne l'articolo «Théocratie» esso appare citato in una lista di articoli attribuiti al barone d'Holbach. Non si hanno notizie di come questa lista sia finita tra le carte del fondo Vandeuil ma Dieckman mette in evidenza come, grazie ad altri due documenti, sia possibile quantomeno risalire all'identità della mano che l'ha redatta. Si tratta di due lettere con destinataria Mme Vandeuil, datate l'una 1799, l'altra priva di data, ma dal contenuto chiaramente collocabile alla fine del 1823²⁷. Dieckman afferma che entrambe le lettere sono della stessa mano che ha redatto la lista e sono firmate «d'Holbach». Il barone era morto nel 1789 dunque lo studioso ipotizza sia stato uno dei suoi due figli a scriverle.

Nonostante si ignori il livello di attendibilità della fonte che ha consentito la formulazione di questa lista, la storiografia l'ha diffusamente considerata un documento prezioso per l'attribuzione della paternità al barone d'Holbach di molte voci enciclopediche prive di firma. Così è stato per l'articolo «Représentans» o ancora per «Prêtres» e così sembrerebbe per l'articolo «Théocratie»²⁸. La storiografia ha sino ad ora mostrato la coerenza per esempio tra l'articolo «Représentans» ed alcune sezioni dell'opera del barone *Systeme social ou Principes naturels de la Morale & de la Politique*. Nessun lavoro è stato sino ad oggi svolto invece sulla voce «Théocratie». L'attribuzione della sua paternità al barone è stata, dopo la scoperta di Dieckmann, data per acquisita da parte della letteratura critica, senza essere supportata da altre prove e senza che alcuna ipotesi alternativa fosse presa in considerazione.

²⁶ Cfr. H. Dieckmann, *The Importance of the Fonds Vandeuil Manuscripts for Studies of Diderot and the Eighteenth Century*, «Bulletin of The American Academy of Arts and Sciences», 8, 3, 1950; H. Dieckmann, *L'«Encyclopédie» et le fonds Vandeuil*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 51, 1951.

²⁷ Cfr. H. Dieckmann, *L'«Encyclopédie» et le fonds Vandeuil*, cit., p. 331.

²⁸ Ivi, p. 332.

A far sorgere dei dubbi sulla reale paternità della voce è, a nostro avviso, innanzitutto il carattere duplice di questo contributo. La voce appare infatti divisa in due parti: la prima è dedicata alla descrizione della teocrazia ebraica, mentre la seconda si presenta come un riassunto delle tesi di Nicolas Antoine Boulanger. Questa divisione corrisponde ad una descrizione della forma di governo teocratica con caratteristiche completamente differenti: nella prima parte troviamo la descrizione di un modello “particolare”, ovvero legato ad una sola storia, quella del popolo ebraico; la seconda parte dell’articolo descrive invece la teocrazia come un modello “universale”, ossia legato alla storia di tutto il genere umano. Le due parti dell’articolo riflettono inoltre anche un giudizio differente nei riguardi di questo modello politico, positivo nel primo caso e totalmente negativo nel secondo. Questo carattere duplice ci spinge a riflettere sull’attendibilità della sua attribuzione al barone d’Holbach, proponendo una nuova interpretazione che legittimerebbe l’ipotesi di una redazione condivisa con Diderot.

La paternità di Diderot in relazione alla prima parte dell’articolo trova un’importante conferma nella lettera da lui indirizzata a Sophie Volland, datata 14-15 ottobre 1760. Grazie a tale lettera possiamo affermare con sicurezza che nel 1760 Diderot partecipasse attivamente al dibattito sulla teocrazia che animava le giornate degli *philosophes* ospiti di Grandval.

L’attenzione della storiografia non si è tuttavia, sino ad ora, concentrata sull’importanza che il modello teocratico rivestiva nel pensiero di Diderot. Questo è principalmente dovuto al fatto che nelle sue opere Diderot non si è mai direttamente occupato di questa singolare forma di governo. Ma sebbene egli non parli direttamente di teocrazia nei suoi scritti, nondimeno è possibile ritrovare la sua posizione in merito “nascosta” in alcune voci dell’opera enciclopedica. Una prospettiva di questo tipo non può che partire dalla redazione della voce «Théocratie». Prova della, seppur parziale, paternità di Diderot di tale voce è appunto la lettera a Sophie Volland, in cui ritroviamo alcuni temi ma soprattutto lo stesso schema compositivo che caratterizzava l’articolo enciclopedico.

Al centro della lettera troviamo la disputa tra i due poteri, quello dei sovrani e quello dei preti. Diderot attraverso la descrizione di un presunto dibattito tra padre

Hoop²⁹ e il barone d'Holbach illustra i pericoli della commistione tra le due sfere, e l'inevitabile tendenza al potere dispotico e tirannico che si avrebbe se uno dei due poteri assimilasse l'altro:

il y a eu un moment où il n'a tenu à rien que l'Europe ne vît un jour le souverain pontificat et la royauté réunis dans la même personne et ne soit retombée à la longue sous le gouvernement sacerdotal³⁰.

Tra le due ipotesi possibili l'idea che il governo sacerdotale rappresentasse quella peggiore sembrava mettere tutti d'accordo: «Ils conviennent tous deux que le gouvernement sacerdotal est le pire de tous». L'attacco al governo sacerdotale proseguiva con gli stessi toni e le stesse critiche che ritroveremo nell'articolo enciclopedico:

La masse des préjugés et des superstitions s'accroissant au gré de la cupidité du prêtre, elle devient énorme à la fin ; c'est un fardeau sous lequel la liberté et la raison sont également étouffées. Plus celui qui commande met de disproportion et de distance entre lui et celui qui lui obéit, moins le sang et la sueur de celui-ci lui sont précieux, plus la servitude est cruelle. Partout où les prêtres ont été souverains, il reste dans la vénération que les peuples leur portent encore, quoiqu'ils n'aient plus que le titre de prêtres, des vestiges qui ne montrent que trop à quel indigne excès elle était portée lorsqu'ils marchaient le sceptre dans une main et l'encensoir dans l'autre, et qu'ils allaient s'asseoir sur le trône et sur l'autel à côté du Dieu³¹.

Il pretesto per questo attacco diretto al potere sacerdotale veniva da Diderot dalle discussioni avute con gli altri philosophes circa un argomento discusso all'epoca, ovvero la possibilità per i preti di potersi sposare. A tale riguardo le

²⁹ Padre Hoop era in realtà un chirurgo scozzese, arricchitosi con il commercio, senza alcun reale titolo ecclesiastico. È Diderot dunque ad attribuirgli quello di "padre" forse con spirito polemico. È opinione della critica che in molte lettere questo emblematico personaggio, altro non fosse che un porta-parola del pensiero del filosofo. D'altronde non era la prima volta che Diderot faceva circolare le sue idee per interposta persona, anche in materia di religione. Sull'argomento Cfr. G. Goggi, *Spinoza, le mariage des prêtres et la théocratie*, cit., p. 273.

³⁰ Lettera di Diderot a Sophie Volland, Grandaval 14-15 ottobre 1760, in D. Diderot, *Correspondance*, cit., vol. 3, p. 135.

³¹ Ivi, p. 138.

polemiche erano numerose e dai toni molto accesi. Diderot raccontava a Sophie Volland: «il y a plusieurs contrées où les premières nuits d'une nouvelle mariée appartiennent aux prêtres»³². La pratica nasceva dal « préjugé » che fosse stato Dio stesso a dargli questo diritto. Ciò che risulta significativo ai fini di questo studio è l'esempio degli antichi Ebrei dato da Diderot: «Les Juifs, qui avaient vécu longtemps sous la théocratie, n'étaient pas exempts de ce préjugé». Nonostante il tono della lettera fosse quello di denuncia contro gli abusi perpetuati dal governo sacerdotale, questa è l'unica volta in cui troviamo utilizzato il termine teocrazia, citato nel solo rimando agli antichi ebrei presente nel testo.

Questo passo risulta dunque molto importante, poiché da esso è possibile dedurre innanzitutto la distinzione che Diderot applica tra la “costituzione” dell'antico Israele, identificata come una teocrazia, e il governo sacerdotale. Diderot che all'epoca stava curando insieme a d'Holbach l'edizione delle *Recherches* si allontana sostanzialmente dalla definizione di teocrazia data da Boulanger. Il modello teocratico non è quello descritto dal giovane ingegnere ovvero un governo illusorio nato dallo squilibrato rapporto tra il “sultano invisibile” e il popolo. Con teocrazia si fa riferimento al governo dell'antico Israele, distinto dalle esperienze degli altri popoli che avevano invece vissuto sotto dei *gouvernement sacerdotal*. Questo stesso tipo di distinzione è rintracciabile nella prima parte dell'articolo «Théocratie».

Oltre a questa distinzione, il messaggio di Diderot sembra a nostro avviso chiaro: benché gli antichi ebrei vissero in una teocrazia, ovvero un governo creato per loro dal vero Dio che su di essi regnava in qualità di Re, essi caddero negli stessi errori e pregiudizi che caratterizzavano i governi sacerdotali. Sottintesa sembra esserci l'idea che parlare di *gouvernement sacerdotal* o di *théocratie*, benché si riferisse a popoli diversi, rappresentasse per Diderot sostanzialmente la stessa cosa. Lo scopo ultimo era infiammare la polemica sulla necessità di tenere separati i due poteri per far riflettere sulla necessità di una secolarizzazione del processo politico. Attraverso l'osservazione del passato la polemica sembra rivolta al presente. Sotto quest'ottica è possibile supporre che la riflessione sul governo sacerdotale servisse a Diderot per porre il problema della necessaria separazione del trono dall'altare.

³² Ivi, p. 143.

L'attenzione che la lettera mostra per l'attualità politica si riscontra nell'esempio della riduzione gesuitica in Paraguay vista come un vero e proprio governo sacerdotale. I Gesuiti sono descritti come «souverains» e «pontifes» : «Voyez les Jésuites, souverains et pontifes au Paraguay, comme ils en usent avec leurs sujets ! Ces misérables travaillent sans relâche et ne possèdent rien»³³. La loro esperienza è evocata quale esempio della tendenza dei preti al dominio politico e sociale attraverso l'uso strumentale della religione e superstizione. Un tema, quello dell'impostura sacerdotale, caro al barone d'Holbach, ma anche evidentemente a Diderot.

Il contenuto di questa lettera ci appare dunque rivelatore di quello spirito di lavoro comune che era Grandval. Un vero e proprio laboratorio di idee che rende legittima l'affermazione di Proust, secondo il quale la redazione delle voci degli ultimi tomi altro non era che il frutto di un colloquio a più voci tra Diderot, d'Holbach e gli altri membri della *coterie*.³⁴

In particolare Diderot e il barone erano all'epoca intellettualmente molto vicini. Come ha sottolineato Furio Diaz nella sua introduzione ad una raccolta di scritti politici di Diderot, non appare azzardato considerare quasi comune in quegli anni il pensiero politico di Diderot e d'Holbach³⁵. Una prova a conferma delle affermazioni di Diaz è a nostro avviso rintracciabile nelle stesse parole di Diderot che in una lettera a Grimm datata 10 novembre 1770, si riferiva in questi termini al suo rapporto con il barone negli anni del suo soggiorno a Grandval: «il m'apporte le soir ses chiffons ; le matin, il vient voir si je m'en suis occupé ; nous en causons; et d'autres choses»³⁶.

Ci sembra dunque possibile concludere che non dovrebbe apparire inverosimile che l'articolo «Théocratie» possa essere stato realizzato a quattro mani, così come era avvenuto del resto per l'edizione delle opere del giovane ingegnere.

³³ Ivi, p. 139.

³⁴ J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., p. 39.

³⁵ Cfr. F. Diaz, *Introduzione*, in D. Diderot, *Scritti politici: con le voci politiche dell'Encyclopédie*, a cura di F. Diaz, Torino, Utet, 1980, p. 30

³⁶ Lettera di Diderot a Grimm, Grandaval 10 novembre 1770, in D. Diderot, *Correspondance*, cit., vol. X, p. 161.

7.3 *La prima parte dell'articolo: la teocrazia ebraica*

THÉOCRATIE, s. f. (*Hist. anc. & politiq.*) c'est ainsi que l'on nomme un gouvernement dans lequel une nation est soumise immédiatement à Dieu, qui exerce sa souveraineté sur elle, & lui fait connoître ses volontés par l'organe des prophetes & des ministres à qui il lui plaît de se manifester.³⁷

Questo l'incipit dell'articolo. La teocrazia costituisce una forma di governo in cui una nazione è sottomessa direttamente a Dio, il quale esercita direttamente la sua sovranità e fa conoscere le sue volontà tramite profeti e ministri scelti dal Lui stesso.

La definizione del governo teocratico ricalca quella presente nel *Dictionnaire de l'Académie française*, in cui la teocrazia era descritta come una «Espèce de Gouvernement» in cui Dio esercita un'autorità in maniera «immédiate» manifestandola «par des signes visibles».³⁸

Molto interessante appare, all'interno dell'*Encyclopédie*, il “dominio della conoscenza” in cui la voce veniva inserita, ovvero l'*Histoire ancienne et politique*. Ben lontano dall'aver un intento apologetico il testo non presentava tuttavia neanche un fine prescrittivo. Il legame con il pensiero di Boulanger è già qui ben evidente. Parlare di teocrazia equivaleva a discutere di una forma di governo che apparteneva esclusivamente alla storia dell'antichità.

La distanza con il giovane ingegnere è però ben palpabile dalla riga successiva, in cui il redattore, probabilmente Diderot, describe la storia dell'unico esempio di “vera” teocrazia, quella ebraica.

La nation des Hébreux nous fournit le seul exemple d'une vraie *théocratie*. Ce peuple dont Dieu avoit fait son héritage, gémissoit depuis long-tems sous la tyrannie des Egyptiens, lorsque l'éternel se souvenant de ses promesses, résolut de briser ses liens, & de le mettre en possession de la terre qu'il lui avoit destinée³⁹.

³⁷ «Théocratie», in *Encyclopédie*, cit., tome XVI, p. 246.

³⁸ «Théocratie», in *Dictionnaire de l'Académie Française*, cit., p. 831

³⁹ «Théocratie», in *Encyclopédie*, cit., tome XVI, p. 246.

Anche in questo caso la fonte continua ad essere il *Dictionnaire de l'Académie française*. L'esperienza ebraica che in Boulanger diventa un esempio tra cento, piuttosto che un paradigma o un caso particolare, riacquista nella voce enciclopedica la sua esclusività, il suo carattere unico e sacro.

In questa prima parte della voce, così come in altre, Diderot sembra voler restituire autorevolezza e legittimità alla storia sacra. Il tentativo sembra essere quello di voler escludere il testo sacro dalla polemica in corso, attraverso la salvaguardia della teocrazia ebraica rispetto ai modelli del resto del mondo. L'operazione compiuta richiama a nostro avviso immediatamente quella stessa dicotomia vichiana tra storia sacra/storie profane, a cui corrispondeva la vera/falsa teocrazia. Ma il risultato non ci lascia quello stesso senso di forte ambiguità dei fini generata dalla sapiente ambivalenza vichiana. Il fine in questo caso ci sembra strettamente legato alla salvaguardia del testo dall'azione dei censori.

L'articolo prosegue con la descrizione della storia dell'Antico Israele e dei suoi protagonisti, primo fra tutti Mosè, il profeta scelto da Dio «pour être le libérateur de son peuple, & pour lui prescrire des lois dont lui-même étoit l'auteur»:

Moïse ne fut que l'organe & l'interprete des volontés du ciel, il étoit le ministre de Dieu, qui s'étoit réservé la souveraineté sur les Israélites ; ce prophete leur prescrivit en son nom, le culte qu'ils devoient suivre, & les lois qu'ils devoient observer⁴⁰.

La descrizione fatta sembra ricalcare quella che ne aveva dato Jacques Basnage nella sua *Histoire des Juifs*. Basnage era una fonte molto conosciuta e utilizzata all'epoca. Diderot stesso lo citerà in più di un'occasione e ne utilizzerà il pensiero per la formulazione di alcune voci dell'*Encyclopédie*. La descrizione della teocrazia che fin qui emerge appare legata, così come era stato per Basnage, alla letteratura sulla *respublica Hebraeorum*.

La descrizione prosegue con il governo dei Giudici, concesso da Dio e successivo a Mosè, durante il quale gli ebrei continuarono a vivere sotto un regime teocratico. Il testo di Diderot seguire fedelmente il dettato biblico. I giudici non

⁴⁰ Ibidem.

avevano alcun potere legislativo, né facoltà di modificare le leggi già prescritte da Dio:

Les juges étoient les arbitres des différens, & les généraux des armées: assistés par un sénat de soixante & dix vieillards, il ne leur étoit point permis ni de faire de nouvelles lois, ni de changer celles que Dieu avoit prescrites.⁴¹

Anche in circostanze straordinarie erano tenuti a consultare il gran sacerdote e i profeti per conoscere “le volontà del Cielo”.

Questo stato di cose viene interrotto con le stesse modalità descritte nella Sacra Scrittura. Esso durò infatti fino a Samuele e terminò nel momento in cui gli Israeliti chiesero tramite lui a Dio di avere un re mortale:

les Israélites par une ingratitude inouïe, se laisserent d'être gouvernés par les ordres de Dieu même, ils voulurent à l'exemple des nations idolâtres, avoir un roi qui les commandât, & qui fît respecter leurs armes. Le prophete Samuël consulté sur ce changement, s'adresse au Seigneur qui lui répond, *j'ai entendu le peuple*, ce n'est pas toi qu'il rejette, *c'est moi-même*. Alors l'éternel dans sa colere consent à lui donner un roi; mais ce n'est point sans ordonner à son prophete d'annoncer à ces ingrats les inconvéniens de cette royauté qu'ils préféreroient à la *théocratie*.⁴²

La fonte continua ad essere il testo sacro qui esplicitamente citato, e precisamente Samuele 8 (versetti 1-22). Scegliendo questo passo Diderot sembra sottintendere un inevitabile giudizio negativo del passaggio dalla teocrazia alla monarchia. Diderot descrive un Dio che appare collerico contro il popolo che aveva scelto e che aveva coscientemente deciso di sottrarsi «à son pouvoir pour se soumettre à celui d'un homme». In particolare Diderot ripropone fedelmente i versetti del passo biblico dall'11 al 18, dedicati alla descrizione da parte di Samuele di tutte le conseguenze negative della comparsa del potere monarchico attraverso i soprusi che il monarca avrebbe compiuto.

