

Itinerari libertini tra Parigi e Vienna.

L'abate Lenglet du Fresnoy dalla storia erudita all'ermetismo

Daide Arecco
(Università di Genova)

Between XVII and XVIII centuries, along Europe, the libertine culture assimilates new natural philosophy's laical and rational achievements. Indeed, on one side it delves into the ancient Pyrrhonism's points; in the same time and on the other side it considers the Hermeticism's Renaissance legacy. This is an erudite and daring operation, which is against the tide and disparaging of ecclesiastical bans. Prime movers were key people as John Toland and Anglo-Dutch free-thinkers, Eugene Prince of Savoy and his intendant Baron Hohendorf, Pietro Giannone and – in Paris – abbot Lenglet du Fresnoy. The abbot, prolific writer and reader, easily moves from his first period studies about French history – in keeping with the European erudition over Deism and radical Enlightenment – to the rescue of magical – hermetical tradition in his last years. His own extensive literary work, known but never fully analyzed, is important and valuable.

Keywords: Lenglet du Fresnoy; Crisis of the European Conscience; Freethinking; Radical Enlightenment; Hermeticism

1. Famoso erudito francese, l'abate Nicolas Lenglet du Fresnoy nacque a Bauvais, il 5 ottobre 1674, e morì il 16 gennaio 1755. Fece i suoi studi a Parigi, rivolgendosi inizialmente alla teologia, che abbandonò tuttavia presto per la paleografia e per la diplomatica. A partire da allora, fu la storia politica e letteraria a interessarlo. Nel 1705 venne inviato dal marchese di Torcy presso l'Elettore di Colonia, il quale risiedeva, a quel tempo, a Lille. Là, egli ebbe l'occasione di rendere un importante servizio al principe, scoprendo un complotto orchestrato contro di lui. Presa la città dalle milizie di Eugenio di Savoia, ottenne altresì un salva-condotto, per tutto ciò che apparteneva all'Elettore. Nel 1718, Lenglet du Fresnoy svolse attività segreta per conto del Reggente al fine di scoprire chi aveva preso parte alla cospirazione del principe di Cellamare, dimostrandosi particolarmente a suo agio tra spie e intrighi di palazzo¹. I mezzi cui fece ricorso in quell'occasione, inoltre, non si segnalano certo per un'eccessiva delicatezza impiegata. Si fece rinchiudere alla Bastiglia – dove sarebbe ritornato spesso – come sedicente autore di una memoria del parlamento in favore del duca del Maine. Lì non ebbe problemi ad avvicinare, raccogliendone le confidenze, quanti erano stati imprigionati, perché coinvolti in quello stesso complotto. Solo uno scrupolo. Lenglet, in cambio del ben poco onorevole ruolo di delatore, chiese in cambio la promessa formale che nessuno di quei colpevoli sarebbe stato passato per le armi².

Nel frattempo, il Lenglet cercò di cancellare la nomea di cortigiano intrigante e disinvolto con numerosi lavori di erudizione. L'agente segreto cedeva il passo allo studioso. Il suo amore assoluto per la libertà e l'indipendenza, uno dei tratti più distintivi del suo carattere, gli procurò detenzioni ben più serie della prima. Una dozzina in tutto i suoi soggiorni alla Bastiglia, secondo alcuni³. Una esagerazione, forse, che ci racconta comunque molto sul temperamento acceso e forte dell'abate. La verità è che quest'ultimo fu incarcerato per la seconda volta nel 1725, la terza nel 1743, la quarta

¹ N. Lenglet du Fresnoy, *Mémoires de la régence*, Amsterdam 1749.

² M. Le D'Hoefel, *Lenglet – Dufresnoy*, in *Nouvelle biographie générale*, XXX, Paris 1859, col. 661. Questo mio saggio, allo stato attuale, non vuol esser altro che un primo contributo in lingua italiana a una più vasta ricognizione sulla figura e le opere dello scrittore francese.

³ P. Michault, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de l'abbé Nicolas Lenglet-Dufresnoy*, Paris 1761.

nel 1750 – a causa del suo calendario storico – e la quinta (credo l'ultima) nel 1751, per una lettera insolente scritta al controllore generale. Si sarebbe, anche, potuto dire di lui, incontratolo dietro le sbarre, ciò che affermò a Boufflers un *plaisant* che lo vide su una grande strada: «Je suis bien aise de vous trouver chez vous». Un soggiorno in Austria, dove Lenglet fece la conoscenza di Rousseau e del principe Eugenio di Savoia, grande libertino e collezionista di libri proibiti, letti all'interno del suo *entourage*⁴, offuscarono il suo amore per la Francia. Un altro arresto – nel 1723, di ritorno da quel viaggio – e un'altra detenzione, stavolta nella cittadella di Strasburgo, prima di essere trasferito l'anno dopo a Vincennes. Tutte queste contrarietà non frenarono, né il suo ardore per la libertà, né il suo zelo per la ricerca. La sua personalità non ne uscì minimamente scalfita. Il Lenglet, grazie ad un fortunato incontro di circostanze e alle sue diverse e importanti relazioni, che gli valsero servizi resi ed un costante apprezzamento, non si lasciò tuttavia mai irretire dall'ambizione e dalle possibilità – molto frequenti – di conseguire una posizione di rango elevato nel mondo della diplomazia. Rifiutò sempre le brillanti offerte che gli fecero, per legarlo a sé, il principe Eugenio, il segretario di Stato – quel Le Blanc che era anche ministro della guerra – e il cardinal Passionei⁵. Lenglet preferì pensare, scrivere e vivere liberamente.

Ancora nei suoi ultimi giorni, quando si amano, solitamente, le gioie decorose e confortevoli dell'ozio senile, egli rifiutò di andare a morire a Parigi, presso la sorella opulenta che lo amava e gli faceva le offerte più seducenti. Un rifiuto, in linea con lo stile, rintracciabile nella sua quarantina di opere, che testimoniano tutte un ampio bagaglio di conoscenze scientifiche e letterarie. La storia dei tempi passati sembra essere stato il settore dal Lenglet prediletto. «Je veux», era solito ripetere, «être franc Gaulois dans mon style comme dans mes actions»⁶. Nel primo Settecento francese, l'abate Lenglet du Fresnoy è il vero modello di letterato indipendente, al quale la vasta erudizione fa, qualche volta, difetto. È caduto, talora, in errori e sviste grossolane, che certi critici attribuiscono ad una malafede dovuta a interessi di parte piuttosto che a reale ignoranza. Le sue note ed i tanti suoi scritti respirano la malignità e la mordente causticità di Guy Patin. Egli appartenne, per le sue invettive stracolme di sarcasmo, alla famiglia dei Rabelais. Senza dimenticare i suoi ultimi anni, consacrati all'alchimia e a una chimica ancora tutta da venire. Si è preteso persino che cercasse, nella prossimità della fine, la pietra filosofale – il *De lapide philosophorum* di Lambsprick era stato tra le sue letture – e l'elisir di lunga vita. Un istante solo a Lenglet balenò l'idea di scrivere le proprie memorie.

L'erudito francese morì tragicamente, all'età di ottant'anni. Una sera, addormentatosi vicino al fuoco – mentre stava leggendo un nuovo libro, che aveva appena ricevuto, le *Considérations sur les révolutions des Arts*, opera del cavaliere di Mehegen – si lasciò cadere in mezzo alle fiamme. I vicini accorsero troppo tardi per salvare l'orgoglioso e sfortunato vegliardo. Alla cultura dei Lumi egli consegnò una ingente quantità di scritti. La *Lettre à Messieurs les doyen, syndics et docteurs en théologie de la faculté de Paris* (1696), rivolta, in particolare, agli studenti sotto Lestocq e Pirol, è relativa alla denuncia presentata alla facoltà di teologia della capitale francese del primo volume de *La Vie de la sainte Vierge*, tradotta dallo spagnolo ed attribuita alla stessa Maria, madre di Gesù. La Sorbona aveva censurato la lettera, alla quale aveva risposto padre Clouseil, e Lenglet replicò con la pubblicazione di un nuovo *mémoire* sullo stesso soggetto, scrivendo, il 30 giugno 1697, una lettera latina a padre Matthieu, priore dei carmi a Madrid. Nel 1708 apparve, quindi, il *Traité historique et dogmatique du secret inviolable de la confession*, aumentato cinque anni più tardi e ristampato nel 1733. Fu poi la volta dei *Mémoires sur la collation des canonicats de l'église de Tournay*, stampati tra il 1711 e il 1712. La *Méthode pour étudier l'histoire*, con un catalogo dei principali storici, uscì nel 1713, in due tomi. Il successo fu tale che, già nel 1729, si arrivò alla quinta edizione in quattro

⁴ D. McKay, *Eugenio di Savoia. Ritratto di un condottiero (1663-1736)*, prefazione di G. Ricuperati, Torino 1989; F. Herre, *Eugenio di Savoia. Il condottiero, lo statista e l'uomo*, Milano 2001; J. Evola, *Eugenio di Savoia*, in *Augustea (1941-1943). La Stampa (1942-1943)*, Pesaro 2006, pp. 156-158.

⁵ S. Rotta, *Una lettera inedita di Domenico Passionei al Voltaire*, «Rassegna della letteratura italiana», II (1959), p. 11.

⁶ M. Le D'Hoefer, *Lenglet – Dufresnoy*, in *Nouvelle biographie générale*, cit., col. 662.

volumi – altre ne seguirono, nel 1735 e nel 1737 – mentre un supplemento venne pubblicato nel 1740. La migliore edizione, tuttavia, resta quella postuma, in quindici volumi (Paris 1772), il cui catalogo di storici, aumentato da Drouet, rimane ancora uno dei più completi tra quelli disponibili in francese. La *Méthode pour étudier la géographie*, con un repertorio di carte geografiche, descrizioni e relazioni di viaggio, uscì, in quattro volumi, nel 1716 ed ebbe una prima ristampa appena due anni dopo. L'edizione più estesa è quella del 1768, in dieci tomi, ampliata da Barbeau-Labruyère e dallo stesso Drouet. Nel 1729, comparvero le *Tables chronologiques de l'histoire universelle*, precedenti di pochi anni analoghe esperienze anglo-scozzesi⁷, con un impianto squisitamente annalistico.

Una ristampa del 1733 non introdusse sostanziali integrazioni. Altre opere ed altre polemiche, questa volta accessissime. Il Lenglet licenziò, infatti, un controverso trattato *De l'usage des Romans*, con un corredo bibliografico appositamente posto in appendice. La dissertazione, pubblicata sotto lo pseudonimo di Gordon de Percel e contenente, tra le altre cose, una violenta satira di Jean-Baptiste Rousseau, fu soppressa per ordine degli Stati generali. L'Autore cercò di fare un passo indietro, con l'*Histoire justifiée contre les Romans* (1735), tentativo di confutazione del testo precedente, che era stato sequestrato dalla polizia in Francia. Tra auto-censura, dissimulazione e ri-scrittura, lo storico provava a sopravvivere. Le due opere vennero poi ristampate in Olanda, dove conobbero una certa circolazione, specie presso i circoli frequentati da deisti e radicali, massoni e panteisti di formazione repubblicana, inclini a rileggere Newton alla luce di Spinoza⁸. A conferma di un interesse né isolato né casuale per gli Orange e la realtà politica dei Paesi Bassi, si pensi al giovane Raynal⁹, lo storico francese scrisse anche alcune sue *Lettres, negotiations et pièces secretes pour servir a l'Histoire des Provinces-Unies et de la Guerre presente*, stampate a Londra da Nourse nel 1744.

