

## Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

# La critica all'argomento del 'consensus gentium' in Christian Francken e François de La Mothe Le Vayer

Mario Biagioni

(Liceo Scientifico Statale «Amedeo di Savoia», Pistoia, Italia)

**Abstract** Christian Francken criticized the argument 'Consensus gentium' for the first time in *Breve Colloquium Iesuiticum* (1579), claiming that the similarity between the Christian rituals and Eastern ones was due to the human origin of both. The need for an unquestionable criterion of truth drove him later to discover the ancient skepticism, and in *Disputatio [...] de incertitudine religionis Christianae* (1593) Francken denied that 'Consensus gentium' could be an evidence for the existence of God. François de La Mothe Le Vayer in the *Dialogues faits à l'imitation des anciens* (1630-33) dealt with similar topics. He showed the inadequacy of dogmatism and the necessity of skepticism, faced with the endless variety of customs and religions in the world. This is only one example of ideas spreading from the theological debates of the Radical Reformation to the thought of Libertines, until the Enlightenment.

**Sommario** 1 Un testo, molte letture. – 2 Francken: la natura umana della religione. – 3 La Mothe Le Vayer: la varietà senza gerarchie delle religioni storiche. – 4 Riforma radicale e formazione del mondo moderno.

**Keywords** Radical Reformation. Skepticism. Consensus gentium. Libertinism. Francken.

## 1 Un testo, molte letture

Il *Breve colloquium Iesuiticum* (Francken 2014, 159-77) è un'opera decisiva nel percorso intellettuale di Christian Francken, non solo perché si tratta della prima da lui pubblicata - Lipsia 1579 - e segna un punto di svolta della sua esistenza - l'uscita dalla Compagnia di Gesù - ma anche perché esprime già, sebbene in forma ancora problematica, quell'atteggiamento di lucida, impietosa critica razionale di tutti gli aspetti della religione (istituzionali, teologici, culturali) che caratterizzò sino alla fine la sua ricerca. Il carattere antigesuitico gli garantì un immediato successo nel mondo protestante, tanto che la fama di Francken rimase a lungo legata a quella del *Breve colloquium Iesuiticum* (Biagioni 2014, 19-25). Il testo fu ripubblicato alcuni mesi dopo presso la stamperia di Pietro Perna a Basilea, con modifiche nell'epistola dedicatoria - indirizzata non più all'amico

---

### Philosophica 3

DOI 10.14277/6969-132-4/PHIL-3-2

ISBN [ebook] 978-88-6969-132-4 | ISBN [print] 978-88-6969-133-1 | © 2017

e collega Paul Florenius, ma a Cristo stesso – e nel titolo – trasformato in *Colloquium Iesuiticum*. Una copia di questa seconda edizione giunse a Londra nelle mani del predicatore puritano William Charke, che ne rimase impressionato e decise di utilizzarla nella feroce battaglia contro il gesuita Edmund Champion, introdottosi in Inghilterra sotto le false spoglie di un mercante di gioielli al fine di diffondere la fede cattolica e giustiziato sul patibolo a Tyburn nel dicembre del 1581. Nella seconda edizione della sua *An answer to a seditious pamphlet lately cast abroad by a Iesuite*, uscita presso Baker a Londra nei primi mesi del 1581, Charke introdusse la traduzione integrale in lingua inglese del *Colloquium Iesuiticum* perché riteneva che una denuncia proveniente «by a testimonie out of their own heart» (Charke 1581, B5r), quale era appunto Christian Francken, sarebbe stata lo strumento più efficace per dimostrare la pericolosità di quella setta e per smascherare Champion. Nella sua veste di *pamphlet* antigesuitico il *Colloquium* fu ripubblicato in lingua tedesca nel 1586 dal teologo riformato Johann Conrad Ulmer all'interno di un volume dal titolo esplicativo di *New Jesuwitspiegel*, stampato da Konrad von Waldkirch, il prosecutore dell'attività di Pietro Perna a Basilea. Esso si affiancava agli interventi polemici di teologi di primo piano nel mondo protestante, quali le traduzioni dal latino del *Consensus Iesuitarum et Christianorum* del luterano Wilhelm Bidembach, del *Fides Iesu et Iesuitarum* di Johannes Piscator, e dei *Theologiae Iesuitarum praecipua capita* di Martin Chemnitz. Nonostante l'oblio che rapidamente avvolse la fama di Francken (processato e condannato alla reclusione a vita nel carcere romano del Santo Uffizio nel maggio del 1601),<sup>1</sup> il *Colloquium* mantenne intatto il suo originario vigore controversistico e ricomparve in lingua latina all'interno di una raccolta curata da Petrus de Wangen e pubblicata a Lione nel 1610 con il titolo di *Physiognomonica Iesuitica*. L'opera intendeva verificare la dottrina aristotelica della corrispondenza fra tratti somatici e comportamento degli esseri umani, piegandola alle esigenze della polemica contro la Compagnia di Gesù. Il campionario dei vizi tipici del gesuita era aperto proprio dal *Colloquium*, seguito da altri otto testi di autori diversi. Ancora più tardi, nel 1630, lo scritto di Francken riemergeva a Londra in una nuova edizione in lingua inglese nell'ambito della controversia ingaggiata dal ministro anglicano William Freake, membro della Drapers Company, contro le trame della Compagnia di Gesù, affinché i membri della municipalità londinese mantenessero alta l'attenzione così da bloccare ogni loro tentativo di infiltrarsi nel tessuto sociale della comunità. Il volume raccoglieva due testi, il primo dei quali era il *Colloquium*, sotto l'unico titolo di *The doctrine and the practice of the Jesuites* ed era rivolto alla Court of Aldermen di Londra, nella persona del Lord Major James Cambell. Due anni dopo venne ripubblicato