⁴¹ Ivi, p. 247.

⁴² Ibidem.

Gli studi di Lucia Bianchin hanno messo in evidenza i legami tra l'utilizzo di questo particolare uso dell'*exemplum* biblico tratto dal libro di Samuele e la letteratura monarcomaca, in cui questi versi venivano utilizzati per legittimare attraverso il testo sacro la critica nei confronti della monarchia assoluta. Accogliendo l'interpretazione della Bianchin, nel caso oggetto del nostro studio, sarebbe possibile ravvisare, sottointesa, la polemica con i tempi presenti e dunque il feroce attacco di Diderot alla politica repressiva di Luigi XV. Samuele 8 era perfetto per questo scopo. La Bianchin sottolinea come l'*exemplum* biblico tratto dal libro di Samuele fosse diventato nel corso del XVI e XVII secolo il principale passo utilizzato nella disputa tra fautori e oppositori dell'assolutismo monarchico, a seconda dei versetti citati e dell'interpretazione che da essi veniva tratta⁴³.

Un riferimento a questa letteratura ci pare del resto evocato dallo stesso Diderot:

Cependant la flatterie s'est servie des menaces mêmes du prophète pour en faire des titres aux despotes. Des hommes pervers & corrompus ont prétendu que par ces mots l'être suprême approuvoit la tyrannie, & donnoit sa sanction à l'abus du pouvoir.⁴⁴

Ma nonostante le parole di Samuele gli ebrei vollero comunque un re mortale e fu quella la causa della fine della teocrazia:

Samuël rend compte à Dieu de l'obstination de son peuple ; l'éternel irrité ne lui répond que par ces mots, *donne leur un roi* : le prophete obéit en leur donnant Saül ; ainsi finit la *théocratie*.⁴⁵

Così come aveva già riscontrato Basnage, le colpe della fine della teocrazia ebraica non erano rintracciabili nella disonesta azione dei sacerdoti ma nella consapevole scelta da parte del popolo eletto di sottrarsi alla diretta sovranità della divinità. Basnage aveva sottolineato come, da quel momento in poi, il popolo

⁴³ Per un approfondimento sull'*exemplum* di Samuele, si veda L. Bianchin, *Politica e Scrittura in Althusius. Il diritto regale nell'interpretazione di 1 Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20*, in L. Campos Boralevi, D. Quaglioni, *Politeia biblica*, cit.

⁴⁴ «Théocratie», in *Encyclopédie*, cit., tome XVI, p. 247.

⁴⁵ *Ibidem*.

d'Israele avesse perso la benevolenza divina. Nessuna impostura sacerdotale dunque alla base della fine della teocrazia ebraica in Basnage, così come nell'articolo enciclopedico.

Subito dopo Diderot si concentra su un'altra forma di teocrazia, una teocrazia non più «vraie» ma «pretendue». La sua formazione fu dovuta all'azione di alcuni “impostori”, che, senza avere ricevuto come Mosè alcun incarico da Dio, avevano sedotto e ingannato i popoli ignoranti:

Quoique les Israélites soient le seul peuple qui nous fournisse l'exemple d'une vraie *théocratie*, on a vû cependant des imposteurs, qui, sans avoir la mission de Moïse, ont établi sur des peuples ignorans & séduits, un empire qu'ils leur persuadoient être celui de la Divinité.⁴⁶

Non dunque degenerazione di uno stesso modello come era stato per Spinoza, ma una forma di dualismo che nei suoi toni richiama il binomio vichiano.

In questa dicotomia la teocrazia subisce uno slittamento semantico da regno di Dio a regno dei sacerdoti, da accezione positiva in riferimento allo stato d'Israele ad una negativa in riferimento alla pretesa dei sacerdoti di impossessarsi di un potere sul quale, di fatto, non avevano reali diritti. Così avvenne presso gli Arabi, i Giapponesi, gli antichi Galli, gli Etiopi e gli Egiziani:

Ainsi, chez les Arabes, Mahomet s'est rendu le prophète, le législateur, le pontife, & le souverain d'une nation grossière & subjuguée ; l'alcoran renferme à-la-fois les dogmes, la morale, & les lois civiles des Musulmans ; on sait que Mahomet prétendoit avoir reçu ces lois de la bouche de Dieu même ; cette prétendue *théocratie* dura pendant plusieurs siècles sous les califes, qui furent les souverains, & les pontifes des Arabes. Chez les Japonois, la puissance du dairi ou de l'empereur ecclésiastique, ressembloit à une *théocratie* [...] Chez les Ethiopiens & les Egyptiens, les prêtres ordonnoient aux rois de se donner la mort, lorsqu'ils avoient déplu à la Divinité ; en un mot il n'est guère de pays où le sacerdoce n'ait fait des efforts pour établir son autorité sur les ames & sur les corps des hommes⁴⁷.

⁴⁶Ibidem.

⁴⁷Ibidem.

Le accuse non si limitano agli imperi del passato o ai ministri di culti pagani. La polemica infiamma sino alla storia più recente e riguarda principalmente il cristianesimo:

Quoique Jesus-Christ ait déclaré que son royaume n'est pas de ce monde ; dans des siècles d'ignorance, on a vû des pontifes chrétiens s'efforcer d'établir leur puissance sur les ruines de celle des rois ; ils prétendoient disposer des couronnes avec une autorité qui n'appartient qu'au souverain de l'univers⁴⁸.

I toni rimasti più pacati nella descrizione delle teocrazia ebraica, diventano più marcatamente polemicici nella denuncia dell'operato dei pontefici romani :

Telles ont été les prétentions & les maximes des Grégoire VII des Boniface VIII. & de tant d'autres pontifes romains, qui profitant de l'imbécilité superstitieuse des peuples, les ont armés contre leurs souverains naturels, & ont couvert l'Europe de carnage & d'horreurs ; c'est sur les cadavres sanglans de plusieurs millions de chrétiens que les représentans du Dieu de paix ont élevé l'édifice d'une puissance chimérique, dont les hommes ont été long-tems les tristes jouets & les malheureuses victimes⁴⁹.

Sono ripresi in questa prima parte dell'articolo molti dei temi toccati da Diderot nella lettera a Sophie Volland. Anche grazie a questa assonanza di temi e linguaggi ci sembra quantomeno possibile avanzare l'ipotesi di una partecipazione attiva di Diderot alla redazione della voce. Ad esempio a conclusione di questa analisi è osservata la tendenza dell'ordine sacerdotale a creare uno stato dentro lo stato, in cui i preti potessero vivere con leggi proprie, indipendenti dal potere civile:

En général l'histoire & l'expérience nous prouvent que le sacerdoce s'est toujours efforcé d'introduire sur la terre une espece de *théocratie* ; les prêtres n'ont voulu se soumettre qu'à Dieu, [...] ils ont voulu former dans les états un état séparé indépendant de la puissance civile.⁵⁰

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

Un tema analizzato e sentito con forte preoccupazione nella lettera a Sophie Volland, in cui Diderot aveva apertamente citato il caso delle riduzioni gesuitiche⁵¹.

7.4 La seconda parte dell'articolo: l'azione dei preti

Dopo aver affrontato, nella prima parte dell'articolo, la dicotomia tra la “vera” teocrazia ebraica e le “pretese” teocrazie delle nazioni, che sembrava necessaria per salvaguardare l'opera enciclopedica dagli scrupolosi tagli dell'editore⁵² e dall'azione della censura, il significato del lemma “théocratie” sembra essere esaustivamente definito. In realtà l'articolo continua e la trattazione data sembra quasi tracciare una linea di demarcazione tra la descrizione appena conclusa e il suo seguito.

Ad essere esposto è il pensiero di «un auteur moderne» dietro il quale è senza dubbio individuabile Nicolas Antoine Boulanger. Ad essere ripreso è infatti il contenuto delle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. In forma sintetica ritroveremo l'opera più volte riproposta all'interno dell'*Encyclopédie*:

Un auteur moderne a regardé la *théocratie* comme le premier des gouvernemens que toutes les nations aient adoptés ; il prétend qu'à l'exemple de l'univers qui est gouverné par un seul Dieu, les hommes réunis en société ne voulerent d'autre monarque que l'Être suprême⁵³.

Presentare il contenuto di un'opera come le *Recherches*, incentrata sulla descrizione di un modello teocratico primitivo comune a tutto il genere umano, appare una scelta del tutto congrua all'interno di una voce enciclopedica dedicata alla descrizione della «Théocratie».

In realtà, se si analizza il contenuto dell'articolo è possibile avanzare l'ipotesi che lo scopo di tale riassunto non avesse tra le sue ragioni immediate quello di dare solo un'ulteriore definizione del lemma *théocratie*, ma rappresentasse un modo per

⁵¹ Confronta p. 274 di questo lavoro.

⁵² Le Breton era solito rimettere mano a molti articoli dell'opera enciclopedica, sopprimendo i passaggi che egli considerava troppo “forti”. Era quella che la figlia di Diderot, Mme Vandeuil, definiva «une correction de la façon de Le Breton». Cfr. Mme de Vandeuil, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de m. Diderot*, in *Œuvres complètes de Diderot*, a cura di J. Assézat e M. Tourneux, Paris, Garnier, 1875, vol. I, p. XLV.

⁵³ «Théocratie», in *Encyclopédie*, cit., tome XVI, p. 247.

diffondere l'opera boulangieriana proteggendola al tempo stesso dai censori. Nella prima parte dell'articolo veniva salvaguardata l'esperienza degli antichi ebrei utilizzando il testo sacro come fonte e presentando una definizione di teocrazia che identificava questo modello politico esclusivamente con la "costituzione" dell'antico Israele. Solo dopo questa descrizione veniva riproposto il pensiero di Boulanger dietro la generica definizione di «un auteur moderne».

L'anonimo redattore dell'articolo enciclopedico, dietro cui a nostro parere si celava in questo caso d'Holbach, descrive l'opinione del «auteur moderne» prendendone al tempo stesso però le distanze, come suggerisce l'utilizzo del verbo *prétendre*. Attraverso tutta questa serie di accorgimenti Diderot e d'Holbach speravano di riuscire a portare avanti non solo l'opera di propaganda del pensiero del giovane ingegnere ma soprattutto di portare avanti con forza la polemica contro il clero.

Questa nostra ipotesi appare supportata dal fatto che nell'articolo della teocrazia primitiva descritta da Boulanger non rimane che un breve richiamo. Quell'errore primitivo che aveva condotto l'uomo a scegliere il monarca invisibile come suo re causando l'inizio della "prima era dei suoi mali", quell'errore fatale e centrale nelle *Recherches*, è appena accennato.

Benché sia riportato fedelmente il pensiero del giovane ingegnere, il contenuto delle *Recherches* su cui è focalizzata l'attenzione nell'articolo enciclopedico è incentrato esclusivamente verso l'azione dei preti.

I toni e l'argomento trattato, nonché il rimando alla fine della voce all'articolo «Prêtres», «Voyez PRÊTRES» che sembra suggerire un collegamento tra i due contributi, ci portano a concordare con la letteratura critica sulla paternità di d'Holbach quantomeno per questa seconda parte dell'articolo. Gli articoli che d'Holbach ha scritto per l'*Encyclopédie*, incentrati sulla teoria libertina dell'impostura e caratterizzati da una denuncia marcata dell'ambizione dei preti al potere, ci appaiono, infatti, del tutto coerenti nei toni e nei contenuti con questa seconda parte dell'articolo.

L'uso che viene fatto del pensiero di Boulanger ci sembra dunque in questo contesto finalizzato ad infiammare la polemica contro il clero, risalendo alle origini della storia e ritrovando già in esse il germe dei loro abusi. Riprendendo il pensiero

di Boulanger, i preti erano accusati di aver dato origine all'idolatria e di non aver avuto problemi a governare gli uomini in nome di quegli idoli muti e inanimati:

Ces prêtres n'eurent point de peine à gouverner les hommes au nom des idoles muettes & inanimées dont ils étoient [sic] les ministres⁵⁴.

Una «affreuse» superstizione coprì la Terra durante questi governi sacerdotali. L'enorme «incontinence» dei preti che ne derivò condusse gli uomini a preferire dei re mortali:

Les hommes fatigués du joug insupportable des ministres de la *théocratie*, voulurent avoir au milieu d'eux des symboles vivans [sic] de la Divinité, ils choisirent donc des rois, qui furent pour eux les représentans [sic] du monarque invisible.⁵⁵

Ma ben presto furono loro resi gli stessi onori della divinità: «ils furent traités en dieux, & ils traitent en esclaves les hommes»⁵⁶. Veniva così, molto sinteticamente, ripreso il passaggio dalla teocrazia al dispotismo descritto da Boulanger nelle *Recherches*.

Il pensiero del giovane ingegnere sembra dunque proposto per accentuare l'altro tema che Diderot aveva ben descritto nella lettera a Sophie Volland e che era al centro delle discussioni che animavano le giornate a Grandval. Le discussioni sugli abusi del potere sacerdotale conducevano direttamente al problema dell'influenza che da sempre la religione aveva sulla politica. La religione, fondata sulla superstizione, rappresentava il nemico più grande da abbattere per la filosofia degli enciclopedisti. Il processo di secolarizzazione della sfera politica di cui si facevano promotori auspicava la formazione di un nuovo sistema di regole e principi a sostegno del vivere sociale, mosso e promosso dall'uso della ragione, contro ogni superstizione.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

VIII. CAPITOLO

L'ÉCONOMIE POLITIQUE

8.1 Quale «Economia politica» per l'Encyclopédie?

Quando si pensa alla voce «Economia politica» dell'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, il contributo al quale si fa generalmente subito riferimento è quello redatto da Jean Jacques Rousseau, contenuto nel V tomo del 1755. È a questo articolo che rimandano i più importanti studiosi di Rousseau e dell'opera enciclopedica, da Hubert a Starobinski, da Charpentier a Casini, da Proust a Lough,⁵⁷ non solo perché in esso furono gettate le prime linee concettuali di quella che sarà poi l'ossatura del *Contratto sociale*, ma perché, come alcuni studi hanno evidenziato, l'articolo si inserisce in un quadro europeo più complesso, legato alla centralità che l'economia politica come scienza stava assumendo nei dibattiti del XVIII secolo.⁵⁸ In realtà, ad un'analisi attenta della grande opera enciclopedica, si può notare che la voce firmata da Rousseau nel V tomo non si trova sotto il lemma «Économie politique», bensì «Économie ou Economie», mentre è solo nell'XI tomo del 1765 che troviamo una sottovoce, intitolata «Economie politique», presente dunque nell'*Encyclopédie* solo nella sua grafia classica e attribuita a Nicolas Antoine Boulanger.

Il legame con Rousseau, che caratterizzerà poi tutta la letteratura critica, è già presente a partire da alcuni articoli dell'*Encyclopédie*, all'interno dei quali l'articolo di Rousseau veniva ampiamente riconosciuto, con rimandi inesatti, come «Économie

⁵⁷Cfr. R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau:1742 – 1756*, Paris, J. Gamber, 1928; J. Charpentier, *Jean Jacques Rousseau, ou la démocratie par depot*, Paris, Perrin, 1931; J. Lough, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and D'Alembert*, cit.; J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971; P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1974; J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit.

⁵⁸ Cfr. R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie. La philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales*, Genève, Slatkine Reprints, 1970; P. Steiner, *La science de l'économie politique et les sciences sociales en France (1750-1830)*, «Revue d'histoire des sciences humaines», n. 15, 2006, pp. 15-42; B. Kapossy, *Republican Political Economy*, «History of European Ideas», 4, 2007; Sayaka Oki, *Prisons, hôpitaux, population : l'Economie dans la Table de l'Académie des Sciences de Parismore*, «Recueil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières», n.° 2, 2013, pp.77-93.

politique». Ne è un esempio la voce «Équité», firmata da Diderot nel V tomo, che, a conclusione, presentava una serie di rimandi, ovvero «Voyez DROIT, JUSTICE, ECONOMIE POLITIQUE, BIEN, MAL».⁵⁹ Nonostante l'aggiunta dell'aggettivo 'politique', ci pare plausibile affermare che Diderot si riferisse all'articolo di Rousseau. Non è infatti possibile supporre che l'intenzione fosse quella di rinviare alla sotto-voce «(Economie politique)», la cui ideazione non fu concepita se non dieci anni più tardi nel tomo XI. L'identificazione dell'articolo rousseauiano come «Économie politique» trova conferma anche nel tomo XVII, pubblicato nel 1765 e dunque nello stesso anno in cui era alle stampe la sotto-voce «(Economie politique)» boulangieriana. All'interno del tomo troviamo l'articolo «Vingtième», anch'esso attribuito, ma solo formalmente, allo stesso Boulanger, in cui il rimando a Rousseau come autore dell'articolo «Économie politique», è esplicitamente dichiarato:

L'auteur de l'article ÉCONOMIE POLITIQUE de ce Dictionnaire est de même sentiment quant à la nature de l'impôt ; mais il ne veut pas qu'il soit payé par le marchand, & prétend qu'il doit l'être par l'acheteur. J'avoue que je ne vois dans cette différence que des chaînes ajoutées à la liberté des citoyens, & une contradiction de plus dans celui qui s'en dit le plus grand défenseur. Néron ne fit qu'ordonner l'inverse de ce que propose M. Rousseau, & parut, dit Tacite, avoir supprimé l'impôt. C'étoit celui de quatre pour cent, qu'on levait sur le prix de la vente des esclaves. Tant il est vrai que la forme y fait quelque chose, & que celle du citoyen de Genève n'est pas la meilleure⁶⁰.