Il *Calendrier historique pour l'année 1750*, una ricostruzione completa circa l'origine di tutte le case regnanti, costrinse nuovamente alla prigionia Lenglet, colpevole di avere dipinto re Giorgio I come un usurpatore del trono, ai danni del principe Edoardo. Il frutto di forti simpatie stuartiste ed anti-protestanti, non distanti dalle posizioni coeve della Massoneria giacobita. Cresceva, intanto, in lui l'interesse per il metodo storico-filologico nell'esegesi biblica, unitamente al bisogno – avvertito come sempre più urgente – di maggiore rigore nelle questioni attinenti la tradizione scritturale. Una scelta metodologica che, se da un lato finì col fare di Lenglet il Muratori francese – e forse qualcosa di più – dall'altro portò un autore già di per sé scomodo a molti ed invisibile alle autorità sul pericoloso territorio di confine tra fede ed eterodossia. A Lenglet, abituato com'egli era a dispute e a condanne, la cosa non dovette in fondo spiacerlo. Se non altro, si trattava di un'altra palestra per il suo spirito, libero e desideroso di battersi. E di battaglie, in un'epoca di superstizione ancora dilagante tra le masse, gli illuministi sentivano la necessità. Lenglet, per quanto (apparentemente) schierato su di un fronte più conservatore rispetto a quello di Voltaire o Diderot, non volle essere da meno, né si tirò indietro. Nacque così l'idea di un *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières* (1751). L'opera – divisa, come al solito, in raccolta ed interpretazione delle fonti – conteneva, dato qui di estremo rilievo, alcune osservazioni di Augustin Calmet sui non-

⁷ G. Abbattista, «The Literary Mill». *Per una storia editoriale della Universal History (1736-1765)*, «Studi settecenteschi», II (1981), pp. 89-133; G. Ricuperati, «Universal History»: *storia di un progetto europeo. Impostori, storici ed editori nella «Ancient Part»*, «Studi settecenteschi», II (1981), pp. 7-90; Id., *Alle origini della storiografia illuministica. Storia sacra e storia profana nell'età della crisi della coscienza europea*, in *Il ruolo della storia e degli storici nelle civiltà*, Napoli 1982, pp. 275-386; G. Abbattista, *The Business of Paternoster Row: Towards a Publishing History of the Universal History*, «Publishing History», XVII (1985), pp. 5-50; G. Abbattista, *Un dibattito settecentesco sulla storia universale (ricerche sulle traduzioni e sulla circolazione della «Universal History»)*, «Rivista storica italiana», CI (1989), pp. 614-695; Id., *The English «Universal History». Publishing, Authorship and Historiography in a European Project (1736-1790)*, «Storia della Storiografia», XXXIX (2001), pp. 103-108.

⁸ I.O. Wade, *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton 1938; M.C. Jacob, *In the Aftermath of Revolution. Rousset de Missy, Freemasonry and the Locke's «Two Treatises»*, in *L'età dei Lumi*, I, Napoli 1985, pp. 487-521; F. Lomonaco, «Lex regia». *Diritto, filologia e «fides historica» nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Napoli 1990; M. Iofrida, *Linguaggio e verità in Lodewijk Meyer*, in P. Cristofolini (a cura di), *L'hérésie spinoziste (1670-1677)*, Amsterdam 1995, pp. 25-35.

⁹ G. Abbattista, *La prima volta dell'abate Raynal. L'Histoire du Stadhoudérat e il repubblicanesimo olandese*, «Studi settecenteschi», XVII (1997), pp. 111-151.

morti. L'abate di Senones, difatti, lavorava sin dal 1739 alla stesura di una dissertazione su larve e vampiri, di cui – stando all'arcivescovo di Vienna e alle gazzette del tempo – tutto l'impero austro-ungarico pareva essere infestato¹⁰. Occorreva far mostra di razionalismo storico e la *préface* redatta da Lenglet in collaborazione con Calmet si segnalò come una magistrale dichiarazione di intenti, ad un tempo chiara e illuminante, sgombrando il campo, definitivamente, da dicerie e false notizie, per riportare unicamente prove fattuali e conclusioni attendibili. Libertineggiante e pirronista, Lenglet si inseriva così in quella che Franco Venturi ha chiamato la «crisi della ragione illuminista nascente», fornendo alla fine del *Traité* una amplissima bibliografia e citando, in italiano ed in francese, l'*Arte magica dileguata* di Scipione Maffei, che, come diversi altri scritti dell'epigrafista veronese, aveva rappresentato un passo avanti verso lo spirito critico nei primi decenni del secolo XVIII. Ora, però, la circospezione e la cautela maffeiane sembravano superate, agli occhi di molti contemporanei. Per Lenglet du Fresnoy, così come per il benedettino Calmet, occorreva una più radicale negazione del magico. Era una riconferma delle idee maturate in quegli anni. Strano, piuttosto, che il Lenglet non citi né Carli né Tartarotti, protagonisti al di qua delle Alpi della disputa sulla stregoneria¹¹.

L'amicizia con l'abate di Senones ispirò pure, al Lenglet, le centinaia di pagine del *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes*, apparso, in quattro volumi, nel 1751. L'opera, sotto molti aspetti gemella della precedente (solo di taglio maggiormente enciclopedico) faceva seguire, ad una prefazione storica in cui si ribadivano le vedute del *Traité*, un «catalogue» assai esauriente «des auteurs qui ont écrit sur les esprits, les visions, les apparitions, les songes et les sortilèges». In parte accostabile al *Recueil* fu l'*Histoire de Jeanne d'Arc*. Trattare della vergine, eroina e martire di Stato, «suscitée par la Providence pour rétablir la monarchie française», non rappresentava solamente l'estrinsecarsi di mai sopite tensioni religiose, ma rispondeva, anche, a precise esigenze di natura politica, costituendo un modo per continuare ad esercitarsi lungo la strada di quella anglo-fobia che già aveva trovato sfogo, nel caso specifico del Lenglet, nel ritratto davvero impietoso della dinastia hannoveriana. Studioso che sapeva di dovere scontare una certa arroganza e qualche peccato di gioventù, Lenglet du Fresnoy cedette qui alle regole della storia nazionale, senza peraltro scadere nel più becero campanilismo o nella piaggeria. Il piano di insieme rimaneva serio, la conduzione dell'indagine – «tirée des procès et autre pièces originales du temps», pertanto basata tutta su documenti di prima mano – ragguardevole¹².

Quando Lenglet morì, stava lavorando alla composizione di una grandiosa *Histoire générale et particulière de la Monarchie française*. La monumentale opera, non terminata dall'Autore, venne fatta stampare, per i primi tre volumi in dodicesimo, nel 1753. Ci restano il piano del quarto e poche carte manoscritte. Ad un ingente numero di opere pubblicate da altri autori, inoltre, il Lenglet aveva contribuito in prima persona, arricchendole con note e prefazioni. La spiegazione del fatto che gli siano stati attribuiti, successivamente, vari libri dei quali egli non era affatto l'autore.

2. La difesa della *Istoria civile del Regno di Napoli* impegnò per diversi anni Pietro Giannone a Vienna. L'*Apologia*, la *Professione di fede* e la *Risposta alle annotazioni* di Sebastiano Paoli sono i testi più noti e completi, ma appartengono allo stesso clima intellettuale anche altri lavori minori, alcuni dei quali inediti.¹³ Tra questi, la celebre recensione all'opera di Gregorio Grimaldi¹⁴, nonché una lettera a Lenglet du Fresnoy, risalente al 3 gennaio 1730¹⁵.

¹⁰ L'opera del Calmet, intitolata *Dissertation sur les apparitions des anges, des démons et des esprits et sur les revenans et vampires*, era apparsa a Parigi, nel 1746. Nel 1756, a Venezia, uscì dai torchi di Simone Occhi la traduzione italiana – *Dissertazioni sopra le apparizioni de' spiriti e sopra i vampiri o i redivivi d'Ungheria e di Moravia* – mentre la versione tedesca era apparsa ad Augusta nel 1751 e quella inglese a Londra, tre anni più tardi.

¹¹ F. Venturi, *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, Torino 1969, p. 378.

¹² A temi e argomenti quantomeno eterodossi, del resto, Lenglet era aduso sin dal 1707, quando era uscita la sua *Lettre d'un chanoine de Lille à un docteur de Sorbonne, au sujet d'une prière hérétique*. Il testo è peraltro d'importanza marginale.

¹³ S. Bertelli, *Giannoniana. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Napoli 1968.

E nel clima di esasperata tensione difensiva ed orgogliosa consapevolezza avvertito a contatto con il mondo viennese s'inserisce appieno la missiva giannoniana a Lenglet, che, in un'opera molto famosa del primo Settecento, aveva osato fornire alcune informazioni errate sull'autore della *Istoria civile*. La *Méthode pour étudier l'histoire*, lo si è visto, era stata stampata a Parigi, la prima volta nel 1713, in due volumi complessivi. La sua immediata fortuna è attestata dalle continue riedizioni. Nel 1714 se ne fece una in Belgio¹⁶, con interpolazioni arbitrarie, che spinsero l'Autore a protestare sui «Mémoires de Trévoux», nel settembre di quel medesimo anno. Contemporaneamente, il direttore degli «Acta eruditorum» lipsiensi, Johann Burckard Mencken, ne preparava una nuova edizione, da lui corretta soprattutto per quanto riguardava gli storici tedeschi, il cui nome, spesso, Lenglet aveva storpiato¹⁷.

Nel 1716 venne pubblicata una traduzione italiana a Venezia, per i tipi di Sebastiano Coleti, in due volumi, ristampata nel 1726 e nel 1736, in questo secondo caso «appresso Cristoforo Zane». Il titolo prescelto era quello di *Metodo per istudiare la storia*. Nel 1729, infine, lo stesso Lenglet volle aggiornare l'edizione precedente, facendone stampare un'altra in quattro volumi¹⁸, nella quale tenne conto di quanto era stato scritto dal 1713 in avanti. E fu proprio contro quest'ultima edizione che il Giannone rivolse i propri strali, dal momento che nel *Catalogue* compilato dallo storico francese, lo si vedrà meglio tra poco, figuravano notizie sbagliate sul conto dello scrittore napoletano¹⁹.

La *Méthode* di Lenglet, si sa, è internamente divisa in due parti. La prima è teorica ed esamina la storia in generale, la seconda è un catalogo ragionato, per autori e testi. Il Lenglet, ispirandosi alle *Instructions sur l'histoire* di padre Rapin, suddivide, nella premessa, gli storici in due categorie. Da una parte stanno i moralisti, come Philippe Fortin de La Hogue e padre Thomassin, dall'altra gli epitomatori, come Pufendorf, da un'altra ancora infine gli storici veri e propri, tra i quali menziona Bodin, Scaligero e Lancelot Voisin de la Popelinière. Egli afferma anche piuttosto coraggiosamente di non accettare rimproveri di sorta per avere elogiato autori protestanti, in quanto di questi ultimi è stato lodato l'ingegno e non la fede.

¹⁴ F. Nicolini, *Gli scritti e la fortuna di Pietro Giannone*, Bari 1913, pp. 72 e segg.; G. Ricuperati, *Costantino Grimaldi*, in *Dal Muratori al Cesarotti*, V, *Politici ed economisti nel primo Settecento*, Milano-Napoli 1978, pp. 762 e segg.

¹⁵ Biblioteca Nazionale di Napoli, Manoscritti I D 12, *Opuscoli vari di Pietro Giannone*, cc. 9-11. La data della lettera, in cui si polemizza con l'opera di Lenglet sulla *Méthode pour étudier l'histoire*, dice 3 gennaio 1750, tuttavia si tratta di un evidente errore del copista, per 1730.

¹⁶ N. Lenglet du Fresnoy, *Méthode pour étudier l'histoire*, Bruxelles-Cologne 1714.

¹⁷ N. Lenglet du Fresnoy, *Méthode pour étudier l'histoire*, Leipzig 1714.