L'importanza di quest'ultimo esempio ci dimostra come Rousseau rimanesse l'autore della voce sull'economia politica, anche dopo la redazione della sotto-voce «(Economie politique)» di Boulanger.

Interessante e coerente ci appare l'interpretazione di Bruno Bernardi, secondo il quale l'identificazione dell'articolo di Rousseau come voce intitolata «Economia politica» era avvenuta subito dopo la pubblicazione del V tomo, ed era nata dalla crisi tra la voce enciclopedica e la sua edizione separata⁶¹. Dopo il grande scalpore suscitato dal *Discours sur l'origine de l'inégalité* edito nello stesso anno del V tomo

⁵⁹ «Équité», in *Encyclopédie*, cit., 1755, tome V, p. 895.

⁶⁰ «Vingtième», in *Encyclopédie*, cit., tome XVII, p. 868.

⁶¹ Cfr. B. Bernardi, *Introduction*, in J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, a cura di B. Bernardi, Paris, J. Vrin, 2002,

dell'*Encyclopédie*, l'articolo «Économie» venne subito pubblicato anche in un volumetto separato, la cui edizione fu realizzata fuori dal controllo di Rousseau, con il titolo, scelto dall'editore Jacob Vernes, *Discours sur l'économie politique*⁶². La letteratura critica su Rousseau e l'*Encyclopédie* si riferisce tuttavia da sempre al contributo di Rousseau come alla voce «Économie politique», ignorando completamente la sotto-voce boulangieriana. Solo Bernardi nella sua edizione del *Discours sur l'économie politique* del 2002 parla sempre dell'articolo «Économie» e sottolinea la presenza dell'altro contributo «Economie politique» attribuito a Boulanger.⁶³

Se la voce rousseauiana è stata oggetto di un'enorme mole di studi, ben poca attenzione è stata prestata dalla storiografia alla sotto-voce boulangieriana. Sadrin gli dedica un breve paragrafo nella sua ampia ricognizione di tutto il materiale scritto o attribuito a Boulanger⁶⁴. Ma lo studioso non va al di là di un semplice e, a nostro parere, poco esaustivo riassunto di quanto contenuto in questa sotto-voce. La nostra analisi procede pertanto su di un terreno non ancora sufficientemente esplorato dalla storiografia.

Partendo dallo studio del sistema figurato delle conoscenze umane dell'*Encyclopédie*, è possibile constatare l'assenza in esso dell'*Œ/Économie* o dell'*Œ/Économie politique*, che non costituivano pertanto ancora una branca del sapere. Ciononostante all'interno dell'*Encyclopédie* stessa sono più volte riscontrabili entrambi i termini, la cui occorrenza è possibile seguire grazie ad un interessante, seppur parziale, lavoro di Marie France Piguet, pubblicato nel 2003 su «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie»⁶⁵. I termini sono presenti con ambedue le grafie e sotto due diversi tipi di occorrenze: come elemento linguistico formante delle voci a sé stanti e come “dominio di conoscenza”.

Per quanto concerne il primo tipo di occorrenza, al lemma *Œ/Économie* troviamo associate due diverse voci.

⁶² Cfr. J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Genève, E. du Villard, 1755.

⁶³ Cfr. B. Bernardi, *Introduction*, in J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit.

⁶⁴ Cfr. P. Sadrin, *La participation à l'Encyclopédie*, cit., p. 16.

⁶⁵ Cfr. M. F. Piguet, *Economie/Économie (politique) dans le texte informatisé de l'Encyclopédie*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n° 31-32, 2002, pp. 123-137. Sull'argomento vedi anche C. Salvat, *Les articles 'Œ/Économie' et leurs désignants*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n° 40-41, 2006, pp. 107-126.

La prima è «Economie ou Œconomie» presente nel V tomo e redatta da Rousseau. Già a partire dalle prime righe dell'articolo, Rousseau specificava gli scopi della sua trattazione, dedicata all'approfondimento dell'economia politica:

ECONOMIE ou ŒCONOMIE, (Morale & Politique) ce mot vient de maison, & de loi, & ne signifie originairement que le sage & légitime gouvernement de la maison, pour le bien commun de toute la famille. Le sens de ce terme a été dans la suite étendu au gouvernement de la grande famille, qui est l'état. Pour distinguer ces deux acceptions, on l'appelle dans ce dernier cas, économie générale, ou politique; & dans l'autre, économie domestique, ou particuliere. Ce n'est que de la premiere qu'il est question dans cet article. Sur l'économie domestique, voyez PERE DE FAMILLE.⁶⁶

Come ben sottolineato da Paolo Casini, l'articolo di Rousseau «disegna la prognosi del buon governo, la teoria e la pratica dello stato giusto».⁶⁷ Casini descrive il sistema economico auspicato dal ginevrino come un'economia fondamentalmente agricola, che, in sostanza, aborrisce l'espansione del commercio. L'«Économie» di Rousseau è descritta legata alla morale e alla politica, concepita come parte della struttura sociale, da regolamentare ai fini della buona amministrazione dello Stato.

L'articolo «Économie» di Rousseau era seguito da una sotto-voce «Économie rustique» scritta dallo stesso Diderot. Ci pare possibile supporre che l'esigenza di porre a completamento della voce rousseauiana una sotto-voce, con argomenti e fini totalmente differenti dalla principale e ad essa completamente slegata, potesse nascere, nel curatore dell'*Encyclopédie*, da un'insoddisfazione riguardo ai contenuti dell'articolo consegnatogli dal *philosophe* ginevrino. Diderot potrebbe aver deciso di riprendere in mano la voce sull'economia, a nostro parere, per approfondirne un altro significato, dato che l'articolo di Rousseau era focalizzato esclusivamente sull'ambito politico dell'*économie*. Tale ipotesi ci sembra trovare conferma anche nella scelta, operata da Diderot dieci anni più tardi, nel tomo XI del 1765, di riproporre, sfruttando la doppia grafia del termine *e/œ*, l'articolo «Œconomie»⁶⁸.

⁶⁶ «Économie», in *Encyclopédie*, cit., tome V, 1755, p. 337.

⁶⁷ P. Casini, *Introduzione a Rousseau* cit., p. 49.

⁶⁸ La grafia classica Œconomie era già presente in realtà nell'*Encyclopédie* come titolo dell'articolo rousseauiano, non sotto forma di rimando a lemma, ma per identificare l'equivalenza con la grafia

Diderot avrebbe voluto dare ragione, con questo secondo articolo, della grande polisemia che da sempre aveva caratterizzato il termine “économie”, i cui vari significati è possibile ritrovare in tutta l'*Encyclopédie*. *Économie* nel senso rousseauiano del termine, e dunque come arte del buon governo, è riscontrabile, per esempio, nella voce «Enfer»⁶⁹; l'*économie* del mondo rurale la troviamo, come ambito di riferimento, nella voce «Juchart»⁷⁰ o legata al mondo dell'architettura nella voce «Châtel»⁷¹, così come è presente infine «l'œconomie naturelle du corps humain»⁷². Sotto quest'ottica ci sembra possibile comprendere perché l'articolo composto da Rousseau potesse presentarsi, agli occhi di Diderot, poco esaustivo.

Se analizziamo l'articolo rousseauiano è possibile constatare come il titolo esatto della voce fosse «Economie ou Œconomie». La grafia classica “Œconomie” era dunque già presente nel V tomo. Tuttavia tale richiamo non si presentava sotto forma di rimando al lemma dell'XI tomo, ma per identificare l'equivalenza tra la grafia classica e la moderna. Tale dettaglio ci porta ad escludere l'idea che la presenza della doppia voce nel V e XI tomo fossero il frutto di un progetto prestabilito sin dal principio.

Ci appare più plausibile supporre che tale scelta fu successiva. Una possibile spiegazione potrebbe, a nostro parere, essere ritrovata nel difficile rapporto che a partire dal 1758 caratterizzò l'amicizia tra i due pensatori. Dalle *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de m. Diderot*, scritte da Mme Vandeuil, figlia di Diderot, è possibile evincere come i rapporti tra Diderot e Rousseau si fossero fortemente inaspriti. Mme Vandeuil sottolineava l'ingratitude del filosofo ginevrino nei confronti del padre: «Ce qu'il y a de sûr» scriveva la figlia di Diderot «c'est que mon père a rendu à Jean-Jacques des services de tout genre, qu'il n'en a

moderna: «ECONOMIE ou ŒCONOMIE, (Morale & Politique)». («Économie», in *Encyclopédie*, cit., tome V, 1755, p. 337).

⁶⁹ «Il commence par observer que la mesure des punitions par rapport aux crimes, ne se règle pas seulement ni toujours sur la qualité & sur le degré de l'offense, & moins encore sur la durée & sur la continuation de l'offense, mais sur les raisons d'œconomie ou de gouvernement, qui demandent des punitions capables de porter les hommes à observer les lois, & de les détourner d'y donner atteinte». «Enfer», in *Encyclopédie*, cit., V, p. 669.

⁷⁰ «JUCHART, S. m. (Economie) mesure usitée dans la Suisse pour mesurer les terres, elle contient 140 verges de Basle, ou 287 verges de Rhinland, en quarré. Ce mot vient du mot latin juger». «Juchart», in *Encyclopédie*, cit., tome IX, p. 2.

⁷¹ «CHATEL, S. m. (Économie) bâtiment plat répandu dans les montagnes de Griens, uniquement destiné à faire des fromages. Voyez Dictionnaire de Trévoux & du Commerce». «Châtel», in *Encyclopédie*, cit., tome III, p. 23

⁷² «Dépravation», in *Encyclopédie*, cit., tome IV, p. 865.

reçu que des marques d'ingratitude, et qu'ils se sont brouillés pour des vétilles».⁷³ Appare lecito supporre che l'inasprimento di tali rapporti avesse potuto condurre Diderot ad un atteggiamento meno cauto, incurante di poter offendere Rousseau con la pubblicazione di una seconda voce. Tuttavia, con i documenti ad oggi in nostro possesso, è possibile formulare solo delle ipotesi riguardo le ragioni che spinsero il curatore dell'*Encyclopédie* alla pubblicazione di una seconda voce intitolata «Economie». A prescindere dall'identificazione di tali ragioni, ciò che ci appare senza dubbio molto interessante è quanto fu realizzato da Diderot nell'XI tomo. Con la pubblicazione nel 1765 di una sotto-voce intitolata «Economie politique» Diderot compiva a nostro parere due importanti operazioni. Da una parte, affrontava di nuovo il tema dell'economia politica risolvendolo in maniera diametralmente opposta rispetto al passato e dall'altra riassumendo nella sotto-voce il pensiero di Boulanger ne attuava un'opera di divulgazione senza destare troppa attenzione da parte dei censori⁷⁴.

8.2 «Économie» ed «Economie»: V e XI tomo dell'opera a confronto

Nell'XI tomo troviamo riproposto il termine «Economie» nella grafia classica con una serie di sotto voci: «Economie (critique sacré)» firmata dal cavaliere Jaucourt, «Economie animale» redatta da Jean-Jacques Menuret de Chambaud ed «Economie politique» presumibilmente realizzata dallo stesso Diderot su stralci del pensiero di Nicolas Antoine Boulanger.

L'«Economie» è descritta come:

conduite sage & prudente que tient une personne en gouvernant son propre bien ou celui d'un autre.

Il y a l'œconomie politique. Voyez ce mot à l'orthographe ÉCONOMIE.

Il y a l'œconomie rustique ; c'est ce qui a rapport à toute la vie rustique.⁷⁵

⁷³ Mme de Vandeul, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de m. Diderot*, cit., p. LXI.

⁷⁴ Sull'argomento mi permetto di rimandare a I. Richichi, *Quale «Economia politica» per l'Encyclopédie? Rousseau e Boulanger tra l'Economia politica degli antichi e dei moderni*, «Il pensiero politico», XLVII, 2014, pp. 60-78.

⁷⁵ «Economie, conduite sage & prudente que tient une personne en gouvernant son propre bien ou celui d'un autre. [...]

L'incipit di questa voce ci sembra interessante per molteplici ragioni. La prima è sicuramente la conferma della considerazione dell'articolo rousseauiano come voce specifica dell'economia politica. Ma a differenza degli altri rimandi, questo è l'unico all'interno dell'*Encyclopédie* che correttamente si riferisce al lemma «ÉCONOMIE» e non, come già osservato, a «Économie politique». Il tentativo sembrerebbe sin qui quello di distinguere l'*œconomie* dall'*économie politique*, approfondendo il lemma «Économie» alla cui polisemia non era stata resa giustizia appieno con l'articolo rousseauiano⁷⁶. L'articolo prosegue a tal fine con le tre sotto voci, la prima delle quali, siglata D.J. (iniziali del cavaliere Jaucourt), riproponeva il concetto di οἰκονομία legato alla patristica cristiana:

ΕCONOMIE, (Critiq. sacrée); les Théologiens distinguent deux œconomies, l'ancienne & la nouvelle, ou, pour m'exprimer en d'autres termes, l'œconomie légale & l'œconomie évangélique ; l'œconomie légale est celle du ministere de Moïse, qui comprend les lois politiques & cérémonielles du peuple juif ; l'œconomie évangélique, c'est le ministere de Jesus-Christ, sa vie & ses préceptes. (D.J.)⁷⁷

Per compilare tale sottovoce Jaucourt utilizzò presumibilmente il *Dictionnaire de Trevoux*, opera gesuitica punto di riferimento per la compilazione di numerosi voci dell'*Encyclopédie*.

Nell'edizione del 1732 del *Dictionnaire de Trevoux* il termine *œconomie* oltre ad essere descritto come «Ménagement prudent qu'on fait de son bien, ou de celui d'autrui. Εconomie du Gréc οἰκονομία, conduite sage»⁷⁸, presentava un chiaro

Economie (critique sacré) (Critiq. sacrée); les Théologiens distinguent deux œconomies, l'ancienne & la nouvelle, ou, pour m'exprimer en d'autres termes, l'œconomie légale & l'œconomie évangélique [...]

Economie animale, (*Médec.*) le mot *œconomie* signifie littéralement *lois de la maison* ; il est formé des deux mots grecs οἶκος, *maison*, & νομος, *loi* ; quelques auteurs ont employé improprement le nom d'*œconomie animale*, pour désigner l'animal lui-même [...]

Economie politique, (*Hist. Pol. Rel. ait. & mod.*) c'est l'art & la science de maintenir les hommes en société, & de les y tendre heureux [...]. «Economie», in *Encyclopédie*, cit., tome XI, pp. 359 e succ.

⁷⁶ Allo stesso tempo però la voce «Economie» si apre riconfermando in qualche modo parte della strada intrapresa nel V tomo attraverso la stessa distinzione in economia politica ed economia rustica già evidenziata nel 1755.

⁷⁷ «Economie», in *Encyclopédie*, cit., tome XI, 1765, p. 360.

⁷⁸ «Economie», in *Dictionnaire universel François et Latin [dit dictionnaire de Trévoux]*, Paris, Gandouin, 1732, tome IV, p. 232.

riferimento all'ambito teologico, al quale veniva lasciato grande spazio, con la distinzione tra economia legale e quella evangelica⁷⁹.

Jaucourt riprendendo tali contenuti nella voce dell'*Encyclopédie*, distingueva l'*æconomie légale*, legata al magistero di Mosè e concernente sia le leggi politiche che quelle cerimoniali del popolo ebraico, dall'*æconomie evangelique*, concernente la vita e i precetti di Gesù Cristo.

I contenuti dell'*æconomie légale* costituivano il materiale privilegiato da cui la letteratura politica relativa alla *respublica Hebraeorum* aveva attinto i suoi contenuti. Ma al di là di questa breve definizione il Cavaliere non approfondiva ulteriormente l'argomento. La descrizione del complesso delle leggi mosaiche, sia politiche che religiose, raccolte in quella che all'epoca era definita *æconomie légale* afferiva secondo Jaucourt alla sola critica sacra. Il cavaliere non lasciava spazio in questa sottovoce ad altri tipi di interpretazioni o di analisi sul magistero di Mosè.

Gli studi di Jean Haechler su Jaucourt mostrano come quest'ultimo fosse stato indubbiamente un instancabile e fedele contribuente dell'*Encyclopédie*, soprattutto negli anni di maggiore crisi dell'opera quando Diderot venne abbandonato dai suoi più illustri collaboratori⁸⁰. Haechler sottolinea tuttavia come i suoi contributi, proprio a causa della loro mole e varietà, finissero spesso con l'essere poco incisivi o originali. La maggior parte dei suoi articoli erano la letterale ripresa di quanto contenuto nel *Dictionnaire de l'Académie française* e di *Trevoux*, oppure il riassunto "epurato" del pensiero altrui, per esempio quello di Montesquieu o di John Locke per le voci politiche e giuridiche.

La voce «Economie» fu tra quelle che Jaucourt compilò utilizzando la definizione del *Dictionnaire de Trevoux*. Rispetto al *Dictionnaire de Furetière*, *Trevoux* non riporta alcune frasi: in particolare a conclusione della definizione di *æconomie légale* il dizionario di *Furetière* aggiungeva a nostro avviso quasi causticamente, rispetto a quello di *Trevoux*: «L'*æconomie légale* n'avoit pas la force de santifier les hommes, elle ne pouvoit que les jetter dans le despoir»⁸¹.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Il numero complessivo degli articoli da lui redatti supera i diciassettemila. Cfr. J. Haechler, *L'Encyclopédie de Diderot et de... Jaucourt. Essai biographique sur le chevalier Louis de Jaucourt*, Paris, Champion, 1995.

⁸¹ Rispetto all'*æconomie evangelique*, aggiungeva invece: « Les ancienne Peres appelloient *æconomie* la doctrine de l'Incarnation, en en se ce sens ils opposoient ce mot à celui de *Theologie*, par lequel ils entendoient cette partie de la science du salut qui traite de Dieu et de ses attributs, ou celle qui parle de la divinité de Jesus Christ. Ce mot est pris de S. Paul qui appelle la conduite de Dieu touchant la

8.3 La sotto-voce «Économie politique».

Tutt'altro discorso ci sembra essere invece quello che riguarda l'ultima sotto-voce, ovvero «Économie politique», firmata con la sigla «*Cet article est de feu M. Boulanger*». Pubblicata anche separatamente nel 1776, a Londra, con il titolo *Gouvernement*⁸², il suo contenuto sembra rispecchiare in larga parte quello delle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, di cui può essere considerata come un breve seppur rimaneggiato riassunto. Questa una delle probabili ragioni per cui la storiografia ha in larga parte ignorato questo componimento, riservandogli solo qualche sintetico riferimento. Henri Lion, nel suo contributo biografico su Boulanger, confuso dal titolo scritto in grafia moderna *Économie politique* presente in alcune delle edizioni di tutte le opere del giovane ingegnere (ad esempio quella del 1794) arrivò a sostenere, dopo aver consultato la lettera "E" del V tomo che in realtà non esisteva una tale voce firmata da Boulanger nell'*Encyclopédie* e che si trattava di un errore della tradizione⁸³.

A differenza dell'articolo «Vingtème», la cui attribuzione a Boulanger è stata oggetto di discussione da parte della letteratura critica, non sembrano esserci dubbi che il contenuto di questa sotto-voce, seppur ampiamente rimaneggiato, si riferisca al pensiero del giovane ingegnere scomparso sei anni prima.

Per quanto riguarda la sua stesura la questione risulta ben più complessa. La storiografia non si è interrogata su tale questione, sottovalutando il contenuto della sotto-voce in favore dell'analisi della sua "versione" considerata "completa", ovvero le *Recherches*. Alcune affermazioni contenute nella sotto-voce, così come nella sua edizione separata, ci sembra tuttavia sollevino molti dubbi che tale riassunto sia effettivamente scaturito dalla penna diretta di Boulanger. Appare a nostro parere plausibile che sia stato proprio Diderot a redigere l'articolo utilizzando estratti delle *Recherches*. Nel 1765, anno di pubblicazione dell'XI tomo, l'officina enciclopedica viveva anni difficili, ritrovandosi con molte voci da colmare e poche mani disposte a

manifestation de son Fils, et ce que Jesus Christ a fait sur la terre». Cfr. «Économie», in A. Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois*, cit., 1690.

⁸² In alcune edizioni delle opere complete compare in realtà sia l'opera *Gouvernement* sia l'articolo *Économie politique* come se si trattasse di due opere ben distinte, mentre il loro contenuto risulta identico. Cfr. B. Bernardi, *Introduction*, in J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 40.

⁸³ H. Lion, *N. A. Boulanger (1722-1759). Contribution à l'histoire*, cit., t. VIII, n. 1, 1915, p. 55.

farlo. Secondo quanto illustrato sino ad ora, ci sembra del tutto logico immaginare che per colmare tali voci Diderot potesse decidere di utilizzare il pensiero di Boulanger, che, grazie all'assidua operazione di propaganda operata dallo stesso Diderot, da d'Holbach e della sua *coterie*, si stava imponendo nei salotti parigini come il simbolo di quel movimento di rinascita del pensiero che gli enciclopedisti portavano avanti con coraggio nonostante le avversità. La voce «Économie politique» gli consentiva a nostro parere tale operazione senza destare troppa attenzione indesiderata da parte dei censori e delle autorità, che come abbiamo avuto modo di analizzare, qualche anno prima avevano investito grandi energie per impedire la circolazione delle *Recherches*⁸⁴. Ciò era possibile grazie alla grande popolarità della voce rousseauiana e all'equivoco, ormai largamente diffuso già all'epoca, che portava a considerarla come la voce «Économie politique» dell'opera enciclopedica.

Un'operazione di questo tipo era già stata realizzata nella voce «Théocratie». Ma se la scelta di richiamare il pensiero del giovane ingegnere appare facilmente comprensibile in una voce come «Théocratie», stessa cosa non si può apparentemente dire per l'«Économie politique».

L'articolo si presenta come un'analisi del tutto storica sulle origini delle diverse forme di governo derivanti da un unico originario modello, la teocrazia. Voler in qualche modo “camuffare” il pensiero boulangeriano sfruttando la “popolarità” dell'articolo rousseauiano per non esporlo ad un attacco diretto da parte delle autorità ci sembra una delle possibilità più convincenti per giustificare la scelta di Diderot. Alcuni elementi presenti nel testo potrebbero suggerire tuttavia anche un ulteriore scenario. L'analisi e il confronto tra il testo dell'articolo e il contenuto delle *Recherches* mostra una serie di piccole ma, a nostro parere, rilevanti differenze. Alcune di esse ci appaiono quali interventi che potrebbero configurarsi come tentativi da parte di Diderot di creare una sorta di continuità con l'articolo rousseauiano, attuato a volte anche con piccole forzature del testo.

Ad esempio, Boulanger all'interno delle *Recherches*, non si soffermava mai sul significato di economia politica. Anche il termine *æconomie* non appare citato se

⁸⁴ Per un approfondimento si rimanda alla Parte II di questo lavoro, capitolo VI. *Il primo modello politico del genere umano: la teocrazia.*

non in un paio di occasioni. E' perciò plausibile che le prime righe dell'articolo, con la definizione del termine, siano state redatte in realtà da Diderot.

(ECONOMIE POLITIQUE, (*Hist. Pol. Rel. ait. & mod.*) c'est l'art & la science de maintenir les hommes en société, & de les y rendre heureux, objet sublime, le plus utile & le plus intéressant qu'il y ait pour le genre humain⁸⁵.

Appare interessante notare come la definizione scelta sia abbastanza in linea con il significato che già era stato dato da Rousseau nel V tomo dell'opera enciclopedica, riconfermando dunque quella continuità che avevamo già incontrato attraverso il rimando contenuto nella voce «(Economie)».

Ma come efficacemente evidenziato da Paolo Casini, Rousseau aveva dedicato il suo articolo alla teoria prescrittiva, valida per il presente e per il futuro, e dunque alla condizioni necessarie per la realizzazione di un governo saggio e legittimo⁸⁶; l'articolo «(Economie politique)» ci sembra strutturato invece con un approccio prettamente storico, in cui, con l'occhio rivolto al passato, vediamo ricostruite le radici delle diverse forme di governo:

Nous ne parlerons point ici de ce que font ou de ce que devroient faire les puissances de la terre: instruites par les siècles passés, elles seront jugées par ceux qui nous suivront. Renfermons nous donc dans l'exposition historique des divers gouvernements qui ont successivement paru, & des divers moyens qui ont été employés pour conduire les nations⁸⁷.

Una possibile interpretazione di queste prime righe potrebbe a nostro avviso essere legata alla volontà di Diderot di prendere le distanze dalla concezione rousseauiana dell'economia politica. I tentativi di riallacciarsi all'articolo rousseauiano ci sembrano molto sottili ma presenti. Diderot per esempio non si lasciò sfuggire l'unica parte delle *Recherches* in cui Boulanger citava non solo il termine *æconomie*, ma descriveva parte dei contenuti di tale disciplina:

⁸⁵ «(Economie politique)», in *Encyclopédie*, cit., tome XI, pp. 366-367.

⁸⁶ P. Casini, *Introduzione a Rousseau* cit., p. 49.

⁸⁷ *Ibidem*.

C'est a la suite de ces tems déplorables qui avoient ruiné l'espèce humaine son séjour et la subsistance, qu'ont du être fait, tous les reglemens [sic] admirables que nous trouvons dans la haute antiquité sur l'agriculture, sur l'industrie, sur le travail, sur l'éducation, et sur tout ce qui concerne l'œconomie civile et domestique.⁸⁸

Tuttavia, nel riportare tale estratto nella sotto-voce, egli decise di apportare due modifiche: aggiungere all'elenco proposto la «population», dimostrando una sensibilità tardo settecentesca nei confronti del tema della popolazione, assente all'epoca di Boulanger, e cambiare l'aggettivo relativo all'*œconomie* da «civile» in «publique»:

nous ne retrouvons que chez les peuples les plus anciens, sur l'agriculture, sur le travail, sur l'industrie, sur la population, sur l'éducation, & sur tout ce qui concerne l'*œconomie* publique & domestique.⁸⁹.

Si veniva a nostro parere a creare in tal modo un richiamo concettuale a quei temi, come il lavoro, la popolazione e l'educazione, oggetto di quella stessa *économie publique* più volte richiamata nell'articolo di Rousseau. L'utilizzo dell'aggettivo civile nelle *Recherches*, d'altra parte, è sintomatico dell'incertezza ancora forte riguardo ai contenuti della materia economica nella prima metà del Settecento, nonché del forte legame che Boulanger aveva con la *coterie* napoletana⁹⁰.

Quando Diderot si accingeva a pubblicare nell'XI tomo dell'*Encyclopédie* la voce «Economie» e la sottovoce «Economie politique», il dibattito intorno all'economia politica coinvolgeva tutta l'Europa. Il mercantilismo e la Scuola fisiocratica l'avevano arricchito d'innumerabili scenari e di lì a poco Adam Smith avrebbe gettato le fondamenta di una nuova scienza. Se nel 1765 la voce «Economie» dava, dieci anni dopo l'articolo di Rousseau, un più ampio ventaglio dei significati del lemma rispetto al contributo del ginevrino, la sottovoce

⁸⁸ N. A. Boulanger, *Recherches*, cit., p. 30.

⁸⁹ «Economie politique», in *Encyclopédie*, cit., tome XI, p. 368.

⁹⁰ A Napoli, i quegli stessi anni, Antonio Genovesi parlava per primo di 'economia civile' e accanto a lui Gaetano Filangieri, e l'abate Galiani. Cfr. A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile*, Napoli, Fratelli Simone, 1765. In merito scriveva Eluggero Pii: «In Napoli civile afferiva a situazione e a mentalità giuridiche; ricalcato sul "civis" del diritto romano, aveva accompagnato il risveglio degli studi giuridici» E. Pii, *Le origini dell'economia «civile» in Antonio Genovesi*, «Il Pensiero Politico», XII, n. 2, 1979, pp.339-340.

«Economie politique», con un approccio alla tematica totalmente divergente, sembrava forse mostrare come, all'epoca, la prospettiva rousseauiana potesse apparire sotto certi aspetti superata anche per definire la più specifica voce relativa all'economia politica. La fisiocrazia aveva introdotto in Francia un nuovo modo di rapportarsi alla materia economica, rispetto al quale, parte della storiografia rousseauiana ha sottolineato l'arcaicità del pensiero di Rousseau. Derathé ha in tal senso evidenziato come la teoria economia di Rousseau fosse «archaïque et en recul sur son temps».⁹¹

Secondo tale chiave di lettura con la sotto-voce «Economie politique» Diderot sembra lasciare intendere che la concezione dell'economia politica come la scienza del buongoverno, come la disciplina che, per usare le parole di Diderot, “cerca di mantenere gli uomini in società”, fosse ormai antiquata. Quel tipo di riflessione poteva essere fatta ormai solo sotto un profilo storico poiché l'unico giudizio possibile era sulle società del passato, sui modelli politici che le avevano caratterizzate, e dunque era un'analisi attinente all' *Histoire politique et religieuse ancienne et moderne*. La componente religiosa appare poi fondamentale perché, come abbiamo già visto, le radici delle varie forme di governo erano individuate dal giovane ingegnere in un modello dal forte legame intrinseco con il sacro: il modello teocratico.

8.4 La teocrazia ebraica rispetto alle altre teocrazie

Il contenuto della sotto-voce «Economie politique» riveste una considerevole importanza in seno agli studi sulla *respublica Hebraeorum*. Come già accennato, l'attenzione “politica” verso il governo dell'Antico Israele è più volte e sotto svariate forme presente nell'*Encyclopédie*. Punto di partenza è molto spesso il pensiero di Nicolas Antoine Boulanger.

Come già osservato per l'articolo «Théocratie» l'atteggiamento dei curatori dell'*Encyclopédie*, Diderot in particolare, sembrerebbe tuttavia orientato verso una seppur parziale riabilitazione del modello teocratico. Duramente attaccata come

⁹¹ R. Derathé, *Introduction*, in *Discours sur l'économie politique*, in *Œuvres Complètes de J.J. Rousseau*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, III, Paris, Gallimard, 1964, p. LXXIX.

forma di governo dal Boulanger che, come abbiamo più volte sottolineato, la descriveva come un modello in sé negativo, la teocrazia sembrava ritrovare in articoli quali ad esempio «Théocratie» una parziale positività, identificata nell'esperienza ebraica.

Anche nella sotto-voce «Economie politique» ritroviamo questa stessa tendenza, sebbene essa appaia a nostro parere meno pronunciata rispetto alla voce «Théocratie». Al centro dell'analisi della sotto-voce «Economie politique» ritroviamo infatti la teocrazia negativa e primitiva descritta nelle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*.

Sono infatti i punti più importanti delle *Recherches* ad essere ripresi nella sotto-voce «Economie politique». Ritroviamo «l'homme échappe des malheurs du monde», le leggi domestiche quali uniche leggi delle prime società. Riprendendo letteralmente parti delle *Recherches* viene descritta «l'âge d'or» e gli «états surnaturels» nei quali vissero le prime famiglie. Anche nella sotto-voce enciclopedica è sottolineata la natura religiosa di questi primi «états»:

Ce n'est point ce pendant encore dans ces premiers momens [sic] qu'il faut chercher ces divers gouvernemens [sic] politiques qui ont ensuite paru sur la terre. L'état de ces premiers hommes fut un état tout religieux ; leurs familles pénétrées de la crainte des jugemens d'en-haut, vécutent quelque tems sous la conduite des pères qui rassembloient [sic] leurs enfans, & n'eurent point entr'elles d'autre lien que leurs besoins, ni d'autre roi que le Dieu qu'elles invoquoient⁹².

Era la moltiplicazione delle famiglie, secondo Boulanger, ad aver condotto necessariamente alla formulazione di leggi scritte e di strutture sociali. Ma invece di scegliere una struttura politica “adatta” alla Terra gli uomini scelsero come loro re Dio stesso, persistendo «dans un gouvernement, qui n'étant que provisoire & surnaturel, ne pouvoit convenir aux sociétés politiques, ainsi qu'il avoit convenu aux sociétés mystiques & religieuses»⁹³. Dagli «états surnaturels» de «l'âge d'or» si passava alle teocrazie primitive. Ma la teocrazia descritta non era quella che la

⁹² «Economie politique», in *Encyclopédie*, cit., tome XI, p. 368.

⁹³ Ivi, p. 370.

tradizione dei trattati sulla *respublica Hebraeorum* legava all'antico Israele e a Mosè, bensì «une autre plus ancienne & plus étendue», fonte di tutti gli altri governi.

Questa teocrazia primitiva, secondo Boulanger, trovava il suo fondamento in una serie di errori dovuti a fallaci supposizioni che fecero cadere il mondo nell'idolatria e avevano la loro origine nella scelta del Dio monarca:

Le dieu monarque ne fut pas plutôt élu, qu'on applica les principes du regne d'en-haut au regne d'ici bas ; & ces principes se trouverent faux, parce qu'ils étoient déplacés. Ce gouvernement n'étoit qu'une fiction qu'il fallut nécessairement soutenir par une multitude de suppositions & d'usages conventionnels ; & ces suppositions ayant été ensuite prises à la lettre, il en résulta une foule de préjugés religieux & politiques⁹⁴.

Questa concezione della teocrazia vista come un modello politico di per sé negativo costituiva il tema centrale anche delle *Recherches*, il cui obiettivo era proprio dimostrare come i regimi dispotici d'oriente non fossero altro che la conseguenza dell'esistenza, agli albori dell'umanità, di una teocrazia primitiva. Dal diffondersi sempre più esteso di questi pregiudizi la teocrazia si trasformò dunque in dispotismo via via che gli uomini divennero schiavi di coloro i quali cominciarono a comandare in nome di Dio. Anche questo passaggio veniva ripreso nel contributo enciclopedico:

Les théocraties étant ainsi devenues despotiques à l'abri des préjugés dont elles aveuglerent les nations, couvrirent la terre de tyrans ; leurs ministres pendant bien des siècles furent les vrais & les seuls souverains du monde⁹⁵

Il dispotismo era dunque una «théocratie payenne» che condusse alla sofferenza tutta l'umanità. Il governo repubblicano e quello monarchico non nacquero altro che dalla reazione del «l'esprit de l'occident» a tale situazione, «esprit» che «renversa dans la Grèce et dans l'Italie le siège des tyrans qu' s' y étoient élevés de toutes parts»⁹⁶.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ivi, p. 374.

⁹⁶ Ivi, p. 380.

Coerentemente con quanto scritto da Boulanger nelle *Recherches*, il governo repubblicano, così come la forma democratica, venivano descritti nella sotto-voce come delle forme non “adatte”, «ni proportionné au caractère de l’homme», poiché nei loro principi si presentavano come una teocrazia rinnovata. Il governo monarchico era l’unico che aveva trovato il modo di far godere l’uomo di tutta la felicità e libertà possibili:

Ce gouvernement doit donc être regardé comme le chef-d’œuvre de la raison humaine, & comme le port où le genre humain, battu de la tempête en cherchant une félicité imaginaire, a dû enfin se rendre pour en trouver une qui fût faite pour lui.⁹⁷

Nella grande «querelle idéologique» come la definì Sadrin, che vedeva opposti il pensiero di Rousseau e quello di Montesquieu, ci sembra a questo punto abbastanza chiaro da quale parte si trovasse Boulanger⁹⁸.