¹⁸ N. Lenglet du Fresnoy, *Méthode pour étudier l'histoire*, Paris 1729. Nel 1728, oltre ad un'altra edizione francese non rivista dall'autore, usciva in Inghilterra un rifacimento, con un ricco corredo bibliografico, dell'opera dello storico transalpino (N. Lenglet du Fresnoy, *A New Method of Studying History with a Dissertation of Scipione Maffei Concerning the Use of Inscriptions and Medals*, a cura di R. Rawlison, London 1728). Sull'erudito inglese Rawlison, si veda F. Venturi, *Giannonica britannica*, «Bollettino dell'Archivio storico del Banco di Napoli», VIII (1954), pp. 249 e segg. Nell'aggiornare il catalogo in merito al Giannone, il Rawlison si servì della traduzione inglese, in due volumi, intitolata *The civil history of the Kingdom of Naples*, apparsa a Londra – nella traduzione del capitano Ogilvie – a partire dal 1729. Venturi riteneva probabile che il Lenglet, nell'edizione del 1729 della sua *Méthode*, avesse tenuto in considerazione, sia pure con alcune varianti, le notizie dategli dall'erudito inglese. Tra l'altro, dal contesto della lettera giannonica risulta piuttosto chiaramente che lo storico napoletano prese visione dell'edizione del 1729. Scrisse, infatti, Giannone, di essere stato «spinto a leggere il passo additatomi, che lo trovai nel tomo terzo a pagina 361 che così dice: 'Giannoni, *Istoria* del Regno di Napoli, in-4° in Napoli 1724, tre volumi. Cet auteur est sçavant et hardi», si legge, «et même extrêmement téméraire; comme l'Inquisition alloit le faire arrêter, il a eu la précaution de s'évader et son livre est devenu très rare empeu [sic] de tems'. Non senza stupore», prosegue Giannone, «ammirai non solo la vostra petulenza, poiché nell'istesso tempo, che incolpate altri di temerità, voi ne praticate una pur troppo sfacciata, ma anche la vostra prodigiosa ignoranza e dappocaggine». Al che segue la lista degli errori commessi da Lenglet, tra cui quello di aver egli trascurato il termine *civile* nel titolo dell'opera, «imperocché quella, e per la nuova forma e per la materia, che tratta, è tutta differente dalle altre istorie di quel regno e perciò porta il titolo di *Istoria civile*».

¹⁹ Veneziana, uscita dai torchi di Angelo Pasinelli, fu anche la stampa dei *Principi della storia per l'educazione della gioventù divisi in annate ed in lezioni*, uscita nel 1740. Quattro anni più tardi, a Napoli, ne fu pubblicato dal Terres un *Supplimento*. L'originale francese erano i *Principes de l'histoire pour l'education de la jeunesse par années et par leçons* (La Haye 1736-1739).

Lo scopo che Lenglet attribuisce alla storia è, alla fine dei fini, quello moralistico. Studiare la storia, leggiamo, è una maniera per imparare a conoscere noi stessi. Successivamente, egli affronta l'esame degli strumenti sussidiari alla ricerca, segnalando in proposito la geografia, a cui dedicherà un'analoga *Méthode* nel 1716 ed un paio di altri libri²⁰, la cronologia sacra e profana, lo studio delle religioni e quello dei costumi. Lenglet, quindi, passa in rassegna le varie ripartizioni della storia, da quella sacra, per la quale indica, come ausili necessari, i trattati di Pétau, Ussher e Bochart, a quella antica, in cui sono rimasti indispensabili Erodoto, Strabone e Dionigi di Alicarnasso.

Dopo essersi dilungato sui migliori storici di Roma, con una posizione preminente assegnata a Tito Livio, si sofferma sulla storia dell'Impero e, di lì, su quella italiana, per la quale egli sottolinea l'estrema utilità delle grandi storie umanistiche di Biondo e Sigonio. Addentrandosi ad esaminare la storiografia dei diversi stati italiani, cita Paruta per Venezia, Morosini e Nani per Napoli, elogiando, da buon gallicano, il valore dell'opera storica di Paolo Sarpi. Mentre trova in Firenze la città (forse) più studiata nelle sue vicende politiche, ricorda per Napoli soltanto Pontano e Summonte. Non sono cioè neppure nominati Capecelatro e Giannone, i cui scritti erano stati pubblicati, peraltro, dopo la prima stampa della *Méthode*. Li troviamo infatti segnalati solo nel catalogo che segue.

Lenglet passa quindi a trattare la storiografia delle nazioni europee, dando grande risalto alle famiglie reali e alla storia delle dinastie, prima di fare ritorno nella conclusione alla problematica di taglio più generale che lo ha ispirato. Il penultimo capitolo è rivolto alle cautele che occorre avere di fronte a un'opera storica, alla quale non bisogna credere né troppo né troppo poco. È meglio fidarsi di un piccolo numero di storici precisi, quando si esamina una determinata questione, piuttosto che perdersi nella lettura di tutti quanti ne hanno trattato. Tra i criteri di scelta da adottare al riguardo, lo scrittore francese suggerisce quello di preferire sempre uno storico della nazione a cui appartiene il problema da studiare, anziché uno straniero, poiché quest'ultimo è fatalmente portato a un maggiore numero di errori di incomprensione. Altro criterio valutativo utile è quello di leggere uno storico e, subito dopo, una critica a lui mossa, per vedere quanto la sua interpretazione infine resista. L'ultimo capitolo del libro si prova a definire le qualità di chi dovrebbe essere un buon storico. Tale, secondo Lenglet, è colui che ha facilità di scrivere e voglia di conoscere, nonché quella competenza che sola lo aiuta a soppesare i fatti, senza partigianeria e con superiore distacco.

La *Méthode* si basa pertanto su una visione del metodo storiografico a un tempo pedagogica e tradizionalmente classicistica. Prevale l'impostazione dinastica, mentre una scarsa attenzione viene mostrata per la concreta realtà civile, per il costituirsi e progredire di istituzioni e costumi (*mores*), che – oltrepassando gli angusti schemi della storia militare e politico-diplomatica – faceva proprio in quegli anni grande la produzione giannonica, risolta in un raccontare pacato e nitido, animato da una schietta fiducia eudemonistica. Il pregio maggiore racchiuso nell'opera del Lenglet, semmai, è quello di costituire uno strumento senz'altro utile, in un *milieu* culturale nel quale avevano analoga fortuna le opere dello Struve, in un mondo cioè in cui l'eredità del pirronismo storico rappresentava per forza di cose la fase critica per l'elaborazione di una nuova cultura storica e filosofico-politica, e l'erudizione una risorsa impareggiabile per superare i pregiudizi delle storie seicentesche²¹. La vera differenza di fondo, tra il Lenglet e il Giannone, risiede nei diversi modelli di riferimento. Laddove

²⁰ Mi riferisco alle lezioni di *Geographie abrégée par demandes et réponses* (Paris 1752) ed alla *Geographie des enfans ou methode abrégée de la géographie* (Amsterdam 1736), quest'ultima ristampata poi a Losanna, nel 1754. Tale manuale ad uso didattico vide una serie pressoché ininterrotta di versioni italiane e fu tradotta anche in tedesco nel 1764 a Norimberga. La *Geografia de' fanciulli ovvero metodo breve di geografia accomodato alla capacità de' giovanetti* fu pubblicata a Napoli da Andrea Palma nel 1788 ed ebbe, tra Sette e Ottocento, sei edizioni veneziane. La prima uscì per Albrizzi nel 1738 (e venne poi ristampata nel 1746), la seconda per Pavini nel 1767, la terza per Savioni nel 1779, la quarta per Graziosi nel 1790, la quinta per Zendrin nel 1807 e la sesta ancora per Graziosi nel 1817. La versione italiana della *Méthode*, invece, apparve come *Metodo per istudiare la geografia in cui si dà un'esatta descrizione dell'universo, estratta da migliori autori e formata sulle osservazioni dei signori dell'Accademia*, a Venezia, presso Sebastiano Coleti, nel 1725 e fu ripubblicata da lui nel 1739. Il marcato interesse per le scienze geografiche da parte di Lenglet precorre le analoghe e più mature preoccupazioni gibboniane (G. Abbattista, *Alla ricerca dell'«ordine del tempo e dello spazio». Erudizione francese e geografia «razionale» nella cultura storica di Edward Gibbon*, in G. Imbruglia [a cura di], *Ragione e immaginazione. Edward Gibbon e la storiografia europea del Settecento*, Napoli 1995, pp. 103-187).

²¹ C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983.

il primo si rifà al moderno *libertinage érudit* e all'epicureismo francofono di La Rochefoucauld e in particolare Saint-Evremond²², il secondo medita e riflette, nell'opera sua di storico, il radicalismo di Spinoza e Toland.

Il Lenglet fa parte della stessa cultura politica e storico-filosofica di Nicolas Fréret, che, dietro una veste ufficiale di erudito e studioso capace d'ingannare persino i biografi, è in realtà al centro di quel mondo sotterraneo che, grazie all'utilizzazione semplificata degli scritti di Spinoza, prepara la strada alla corrente più radicale dei Lumi europei²³. Lenglet è infatti l'editore di quelle *Réfutations der erreurs de Spinoza sur Fénelon* che, attribuite a Lamy e Boulainvilliers, apparvero, seguite dalla *Vie de Spinoza* composta da Jean Colerus²⁴, nel 1731, e che immediatamente si configurarono come il mezzo più efficace per la diffusione dello spinozismo in Francia. Le riviste europee, soprattutto la «Bibliothèque des Savants», non mancarono di avvertirlo.

La propaganda clandestina d'inizio Settecento pare essere legata, in prevalenza, alle iniziative di editori amanti del rischio ed avidi di guadagni²⁵, localizzati specialmente presso le città della lega anseatica, e di figure quanto meno singolari. Tra questi vi fu di certo l'abate Lenglet, al quale, oltre all'edizione della *Réfutation* si deve probabilmente la circolazione di altri testi di Boulainvilliers, tra cui l'*Abregé d'histoire universelle*, largamente impiegato per la stesura della *Méthode*. Se, infatti, la prima edizione dell'opera di Lenglet, nel 1713, constava di solo due volumi in 4°, grazie proprio al plagio ai danni del conte di Boulainvilliers, la mole crebbe progressivamente, sino ad arrivare agli addirittura quindici tomi in 12°, apparsi nel 1772²⁶. Non solo. L'*Essai de métaphysique* redatto dal Boulainvilliers costituì la parte centrale della *Réfutation* pubblicata nel 1731 a Bruxelles, perlomeno prestando fede al frontespizio²⁷, ad opera di Lenglet, il quale volle accludervi pure, oltre alla vita di Spinoza collazionata dai testi di Lucas e Colerus, alcuni brevi scritti di Fénelon e di dom François Lamy, nonché il *Certamen Philosophicum* di Orobio de Castro²⁸. Attraverso il Lenglet, dunque, gli scritti di Boulainvilliers conobbero, nell'età dell'Illuminismo, una diffusione inaspettata, anche al di fuori dei canali della letteratura libertina²⁹, pagata, però, al prezzo di numerose varianti, che

²² V. de Caprariis, *Religione e politica in Saint-Evremond*, «Rivista storica italiana», LXVI (1954), pp. 204-239; Id., *I Romani del Saint-Evremond*, «Rivista storica italiana», LXVII, 1955, pp. 7-181; L. De Nardis, *Il cortegiano e l'eroe. Studio sul Saint-Evremond*, Firenze 1964; Q. Manning Hope, *Saint-Evremond and his Friends*, Genève 1999; S. Guellouz (a cura di), *Saint-Evremond au miroir du temps*, Tubingen 2005.

²³ R. Simon, *Nicolas Fréret académicien*, Genève 1961; G. Cantelli, *Nicolas Fréret. Tradizione religiosa e allegoria nell'interpretazione storica dei miti pagani*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX (1974), pp. 264-283, 386-406; A. Dini, *Nicola Fréret e alcune questioni di storia antica tra Seicento e Settecento*, «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze», III (1981), pp. 147-162; M. Sartori, *Voltaire, Newton e Fréret. La cronologia e la storia delle antiche nazioni*, «Studi settecenteschi», VII-VIII (1985-1986), pp. 125-165.

²⁴ S. Berti, «*La Vie et l'Esprit de Spinoza* (1719) e la prima traduzione francese dell'«*Ethica*», «Rivista storica italiana», XCVIII (1986), pp. 5-46; S. Berti - F. Charles Daubert - R.H. Popkin, *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe*, Dordrecht 1996.

²⁵ G. Paganini, *Esperienza e linguaggio nei manoscritti filosofici clandestini*, «Dimensioni», L (1989), pp. 63-77; R. Darnton, *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Paris 1991.

²⁶ J.P. Kaminker, *Lenglet Dufresnoy editeur et plagiaire de Boulainvilliers*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», LXIX, 1969, pp. 209-217; G. Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy and the Literary Underworld of the Ancien Régime*, Oxford 1989, pp. 96-101, 133-141.

²⁷ Secondo la «Bibliothèque raisonnée», 1731, VII, pp. 163-186, il libro venne invece impresso ad Amsterdam, il centro di raccolta della vita latomica europea e delle case editrici che propagandavano l'Illuminismo radicale, coltivato in Francia e in Olanda (G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli Illuministi*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV, Torino 1975, pp. 247 e segg.).

²⁸ S. Brogi, *Il cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze 1993, pp. 24-28, 160.