Nonostante il contenuto della sotto-voce rispecchi innegabilmente il pensiero di Boulanger, è, tuttavia, altrettanto evidente a nostro parere l’intervento nel testo di Diderot. Come abbiamo già analizzato nel capitolo precedente per la voce «Théocratie» assistiamo nell’*Encyclopédie* ad un tentativo di “riabilitare” la teocrazia ebraica, che nel Boulanger delle *Recherches* era una forma di governo che aveva negativamente caratterizzato la storia del popolo ebraico come quella di tutti gli altri popoli della Terra. Anche nella sotto-voce «(Economie politique)» troviamo vari interventi di Diderot che ci sembra riconoscano una seppur parziale e iniziale positività del modello teocratico. Tale positività ci pare proiettata soprattutto sull’esperienza ebraica, che nell’articolo enciclopedico era descritta diversamente dall’originaria teocrazia dei popoli primitivi, rispetto alla quale si presentava come una «sage réforme»:

La théocratie que nous avons ici particulièrement en vue, n’est point, comme on pourroit d’abord le penser, la *théocratie mosaïque* ; mais une autre plus ancienne & plus étendue, qui a été la source de quelques biens & de plus grands maux, & dont la théocratie des Hébreux n’a été dans son tems qu’un

⁹⁷ Ivi, p. 382.

⁹⁸ Cfr. P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., p. 37.

renouvellement & qu'une sage réforme qui les a séparés du genre humain, que les abus de la première avoient [sic] rendu idolâtre⁹⁹.

Il confronto dei testi ci dimostra come Diderot (o comunque il redattore della voce) si fosse allontanato dal pensiero di Boulanger, per il quale la storia ebraica era come qualunque altra storia e dunque anche la teocrazia ebraica non aveva nulla di diverso dalla teocrazia dei popoli primitivi. Se analizziamo attentamente i testi, è possibile rimarcare un uso all'interno della sotto-voce di termini leggermente differenti da quelli delle *Recherches*. Quella che il Boulanger delle *Recherches* aveva genericamente chiamato *théocratie* diventa nel contributo enciclopedico la *théocratie primitive*. Questa teocrazia primitiva era descritta nella sotto-voce come più antica ed estesa rispetto alla “*théocratie mosaïque*”, termine che nelle *Recherches* non viene mai utilizzato. Un'altra grande differenza si trova nella sua descrizione: la teocrazia ebraica delineata nella sotto-voce a differenza di quella delle *Recherches*, non fu solo la fonte «de plus grands maux» ma «de quelques biens»¹⁰⁰.

Ed è proprio in riferimento alla teocrazia ebraica che nella sotto-voce enciclopedica troviamo una spiegazione del tutto assente nelle *Recherches*:

Tel étoit l'état déplorable où les abus funestes de la théocratie primitive avoient déjà précipité la religion de tout le genre humain, lorsque Dieu, pour conserver chez les hommes le souvenir de son unité, se choisit enfin un peuple particulier, & donna aux Hébreux un législateur sage & instruit pour reformer la théocratie païenne des nations. Pour y parvenir, ce grand homme n'eut qu'à la dépouiller de tout ce que l'imposture & l'ignorance y avoient introduit: Moïse détruisit donc tous les emblèmes idolâtres qu'on avoit élevés au dieu monarque, & il supprima les augures, les devins & tous les faux interprètes de la divinité, défendit expressément à son peuple de jamais la représenter par aucune figure de fonte ou de pierre, ni par aucune image de peinture ou de ciselure ; ce fut cette dernière loi qui distingua essentiellement les Hébreux de tous les peuples du monde. Tant qu'ils l'observèrent, ils furent vraiment sages & religieux ; & toutes les fois qu'ils la transgressèrent, ils se mirent au niveau de toutes les autres nations¹⁰¹

⁹⁹ «(Economie politique)», in *Encyclopédie*, cit., tome XI, p. 367.

¹⁰⁰ Diderot si riferisce in un paio di occasioni “aux biens” oltre che “aux maux” che essa produsse.

¹⁰¹ «(Economie politique)», in *Encyclopédie*, cit., tome XI, p. 373.

L'esclusività della storia ebraica ci sembra in questo contesto nuovamente preservata, così come la sua esperienza giuridica. Per giustificare tale scissione, la nascita della teocrazia ebraica viene descritta come una volontà di Dio, non più quindi degli uomini, di conservare il ricordo «de son unité» nel momento in cui la superstizione aveva diviso gli uomini per nascita, stato e religione, raggruppati sotto nazioni nemiche l'una dell'altra ad adorare ciascuno il suo Dio. Da qui la necessità di scegliere un popolo, gli ebrei, e un legislatore saggio e istruito, Mosè, al fine di poter correggere ciò che di negativo esisteva nelle teocrazie primitive pagane. Il compito del legislatore era quello di operare una grande riforma della “teocrazia pagana delle nazioni”. Il modello teocratico reso negativo dagli abusi presenti nelle teocrazie primitive ritrovava una nuova positiva vita nell'esperienza ebraica.

Per riuscire in questo intento Mosè dovette distruggere tutto ciò che era stato prodotto dall'ignoranza e dall'impostura idolatra: fu perciò quella che potremmo definire come una “lotta iconoclasta” a consentire al popolo di Israele di distinguersi dal resto del mondo.

Quali furono dunque le cause della fine della teocrazia? Se nelle *Recherches* il passaggio dalla teocrazia al dispotismo era avvenuto a causa degli eccessi perpetrati dall'ordine sacerdotale, anche nella sotto-voce enciclopedica ritroviamo le stesse ragioni¹⁰².

Les théocraties étant ainsi devenues despotiques à l'abri des préjugés dont elles aveuglèrent les nations, couvrirent la terre de tyrans ; leurs ministres pendant bien des siècles furent les vrais & les seuls souverains du monde, & rien ne leur résistant ils disposèrent des biens, de l'honneur & de la vie des hommes, comme ils avoient déjà disposé de leur raison & de leur esprit¹⁰³.

Ma se nelle *Recherches* il discorso è affrontato su un piano generico, valido per le teocrazie delle nazioni come per quella ebraica, nella sotto-voce troviamo una serie di aggiunte. La prima riguarda l'atteggiamento dei ministri del “vero Dio”. Neanche la teocrazia ebraica fu infatti esente dall'atteggiamento «abominabile»

¹⁰²Nella sotto-voce «Economie politique» non si parla di una teocrazia governata dall'ordine sacerdotale ma si fa direttamente riferimento al *règne sacerdotal*.

¹⁰³ «Economie politique», in *Encyclopédie*, cit., tome XI, p. 375.

assunto da coloro che si professavano portavoci dell'Essere Supremo:

la théocratie judaïque, quoique réformée dans sa religion, n'ayant pas été exempte des abus politiques peut nous servir à en dévoiler une partie ; l'Écriture nous expose elle-même quelle a été l'abominable conduite des enfans d'Héli & de Samuel, & nous apprend quels ont été les crimes qui ont mis fin à cette théocratie particulière où régnoit le vrai Dieu. Ces indignes descendans d'Aaron & de Lévi ne rendoient plus la justice aux peuples, l'argent rachetoit auprès d'eux les coupables, on ne pouvoit les aborder sans présens, leurs passions seules étoient & leur loi & leur guide, leur vie n'étoit qu'un brigandage, ils enlevoient de force & dévoroient les victimes qu'on destinoit au Dieu monarque qui n'étoit plus qu'un prête-nom ; & leur incontinence égalant leur avarice & leur voracité, ils dormoient, dit la Bible, avec les femmes qui veilloient à l'entrée du tabernacle¹⁰⁴.

Fu dunque l'avarizia e «voracità» degli indegni discendenti d'Aronne e di Levi a far degenerare la teocrazia. Il tema ci sembra fortemente spinoziano, ma a differenza del *Tractatus Theologico-Politicus*, in questo contributo il modo di rapportarsi al modello politico contenuto nella Bibbia è a nostro parere differente. A cambiare in particolare sembrerebbe la valutazione della figura di Mosè: al contrario di quanto avviene nel *Tractatus Theologico-Politicus*, nella sotto-voce non è mossa alcuna accusa nei confronti dell'antico legislatore. La colpa dei ministri e anche del popolo ebraico sembra a nostro parere essere più legato all'allontanamento dalle antiche usanze, e dunque dalle leggi mosaiche. Era questo allontanamento che aveva causato gli abusi e gli eccessi che portarono al crollo del governo teocratico.

Una seconda ragione addotta nella sotto-voce come causa della degenerazione del modello teocratico, in aggiunta rispetto alle *Recherches*, è il riferimento alla perdita dell'Arca dell'Alleanza, simbolo tangibile del patto tra Dio e il popolo. Il tema è del tutto assente nelle *Recherches*, dove le cause della fine della teocrazia e del passaggio dal regime teocratico al dispotico risiedevano nella scelta degli uomini di sottrarsi agli abusi sacerdotali, passando però dall'adorazione del Re a quella della creatura.

Nella sotto-voce invece la perdita dell'Arca avrebbe fatto sentire gli ebrei

¹⁰⁴ Ibidem.

perduti e li avrebbe spinti verso la scelta di un monarca mortale:

Nous avons déjà remarqué une des causes de la ruine de la théocratie judaïque dans les désordres de ses ministres, nous devons y en ajouter une seconde, c'est le malheur arrivé dans le même tems à l'arche d'alliance qui fut prise par les Philistins. Un gouvernement sans police & sans maître ne peut subsister sans doute ; or tel étoit dans ces derniers instans le gouvernement des Hébreux, l'arche d'alliance représentoit le siège de leur suprême souverain, en paix comme en guerre. Elle étoit [sic] son organe & son bras, elle marchoit à la tête des armées comme le char du dieu des combats, on la suivoit comme un général invincible, & jamais à sa suite on n'avoit douté de la victoire [...] quoiqu'elle fût rendue à son peuple, la confiance d'Israël s'étoit affoiblie, & les désordres des ministres ayant encore aliéné l'esprit des peuples, ils se soulevèrent & contraignirent Samuel de leur donner un roi qui pût marcher à la tête de leurs armées, & leur rendre la justice.¹⁰⁵

L'atteggiamento del curatore dell'*Encyclopédie* nei confronti del modello teocratico sembra essere in questi ultimi passaggi in un certo senso molto «vichiano». Una suggestione di questo tipo sembra scaturire a nostro parere dalla descrizione da una parte di un modello teocratico alle origini della storia umana, negativo e degenerato dall'azione disonesta dell'ordine sacerdotale, e dall'altra di un modello legato alla sola l'esperienza ebraica che, così com'era stato per Vico, viene salvaguardato. La teocrazia mosaica degenerò così come quelle delle altre nazioni, ma è alle altre teocrazie e non all'esperienza ebraica che sembrano a nostro parere riservate tutte le caratteristiche negative portate in evidenza da Boulanger.

Il modello politico biblico, presentato come unico esempio di vera teocrazia, seppur considerato appartenente al passato senza alcuna valenza normativa, sembrava ritrovare, in pieno Settecento e in piena secolarizzazione, parte di quella positività che ormai appariva perduta.

¹⁰⁵ Ibidem.

CONCLUSIONI

Lo studio della normatività della teocrazia ebraica nell'Europa moderna costituisce un soggetto storiografico nuovo e originale evidenziato in recenti contributi critici, nonché un elemento che ha condotto alcuni studiosi a ripensare al ruolo di modello assunto da tale forma di governo nella formazione delle dottrine politiche moderne. Il nostro lavoro, invece, si è concentrato sul momento di crisi e trasformazione dalla teocrazia in Europa nella prima metà del Settecento, con lo scopo di mettere in luce come in alcune opere sia possibile trovare la sua graduale perdita di normatività.

Il presente lavoro, che costituisce un primo tentativo di ricostruzione del declino della forma di governo teocratica come modello politico in Europa, comincia lì dove la letteratura critica dedicata alla «politeia biblica» si era fermata, perlomeno per quanto concerne il quadro europeo, ovvero al *Tractatus-Theologico Politicus* di Spinoza. Il nostro studio ha cercato di dimostrare come, all'interno del panorama culturale della seconda metà del XVII secolo, Spinoza non rappresentasse né un *unicum*, né, d'altro canto, il punto di arrivo di quel vasto movimento di rinnovamento del discorso politico che aveva decretato la nascita e la fioritura degli studi sulla *respublica Hebraeorum*. Prendendo le distanze dalle teorie forse eccessivamente "Spinoza-centriche" di Jonathan Israel¹⁰⁶ il tentativo della nostra analisi è stato piuttosto quello, accogliendo la tesi un po' datata ma a nostro avviso più convincente di Vernière, di presentare Spinoza, nonostante autore dirompente per l'epoca, come uno dei tanti stimoli della nascita di un vivacissimo dibattito intellettuale nell'illuminismo francese¹⁰⁷. Nel nostro quadro di ricerca, Spinoza non si presenta come un caso isolato, ma è inserito nella cornice di un più ampio momento di riconsiderazione dell'uso del linguaggio e dei paradigmi biblici per fini politici diversi.

La nostra ricerca ha cercato di creare un collegamento tra i dibattiti europei di fine Seicento su temi quali l'esegesi biblica e le discussioni sulle sterminate antichità

¹⁰⁶ Cfr. J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

¹⁰⁷ Cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, PUF, 1954, 2voll.

dei popoli oggetto dell'interpretazione di Rossi Monti, e la rilettura della letteratura politica sulla *respublica Hebraeorum*. La nostra analisi ha cercato di dimostrare come la letteratura Cinque-Seicentesca dedicata alla descrizione della teocrazia come modello politico si possa ritrovare intrecciata con questa rivalutazione della storia umana. Tale connessione nasceva, a nostro avviso, dalla necessità di trovare nuove basi e nuovi presupposti con i quali legittimare il potere, che ebbe come conseguenza nel primo Settecento la progressiva perdita di normatività dei modelli antichi, tra cui la teocrazia, che gradualmente non rappresentò più un modello al quale aspirare. In particolare abbiamo cercato di mettere in luce come l'origine divina della teocrazia subisca un capovolgimento: se nel Seicento costituiva il presupposto della sua sacralità, autorevolezza e normatività, nel Settecento diviene la causa prima dell'inapplicabilità del modello ai tempi moderni.

Al fine di esaminare tale cambiamento, il nostro studio si è soffermato su tre pensatori, Giambattista Vico, Jacques Basnage e John Toland, analizzati nelle loro singole opere e messi a confronto sul concetto di teocrazia.

La nostra ricerca ha mostrato come Vico, spostando la lancetta del tempo indietro per creare lo spazio all'interno della sua tavola cronologica per le antichità caldee ed egiziane e per la storia delle origini del mondo, trasformasse la specificità della teocrazia della *respublica Hebraeorum*, ereditata dalla tradizione olandese e legata alla tradizione ebraica, in un modello universale e perpetuo, appartenente alla storia ebraica così come alla storia degli altri popoli della Terra. Un modello molto diverso da quello descritto dalla letteratura seicentesca olandese. Un esempio, quello di Vico, che dimostra come nelle prime decadi del Settecento, quindi a un cinquantennio di distanza dalla pubblicazione del *Tractatus Theologico-Politicus* la teocrazia rappresentasse ancora, seppur parzialmente, un modello positivo e normativo. Un esempio, ancora, che dimostra come la percezione di tale modello fosse in realtà molto cambiata.

L'analisi delle opere del secondo pensatore sul quale ci siamo soffermati in questo studio, Jacques Basnage, ha evidenziato come il suo interesse per la teocrazia ebraica fosse meramente funzionale alla ricostruzione storica di quanto avvenne prima della distruzione del tempio di Gerusalemme. Tale avvenimento è, per Basnage, cruciale, in quanto il pensatore lo utilizza come spartiacque tra la descrizione degli antichi ebrei, depositari di saggezza e popolo eletto di Dio, e gli

ebrei moderni rei dell'uccisione di Cristo. La nostra analisi ha mostrato come il contributo di Basnage si contraddistingua per l'applicazione di una metodologia storica a una materia sino ad allora affrontata secondo altre prospettive. Questa ricerca mostra, come a differenza di Cunaeus, nelle opere di Basnage non vi sia nessuna straordinarietà nella legge mosaica, così come non vi è più alcuno spazio per la normatività della teocrazia, che per Basnage era una forma di governo non accostabile alle altre in quanto divina, né, soprattutto, riproponibile nei tempi moderni. L'interpretazione da noi avanzata mette in luce come la teocrazia ebraica tuttavia riacquisti in pieno, nell'analisi di Basnage, la sua positività. La fine della teocrazia non avvenne, come aveva sostenuto Spinoza, a causa della degenerazione a cui la condusse la scorretta azione della casta sacerdotale, ma fu in origine dovuta secondo Basnage alla scelta operata dal popolo ebraico di avere un governo monarchico.

Sebbene l'interpretazione del modello teocratico in Vico e in Basnage sia molto differente, nel nostro lavoro abbiamo individuato un tratto comune. In entrambi gli autori, a nostro avviso, è possibile trovare la tendenza ad una storicizzazione del modello ebraico. La storicizzazione della legge divina ci sembra avere come fine quello di distanziarsi dal passato piuttosto che prenderlo ad esempio. L'obiettivo in entrambi, secondo la nostra interpretazione, non è l'individuazione di un modello politico da riproporre per l'epoca attuale, ma piuttosto la ricostruzione degli avvenimenti storici e la loro collocazione del tempo.

La terza descrizione della teocrazia presa da noi in considerazione è quella ricavata dalle opere di John Toland. Benché non sia possibile conoscere il contenuto del testo che il pensatore avrebbe voluto dedicare alla *respublica mosaica* e che, secondo l'idea storiografica dominante, non fu mai redatto, la nostra analisi ha cercato di desumerne parte del contenuto da quanto scritto dal pensatore nelle opere edite. Come abbiamo cercato di dimostrare, Toland presentava la "costituzione" dell'Antico Israele come l'imperfetta realizzazione storica di un'ideale forma di governo, un'utopica teocrazia che non aveva mai avuto luogo sulla Terra. Questo tipo di analisi ci ha permesso di mettere in luce non solo gli evidenti legami di Toland con la letteratura seicentesca sulla *respublica Hebraeorum* ma di dare descrizione di quanto nel primo Settecento il concetto di teocrazia fosse radicalmente cambiato in un paese, l'Inghilterra, che nel secolo precedente aveva rappresentato

uno dei casi forse più emblematici dell'utilizzo normativo della *politeia* biblica, e proprio in un pensatore, Toland, che si riteneva il continuatore di tale tradizione.

Il nostro lavoro ha cercato di dimostrare come la graduale perdita di normatività del modello teocratico riscontrabile in alcune opere del primo Settecento avesse subito una fase di radicalizzazione nel pensiero di Nicolas Antoine Boulanger, al quale è dedicata la seconda parte di questa tesi. Confrontandosi con la descrizione della teocrazia che scaturisce dalle opere boulangieriane, il lavoro intrapreso in questo studio cerca di dare un contributo all'approfondimento del pensiero di questo giovane ingegnere francese.

Punto di partenza è stata l'analisi delle discussioni sei-settecentesche sul mito del Diluvio Universale, al centro dello studio di Maria Susana Seguin, con lo scopo di evidenziare il ruolo determinante del Diluvio Universale nei dibattiti sulla cronologia, sulle origini delle prime società, della conoscenza, delle lingue, delle religioni. La storiografia boulangieriana, da Venturi, a Sadrin e a Boutin ha individuato nel mito del Diluvio la chiave di volta per l'interpretazione del pensiero del giovane ingegnere. Il nostro lavoro ha tuttavia spostato l'attenzione dalla catastrofe originaria alle sue dirette conseguenze sul piano della storia sociale, politica e religiosa dell'umanità, ponendo l'accento sull'importante valore assunto nella riflessione boulangieriana dal modello teocratico. Nelle sue opere Boulanger descriveva la teocrazia come la prima forma di governo adottata da tutte le nazioni e individuava nell'instaurazione di tale "costituzione" la causa prima di una successiva serie di concatenati eventi che avevano condotto alla nascita di numerosi pregiudizi religiosi e politici.

La nostra analisi ha soprattutto cercato di evidenziare come la teocrazia descritta da Boulanger fosse molto diversa da quella che aveva caratterizzato i trattati seicenteschi sulla *respublica Hebraeorum*. La teocrazia era per Boulanger il primo governo del mondo nato all'indomani del Diluvio dalla paura millenaristica della fine del mondo. Esso traeva origine dall'errore, perpetuato dal genere umano, di voler «gioire del Cielo sulla Terra» attraverso la scelta illusoria di poter essere politicamente governati dal Dio stesso. Era un modello che poteva solo appartenere alle remote antichità della civiltà.

Da modello politico legato alla particolare esperienza di un popolo, l'ebraico, la teocrazia è descritta anche da Boulanger, come già da Vico, come un modello

universale che agli albori dell'umanità ha caratterizzato tutte le società umane. Ma se la particolarità dell'esperienza ebraica era stata da Vico in una certa misura preservata, per Boulanger la teocrazia ebraica non differisce sotto nessun aspetto da quella degli altri popoli. Abbiamo cercato di mostrare come il giovane ingegnere abbia dato una descrizione della teocrazia come un modello totalmente negativo, primitivo, che attraverso la paura rendeva gli uomini assoggettati, tale che “i corsi e i ricorsi” vichiani rappresentavano una posizione che non trovava in lui più “cittadinanza”. L'interpretazione da noi avanzata vede nella teocrazia boulangeriana un modello posto a fianco degli altri modelli antichi, associata ad un passato remoto dell'umanità, rispetto al quale l'uomo doveva prendere le distanze e progredire verso forme di associazione più evolute che non si reggevano sugli stessi presupposti del passato, e dunque, nel caso del modello teocratico, che traevano la loro autorevolezza da qualcosa di diverso dal fondamento religioso.

L'ultima parte del nostro lavoro è dedicato alla descrizione della teocrazia all'interno dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert e, in particolare agli articoli «Théocratie» e «Economie politique». La nostra analisi dimostra come in questi due contributi sia possibile ritrovare molti elementi della descrizione di teocrazia boulangeriana, sebbene con alcune importanti varianti. La teocrazia, descritta da Boulanger come una forma di governo illusoria, primitiva e soprattutto negativa, riacquista nell'*Encyclopédie* una seppur parziale positività, attribuita alla sola esperienza ebraica. L'interpretazione da noi avanzata cerca di spiegare come dietro a tali differenze si celi una consapevole scelta operata da Diderot per riuscire nel suo intento di diffondere il pensiero boulangeriano e al tempo stesso salvaguardare l'opera enciclopedica dall'azione dei censori. La nostra analisi ha evidenziato come la valenza normativa del modello teocratico, nonostante le modifiche apportate, fosse nell'*Encyclopédie* del tutto scomparsa.

Bibliografia

I. FONTI

Annio da Viterbo, *Antiquitatum variarum volumina XVII a venerando & sacrae theologiae: & praedicatorii ordinis professore Io. Annio hac serie declarata. Contentorum in aliis voluminibus*, Parigi, venundantur ab Ioanne Paruo & Iodoco Badio, 1512.

Althusius Johannes, *Politica methodice digesta* (1614), a cura di Corrado Malandrino, Torino, Claudiana, 2009, 2voll.

Arbuthnot John, *An Examination of Dr. Woodward's Accounts of the Deluge, etc. With a Comparison between Steno's Philosophy and the Doctor's in the Case of Marine Bodies Dug Out of the Earth*, London, Printed for C. Bateman, 1697.

Basnage Jacques, *Antiquités judaïques, ou remarques critiques sur la République des Hébreux*, Amsterdam, chez les Freres Chatelain, 1713.

Basnage Jacques, *Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent: pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*, Ala Haye, H. Scheurleer, 1716, 29voll.

Basnage Jacques, *Histoire des Juifs, réclamée et rétablie par son véritable auteur, Basnage, contre l'édition anonyme et tronquée qui s'en est fait à Paris chez Roulland 1710*, Rotterdam, Fritsch et Böhm, 1711.

Bayle Pierre, *Dictionnaire historique et critique* (1697), Paris, Dosoer, 1820, tomo XVI.

Bayle Pierre, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680* (1680), Rotterdam, R. Leers, 1699.

Berthre de Bourniseaux, *Le Charlatanisme philosophique de tous les âges dévoilé, ou Histoire critique des plus célèbres philosophes, avec la comparaison des anciens et des modernes*, Paris, Migneret, 1807.

Bertram Bonaventure Corneille, *De politia judaica, tam civili quam ecclesiastica, jam inde a suis primordiis, hoc est ab orbe condito, repetita*, Genève, Eustache Vignon, 1574 .

«Boulanger», in Jacques-André Naigeon, *Encyclopédie méthodique: Philosophie ancienne et moderne*, Paris, Panckoucke, 1791, vol. I.

Boulangier Nicolas Antoine, *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (1765), in N. A. Boulangier, *Œuvres de Boullanger*, Amsterdam, [s.n.], 1794, tomo I-II.

Boulangier Nicolas Antoine, *Mémoire sur une nouvelle mappemonde*, Paris, [s. n.], 1753.

Boulangier Nicolas Antoine, *Œuvres de Boullanger*, Amsterdam, [s.n.], 1794.

Boulangier Nicolas Antoine, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, in N. A. Boulangier, *Œuvres de Boullanger*, Amsterdam, [s.n.], 1794, tome I.

Brutus Stephanus Junius, *Vindiciae contra Tyrannos* (1579): *il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, Torino, La rosa, 1994.

Buffon Louis Leclerc, *Les Époques de la Nature* (1778), édité par Jacques Roger, Mémoires du Muséum d'Histoire Naturelle, Coll. «Science de la Terre», Paris, 1962.

Burnet Thomas, *Telluris theoria sacra: orbis nostri originem & mutationes generales, quas aut jam subiit, aut olim subiturus est, complectens. Libri duo priores de diluvio & paradiso*, London, Typis R. Norton impensis G. Kettilby, 1681.

Campanella Tommaso, *Del senso delle cose e della magia* (1620), Roma, Laterza, 2007.

Catalogue de la bibliothèque de feu M. Falconet, Médecin Consultant du Roi et Doyen des médecins de la Faculté de Paris, Paris, 1763, vol. II.

Chamberland Antoine, *Le Philosophe malgré lui*, Paris, [s.n.], 1760.

Chapotin Marie Dominique, *Le Collège de Dormans – Beauvais*, Paris, [s.n.], 1870.

Grimm Frédéric Melchior, *Correspondance Littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister etc.*, édité par Maurice Tourneux, Paris, Frères Garnier, 1877.

Cunaeus Petrus, *De Republica Hebraeorum*, edizione a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1996.

D'Autrey Fabry, *L'Antiquité Justifiée ou Refutation d'un Livre qui a pour titre: l'Antiquité dévoilée par ses usages*, Amsterdam, La Chapelle, 1766.

D'Alembert Jean-Baptiste Le Rond, *Discours préliminaire*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, chez Briasson, David l'Aîné, Le Breton, Durand, 1751, vol. I.

De Bèze Théodore, *Du droit des magistrats* (1574), introduction, édition et notes par R. M. Kingdon, Genève, Librairie Droz, 1970.

De Vallemont Pierre Le Lorrain, *Eléments de l'histoire, ou ce qu'il faut savoir de chronologie, de géographie, de blason, etc., avant que de lire l'histoire particulière*, Paris, Rigaud, 1708.

Descartes René, *Principia Philosophiae*, Amsterdam, Louis Elzevir, 1644.

Dictionnaire de l'Académie Française, Paris, Libraires Associés, 1694.

Dictionnaire de l'Académie Française, Paris, Brunet, 1762.

Dictionnaire universel François et Latin [dit dictionnaire de Trévoux], Paris, Gandouin, 1732, tome IV.

Diderot Denis, *Correspondance*, a cura di G. Roth, Paris, Editions de minuit, 1957.

Diderot Denis, *Lettre historique et politique adressée à un magistrat sur le commerce de la librairie* (1763), in *Œuvres complètes*, édité par Assezat et Tourneux, Nendeln, Kraus, 1966, vol. XVIII.

Dortous de Mairan Jean Jacques, *Lettres contenant diverses questions sur la Chine*, Paris, [s.n.], 1759.

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Paris, chez Briasson, David l'Aîné, Le Breton, Durand, 1751-1765.

Filmer Robert, *Patriarcha* (1680), in *Patriarcha and other Writings*, edited by J. P. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Finetti Francesco, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico*, dissertazione del 1768 con introduzione di B. Croce, Bari, Laterza, 1936.

Fontenelle Bernard le Bovier de, *De l'origine des fables* (1724), in *Œuvres complètes*, editées par G.-B. Depping, Genève, Slatkine Reprints, 1968, tome II..

Fontenelle Bernard le Bovier de, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), in ID., *Œuvres*, Paris, Bastien, 1790, tome II.

Fontenelle Bernard le Bovier de, *Histoire du renouvellement de l'Académie royale des sciences en 1699 et les éloges historiques de tous les académiciens morts depuis ce renouvellement, avec un Discours préliminaire sur l'utilité des mathématiques et de la physique, par M. de Fontenelle*, Paris, chez Jean Boudot et Fils, 1708.

Furetière Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, corrigé et augmenté par H. Basnage, À La Haye, P. Husson, 1701, tomo V.

Furetière Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, Rotterdam, A. et R. Leers, 1690.

Gazette littéraire de l'Europe, Paris, De l'Imprimerie de la Gazette de France, aux Galeries du Louvre, 1765, tomo VII.

Gazette nationale, Londra, De l'imprimerie de Cooper & Graham, 1792.

Genovesi Antonio, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile*, Napoli, Fratelli Simone, 1765.

Gentili Alberico, *De iure belli libri tres* (1598), introduzione di D. Quaglioni; traduzione di P. Nencini; apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Milano, Giuffré, 2008.

Giuseppe Flavio, *In difesa degli Ebrei: contro Apione* (I d.C.), a cura di Francesca Calabi, Venezia, Marsilio, 1993.

Grotius Hugo, *De Republica Emendanda* (1601), edited by Arthur Eyffinger, Grotiana, n.5, Assen, Van Gorcum, 1984.

Harrington James, *The Commonwealth of Oceana* (1656), edited by J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Helvétius Claude Adrien, *De l'Esprit*, Amsterdam, Leipzig, Arkstée et Merkus, 1758, tome II.

Helvétius Claude Adrien, *De l'homme* (1772), in *Oeuvres complètes d'Helvétius*, Paris, Le Petit, 1818, tome II.

Helvétius. Lettres, prefazione del Comte Charles-Antoine d'Andlau, a cura di Alan Dainard, Oxford, The Voltaire Foundation, 1981 vol. I.

Hobbes Thomas, *Behemoth, or the Long Parliament* (1668), a cura di F. Tönnies, intr. di S. Holmes, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Hobbes Thomas, *Lettera dedicatoria* (1642), in ID., *De Cive*, a cura di T. Magri, Roma Editori Riuniti, 1993.

Horn Georg, *Dissertatio de vera aetate mundi, qua sententia illorum refellitur qui statuunt Natale Mundi tempus annis minimum 1440 vulgarem aeram anticipare*, Leiden, apud Joannem Elsevirium, 1659, fol *2r.

Horn Georg, *Historia philosophica libri septem: quibus de origine, successione, sectis & vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*, Leiden, Elzevir, 1655.

Hotman François, *Francogallia* (1573), latin text by Ralph E. Giesey, translated by J. H. M. Salmon, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Huet Pierre Daniel, *Demonstratio evangelica*, Francoforti, Sumptibus Thomae Fritschii, 1679.

Journal encyclopédique, Bouillon, De l'Imprimerie du Journal, 1768.

Jurieu Pierre, *Histoire du Calvinisme & celle du Papisme mises en parallèle, ou apologie pour les Réformateurs*, Rotterdam, Leers, 1683.

Kirchmaier Georg Caspar, *De Diluvii universalitate dissertatio prolusoria*, Ginevra, P. Columerius, 1667.

La Mothe Le Vayer de François, *L'Économique du Prince*, Paris, A. Courbé, 1653.

Lazzaro Moro Antonio, *De' crostacei e degli altri marini corpi che si trovano su' monti*, Venezia, Appresso Stefano Monti, 1740.

Le Clerc Jean, *Bibliothèque universelle et historique de l'année 1687*, Amsterdam, Wetstein, 1720, tomo VI.

Le Comte Louis, *Des cérémonies de la Chine*, Liege, Daniel Moumal, 1700.

Le Gros Charles-François, *Analyse et Examen de l'Antiquité dévoilée, du Despotisme oriental, et du Christianisme dévoilé*, Genève, Manget, Paris, Duchesne, 1788.

Leibniz Gottfried Wilhelm von, *Correspondance de Leibniz avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg*, a cura di Onno Klopp, Hanover, [s.n.], 1865, vol. II.

Maillet Benoît de, *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire françois sur la diminution de la mer, la formation de la Terre, l'origine de l'homme &c*, Basle, chez les Libraires associés, 1749.

Martini Martino, *Sinicae historiae decas prima* (1658), in ID., *Opera Omnia*, vol. IV, a cura di F. Masini e L. M. Paternicò, Trento, Università degli Studi di Trento, 2010.

Milton John, *Paradise Lost* (1667), in ID., *Works*, New York, Columbia University Press, 1933, vol. VIII.

Milton John, *The Tenure of Kings and Magistrates*, London, printed by Matthew Simmons, 1650.

Mme de Vandeuil, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de m. Diderot*, in *Œuvres complètes de Diderot*, a cura di J. Assézat e M. Tourneux, Paris, Garnier, 1875, vol. I.

Montchrétien Antoine de, *Traicté de l'œconomie politique* (1615), edition critique par François Billacois, Genève, Droz, 1999.

Montesquieu Charles-Louis de Secondat, *De l'Esprit des Lois* (1748), in *Oeuvres de Montesquieu*, édition dirigée par M. Collin De Plancy, Paris, Bavoux, 1825.

Montesquieu Charles-Louis de Secondat, *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne* (1719), in *Oeuvres mêlées et posthumes de Montesquieu*, Paris, Lecointe, 1832.

Morellet André, *Lettres d'André Morellet Edition complète en trois volumes 1759–1819*, Lettres 1-629, a cura di Dorothy Medlin, Jean-Claude David e Paul LeClerc, Oxford, Voltaire Foundation, 1996.

Morellet André, *Mémoires inédits de l'abbé Morellet, de l'Académie française, sur le dix-huitième siècle et sur la Révolution*, Paris, Ladvocat, 1822, vol. I.

Naigeon Jacques-André, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D. Diderot*, Paris, J.L.J. Brière, 1821.

Pagano Mario, *De' Saggi politici*, Napoli, G. Verriente, 1783-1785, 2voll.

Pezron Paul Yves, *L'antiquité de temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux Cronologistes*, Paris, J. Boudot et E. Martin, 1687.

Rousseau Jean Jacques, *Discours sur l'économie politique*, Genève, E. du Villard, 1755.

Rousseau Jean Jacques, *Les Confessions* (1782-1789), [s.l.], Launette, 1889, tome II.

Selden John, *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum*, London, [s. n.], 1640.

Selden John, *De synedriis et praefecturis iuridicis veterum Ebraeorum*, London, Typis Jacobi Flesher, prostant apud Cornelium Bee, 1650-1655, 3voll.

Selden John, *The History of Tithes That is, The Practice of Payment of Them, The Positive Laws Made for Them, The Opinions Touching the Right of Them*, London, [s.n.], 1618.

Sigonio Carlo, *De Republica Hebraeorum*, Coloniae, Apud Maternum Cholinum, 1582.

Simon Richard, *Lettres choisies de M. Simon*, éditées par R. Simon, A. A. Bruzen de La Martinière, P. Mortier, Amsterdam, chez Pierre Mortier, 1730, tome IV.

Spinoza Baruch, *Trattato Teologico-politico* (1670), introduzione di E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 2007.

Stenone Nicola, *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus*, Firenze, Typographia sub signo stellae, 1669.

Tanucci Bernardo, *Lettere inedite di B. Tanucci a F. Galiani*, a cura di F. Nicolini, Napoli, Archivio storico per le provincie napoletane, XXX, 1905.