²⁹ U. Bonanate, *I libertini*, «Rivista di Filosofia», LXVI, 1975, pp. 439 e segg.; V.I. Comparato, *Il pensiero politico dei libertini*, in *Storia delle idee politiche*, IV, cit., pp. 95 e segg.; E. Di Rienzo, *Il libertino, il «philosophe» e l'«homme de lettres». Movimenti intellettuali e politica nella cultura della Francia del Settecento*, «Studi francesi», XXIV, 1980, pp. 426 e segg.; C. Borghero, *Ricerche su libertinismo e libertini*, «Rivista di storia e di letteratura religiosa», XXI, 1985, pp. 114 e segg.; S. Bertelli, *Il libertinismo in Europa*, in M. Firpo - N. Tranfaglia (a cura di), *La storia*, IV, Torino, 1986, pp. 565 e segg.; A. Dini, *Pensiero libertino e libertinismo europeo*, «Rivista di Filosofia», LXXXIV, 1993, pp. 119 e segg.

finirono per alterare in profondità il senso del testo originale. Fu così Lenglet du Fresnoy a fare dell'amico di Montesquieu uno dei grandi eroi del deismo settecentesco³⁰, e delle pagine in 16° della *Réfutation* il 'breviario dello spinozismo per il XVIII secolo', come ha scritto Paul Vernière³¹. Nell'età dei Lumi, molti conobbero il pensiero di Spinoza solo attraverso l'*Essai de métaphysique* del conte di Saint-Saire, su cui Lenglet aveva costruito una buona metà della *Réfutation*³². Lo stesso Voltaire non esitò a citare in modo testuale lo scritto, affermando di citare Spinoza.

In altre parole, lo Spinoza di Lenglet era quello di Boulainvilliers, lo Spinoza di Giannone era quello di Toland. Sta qui e non altrove la differenza più macroscopica, almeno sul piano ideologico, tra i due. Peraltro, la polemica giannoniana sfiora solo per un momento il giudizio sulla *Méthode*, in generale, della quale lo storico napoletano coglie, specialmente, il carattere intrinseco. La attenzione di Giannone è in effetti rivolta soprattutto agli sbagli presenti nel catalogo riguardo alla sua opera ed in particolare alla mancanza della parola «civile», che egli ritiene imprescindibile per inquadrare in maniera sintetica l'*Istoria*. Nella sua famosa introduzione, Giannone aveva spiegato la distanza che esisteva tra la concezione precedente della storia, incentrata come ancora nel caso di Lenglet su fatti unicamente dinastico-militari, e la visione che soggiaceva invece all'*Istoria civile*, che era storia di istituzioni e leggi, di uomini e rapporti tra poteri diversi.

Nella Vienna giannoniana, il nome del Lenglet non poteva certo dirsi sconosciuto. Anzi, egli era stato in relazione con il principe Eugenio di Savoia³³, il quale lo aveva ospitato presso di sé tra il 1721 e il 1723, l'anno in cui Giannone era giunto nella capitale austriaca. Il principe Eugenio aveva animo di farne il suo bibliotecario, ma Lenglet, amante dell'irrequieta libertà che solo Parigi sapeva offrirgli, rifiutò l'offerta. Avrebbe fatto lo stesso, in seguito, con il cardinal Passionei. Ritornato nel 1723 dall'Austria, Lenglet era stato fermato e posto sotto stretta sorveglianza a Strasburgo, perché, avendo lasciato la precedente carriera di diplomatico, era sospettato di tradimento³⁴.

Giannone sostiene di essere stato spinto a leggere il libro di Lenglet dalle notizie arrivategli da Napoli, dove alcuni amici avevano osservato che lo si definiva temerario e ardito. Altri errori che lo storico napoletano rileva sono di carattere più materiale. La data di stampa dell'*Istoria*, che secondo Lenglet è il 1724, va spostata all'anno precedente, mentre il numero dei volumi che formavano la prima edizione va anch'essa corretta (da tre a quattro). Né manca l'ironia sferzante su quella che è, forse, la più grave delle sviste storiche commesse da Lenglet, vale a dire l'aver accennato alla fuga da Napoli per paura d'incorrere nelle ire persecutorie dell'Inquisizione, il cui tentativo di imporne il tribunale mai era stato accettato a Napoli (dove la cosa aveva, anzi, generato gravi torbidi e tumulti in città). Abbaglio non irrilevante, quello di Lenglet, di cui Giannone ha buon gioco nel dimostrare l'inconsistenza. Egli conferma di non essersi allontanato da Napoli per timore di arresto, quanto per presentare il suo libro al sovrano e per sottrarsi alle persecuzioni dei frati, che aizzavano il popolo ignorante contro di lui³⁵.

Un'ultima ironia – circa la possibilità di comprare facilmente la sua *Istoria civile* a Vienna e a Napoli, dove non era affatto divenuta rara a trovarsi, e di leggerla, come evidentemente Lenglet non

³⁰ S. Rotta, *Il pensiero politico francese da Bayle a Montesquieu*, Pisa 1974, pp. 51 e segg., 91 e segg.

³¹ P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris 1954, p. 322.

³² Anche se riportati nel titolo della *Réfutation*, i nomi del benedettino Lamy e di Fénelon, allora arcivescovo di Cambrai, servirono al Lenglet essenzialmente per coprire quelli, ben più scottanti, di Boulainvilliers, del ministro della chiesa luterana dell'Aja, Jean Colerus, e dell'ebreo olandese Isaak Orobio, il responsabile del *Certamen Philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis adversus Bredenburg*. Le loro opere occupano gran parte del volume. Delle circa 650 pagine complessive, 150 sono occupate dalla *Vie de Spinoza* di Colerus, integrata da quella di Lucas, 320 dal testo di Boulainvilliers, 96 da quello di Orobio, 54 dall'estratto dell'opera di Lamy e appena 11 dal brevissimo scritto di Fénelon. Boulainvilliers, al quale dobbiamo forse anche l'*Avertissement* al volume, compose un *Extrait* sulla disputa tra Orobio e l'arminiano van Limborch (L. Simonutti, *Philippus van Limborch*, in *Encyclopedia of Enlightenment*, Oxford 2003, *sub voce*), in cui è palese la sua simpatia per le argomentazioni del primo.

³³ M. Braubach, *Der Abbé Lenglet in Wien*, in *Geschichte und Abentener. Gestalten um den Prinzen Eugen*, VII, München 1950, pp. 355 e segg.

³⁴ G. Riciperati, *Giannone e i suoi contemporanei. Lenglet du Fresnoy, Matteo Egizio e Gregorio Grimaldi*, in *Miscellanea Walter Maturi*, Torino 1966, p. 62: studio imprescindibile, che riprendo qui in dettaglio.

³⁵ *Ibidem*.

aveva fatto – prima di concludere con la minaccia giannoniana di render pubblica la protesta contro la superficialità e la spavalderia di Lenglet. In realtà, non risulta che sia apparso nulla sui giornali con i quali Giannone allora collaborava. Sicuramente, non avrebbero pubblicato un’invettiva contro la *Méthode* gli «Acta», il cui direttore aveva contribuito, attraverso la sua edizione emendata, alla fortuna settecentesca di Lenglet. Lo storico partenopeo, inoltre, venne presto assorbito da numerose altre diatribe, assai più complesse e importanti, come quelle contro le *Osservazioni sopra l’Historia delle leggi e de’ magistrati del regno di Napoli composta dal signor Grimaldi* (Vienna, 10 di agosto 1731) e in special modo contro le critiche espresse da Sebastiano Paoli. Anche il riminese Giovanni Antonio Bianchi – lo «Janus Planchus» dell’epistolografia settecentesca, seguace di Linneo – stava preparando una sua confutazione dell’*Istoria civile*, di cui Giannone ebbe notizia a Vienna³⁶, e, più esatta, a Ginevra, e su cui ritornò sopra durante la reclusione nel carcere di Torino³⁷. D’altra parte, il lavoro sul *Triregno* stava ormai per coinvolgerlo. È forse questa, secondo Giuseppe Ricuperati, la ragione principale per cui Giannone si disinteressò in seguito di Lenglet, rinunciando alla volontà di smascherarlo pubblicamente sui fogli periodici³⁸. Egli non ne parlò più, nemmeno nell’epistolario, che sappiamo ricco di moti di irritazione³⁹. Né se ne ritrova traccia nella *Vita di Pietro Giannone*, pubblicata da Lionardo Panzini nella sua edizione delle *Opere postume*, stampate a Napoli – con la falsa indicazione di Londra – nel 1766.

Giannone poté vedere la *Méthode* del Lenglet presso la Palatina di Vienna, dove era confluito il fondo di opere – a stampa e manoscritte – raccolte dall’aiutante del principe Eugenio di Savoia, Giorgio Guglielmo barone di Hohendorf, morto nel 1720. Colonnello dei corazzieri, governatore di Courtais, il militare austriaco fu uomo dalla vita avventurosissima. Protestante, ufficiale nel corpo delle guardie brandeburghesi, esule in Oriente per sette lunghi anni, proiettato dalle alleanze della Guerra di successione spagnola verso il mondo tedesco ed anglo-olandese – quando una necessità di interconfessionalismo percorse i territori imperiali – Hohendorf fu un campione della diplomazia irregolare, aristocratica e libertina, irreligiosa e sprezzante verso il cattolicesimo. Letterato e grande viaggiatore, collezionista di libri e d’idee libertine, Hohendorf mise insieme durante i suoi incontri, tra cui quello con Toland, una straordinaria biblioteca e partecipò anche all’arricchimento di quella del principe Eugenio. Se quest’ultima non è oggi più ricostruibile nella sua interezza, quella raccolta dall’Hohendorf, prima dell’acquisto da parte del Gentilotti per la Palatina, venne inventariata e se ne pubblicò il catalogo⁴⁰. Vi si possono trovare, riflesse, due diverse componenti, la cultura libertina francese di Lenglet e Boulainvilliers da un lato e la letteratura ugonotta del rifugio dall’altro. È una vera sorpresa per chi intenda studiare la presenza di certi libri – e con essi la storia della tolleranza e della libertà di coscienza – nella Vienna del primissimo Settecento.

Suddiviso in quattro parti, a loro volta ripartite in varie sezioni, il catalogo della biblioteca di Hohendorf comprende nella seconda, riservata ai libri giuridici, un gallicano vicino al Lenglet come il Pitou. La sezione storica segnala, oltre alla produzione di Lenglet, molti volumi di storia francese, con interesse particolare per le opere gallicane. Quindi Bayle, con il *Dictionnaire* (Rotterdam 1702) e le *Pensées diverses sur la comète* (Rotterdam 1704), l’edizione tra l’altro più completa, in quattro volumi. Tra le opere teologiche, troviamo tutte quelle scritte da Spinoza e naturalmente il *Tractatus* e l’*Ethica*. Né manca l’*Enervatio* (Rotterdam 1675) di Johann Bredenburg, una delle testimonianze primarie dello spinozismo tedesco, combattuto da Orobio nel *Certamen* pubblicato dal Lenglet nella sua *Réfutation*. Accanto allo Spinoza, nella biblioteca hohendorfiana, la scandalosa *Histoire critique du vieux Testament* di Richard Simon (Rotterdam 1685) e quasi tutti gli altri libri del famoso prete

³⁶ P. Giannone, *Vita scritta da lui medesimo*, a cura di S. Bertelli, Milano 1960, p. 112. Nella Biblioteca reale di Torino (varia 303, cc. 63-66) si conservano altri appunti da G.A. Bianchi, *Della potestà e della politica della Chiesa trattati due contro le nuove opinioni di Pietro Giannone* (Roma 1745-1751), sei tomi in sette volumi. Naturalmente, lo storico napoletano ne lesse due soli, ossia quelli che lo riguardavano poi meno e che polemizzavano col gallicanesimo.

³⁷ G. Ricuperati, *Le carte torinesi di Pietro Giannone*, Torino 1962.

³⁸ G. Ricuperati, *Nella costellazione del «Triregno». Testi e contesti giannoniani*, San Marco in Lamis 2004.

³⁹ Biblioteca Nazionale di Roma, *Epistolario Giannone*, Manoscritti 358-360.

⁴⁰ *Bibliotheca Hohendorfiana*, La Haye 1720. Il Giannone ne menziona i tre volumi nell’*Ape ingegnosa*, dove fa, altresì, mostra di ben conoscere tale fondo (Biblioteca reale di Torino, Varia 304).

oratoriano. Tra le opere politiche, abbiamo Savonarola e il Machiavelli dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* – su cui si era formata la prima generazione dei libertini francesi e su cui Lenglet stesso non disdegnava soffermarsi – mentre, tra quelle filosofiche, gassendiani e post-cartesiani. La lista dei saggi di erudizione, oltre alle opere del Mencken e dei cronologisti inglesi, comprendeva la *Introductio in notitiam rei literariae* dello Struve e, del medesimo autore, una *Dissertatio de doctis impostoribus*, apparse entrambe a Jena nel 1710 e accostabili nella metodica sullo studio della storia ai libri recentissimi di Lenglet, con i quali termina la collezione di Hohendorf e contro i quali dovrà scrivere Giannone⁴¹.

Trovo lecito supporre che lo storico napoletano abbia potuto consultare anche alcuni dei rari e costosissimi manoscritti comprati dal barone austriaco nel corso delle sue peregrinazioni. Tra questi ve ne sono soprattutto un paio che meritano di venire, in questa sede, segnalati. La *Vie et l'esprit de Spinoza* e in particolare l'*Essai de métaphysique dans les principes de Benoît de Spinoza*, opera del conte di Boulainvilliers, ci riportano ancora una volta a Lenglet du Fresnoy, alle sue frequentazioni e letture, a quel mondo intellettuale e politico francese che elaborò un *corpus* completo di letteratura spinoziana e post-spinoziana, andatosi affiancando, negli interessi di Hohendorf prima e Giannone poi, alle opere della storiografia regalista e dei deisti inglesi⁴².

Con questi ultimi, peraltro, Lenglet condivideva la lotta contro la superstizione, la *priestcraft* dei radicali britannici, e l'intolleranza religiosa, ma non certo lo spostamento totale dei fondamenti della moralità su un versante indipendente da quello della Rivelazione. Il solo libertino inglese a cui può essere accostato il suo nome è forse quello di Rochester, nella riflessione del quale lo storico sa integrarsi e conciliarsi sincretisticamente empirismo baconiano, scetticismo ed epicureismo – nella versione più iconoclasta – con l'eredità di Hobbes e della critica neo-testamentaria⁴³.

Ritornando alla collezione di Hohendorf, va sottolineata la ricchezza dei testi spinoziani. In altre parole, siamo non soltanto dinanzi a tutti gli scritti di Spinoza nei più diversi formati, ma anche di fronte ad alcune delle opere manoscritte più note, tra quelle che contribuirono a fare circolare la riflessione spinoziana in Europa, entro una chiave di lettura decisamente materialistica, così come l'*Esprit de Spinoza*, che, oltre a finire nella biblioteca raccolta da Hohendorf, venne diffuso dopo la scomparsa di Luigi XIV in Francia e fu pubblicato, una prima volta, nel 1719. Se la copia eugeniana del celebre testo non conteneva la *Vie de Spinoza*, la copia di Hohendorf la faceva invece precedere all'*Esprit*. Autore era Jean-Maximilien Lucas, amico del Saint-Glain, responsabile di una traduzione francese del *Tractatus theologico-politicus*, pubblicata anche con tre titoli differenti ed all'origine della sua fortuna. Nato a Rouen, nel 1646, di fede calvinista, il Lucas si era trasferito in Olanda, per fare l'agente-libraio ed il giornalista. Morì nel 1697. Sarebbe rimasto, come ha osservato Vernière, un oscuro discepolo di Spinoza, se, nel 1719, non fosse apparsa la *Vie* sulle «Nouvelles littéraires» di Amsterdam. Nella prefazione si proponeva, come nome dell'autore, anche quello del Saint-Glain, tuttavia l'opera – composta nel 1685 – è senz'altro del Lucas. È una vita romanzata, che crea, sul personaggio di Spinoza, una leggenda alimentata in seguito dal Lenglet. Non a caso, nella versione manoscritta – dal tono più privato e familiare, confidente e protervo, tipico di una comunicazione rivolta ad amici potenti, aperti e tolleranti – era servita per il ritratto del Bayle. I motivi dell'«ateo virtuoso» vi erano già tutti racchiusi.

All'inizio di questa singolare biografia, Lucas svolge il motivo del secolo «fort éclairé», eppur ingiusto nei confronti di quegli stessi uomini ai quali deve la propria grandezza. Viene condannata l'ipocrisia che consente di impiegare i lavori intellettuali, senza poterne lodare l'artefice. Amarezza sorprendente. Tra i discorsi che Spinoza ispirava agli allievi, uno dei più importanti riguardava il problema della mortalità dell'anima⁴⁴. Lucas attesta ovunque un'autentica devozione per il maestro,

⁴¹ G. Ricuperati, *La storiografia dell'Illuminismo*, in *La storia*, IV, cit., pp. 817 e segg.

⁴² G. Carabelli, *Deismo inglese e dintorni*, «Rivista storica italiana», XC (1978), pp. 418-451.

⁴³ V.P. Furnish, *The Historical Criticism of the New Testament*, «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester», LVI (1974), pp. 336-370.

⁴⁴ G. Ricuperati, *Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti*, in S. Bertelli (a cura di) *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli 1980, pp. 369-415.

celebrandone una vita slegata dalle ambizioni e dalle vanità. Come il saggio stoico, lo Spinoza del Lucas e di Lenglet praticava l'atarassia dalle passioni. L'unica passione sua era la lotta alle funeste superstizioni del volgo. Secondo il suo biografo, tra l'altro, Spinoza nemmeno si allontanò mai dalla legge mosaica, rivissuta semplicemente in maniera intellettualistica, né da quella paolina, vale a dire il cristianesimo ripulito da ogni incrostazione, la religione ragionevole giustificata dalle Scritture e dai primi Padri. Quantomeno interessante tale raffigurazione di Spinoza, fornita da un calvinista convertito allo spinozismo e da un gallicano della prim'ora, passato armi e bagagli dalla parte della più sfrontata scuola libertina. Anzi, va notato che lo sforzo operato da Lenglet di presentare, tramite l'immagine di Spinoza dipinta da Lucas, la definizione di un cristianesimo ragionevole precede, sia pure di poco, il più illustre tentativo di Locke⁴⁵. La biografia spinoziana redatta da Lucas ed inserita da Lenglet nella *Réfutation*, inoltre, aveva lo scopo di contrapporre un ritratto colmo di simpatia alle odiose menzogne allora circolanti per opera dei nemici.

Dopo il *Tractatus*, voltato in francese col titolo di *Clef du Sanctuaire*, la via all'analisi critica era stata aperta. Il che poi mostra come la *Vie* fosse vicina al gruppo dell'editore olandese del Saint-Glain. Le vicende politiche narrate nella biografia sono quelle relative alla tragica fine dei De Witt e alla morte dello stesso Spinoza, il quale non avrebbe voluto veder stampata la sua *Ethica*⁴⁶. L'opera di Lucas, del grande filosofo, tratteggia la statura morale e intellettuale in termini sempre idealistici ed elogiativi. A Spinoza – leggiamo nella sua *Vie* – non mancò la stima di molti, come quella del principe di Condé.

Segue, nell'esemplare hohendorfiano ed in quello del principe Eugenio, l'*Esprit de Spinoza*, il testo che forse meglio di ogni altro segna il passaggio storico dal libertinismo, su cui continuò ad attardarsi Lenglet, al deismo, la nuova frontiera del radicalismo europeo, che il Giannone attraversò guidato da Toland. Il dovere umano di seguire la ragione, la rinuncia all'antropomorfismo, la totale terrestrità degli orizzonti prospettati all'esistenza, la naturalizzazione dei fenomeni religiosi – visti come semplice *instrumentum regni* – l'identificazione di Dio con la sostanza infinita ed estesa, la stessa umanizzazione del racconto biblico e della cristologia tradizionale sono gli aspetti salienti del testo. Alla morale cristiana, l'anonimo estensore – dietro il quale si cela secondo me Boulainvilliers – contrappone quella, assai più nobile, di Epitteto. Ritornando sul tema dei fondatori di religioni, si paragonano Mosè e Numa, Gesù e Maometto, impostori lontani da ogni vera idea di Dio⁴⁷.

La violenza radicale dell'opera – che, se non fu scritta dal Boulainvilliers, come peraltro sono propenso di continuare a credere, certo resta la testimonianza di un pensatore andato oltre lo stesso libertinismo, verso il più intransigente deismo – conserva, ancora oggi, il suo indubbio fascino. Essa è di certo una delle più decise e schematiche utilizzazioni del pensiero di Spinoza, in direzione anti-

⁴⁵ [J. Locke], *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, London 1695.

⁴⁶ Al momento della composizione del *Tractatus theologico-politicus*, quando Spinoza poteva terminare il libro, con un sincero elogio del clima di libertà e tolleranza di cui la città di Amsterdam era esempio per l'intera Europa, era al potere in Olanda un'aristocrazia mercantile, facente capo alla figura del gran pensionario Jan De Witt, il capo del partito repubblicano dei Reggenti (i magistrati delle province, coordinati negli Stati Generali). Alla carica del pensionario, era contrapposta quella dello *Statolder*, una figura feudale di giudice, che tendeva a limitare l'autonomia delle città e che era, per tradizione, un membro della antica famiglia dei principi di Orange. Le due fazioni, quella dei Reggenti e quella degli Orange, avevano basi sociali profondamente diverse, essendo, la prima, costituita da commercianti e da industriali intraprendenti, e la seconda dai contadini e dal popolo. Sotto il profilo ideologico, ad un orientamento in buona sostanza laico e moderno dei primi, aperti, per le ragioni stesse della loro vita materiale, al rapporto con le istituzioni europee, si contrapponevano il fanatismo e la chiusura dei secondi, facili prede dei predicatori più scaltri. Tale *vulgus* – per usare il termine con cui Spinoza designava insieme il popolino e i sobillatori che ne attizzavano i comportamenti irrazionali – fu il protagonista cieco ed irresponsabile, il 20 agosto 1672, a l'Aja, dell'omicidio dei fratelli De Witt, vittime degli *ultimi barbarorum*. Gli anni del *Tractatus politicus*, dunque, furono per Spinoza anni difficili. Al potere in Olanda vi era ora la monarchia degli Orange. Il *Tractatus theologico-politicus*, per quanto stampato anonimo, non aveva mancato di attirare sull'autore, da tutti immediatamente individuato, le ire dei teologi europei. Il segno, indiretto, di un grande successo e di una grande diffusione, ma anche di una situazione fattasi oltremodo pericolosa per l'autore di quelle pagine. Nel 1672, inoltre, Spinoza disse no all'offerta di una cattedra universitaria giuntaagli dall'Elettore Palatino di Heidelberg, in quanto pienamente consapevole del clima di pesante ostilità che lo avrebbe circondato in ambito accademico.

⁴⁷ S. Berti, *Jan Vroesen autore del «Traité des Trois Imposteurs»*, «Rivista storica italiana», CIII (1991), pp. 528-543; Ead. (a cura di), *Trattato dei tre impostori*, Torino 1994.

religiosa. La sua stessa presenza, in due copie manoscritte, a Vienna, presso il barone di Hohendorf (prima ovviamente del 1720) e presso il principe Eugenio di Savoia, conferma come la cerchia delle persone che si riunivano nell'accademia privata del grande condottiero e diplomatico libertino non avesse, in fondo, molto da invidiare al circolo che si raccoglieva a Parigi, attorno al Boulainvilliers ed agli altri membri dell'opposizione nobiliare al Re Sole⁴⁸, per dedicarsi a diffondere la riflessione spinoziana nella sua forma più materialista. Influyente e profonda, spesso decisiva, fu l'importanza di queste esperienze viennesi sulla stesura del *Triregno* giannoniano. Furono questo ambiente e queste raccolte, infatti, il vero sfondo storico e ideologico in cui nacque l'opera dello scrittore napoletano, accanto al vitalismo del pensiero meridionale e al determinismo di quello tolandiano⁴⁹.