The Political Works of James Harrington, edited by J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Toland John, *A Collection of Several Pieces of Mr. Toland, Now First Published from His Original Manuscripts*, London, Peele, 1726, vol. II.

Toland John, *Cristianesimo senza misteri* (1699), in ID., *Opere*, a cura di C. Giuntini, Torino, UTET, 2002.

Toland John, *Dissertations diverses* (1708-1710), édition, introduction et notes par L. Mannarino, Paris, Champion, 2005.

Toland John, *Hodegus*, in *Tetradymus*, London, Printed and sold by J. Brotherton and W. Meadows in Cornhill, J. Roberts in Warwick-lane, W. Meres without Temple-bar, W. Chetwood in Covent-garden, S. Chapman in Pall-Mall, and J. Graves in St. James's Street, 1720.

Toland John, *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, London, [s.n.], 1718.

Toland John, *Opere*, a cura di C. Giuntini, Torino, UTET, 2002.

Toland John, *Origines Judaicae*, in *Dissertationes duae, Adeisidaemon et Origines Judaicae*, [s.l.], Johnson, 1709.

Toland John, *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, London, J. Roberts in Warwick-lane, 1714.

Toland John, *Tetradymus*, London, Printed and sold by J. Brotherton and W. Meadows in Cornhill, J. Roberts in Warwick-lane, W. Meres without Temple-bar, W. Chetwood in Covent-garden, S. Chapman in Pall-Mall, and J. Graves in St. James's Street, 1720.

Toland John, *The Oceana and other works of James Harrington*, London, Booksellers of London and Westminster, 1700.

Van der Mill Abraham, *De origine animalium et migratione populorum*, Ginevra, P. Columerius, 1667.

Vico Giambattista, *Autobiografia* (1725-1728), a cura di F. Nicolini, Bologna, Il Mulino, 1992.

Vico Giambattista, *Il Diritto Universale* (1720), in ID., *Opere Giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974.

Vico Giambattista, *La Scienza Nuova* (1744), introduzione e note di P. Rossi, Milano, Rizzoli, 1996.

Vico Giambattista, *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle Nazioni* (1725), Napoli, Felice Mofea, 1725.

Voltaire (François-Marie Arouet), *Œuvres complètes de Voltaire*, édité par Louis Moland, Paris, Frères Garnier, 1893, vol. LXII.

Vossius Isaac, *Dissertatio de vera aetate mundi, qua ostenditur natale mundi tempus annis minimum 1440 vulgarem aeram anticipare*, s.l., Haege Comitum, 1659.

Whiston William, *A New Theory of the Earth, From its Original, to the Consummation of All Things, Where the Creation of the World in Six Days, the Universal Deluge, And the General Conflagration, As laid Down in the Holy Scriptures, Are Shewn to be Perfectly Agreeable to Reason and Philosophy*, London, Benjamin Tooke, 1696.

Woodward John, *An Essay Towards a Natural History of the Earth*, London, printed for R. Wilkin, 1695.

II. LETTERATURA CRITICA

Amoroso Leonardo, *Mosè fu poeta teologo?*, in G. Cacciatore, V. G. Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli, 23-25 maggio 2002, Napoli, Guida Editore, 2004, pp. 211-226.

Amoroso Leonardo, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa, ETS, 2004.

Armstrong Lilian, *A Renaissance Flavius Josephus*, «The Yale University Library Gazette», vol. 58, n. 3-4, 1984, pp. 122-139.

Badaloni Nicola, *Introduzione a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961.

Bartolucci Guido, *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio. Modelli politici dell'età moderna*, Firenze, Olschki, 2007.

Battistini Andrea, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004.

Benigno Francesco, *Rivoluzione e civiltà mercantile*, in G. Abbattista (a cura di), *Storia moderna*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 273-313.

Bernardi Bruno, *Introduction*, in J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, a cura di B. Bernardi, Paris, Vrin, 2002, pp. 7-36.

Berti Silvia (a cura di), *Carteggio Croce-Venturi*, Bologna, Il Mulino, 2008.

Bianchi Lorenzo, *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia: percorsi dell'Esprit des lois di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. pp. 243-275.

Bianchin Lucia, *Politica e Scrittura in Althusius. Il diritto regale nell'interpretazione di I Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20*, in *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi, D. Quaglioni, Firenze, Olschki, 2003, pp. 409-430.

Bledstein Mark Anthony, *Nicolas-Antoine Boulanger an eighteenth century naturalist and historian*, Thesis (Ph.D.), New York University, 1977.

Bodei Remo, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

Bonanate Ugo, *I puritani: i soldati della Bibbia*, Torino, Einaudi, 1975.

Bost Hubert, *Ces Messieurs de la RPR. Histoires et écritures de huguenots, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Champion, 2001.

Bourchenin Pierre Daniel, *Étude sur les Académies protestantes en France au XVI^e et au XVII^e siècle* (1882), Genève, Slatkine Reprints, 1969.

Campi Emidio, Rubboli Massimo (a cura di), *Il Settecento*, in *Protestantesimo nei secoli*, Torino, Claudiana, 1997, vol. II.

Campos Boralevi Lea, *Introduzione*, in P. Cunaeus, *De Republica Hebraeorum*, edizione a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1996, pp. I-LXVII.

Campos Boralevi Lea, *James Harrington's 'Machiavellian' Anti-Machiavellism*, «History of European Ideas», 37, 2011, pp. 113-119.

Campos Boralevi Lea, *Mitzvoth Beneh Noah: il diritto noaico nel dibattito Seicentesco sulla tolleranza*, in H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, *La formazione storica della alterità: studi di storia della tolleranza nell'età moderna*, Firenze, L. S. Olschki, 2001, pp. 473-494.

Campos Boralevi Lea, *Mosé Legislatore*, «Il pensiero politico», XL, 2, 2008, pp. 268-282.

Campos Boralevi Lea, Quagliani Diego (a cura di), *Politeia Biblica*, Firenze, Olschki, 2003.

Campos Boralevi Lea, *L'Esodo come paradigma politico*, in L. Campos Boralevi; S. Lagi, *Viaggio e politica*, Firenze: Firenze University Press, 2009, pp. 1-15.

Campos Boralevi Lea, *Politia Judaica*, in C. Malandrino, D. Wyduckel (a cura di), *Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, pp. 281-291.

Campos Boralevi Lea, *La Politeia biblica nel pensiero politico dell'Europa moderna*, in L. Felici (a cura di), *Alterità, Esperienze e percorsi nell'Europa moderna*, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 11-22.

Caporali Riccardo, *La tenerezza e la barbarie: studi su Vico*, Napoli, Liguori Editore, 2006.

Caprariis De Vittorio, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione (1559-1572)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1959.

Capristo Annalisa, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici» 10 (1987-1988), pp. 183-212.

Casini Paolo, *Introduzione a Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

Cerny Gerald, *Theology, Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

Chaix-Ruy Jules, *Un disciple hétérodoxe de Jean-Baptiste Vico: Nicolas Boulanger*, «Revue de littérature comparée», vol. 82, 21, 1947, pp. 162-189.

Champion Justin, “*Directions for the profitable Reading of the Holy Scriptures*”: *Biblical Criticism and Clerical Learning, c 1650-1720*, in A. Hessayon; N. Keene (eds.), *Biblical Criticism in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2006, pp. 208-230.

Champion Justin, *My Kingdom is Not of This World': the Politics of Religion after the Restoration*, in N. Tyacke (ed.), *The English Revolution c. 1590-1720. Politics, Religion and Communities*, Manchester, Manchester University Press, 2007, pp. 185-202.

Champion Justin, *Mosaica respublica: Harrington, Toland, and Moses*, in D. Wiemann, G. Mahlberg (eds.), *Perspectives on English Revolutionary Republicanism*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2014, pp. 165-182.

Charpentier John, *Jean Jacques Rousseau, ou la democratie par depot*, Paris, Perrin, 1931.

Comparato Vittor Ivo, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano alla fine del Seicento*, Napoli, Ist. Ital. Studi Storici, 1970.

Colie Rosalie Littell, *Spinoza and the Early English Deists*, «Journal of the History of Ideas», XX, 1959, pp. 23-46.

Conti Vittorio, *Il modello politico olandese in Italia durante la prima metà del Seicento*, Firenze, Olschki, 1987.

Conti Vittorio, *Consociatio Civitatum, le repubbliche nei testi elzeviriani (1625-1649)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1997.

Conti Vittorio, *La recezione di Grozio a Napoli nel Settecento*, Firenze, CET, 2002.

Conti Vittorio, *Carlo Sigonio e il "De republica Hebraeorum"*, in *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Bolarevi, D. Quaglioni, Firenze, Olschki, 2003, pp. 399-408.

Costa Gustavo, *Vico e l'Europa contro la «boria della nazioni»*, Milano, Guerrini e Associati, 1996.

Costa Gustavo, *Vico, Camille Falconet e gli Enciclopedisti*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», n° 3, 1973, pp. 147-162.

Cotta Sergio, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43, 1966, pp. 582-603.

Cristani Giovanni, *Teocrazia e Dispotismo in Nicolas Antoine Boulanger*, in *Dispotismo: Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2001, vol. I, pp. 187-208.

Croce Benedetto, *Bibliografia vichiana*, a cura di F. Nicolini, Napoli, Ricciardi, 1947-1948, vol. I.

Croce Benedetto, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911.

Croce Benedetto, *La ristampa di un libro raro. Il Finetti e la "Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico"*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 34, 1936, pp. 232-238.

Darnton Robert, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Davison Rosena, *Diderot, Galiani et Vico: un itinéraire philosophique*, «Diderot Studies», 23, 1988, pp. 39-53.

Derathé Robert, *Introduction*, in *Discours sur l'économie politique*, in *Œuvres Complètes de J.J. Rousseau*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1964, vol. III, pp. LXXII-LXXXI.

Deutsch Guy N., *Iconographie de l'illustration de Flavius Josèphe au temps de Jean Fouquet*, Ph.D. thesis, Hebrew University of Jerusalem, 1978.

Diaz Furio, Guerci Luciano (a cura di), *Illuministi italiani: Opere di Ferdinando Galiani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1975, vol. VI.

Diaz Furio, *Introduzione*, in D. Diderot, *Scritti politici: con le voci politiche dell'Encyclopédie*, a cura di F. Diaz, Torino, UTET, 1980, pp. 9-55.

Dieckmann Herbert, *L'«Encyclopédie» et le fonds Vandeul*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 51, 1951, pp. 318-332.

Dieckmann Herbert, *The Importance of the Fonds Vandeul Manuscripts for Studies of Diderot and the Eighteenth Century*, «Bulletin of The American Academy of Arts and Sciences», 8, 3, 1950, pp. 2-4.

Dodge Guy Howard, *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion: with Special Reference to the Thought and Influence of Pierre Jurieu*, New York, Columbia University Press, 1947.

Elukin Jonathan M., *Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters*, in «Journal of the History of Ideas», 53, n. 4, 1992, pp. 603-630.

Eyffinger Arthur, «How Wondrously Moses Goes Along With the House of Orange!» *Hugo Grotius "De Republica Emendanda" in the Context of the Dutch Revolt*, «Hebraic Political Studies», 1, 2005, pp. 79-109.

Eyssidieux-Vaissermann Anne, *Rousseau et la science de l'économie politique dans L'Encyclopédie*, «Kairos», n° 18, 2001, pp. 47-73.

Fassò Guido, *Vico e Grozio*, "Studi vichiani", 7, Napoli, Guida Editore, 1971.

Faur José, *Dos estudios sobre Vico y la tradición hebrea*, «Cuadernos sobre Vico», VII-VIII, 1997, pp. 253-280.

Feldman Louis H., Hata Gãohei, *Josephus, the Bible, and History*, Leiden, BRILL, 1989.

Felice Domenico, *Dispotismo e libertà nell'Esprit des lois di Montesquieu*, in *Dispotismo: Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2001, vol. I, pp. 189-255.

Felice Domenico, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005.

Fubini Riccardo, *Storiografia dell'umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.

Giancotti Boscherini Emilia, *Introduzione*, in Spinoza Baruch, *Trattato Teologico-politico*, introduzione di E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 2007, pp. XI-XXXVI.

Gianformaggio Letizia, *Diritto e felicità: la teoria del diritto in Helvétius*. Milano, Edizioni di Comunità, 1979.

Giarrizzo Giuseppe, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida Editore, 1981.

Giuntini Chiara, *Introduzione*, in J. Toland, *Opere*, a cura di C. Giuntini, Torino, UTET, 2002, pp. 7-73.

Goggi Gianluigi, *Diderot, d'Holbach et l'Universal History dans la Correspondance*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 42, 2007, pp. 7-44.

Goggi Gianluigi, *Spinoza, le mariage des prêtres et la théocratie: sur une lettre de Diderot à Sophie Volland*, in *Apprendre à porter sa vue au loin - Hommage à Michèle Duchet*, a cura di Sylviane Albertan-Coppola, Lyon, ENS Éditions, 2009, pp. 257-276.

Gorski Philip Stephen, *The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of modernist Theories of Nationalism*, «American Journal of Sociology», 105, n. 5, 2000, pp. 1428-1468.

Gough John Wiedhofft, *Fundamental Law in English Constitutional History*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

Grafton Anthony, *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*, Oxford, Clarendon Press, 1993, 2voll.

Halévy Elie, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, F. Alcan, 1901, vol. I.

Hampton John, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Geneve-Lille, Droz-Giard, 1955.

Haechler Jean, *L'Encyclopédie de Diderot et de... Jaucourt. Essai biographique sur le chevalier Louis de Jaucourt*, Paris, Champion, 1995.

Häselser Jens, Mckenna Antony (a cura di), *La vie intellectuelle aux refuges protestants. Actes de la table ronde de Dublin, Juillet 1999*, Paris Champion, 1999.

Hazard Paul, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Bovin, 1935, trad. it. *La crisi della coscienza europea*, traduzione di Paolo Serini, Torino, Einaudi, 1946.

Hermanin Camilla, Simonutti Luisa (a cura di), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, Firenze, Olschki, 2010, 2 voll.

Hill Christopher, *Le origini intellettuali della Rivoluzione inglese*, traduzione a cura di Alessio Ca' Rossa, Bologna, il Mulino, 1976.

Hobsbawm Eric John, *La crisi del XVII secolo*, in T. H. Aston, *Crisi in Europa, 1560-1660*, Napoli, Giannini Editore, 1968.

Howells Robin J., *Pierre Jurieu Antinomian radical*, Durham, University of Durham, 1983.

Hubert Rene, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie. La philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

Hubert Rene, *Rousseau et l'Encyclopédie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau: 1742 – 1756*, Paris, J. Gamber, 1928.

Iacono Alfonso Maurizio, *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998.

Imbruglia Girolamo, *Le problème de la sécularisation chez Montesquieu. Théocratie et politique*, «Revue française d'histoire des idées politique», n° 35, 1, 2012, pp. 13-24.

Inguenau Marie-Therese, *La famille de Nicolas Antoine Boullanger et les milieux jansénistes*, «Dix-huitième Siècle», 30, 1998, pp. 361-372.

Inguenau Marie-Therese, *Nicolas-Antoine Boullanger, encyclopédiste et ingénieur des Ponts et chaussées*, «Revue d'Histoire Littéraire de la France», 96, 5, 1996, pp. 990-1012.

Israel Jonathan, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Israel Jonathan, *Dutch Primacy in World Trade. 1585-1740*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Israel Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Jacob Margaret Candee, *L'eredità della rivoluzione inglese*, in ID., *L'illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna, Il Mulino, 1983.

Jacob Margaret Candee, *L'illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna, Il Mulino, 1983.

Kapossy Béla, *Republican Futures: The Image of Holland in 18th-Century Swiss Reform Discourse*, in *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*, edited by André Holenstein, Thomas Maissen, Maarten Prak, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2008.

Kapossy Béla, *Republican Political Economy*, «History of European Ideas», 4, 2007, pp. 377-389.

Kapp Volker, *Télémaque de Fénelon: La signification d'une oeuvre littéraire à la fin du siècle classique*, Tubingen, Gunter Narr Verlag, 1982.

Kittel Gerhard, Friedric Gerhard, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, Brescia, Paideia, 1972, vol. VIII.

Kors Alan Charles, *D'Holbach's coterie: an Enlightenment in Paris*, Princeton, Princeton University, 1976.

Koyré Alexandre, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi, 1992.

Krumenacker Yves (a cura di), *Entre Calvinistes et Catholiques: Les relations religieuses entre la France et les Pays-Bas du Nord (16e-18e siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

Labrousse Elisabeth, *Le refuge hollandaise: Bayle et Jurieu*, «XVII secolo», vol. 77, 1967, pp.75-93.

Labrousse Elisabeth, *Une foi, une loi, un roi ? La révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Payot / Genève, Labor et Fides, 1985.

Labrousse Elisabeth, *Les frères ennemi : Bayle et Jurieu*, in ID., *Conscience et Conviction. Etudes sur le XVIIe Siècle*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996.

Labrousse Ernest, *Introduction*, in H. Basnage de Beauval, *Tolérance des Religions*, New York, Johnson Reprint Corporation, 1970.

Lampe Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G.W.H. Lampe, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Landreth Harry, Colander David C., *Storia del pensiero economico*, trad. it. M. Longhi, Bologna, il Mulino, 1996.

Lanson Gustave, *Formation et développement de l'esprit philosophique au XVIIIe siècle*, «Revue des cours et conférences», XVIII, 1909-1910, pp. 65-75.

Laplanche François, *L'Écriture, le Sacré et l'Histoire: érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*, Amsterdam, Maarsen, APA-Holland University Press, 1986.

Laplanche François, *Tradition et modernité au XVIIe siècle. L'exégèse biblique des protestants français*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 40 n. 3, 1985, pp. 463-488.

Laursen John Christian (a cura di), *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the Refuge*, Leiden-New York, Köln, 1995.

Leca-Tsiomis Marie, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

Léonard Émile Guillaume, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, Quadrige, 1961, vol. II.