Ci si può chiedere, a questo punto, che cosa abbiano veramente significato, per Lenglet, sia la rivoluzione scritturaria spinoziana sia la cultura ad essa successiva. Partito dalle posizioni gallicane – di Van Espen e Di Marca, di Fleury e soprattutto Dupin⁵⁰, un punto di riferimento costante con la sua *De antiquissima Ecclesiae disciplina* – Lenglet du Fresnoy sposò con entusiasmo ed erudizione la causa libertina francese. Il suo credo, tuttavia, non fu mai apertamente deistico. Né, alla luce della situazione politico-religiosa e socio-istituzionale della monarchia di Francia, avrebbe potuto esserlo sino in fondo. Se Lenglet fu davvero spinoziano – una questione che potrebbe suscitare discussioni infinite e non arrivare mai ad una soluzione completamente convincente – lo fu in maniera occulta, affidando alla parola di altri, come nel caso della *Réfutation*, ciò di cui lui per primo era convinto, e fingendo di denunciare e confutare, per coprire la sua stessa adesione. Passi il suo gallicanesimo, ad ogni modo guardato con occhi malevoli nei *milieux* pontifici. Passi il suo libertinismo, non lontano da quello di altri scrittori francesi dell'epoca. Passi la sua malcelata impostazione pirronista, erede della lezione bayliana, ma il deismo proprio no. Sapeva troppo di Inghilterra. La letteratura deistica, per Lenglet, poteva essere al più solo un raffinato e un po' morboso *divertissement*. Non la sentiva, o forse non gli era permesso sentirla, come uno strumento di trasformazione dell'esistente, di lotta e d'impegno morale per cui essere disposti a soffrire, specialmente in pubblico. Lui che, si ricorderà, tanto si era già esposto. Nondimeno, se dalle problematiche deistiche il Lenglet non fu mai del tutto persuaso, ne rimase comunque angosciosamente lacerato. Prese vita qui, forse, l'idea di fare parlare gli apostoli di Spinoza in vece sua, riservandosi lo spazio protettivo del silenzio ed avvertendo, con ciò, il bisogno crescente di riflettere ancora, prima di un pronunciamento ufficiale che – a eccezione delle frasi di circostanza con le quali è ornato, forse dal conte di Boulainvilliers, l'avvertimento ai lettori delle *Réfutations* – non venne mai.

La fortuna di Lucrezio, che in Francia come a Napoli era stata assai rilevante – seguaci del *De rerum natura* erano stati tutti i libertini del Seicento francese, cui si rifaceva ora Lenglet – aveva, in un certo senso, preparato il terreno per la successiva fortuna dell'interpretazione materialistica dello spinozismo. Attraverso le *Réfutations*, il libertinismo erudito ricollegava alla tradizione naturalistica rinascimentale, a sua volta legata alla riscoperta di Epicuro e dell'atomismo democriteo, tutte le più recenti esperienze europee. E, tra queste, la lettura di Spinoza era la più innovativa. Si pensi soltanto alla tesi della visione puramente terrena negli ebrei, rintracciabile anche nella *Vie de Spinoza*, che si è mostrato tra i codici presenti a Vienna, nella biblioteca Hohendorf. Anche l'*Esprit*, che al Lenglet mancò il coraggio di inserire tra i testi raccolti nella *Réfutation*, sostiene la medesima tesi. Tuttavia, la differenza risiede nel fatto che l'anonimo autore – credo lo stesso dell'*Essai de métaphysique*, e pertanto, il Boulainvilliers – assegna ai favolosi poeti greci la nascita dell'idea circa l'immortalità dell'anima, passata, per mezzo delle colonie, agli egiziani ed al popolo ebraico. Quindi, l'*Esprit* non tiene conto né del *De ritualibus* di Spencer né del *Canon cronicus* di Marsham, laddove Giannone, piuttosto, avrebbe seguito la tesi dell'origine egizia, accreditata dal Toland nelle *Origines judaicae*,

⁴⁸ D. Panizza, *Osservazioni sul fenomeno libertino*, «Il pensiero politico», II (1969), pp. 78-82; D. Taranto, *Libertinismo e assolutismo. Un rapporto critico*, «Il pensiero politico», XXII (1989), pp. 264-277.

⁴⁹ G. Spini, *Storia dell'età moderna*, Torino 1965, p. 760; M. Iofrida, *Matérialisme et hétérogénéité dans la philosophie de Toland*, «Dix-huitième siècle», XXIV (1992), pp. 39-52.

⁵⁰ L.E. Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris 1686-1691; L.E. Dupin, *Bibliothèque universelle des historiens*, Amsterdam 1708.

stampate insieme all'*Adeisidaemon*, nel 1709⁵¹. Giannone, detto altrimenti, avrebbe ripensato, sino alle estreme conseguenze, la frattura, non più ricomponibile, che risaliva a Spinoza. La sua cultura, ormai in pugno ai deisti di Inghilterra e Olanda, aveva superato l'aristocraticità libertina di Lenglet, per assorbire il legato della storiografia soprattutto protestante. Questa, dalla polemica sulla scienza era ripartita per studiare con intelligenza e volontà nuove, non più esclusivamente controversistiche, la selva di problemi provocati dall'assalto panteista⁵².

Con tale circolazione di idee – ora che la forza dei legami intellettuali e politico-diplomatici aveva trasformato atteggiamenti un tempo polemicamente ostili in desiderio di dialogo e rapporto – Lenglet entrò in contatto appena giunto a Vienna, nel 1721. Hohendorf era morto da un anno e la sua preziosissima biblioteca era confluita nella Palatina della capitale austriaca. Proprio al Lenglet il principe Eugenio pensò, almeno inizialmente, quale sostituto del barone. Evidentemente, la fama di libertino e grande erudito aveva preceduto lo storico francese. A Vienna, Lenglet restò sino al 1723, l'anno stesso in cui vi arrivò Giannone. I due, si sa, non si incontrarono. A interessarci, comunque, è un'altra questione. Nel corso della sua permanenza, l'autore della *Méthode pour étudier l'histoire* poté probabilmente vedere i due manoscritti spinoziani – la *Vie* e l'*Esprit* – che, dalla biblioteca di Hohendorf, erano passati alla Palatina dopo l'acquisto promosso dal Gentilotti. Forse furono questi i due esemplari che Lenglet copiò in prospettiva di un'edizione a stampa, che sarebbe poi apparsa nel 1731 a Bruxelles. O forse il letterato francese trascrisse solo la *Vie de Spinoza* del Lucas, decidendo di tralasciare il più radicale *Esprit*. Lo fece perché inutile, in quanto, a Parigi, non avrebbe poi avuto difficoltà a farsene dar copia da Boulainvilliers? Oppure il testo non era del conte di Saint-Saire, ma di altro autore, e Lenglet preferì espungerlo da quella che sarebbe stata, anni dopo, la *Réfutation*, in questo caso per ragioni prudenziali? Un confronto di grafie non ci aiuta, allora scrivevano i segretari sotto dettatura, senza contare le copie di copie (distribuite a persone ritenute fidate) che affollavano i canali della letteratura in odore di libertinismo, specialmente il mercato dei manoscritti clandestini in cui si erano mossi, anche per conto di Eugenio di Savoia, sia Hohendorf sia Toland. D'altra parte, non esistono nemmeno prove sicure – nonostante chi scrive trovi la cosa probabile – che il Lenglet abbia tratto dalla copia hohendorfiana della *Vie de Spinoza* il materiale per la sua raccolta. È inoltre impossibile stabilire con certezza se lo storico non abbia, successivamente, collazionato quel testo con altri, di area olandese o francese. Problemi che rimangono aperti.

Inoltre, perché, se Lenglet si basò veramente sui manoscritti viennesi della *Vie* e dell'*Essai*, fece trascorrere quasi otto anni prima di stamparli? La spiegazione, in questo caso, ci può essere. Si rammenterà che, al ritorno in patria, l'erudito transalpino andò ad approfondire la conoscenza delle celle di Strasburgo e Vincennes. Non rivide il sole che alla fine del 1724. Si può ritenere che, anche dopo la scarcerazione, la sua situazione personale fosse alquanto precaria. Lenglet du Fresnoy visse

⁵¹ In realtà, Giannone, raccogliendo motivi provenienti dal meccanicismo di Descartes e Gassendi, li confrontò con quelli del moderno materialismo spinoziano, che trasformava la vecchia dottrina dello *spiritus* vitale, di ascendenza alchimistica, in una dinamicità della materia a cui non era estraneo – come nel caso di Holand e come si vede in Toland, in particolare nel *Pantheisticon*, pubblicato a Londra, nel 1720 – neanche il discorso newtoniano. Le pagine dell'ultimo capitolo del *Triregno* non si possono realmente intendere se non si pone mente a Toland, le cui *Letters to Serena* furono presenti nelle biblioteche private di Hohendorf e del principe Eugenio. La dottrina giannoniana delle anime riproponeva le argomentazioni più ardite del deismo anglo-olandese. Il *Triregno* stesso è tutto sotto le insegne di Spinoza, di Toland e del mondo deistico anglofono, anche se è ancora vivo l'insegnamento delle *Scuole sacre* di Domenico Aulisio, cultore appassionato dei *veteres* nella Napoli del processo agli ateisti. La deteologizzazione giannoniana del mondo biblico è il tema in cui troviamo la miglior sintesi di gallicanesimo, storiografia anglicana e radicalismo deista, non senza punte di notevole originalità. Giannone, in effetti, non colse dei deisti solo la forza distruttrice, ma ne confrontò le intuizioni con i risultati dell'erudizione. Per questo la volontà ordinatrice del *Triregno* è più di tutto storica, investendo la tradizione e politica e religiosa dell'intero Occidente. Teologia e filosofia, per lo storico napoletano, era semplici discipline, sì utili, ma ausiliarie. Utilizzando nella storia delle origini pagane dei tre monoteismi sia Calmet sia il metodo comparatistico, il Giannone riprende in pieno le argomentazioni del Toland e dell'*Esprit de Spinoza*, contrapponendo, all'antica religione mosaica, quella degli ultimi tempi, quando gli ebrei vennero influenzati da Pitagora e da Platone.

⁵² G. Ricuperati, *Libertinismo e deismo a Vienna. Spinoza, Toland e il «Triregno»*, «Rivista storica italiana», LXXIX (1967), pp. 628-695: altro saggio magnifico, al quale sono largamente debitore.

da allora come chi si guarda le spalle, continuamente controllato. Prima di pensare a pubblicare gli scritti su Spinoza, dovette dunque aspettare che le acque si fossero calmate.

Un fatto, in ogni caso, rimane a mio avviso certo. Al momento di assemblare le *Réfutations*, il Lenglet, tra i testi spinoziani del fondo Hohendorf visti presso la Biblioteca Palatina di Vienna, optò per la *Vie* stesa dal Lucas e per l'*Essai de métaphysique* attribuito al Boulainvilliers. Preferì lasciare da parte l'*Esprit de Spinoza*, del quale invece fu largamente debitore il Giannone del *Triregno*. Se lo storico francese operò una scelta coerente con il proprio libertinismo, quello napoletano si spinse in territori scopertamente deistici, oltre quel confine intellettuale – ed implicitamente politico-religioso – che Lenglet non si decise mai a varcare. Entrambi erano cresciuti in ambienti fortemente cattolici, ma se ne distaccarono in maniera diversa. Meno coraggioso di Giannone, al di là della polemica che li vide coinvolti, Lenglet du Fresnoy resta ugualmente una figura chiave. È lui, infatti, a costituire il tramite fra la cultura libertina francese e quella austriaca al tempo del principe Eugenio⁵³.

Spentisi gli echi della polemica giannoniana, gli anni Quaranta del secolo furono un periodo d'intensa attività per Lenglet. Lo storico francese, da sempre interessato alla patristica – e forse pure per rientrare nell'alveo di un'ortodossia con la quale pareva non riuscire a raccapezzarsi del tutto – curò un'edizione degli scritti di Lattanzio⁵⁴.

La scelta non era casuale. Accanto a Origene e ad Arnobio, Lattanzio era diventato, proprio in quegli anni – anche in Italia, specie a Napoli, durante il Viceregno asburgico – l'eroe di gallicani ed anticurialisti. Come Alessandro Riccardi, nelle sue *Considerazioni* del 1709⁵⁵, anche il Lenglet du Fresnoy impugnava, facendo leva sulle proprie conoscenze patristiche, l'antica accusa indirizzata ai laici, visti come inadatti ad affrontare questioni di disciplina ecclesiastica. A tale tesi tradizionale, che aveva contribuito al consolidarsi del potere del clero, in un breve ma efficace *excursus*, Lenglet contrapponeva la presenza vivificante dei laici nel tessuto della Chiesa primitiva. Laico fu Origene, e parimenti laici furono Lattanzio ed Arnobio. Contrapponendo al clero, gerarchizzato, una Chiesa «nazionale» e gallicana, fondata sulla forza spirituale garantita dalla partecipazione dei fedeli non sacerdoti, il Lenglet vede nel Medioevo il momento storico nel quale la Chiesa ha operato la fatale distinzione che l'ha condannata all'impoverimento. Ancora adesso, essa vorrebbe che i laici fossero incolti e supini, come in passato. Tuttavia, per Lenglet, i laici di oggi hanno forza, volontà e cultura che permettono loro di riprendere in mano un discorso sulla riforma dell'istituzione ecclesiastica. Si tratta di un argomento polemico che si distacca nettamente dal giurisdizionalismo giannoniano, per difendere – sia pure in termini sommari – la necessità non più procrastinabile di un nuovo rapporto non solo tra Stato e Chiesa, ma anche tra questa ed il clero, nonché tra clero e laicato⁵⁶.

Aspramente sincero, Lenglet conclude in senso quasi filo-giansenista. Chi è tale, nella Chiesa d'inizio Settecento, non ha possibilità alcuna di far carriera e l'immobilismo delle strutture politico-religiose di Roma lo schiaccerà. Tipico del momento storico è un tasto, o meglio una sfumatura, che vibra nella scrittura di Lenglet, accostandone ancora di più la sensibilità a quella degli intellettuali e giuristi napoletani raccolti in quegli anni a Vienna. Lo storico francese avverte con orgoglio il senso autentico della sua funzione di polemista, contro cui il curialismo romano altro non può che opporre le inique censure e discriminazioni con cui da un millennio perseguita gli avversari. Ogni condanna della libertà di espressione, come aveva insegnato La Mothe Le Vayer⁵⁷, era sempre e comunque un delitto. Un'influenza, la sua, che si saldava, in Lenglet, con il cartesianismo, nella vulgata datane da Malebranche. Incurante delle pesanti quanto ricattatorie diffidenze gesuitiche, il Lenglet finiva per celebrare, in Lattanzio, uno degli ultimi spiriti magni della cristianità, prima che trionfassero la crisi

⁵³ G. Ricuperati, *In margine alla biografia di Eugenio. Un principe fra libertinismo e Illuminismo radicale*, in *L'Europa nel XVIII secolo*, I, Napoli 1991, pp. 445-460.

⁵⁴ N. Lenglet du Fresnoy, *Lucii Caecilii Firmiani Lactantii Opera omnia*, Lutetiae 1748.

⁵⁵ G. Ricuperati, *Alessandro Riccardi e le richieste del ceto civile all'Austria nel 1707*, «Rivista storica italiana», LXXXI (1969), pp. 745-777; Id., *Napoli e i viceré austriaci (1707-1734)*, in *Storia di Napoli*, VII, Napoli 1972, pp. 420-425.

⁵⁶ S. Mastellone, *Gallicani e libertini*, «Il pensiero politico», VI (1973), pp. 249-253.

⁵⁷ D. Taranto, *Sullo scetticismo politico di La Mothe Le Vayer*, «Il pensiero politico», XX (1987), pp. 179-199; J.-C. Darmon, *Philosophie épiciurienne et littérature au XVIIIe siècle en France*, Paris 1998.

della cultura e la barbarie medioevali. Solo le scienze del XVII secolo avevano saputo mettere in dubbio i falsi modelli culturali del sapere peripatetico e sconfiggere Aristotele⁵⁸.

Prima di attendere all'edizione di Lattanzio, Lenglet aveva curato una antologia della lirica di età augustea, dimostrando un insospettato amore per i poeti elegiaci⁵⁹. Nel 1744, inoltre, era tornato sui temi della storia universale, con i due volumi delle *Tablettes chronologiques*, una cui traduzione fu edita a Venezia, da Simone Occhi, nel 1748⁶⁰. La versione italiana portava il titolo di *Tavolette cronologiche della storia universale, sacra e profana, ecclesiastica e civile, dalla creazione del mondo sino agli inizi della Guerra di successione austriaca* e comprendeva una «parte prima, che contiene la storia antica» e una «parte seconda, che contiene la storia moderna». Se confrontata con la storiografia messa a punto nella Scozia di quegli stessi anni – o ancora con la nuova produzione gallicana di un Du Marsais⁶¹, che portava la riflessione di Montesquieu e dei *philosophes* nel cuore della tradizione libertina – l'opera del Lenglet, in materia di storia universale, era irrimediabilmente più datata.

Il discorso preliminare con cui si apre l'edizione italiana delle *Tavolette* affronta la «maniera di studiare compendiosamente la storia». Il capitolo primo enumera le sette epoche tradizionali della storia antica – creazione del mondo, diluvio universale, vocazione di Abramo, liberazione d'Egitto (e qui Lenglet accetta l'intervento del miracoloso nelle drammatiche vicende del popolo eletto), la fondazione del Tempio di Gerusalemme, l'Asia sotto la dominazione di Ciro e, da ultima, «l'era de' Greci o sia de' successori di Alessandro». Il capitolo secondo ordina in sei epoche la storia moderna e ne applica il modello alla storia religiosa e civile. In questa sede, Lenglet pare avere assimilato la lezione di Giannone, peraltro mai nominato durante l'esposizione. Le tappe individuate dallo storico francese sono la nascita del Salvatore, il concilio di Nicea, l'incoronazione di Carlo Magno, l'ascesa dei capetingi, l'impero di Rodolfo d'Asburgo e la salita dei Borbone sul trono di Francia. Il capitolo terzo tratta «del tempo, che bisogna impiegare per studiare con profitto la storia», attestazione delle esigenze pedagogiche e manualistiche che hanno condotto Lenglet a scrivere le *Tavolette*, «secondo le differenti età, e i diversi stati della vita dell'uomo». Seguono tre «ristretti», della storia romana, di quella ecclesiastica e di quella francese. Il capitolo quarto analizza «l'uso che si deve fare de' libri nello studiare la storia», e generale e particolare. Le motivazioni didattiche sul fare storia lasciano il posto alla proverbiale ed immensa erudizione di Lenglet. Segue, infatti, un esauriente «catalogo de' libri necessari per lo studio della storia».

L'elenco, come sempre in questi casi, ci fornisce, indirettamente, numerose indicazioni sulla biblioteca e le letture dell'abate francese. Egli cita un'operetta, giudicata eccellente e già per l'epoca rarissima, di Marin Le Roy, la dissertazione *Des vertus et des vices de l'histoire* (Paris 1620) e, del Calmet, l'*Histoire universelle* (Strasburgo 1730) e le *Dissertations* (Paris 1720), oltre agli scritti di Pierre-Daniel Huet. Per la storia della chiesa antica, il Lenglet segnala l'*Histoire évangélique* (Paris 1696) del padre Pezron, l'*Opera* di Mercatore nell'edizione del 1684 e il Lattanzio del *De mortibus persecutorum* (Utrecht 1693), testo la cui scoperta era fatto recente, voltato anche in francese con il titolo *La mort des persécuteurs* (Paris 1684). Seguono quindi gli *Acta martyrum* (Amsterdam 1713) di Thomas Ruinart, tradotti da Maupertuis⁶². Venendo alle storie della chiesa composte dai moderni, Lenglet elenca senza commentarle opere tra loro assai diverse. Si passa dai *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* (Paris 1693) del Tillemont allo studio del Bossuet sui protestanti (1688). Di Bayle solo la *Critique générale de l'histoire du calvinisme* (Amsterdam

⁵⁸ G. Carabelli, *Deismo e scienza nell'Inghilterra tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento*, in *Atti del XXV Congresso nazionale di filosofia*, II, Roma 1974, pp. 459-465.

⁵⁹ N. Lenglet du Fresnoy, *Catullus, Tibullus et Propertius pristino nitore restituti et ad optima exemplaria emendati. Accedunt fragmenta Cornelio Gallo inscripta*, Lugduni Batavorum 1743.

⁶⁰ L'opera, rivista dal Picot, venne più volte riedita in Francia. Ho potuto vedere le due stampe postume del 1763 e del 1778, sostanzialmente prive di variazioni, se non come ovvio sul piano tipografico, rispetto all'originale.

⁶¹ S. Berti, *César Chesneau Du Marsais entre gallicanisme et philosophie. L'«Exposition de la doctrine de l'Eglise gallicane par rapport aux prétentions de la Cour de Rome» (1757)*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», CCXLI (1986), pp. 238-251.

⁶² *Les actes des Martyrs*, Paris 1708.

1684), accanto alla *Vie des Saints* (Paris 1701) del poligrafo Adrien Baillet, critico letterario e primo biografo di Descartes. In merito alla storia romana scritta da autori moderni, Lenglet consiglia – oltre a Dacier e Prevost – le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* pubblicate nel 1734 da Montesquieu, accompagnate dall'*Etat de France* (Londres 1728) del conte di Boulainvilliers e dall'*Histoire critique des établissements de la Monarchie française* (Paris 1742) di Dubos⁶³. Quindi la trattatistica guicciardiniana e ancora Baillet.

La storia universale viene tratteggiata (abbastanza sinteticamente, come nelle intenzioni dello storico francese), ricorrendo al continuo parallelo tra cronologia sacra e profana. Un po' farraginoso e talvolta difficile da leggere, Lenglet dedica l'intero secondo volume delle *Tavolette* a lunghe serie calendariali (giudici per la storia ebraica, olimpiadi e fasti consolari rispettivamente per quella greca e romana, uomini illustri per la storia profana moderna, papi ed eresie per quella ecclesiastica). Tale procedere è, malgrado la completezza, faticoso e talora ostico. Macchinoso, in diversi luoghi, resta l'impianto complessivo.

Considerazioni analoghe, in parte, si possono fare a proposito della *Histoire de la philosophie hermétique*, stampata a l'Aja e a Parigi nel 1742, in tre volumi. Opera criticatissima, soprattutto nel corso dell'Ottocento, oggetto di infinite discussioni, aveva il pregio (non secondario) di essere stata rivista sugli esemplari originali e di contenere notizie succose su autori quasi del tutto sconosciuti o diventati presto irrimediabili. Nella *préface*, Lenglet dipinge la storia dell'ermetismo come una storia in cui si alternano follia e saggezza, la follia di teurgi e spiritisti e la saggezza di quegli alchimisti i quali – non senza contraddizioni – si sono avvicinati nelle loro spesso affannose ricerche alle verità della moderna chimica.

L'Autore inizia parlando della filosofia ermetica antica, delle arti e delle scienze al tempo di Noè e della diffusione presso gli egiziani dell'ermetismo. Mosè e San Giovanni ne furono adepti. Si prosegue con i cinesi, lo pseudo-Democrito e i greci, sino agli arabi ed in particolare a Geber, di cui Lenglet traccia un profilo delle opere, e ad Avicenna. Nel Medioevo l'ermetismo passa ai latini – da Ruggero Bacone a San Tommaso d'Aquino, da Alberto Magno ad Alano di Lilla, da Giovanni XXII ad Arnaldo di Villanova, da Raimondo Lullo (con estesi passi sui suoi viaggi) a Nicolas Flamel, la cui *Explication des figures hiéroglyphiques* fu composta nel 1413 e venne stampata nella traduzione di Arnauld nel 1612. La scienza ermetica si perfezionò in seguito in Italia ed Inghilterra, specie con l'opera di Cremer e Northon, con la *Philosophie naturelle des métaux* e la *Parole délaissée* (1672) di Bernardo Trevisano e con *Le livre des douze portes* (uscito nel 1649) di Georges Ripley, nonché attraverso la gran mole di scritti attribuiti a Basilio Valentino. Del monaco quattrocentesco, Lenglet conosce e dimostra altresì di possedere *Les douze clefs de la philosophie* e l'*Azoth des philosophes*, stampati nel 1624, *Le choir triomphal de l'antimoine* (nella edizione del 1671), il *Traité des choses naturelles et surnaturelles des métaux et des minéraux* (in quella del 1678) e la raccolta di *Scripta chimica* apparsi nel 1700 a Basilea.