Liddell-Scott, *A Greek English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Ligota Christopher R., *L'histoire à fondement théologique: la République des Hébreux*, in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, «Travaux et documents du Groupe de recherche spinoziste», 4, Paris, 1992, pp. 149-167.

Lion Henri, N. A. Boulanger (1722-1759). *Contribution à l'histoire du mouvement philosophique au XVIIIe siècle*, «Annales révolutionnaires», tome VII, n. 4, 1914, pp.469-484.

Lion Henri, N. A. Boulanger (1722-1759). *Contribution à l'histoire du mouvement philosophique au XVIIIe siècle*, «Annales révolutionnaires», tome VII, n. 5, 1914, pp. 617-645.

Lion Henri, *N. A. Boulanger (1722-1759). Contribution à l'histoire du mouvement philosophique au XVIII siècle*, «Annales révolutionnaires», tome VIII, n. 1, 1915, pp. 47-78.

Lion Henri, *N. A. Boulanger (1722-1759). Contribution à l'histoire du mouvement philosophique au XVIII siècle*, «Annales révolutionnaires», tome VIII, n. 3, 1915, pp. 377-404.

Lomonaco Fabrizio, *Tolleranza e libertà di coscienza. Filosofia, diritto e storia tra Leida e Napoli nel secolo XVIII*, Napoli, Liguori, 1999.

Lough John, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and D'Alembert*, London, Oxford University Press, 1968.

Lough John, *The Encyclopédie*, Genève, Slatkine, 1971.

Lurbe Pierre, *Introduction*, in J. Toland, *Raisons de naturaliser les Juifs*, introduction, traduction, bibliographie et notes par P. Lurbe, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 5-99.

Lurbe Pierre, *John Toland et l'utilisation de l'histoire juive: entre l'histoire et le mythe*, in *La République des Lettres et l'histoire du judaïsme XVI – XVIII siècles*, textes réunis par Chantal Grell et François Laplanche, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1992.

Lurbe Pierre, *Le spinozisme de J. Toland*, in O. Bloch (éd.), *Spinoza au XVIII siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, pp. 33-47.

Magdelaine Michelle, Pitassi Maria Cristina, Whelan Ruth, Mckenna Antony (a cura di), *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996.

Mahlberg Gaby, Wiemann Dirk (a cura di), *European Contexts for English Republicanism*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2013.

Mailhet E.-André, *Jacques Basnage. Théologien, controversiste, diplomate et historien. Sa vie et ses écrits*, Genève, Paris, Champion, 1976.

Malandrino Corrado, *Discussioni su Althusius, lo Stato moderno e il federalismo*, «Il Pensiero Politico», XXXVII, 3, 2004, pp. 425-438.

Manca Sergio, *Gli articoli di Nicolas-Antoine Boulanger per l'Encyclopédie*, «Rivista Storica Italiana», CVII, III, 1995, pp. 614-646.

Mannarino Lia, *L'importanza delle circostanze. Considerazioni sulla storia sacra in Spinoza, Toland, Le Clerc*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXI, 2006, pp. 863-890.

Mannarino Lia, *Introduction*, in J. Toland, *Dissertations diverses*, édition, introduction et notes par L. Mannarino, Paris, Champion, 2005, pp. 7-55.

Mannarino Lia, *Le mille favole degli antichi. Ebraismo e cultura europea nel pensiero religioso di Pietro Giannone*, Firenze, Le Lettere, 1999.

Mannarino Lia, *Toland, Giannone e il «progetto originario del cristianesimo»*, in *Filosofia e cultura nel Settecento Britannico*, a cura di A. Santucci, Bologna, il Mulino, 2001, vol I., pp. 415-434.

Manuel Frank Edward, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, New York, Atheneum, 1967.

Marshall John, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Mastellone Salvo, *I repubblicani del Seicento e il modello politico olandese*, «Il Pensiero politico», XXVIII, 1985, pp. 145-163.

Mastellone Salvo, *Introduzione*, in G. Bentivoglio, *Relatione delle Province Unite*, a cura di S. Mastellone, Firenze, E.O.G. Haitsma Mulier, 1984, pp. 5-31.

Mastellone Salvo, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Firenze-Messina, D'Anna, 1965.

Mastellone Salvo, *Sulla nascita di un linguaggio rivoluzionario (1685-1715)*, in *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa XVII-XIX secolo*, a cura di E. Pii, Firenze, Olschki, 1992, pp. 1-17.

Mellet Paul-Alexis, *Les traités monarchomaques: confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite, 1560-1600*, Genève, Librairie Droz, 2007.

Miller Cecilia, *Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge*, New York, St. Martin's Press, 1993.

Minerbi Belgrado Anna, *Paura e ignoranza: studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze, Olschki, 1983.

Minerbi Belgrado Anna, *Pascal, i preadamiti e gli ebrei*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 1999, pp. 381-413.

Minerbi Belgrado Anna, *Pierre Jurieu o le difficoltà dell'intolleranza*, in H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, *La formazione storica della*

alterità: studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò, Firenze, Olschki, 2001, vol. II, pp. 595-615.

Minerbi Belgrado Anna, *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento: Pierre Jurieu e dintorni*, Milano, Franco Angeli, 2008.

Minerbi Marco, *L'économie politique des Anciens et celle des Modernes dans l'Encyclopédie*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n° 12, 1992, pp. 25-39.

Minuti Rolando, *Vico e l'Oriente*, «Rivista Storica Italiana», vol. CXXIII, 3, 2011, pp. 1255-1265.

Minuti Rolando, *La geografia del dispotismo nelle Lettres Persanes di Montesquieu*, in L. Campos Boralevi, S. Lagi (a cura di), *V Giornata di studio 'Figure dello spazio, politica, società'*, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 135-147.

Minuti Rolando, Bianchi Lorenzo (a cura di), *Montesquieu et les philosophes de l'histoire au XVIIIe siècle*, Napoli, Liguori, 2014.

Momigliano Arnaldo, *L'Histoire ancienne et l'antiquaire*, in ID., *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 244-293.

Momigliano Arnaldo, *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, "Storia e letteratura", Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980, vol. I.

Momigliano Arnaldo, *Un'apologia del giudaismo: il Contro Apione di Flavio Giuseppe* (1931) in ID., *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, t. I, Roma, 1966, rist. in *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino, Einaudi, 1987, pp. 63-71.

Montanari Marcello, *Vico e la politica dei moderni*, Bari, Palomar, 1995.

Mostert Marco, *The Political Theology of Abbo of Fleury: A Study of the Ideas about Society and Law of the Tenth-century Monastic Reform Movement*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 1987.

Naddeo Barbara Ann, *Vico and Naples: The Urban Origins of Modern Social Theory*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2011.

Naville Pierre, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1947.

Nelson Eric, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

Nicolini Fausto, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1978, vol. I.

Nicolini Fausto, *Giambattista Vico e Ferdinando Galiani*, «Giornale storico della letteratura italiana», LXXI, 1918, pp. 137-207.

Parente Fausto, *Spencer, Maimonides, and the History of religion*, in C. Ligota, J. L. Quantin (edited by), *History of Scholarship*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 277-304.

Perrot Jean-Claude, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, EHESS, 1992.

Pettit Philip, *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Piazzì Alessandro, Segatori Mauro, Tronti Mario, *Stato e rivoluzione in Inghilterra: teoria e pratica della prima rivoluzione inglese*, Milano, Il Saggiatore, 1977.

Pietroni Chiara, *Paul-Henri Thiry d'Holbach: la contagion sacrée e il suo antidoto: l'ateismo etico*, PhD thesis, Università degli Studi di Macerata, 2012.

Piguet Marie-France, *Économie/Économie (politique) dans le texte informatisé de l'Encyclopédie*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n° 31-32, 2002, pp. 123-137.

Pii Eluggero, *L'utile e le forme di governo nel Vico politico*, in V. I. Comparato, E. Pii (a cura di), *Dalle "Repubbliche" elzeviriane alle ideologie del '900. Studi di storia delle idee in età moderna e contemporanea*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 105-134.

Pii Eluggero, *Le origini dell'economia «civile» in Antonio Genovesi*, «Il Pensiero Politico», XII, n. 2, 1979, pp. 334-343.

Pitassi Maria Cristina, *Refuge e esprit républicain: qualche traccia di lettura*, in F. de Michelis Pintacuda, G. Francioni (a cura di), *Ideali repubblicani in età moderna*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, pp.177-192.

Pitassi Maria Cristina, *De l'Orthodoxie aux Lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992.

Pizzamiglio Gilberto, Sanna Manuela (a cura di), *Momenti vichiani del primo Settecento*, Napoli, Guida Editore, 2001.

Pocock John Greville Agard, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

Pocock John Greville Agard, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975 (trad. it. *Il momento machiavelliano: il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2voll., Il Mulino, Bologna, 1980).

Pocock John Greville Agard, *The polemic against clericalism*, in ID, *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Preus J. Samuel, *Spinoza, Vico, and the Imagination of Religion*, «Journal of the History of Ideas», L, n. 1, 1989, pp.71-93.

Proust Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Genève-Paris, Slatkine, 1982.

Recchia Viola, *Dispotismo, virtù e lusso in Claude-Adrien Helvétius*, in *Dispotismo: Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2001, vol. I., pp. 281-307.

Richichi Iolanda, *Quale «Economia politica» per l'Encyclopédie? Rousseau e Boulanger tra l'Economia politica degli antichi e dei moderni*, «Il pensiero politico», XLVII, 2014, pp. 60-78.

Richichi Iolanda, *Teocrazia*, «Il pensiero politico», XLIV, 2011, pp. 211-229.

Ricuperati Giuseppe, *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra "crisi della coscienza europea" e illuminismo radicale*, Firenze, Olschki, 2001.

Robin Corey, *Paura. La politica del dominio*, trad. di U. Mangialaio, EGEA, Milano, 2005.

Romano Antonella, *La contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Rome, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et Rome, 1999.

Romano Antonella, *Multiple identities, conflicting duties and fragmented pictures: the case of the Jesuits*, in *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, E. Oy-Marra und V. R. Remmert (Gg.), Berlin, Akademie Verlag, 2011.

Rossi Monti Paolo, *I segni del tempo: storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979.

Rossi Monti Paolo, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.

Rossi Paolo, *Storia sacra e storia profana*, in P. Rossi, C. A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, 4. Il Settecento, Bari, Laterza, 1996.

Ruffini Francesco, *La libertà religiosa: storia dell'idea*, Torino, Bocca, 1901, vol.I

Sabetti Alfredo, *John Toland, un irregolare della società e della cultura inglese tra Seicento e Settecento*, Napoli, Liguori Editore, 1976.

Sadrin Paul, *Diderot et Nicolas- Antoine Boulanger*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 4, 1987, pp. 42-47.

Sadrin Paul, *Nicolas-Antoine Boulanger ou avant nous le déluge*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1986.

Sadrin Paul, *Notes a L'Antiquité dévoilée par ses usages. Vol. I Texte. II. Notes*, édition établie et annotée par P. Sadrin, Paris, Les Belles Lettres, 1978, 2 voll.

Saetti Luciana, Albini Umberto, *Enciclopedia dell'antichità classica*, Milano, Garzanti, 2000.

Salvat Christophe, *Les articles 'Économie' et leurs désignants*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n° 40-41, 2006, pp. 107-126.

Sayaka Oki, *Prisons, hôpitaux, population: l'Économie dans la Table de l'Académie des Sciences de Parismore*, «Recueil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières», n.° 2, 2013, pp. 77-93.

Shalev Eran, *A Perfect Republic: the Mosaic Constitution in Revolutionary New England*, «The New England Quarterly», 82, 2009, pp. 235-263

Schama Simon, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, trad. it. V. Sperti, Milano, Mondadori, 1993.

Schmidt Francis, *John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe*, in P. Geoltrain, J. C. Picard, A. Desreumaux (eds), *La fable apocryphe*, Brepols, Torhout, 1990, pp. 119-145.

Schmidt Francis, *La coupure 70/135 ou la fin de la période du second Temple dans les histoires universelles du judaïsme aux XVIII^e et XIX^e siècles*, in C. Grell, F. Laplanche (a cura di), *La République des Lettres et l'histoire du judaïsme antique, XVI^e- XVIII^e siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris- Sorbonne, 1992, pp.185-201.

Seguin Maria Susanna, *Science et religion dans la pensée française du XVII^e siècle: le mythe du Déluge universel*, Paris, Honoré Champion, 2001.

Silvano Giovanni, *Repubblicanesimo e repubblicanesimi all'inizio dell'età moderna. La rivolta delle provincie unite e il De Republica Emendanda di Ugo Grozio*, «Il Pensiero Politico», XX, 1987, pp. 395-404.

Silvera Myriam, 'L'ebreo' in Jacques Basnage: *apologia del cristianesimo e difesa della tolleranza*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1987, pp.103-115.

Simon Monika, *Fénelon platonicien?: étude historique, philosophique et littéraire*, Münster, LIT Verlag, 2005.

Simonutti Luisa, *Bayle et ses amis: Paets, Furly, Shaftesbury, et le Club de 'La Lanterne'*, in A. McKenna, G. Paganini, *Pierre Bayle dans la République des Lettres: Philosophie, Religion, Critique*. Paris, Champion, 2004, pp.61-78.

Simonutti Luisa, *Toland e gli inglesi del circolo di Furly a Rotterdam*, in *Filosofia e Cultura nel Settecento Britannico*, a cura di A. Santucci, Bologna, Il Mulino, 2001, vol I, pp. 249-269.

Sina Mario, *Vico e Le Clerc, tra filosofia e filologia*, Napoli, Guida Editore, 1978.

Skinner Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (trad. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, 2voll., Il Mulino, Bologna, 1989).

Spini Debora, *Diritti di Dio, diritti dei popoli: Pierre Jurieu e il problema della sovranità (1681-1691)*, Torino, Claudiana, 1997.

Spitz Jean-Fabien, *L'amour de l'égalité: essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France. 1770-1830*, Paris, Vrin, 2000.

Starobinski Jean, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

Steiner Philippe, *La science de l'économie politique et les sciences sociales en France (1750-1830)*, «Revue d'histoire des sciences humaines», n. 15, 2006, pp. 15-42.

Stephanus Henricus, *Thesaurus Graecae Linguae* (1598), VI, Graz, Akademische Druck, 1954 rist.

Stern Menahem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, edited with introduction, translation and commentary by Menahem Stern, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1984, vol. III.

Stone Harold Samuel, *Vico's Cultural History: The Production and Transmission of Ideas in Naples, 1685–1750*, New York, E. J. Brill, 1997.

Stone Laurence, *The Causes of the English revolution. 1529-1642*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972; tr. it, *Le cause della rivoluzione inglese. 1529-1642*, Torino, Einaudi, 1982.

Stroumsa Guy, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

Strumia Anna Maria, *L'immaginazione repubblicana. Sparta e Israele nel dibattito filosofico – politico dell'età di Cromwell*, Firenze, Le Lettere, 1991.

Strumia Anna Maria, *Le repubbliche antiche nell'Inghilterra del XVII secolo*, in *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa: XVII-XIX secolo*, Atti del Convegno, Lecce, 11-13 ottobre 1990, a cura di E. Pii, Firenze, Olschki, 1992, pp.67-83.

Sutcliffe Adam, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Tarantino Giovanni, *Lo scrittoio di Anthony Collins (1676-1729): i libri e i tempi di un libero pensatore*, Milano, Franco Angeli, 2007.

Testoni Binetti Saffo, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea di contratto*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2002.

Thompson Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1955.

Trevor-Roper Hugh Redwald, *La crisi generale del XVII secolo*, in T. H. Aston, *Crisi in Europa, 1560-1660*, Napoli, Giannini Editore, 1968, pp. 83-133.

Trevor-Roper Hugh Redwald, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

Tuttle Elizabeth, *Biblical reference in the political pamphlets of the Levellers and Milton, 1638-1654*, in *Milton and Republicanism*, a cura di D. Armitage, A. Himy, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 63-81.

Van der Linden David, *Experiencing Exile: Huguenot Refugees in the Dutch Republic, 1680–1700*, Surrey, Ashgate, 2015.

Vaughan Frederick, *The Political Philosophy of Giambattista Vico: An Introduction to La Scienza Nuova*, Chicago, The Hague, 1972.

Venturi Franco, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger*, Bari, Laterza, 1947.

Venturi Franco, *Postille inedite di Voltaire ad alcune opere di Nicolas Antoine Boulanger e del barone d'Holbach*, «Studi francesi», n. II, 1958, pp. 231-240.

Venturi Franco, *Settecento riformatore, Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969.

Venturi Franco, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2001.

Vercruyse Jeerom, *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*, Paris, Minard, 1971.

Vernière Paul, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, PUF, 1954, 2voll.

Voegelin Eric, *La Scienza Nuova nella storia del pensiero politico*, Napoli, Guida Editore, 1996.

Volpilhac-Auger Catherine, *Les deux infinis. Montesquieu historien des catastrophes*, in *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle: du châtement divin au désastre naturel*, a cura di Anne-Marie Mercier-Faivre, Chantal Thomas, Librairie Droz, 2008, pp. 119-132.

Walzer Michael, *The Revolution of the Saints, A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, trad. it. *La rivoluzione dei Santi: il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996.

Walzer Michael, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1984, trad. it. *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986.

Worden Blair, *Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 225-246.

Worden Blair, *Republicanism, Regicide and Republic: The English Experience*, in M. van Gelderen, Q. Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University press, 2002, vol. I, pp. 307-328.

Yardeni Myriam, *Repenser l'histoire: aspects de l'historiographie huguenote des Guerres de religion à la Révolution française*, Paris, Honoré Champion, 2000.

Zanfarino Antonio, *Il pensiero politico dall'Umanesimo all'Illuminismo*, Napoli, Morano, 1991.

Zoli Sergio, *Il preadamitismo di Isaac de La Peyrère nell'età previchiana e il libertinismo europeo del Seicento*, «Bollettino del Centro Studi Vichiani », XXI, 1991, pp. 61-78.