Se Agrippa di Nettesheim e Paracelso sono i maestri dell'ermetismo rinascimentale tedesco, colpisce trovare in Lenglet il nome dell'inglese Edward Kelly ma non quello del suo connazionale – collega e inseparabile amico negli dell'attività di spionaggio svolta a Praga per conto di Elisabetta I – John Dee. Sul matematico (curò una pregevole edizione di Euclide) e alchimista vissuto all'epoca di Shakespeare nessun cenno. Eppure i suoi libri, ancora a fine Seicento, correavano per l'Europa. Si pensi solo alle edizioni di Anversa della *Monas hieroglyphica* e della *Heptarchia mystica*, entrambe le opere intrise di cabbala e pitagorismo. Per converso, è altrettanto significativa la presenza, tra le pagine di Lenglet, di autori che il lettore non si aspetterebbe di trovare in un saggio consacrato alla storia dell'ermetismo. Mi riferisco qui al galileiano Pietro Castelli e a una nutrita selva di scienziati sperimentali, i quali, fondandosi sulla quantificazione di laboratorio ed interessati unicamente allo studio delle proprietà fisiche dei corpi, furono dell'alchimia nemici. Il Lenglet riporta i nomi di Rey, Agricola (Bauer), Cesalpino, Falloppia, Guericke, Glauber, Gessner e Boerhaave, iatrochimici tra i maggiori del XVII secolo. Forse, l'aver loro scritto di pratiche alchemiche, sia pur sull'opposto

⁶³ F. Meinecke, *Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos*, «Historischen Zeitschrift», CXLV (1932), pp. 53-68.

fronte e sfrondandone l'apparato simbolico-allegorico, ha fatto sì che lo storico francese, per puro e semplice dovere di completezza, li abbia inseriti nella sua *Histoire*. Un discorso diverso meritano, invece, le opere di Boyle e il *Course of Experimental Philosophy* (London 1734) dell'ugonotto Jean-Théophile Désaguliers, alfiere del newtonianesimo e dimostratore presso la Royal Society⁶⁴. Anche a Lenglet dovevano essere note le leggende esoteriche fiorite sul primo e la partecipazione atomica del secondo alla vita della Gran Loggia Unita d'Inghilterra. Nel caso di Boyle e Désaguliers, si può pertanto ipotizzare che l'interesse per la scienza ermetica fosse sincero e motivato, in linea con altre esperienze culturali da loro intraprese.

La sezione dedicata a Kelly e agli erastiani precede quella sul Cosmopolita, al secolo Michele Sendivogius (pseudonimo di Alexander Sethon), autore del *Livre des douze chapitres* (Paris 1604), del *Novum Lumen* (Colonia 1617) e delle postume *Lettres philosophiques* (Paris 1691)⁶⁵. Mercurio, sale, zolfo, decozione, congiunzione, putrefazione e tutte le fasi dell'Arte Regia il Cosmopolita si era dato a descrivere ai «philosophi incogniti», figli devoti della scienza ermetica⁶⁶.

La via alchemica per il compimento della Grande Opera, nella versione di Basilio Valentino e Sendivogius, giunse tramite Lenglet al barone Tschudy, discepolo di Raimondo Maria di Sangro, il Principe di San Severo. Di origine svizzera, nato a Metz nel 1624 e vissuto a lungo a Napoli, morto nel 1769, Tschudy dovette lasciare l'Italia dopo la bolla *Providas*. Fu allora in Russia e in Francia, ove diede impulso ai più importanti ordini e riti della Massoneria. Il suo catechismo, pubblicato a «à l'Orient, chez le Silence» con il titolo di *Etoile Flamboyante ou la Société des français-maçons sous tous les aspects*, apparve a Francoforte e a Parigi nel 1766, in due volumi. Ingannò il Wirth, il quale la credette presa testualmente dal Cosmopolita⁶⁷.

Esaurito il discorso su Sendivogius e la vasta circolazione europea delle sue opere, Lenglet du Fresnoy passa a trattare dei Rosa-Croce e, con senso della storia, dei legami inglesi che con la setta luterana ebbe l'alchimista lombardo Giuseppe Francesco Borri. Medico dei miracoli, intimo di re e regine, inquisito dal Sant'Uffizio, ramingo nell'Europa seicentesca, erudito nelle scienze ermetiche ed esperto in ogni traffico, il Borri fu uomo del suo tempo. Attraverso la sua biografia, fa osservare Lenglet, emergono le ambiguità di chi si muove tra magia e scienza, tra alchimia e chimica. Meglio, tra ciarlataneria e dottrina, nella controversa età di passaggio tra Rinascimento e Illuminismo. Borri fu in Francia, in Olanda e in Inghilterra. Le stesse aree nelle quali Lenglet segue il diffondersi della filosofia ermetica post-cinquecentesca.

Il secondo volume della *Histoire* ricostruisce la storia delle trasmutazioni alchemiche, quelle realizzate a Praga nel 1648, alla presenza dell'imperatore Ferdinando, e quelle solamente sognate da Gustavo Adolfo, re di Svezia, che a lungo coltivò l'ambizione di trasformare il piombo in oro, e che spese tesori di energia nella preparazione dell'atanòr e dell'antimonio. Altro sovrano, che si rivolse all'ermetismo e alla ricerca dell'alkaest, fu Edoardo IV. Oltre che su fonti letterarie francesi, tutte del primo Settecento, Lenglet si basa in questo secondo volume su Athanasius Kircher e soprattutto Van Helmont. Il medico fiammingo, in particolare, è da lui considerato un grande chimico, a cui si devono varie scoperte. Il Lenglet ne conobbe l'*Ortus medicinae*, raccolta di scritti molto oscuri – comprendente anche l'*Arbor Vitae* e la *Vita Aeterna* – pubblicata dal figlio nel 1648. Altro libro sul quale lo storico francese si dilunga è il *Vitulus aureus quem mundus adorat* di Helvetius (vero nome Jean-Frédéric Schweitzer), nella stampa uscita a l'Aja nel 1667.

Il terzo ed ultimo volume della *Histoire* è un ricco catalogo ragionato degli scrittori di scienza ermetica. Lenglet si basa, per la parte manoscritta, sui codici greci di Vienna e di Leida, nonché su quelli visti presso la Bibliothèque du Roi. Altre fonti sono le memorie della Académie Royale des Sciences di Parigi – redatte da Homberg e Lemery – e le «Philosophical Transactions» della Society

⁶⁴ Su di lui, mi sia permesso rinviare al mio *Massoneria e scienza nella Londra di Giorgio I*, «Atrium», III (2003), pp. 34-47, nonché a J. Barles, *Storia dello scisma massonico inglese del 1717*, tr. it. Milano 2004.

⁶⁵ A. Reghini, *Brevi note sul Cosmopolita e altri scritti*, Genova 1978.

⁶⁶ S. Batfroi, *La via dell'alchimia cristiana*, Roma 2007.

⁶⁷ O. Wirth, *Le symbolisme hermétique*, Paris 1930.

londinese – in questo secondo caso comunicazioni di Thévenot, Lister, Leuwenhoeck e dell'abate bresciano Francesco Lana Terzi, formatosi alla scuola kircheriana.

Veniamo ai codici a stampa, che, tra l'altro, ci danno numerose informazioni sulla formidabile biblioteca alchemica che il Lenglet aveva messo insieme. Oltre all'anonimo *Enchyridion Physicae restitutae* (Paris 1608) e alle migliori edizioni moderne di classici – tra i quali Teofrasto, Giamblico, Sinesio, Stefano di Alessandria e Zosimo – troviamo astri dell'umanesimo europeo, come Niccolò Cusano, scritti oggi dimenticati come quelli di Osvaldo Crollio, il *Theatrum chemicum britannicum* (London 1652) del rosa-crociano inglese Elias Ashmole – antiquario e naturalista, esponente di non second'ordine della Libera Muratoria operativa – la *Vraye philosophie naturelle des métaux* (1612) di Denys Zachayre e il celeberrimo *Mutus liber* (La Rochelle 1667) di Altus, autentico capolavoro della letteratura emblematica. Quindi tutto Fludd, La Fontaine, il conte di Gabalis – ispiratore del *Rape of the Lock* di Alexander Pope – l'*Emerald Tablet* di Hortolanus, nella stampa francofortese del 1627, e tre libri di Heinrich Kuhnrrath. Si tratta del raro *De igne magorum* (Strasburgo 1608), del classico *Amphiteatrum aeternae sapientiae* (Magdeburgo 1608) dell'*Opera* (Amburgo 1605).

Ogni codice lulliano, sia a stampa sia manoscritto, viene inoltre scrupolosamente catalogato dal Lenglet. Altro autore al quale egli dedica amplissimo spazio è Filalete, oggi ricordato soprattutto per la sua *Entrée ouverte au Palais du Roi*, continuamente tradotta in Olanda, Inghilterra e Italia. Fu un testo molto caro a Newton, estremamente importante per gli studi alchemici del grande filosofo e fisico inglese⁶⁸. Il misterioso Ireneo Filalete è tra l'altro ancora tutto da studiare. Nel secolo appena trascorso soltanto il grande Pericle Maruzzi – storico della Massoneria, libero muratore egli stesso – si è accostato a lui con riserbo e competenza⁶⁹.

È poi la volta delle *Instructions à la France sur la variété de l'histoire des frères de la Rose-Croix* (Paris 1623), pamphlet polemico scritto dal maestro della prima generazione dei libertini di Francia, Gabriel Naudé⁷⁰. In tema di tradizione rosa-crociana, Lenglet menziona inoltre il trattato *De signatura rerum* di Jakob Boehme, nell'anonima edizione apparsa in Germania nel 1623, quella stessa che sarebbe stata riscoperta da Saint-Martin sul finire del Settecento. A chiudere, abbiamo gli scienziati animisti, come il prussiano Georg Ernst Stahl e lo svedese Emanuel Swedenborg (ancora lontano era il momento in cui Kant e Lessing avrebbero fatto a pezzi quest'ultimo), altri alchimisti – come Tritemio – e mistici come Wecker. Mancano, piuttosto, almeno due testi ermetici cari a deisti e libertini. Mi riferisco allo *Spaccio de la bestia trionfante* di Giordano Bruno, che il Toland aveva personalmente copiato per il principe Eugenio di Savoia e che il Lenglet aveva potuto vedere, tra le carte hohendorfiane finite alla Palatina, e al *De religione gentilium* (1663) di Edward Herbert, Lord of Cherbury, il cui legame con la filosofia ermetica – via Selden e Vossius – è stato portato in luce da Walker⁷¹. Assenze che vogliono dire qualcosa, specie quella di Bruno. Del nolano, in particolare, Lenglet non segnala nulla. Nemmeno il teatro. Troppo scottante il nome, troppo pagana l'opera di chi era passato dal chiostro al rogo. Anche il silenzio su Herbert di Cherbury tradiva l'ambizione – o meglio, l'obbligo – di ripulire dall'interpretazione materialistica il platonismo. Tuttavia, pure tali veli lasciano obliquamente trapelare le tensioni spirituali irrisolte di un umanista impuro⁷².

⁶⁸ M. White, *Newton. L'ultimo mago*, Milano 2001; B.J.T. Dobbs, *Isaac Newton scienziato e alchimista*, Roma 2002.

⁶⁹ Ne ho trattato nelle mie *Storie dell'Arte Reale. Mondo massonico e «nuova scienza» dall'Europa al Piemonte*, Firenze 2006, pp. 139 e segg.

⁷⁰ V. de Caprariis, *Libertinage e libertinismo*, «Letterature moderne», 1951, pp. 242-247; Id., *Politica ed erudizione nel pensiero di Gabriel Naudé*, «Atti della Accademia Pontaniana», IV (1951), pp. 29-53; M. Torrini, «*Et vidi novum coelum et novam terram*». A proposito di rivoluzione scientifica e libertinismo, «Nuncius», II (1986), pp. 49-77.

⁷¹ D.P. Walker, *The Ancient Theology*, London 1972.

⁷² Nel 1741, presso Cailleau, il Lenglet curò anche la riedizione della *Bibliothèque des philosophes chimiques* di Nicolas Salmon, uscita inizialmente in due volumi tra il 1672 e il 1678. Dello stesso autore, dottore in medicina e valido alchimista, Lenglet ripubblicò pure la *Bibliothèque des philosophes ou hermétiques, contenant plusieurs ouvrages en ce genre très curieux et utiles* (Paris 1754).