---

1 Vedi Szczucki 1977, 237-43 e Biagioni 2014, 141-3.

e indirizzato al consiglio dell'ospedale di Saint Bartholomew.<sup>2</sup> Se la fama del *Colloquium* resisteva al passare degli anni, essa però risultava sempre più funzionale a una lettura che ne esaltava esclusivamente il carattere denigratorio nei confronti della chiesa di Roma: una peculiarità che il testo senza dubbio aveva, ma che non costituiva l'unico suo tratto distintivo. Lo stesso Francken, del resto, aveva parzialmente avvalorato tale prospettiva. Nell'*Epistola* indirizzata ai Gesuiti del Collegio di Vienna nell'ottobre del 1581, al culmine di una profonda crisi esistenziale, egli faceva ammenda dei propri errori nella speranza di essere di nuovo accolto nella Chiesa cattolica. Riconosceva senza riserve lo spirito aspramente sarcastico del *Colloquium*, ma ne attribuiva gran parte dei contenuti all'influenza dell'ex collega Paul Florenius, con il quale aveva condiviso segretamente i dubbi. Sarebbero provenute da lui le accuse alla struttura della Compagnia, al carattere idolatrico della venerazione del pontefice e al culto della madonna di Loreto. Francken riconosceva invece come frutto del proprio ingegno, che lui stesso aveva definito «pugnax et melancholicum» (Francken 2014, 160), il rancore contro il comportamento dei superiori, in particolare del rettore Paolo Campano, e le considerazioni intorno ai costumi religiosi dei giapponesi, considerati entrambi come «spiritaes tentationes» (Francken 2014, 199).

Il *Breve colloquium Iesuiticum* si presta a differenti prospettive di lettura. Recentemente Adriano Prospero (2016) ha mostrato quanta parte avesse la scrittura autobiografica nella formazione del gesuita, e il *Breve colloquium Iesuiticum* può rientrare in questa categoria. Esso racconta infatti un episodio capitato al protagonista, ossia il dialogo con il compagno Paul Florenius durante una pausa delle attività. Delusi e stanchi, i due colleghi (Francken insegnava Filosofia, Florenius Teologia) trovano il coraggio di manifestare reciprocamente le impressioni sulla insensatezza delle regole della Compagnia e dei riti della Chiesa di Roma. Il *Breve colloquium* è anche la storia di una profonda amicizia e di una bruciante delusione (Roche 2013), tanto che l'iniziale dedica a Florenius venne tolta nell'edizione basileese del 1580 forse in seguito alla crisi del loro rapporto. Florenius abbandonò la Compagnia all'inizio del 1578. Francken lo seguì l'anno successivo attanagliato dai tormenti, poi lo raggiunse a Praga nel marzo del 1579, ma ne ricavò un'impressione molto negativa. Tre anni dopo, nell'*Epistola* inviata ai gesuiti del collegio di Vienna, descriveva il vecchio amico come un uomo vano e aulico, desideroso di ricchezze e di guadagno, «mulierum amantem et futilissima quaeque inanis gloriae simulachra consectantem» (Francken 2014, 198). Ben diversa era stata la propria vocazione: entrato nella Compagnia poco più che bambino, non

2 Il volume aveva un nuovo titolo: *Two Spare Keyes to the Iesuites Cabinet, Dropped Accidentally by Some Father of that Societie and Fallen into the Hands of a Protestants*.

per futile curiosità, ma con l'intento di accettarne rigorosamente la disciplina fino anche a perdere la salute e addirittura la vita, ne era uscito non per ottenere vantaggi personali, ma perché non vi aveva trovato la vera religione.<sup>3</sup> A una lettura più attenta il *Breve colloquium* rivela appieno questa istanza. Il rancore antigesuitico si fonda su una sincera ricerca di verità che alla fine produce gravi incertezze non solo riguardo alle regole disciplinari e ad aspetti del culto, ma anche rispetto ai fondamenti della fede. Nonostante Francken attribuisca a Florenius l'attacco contro la venerazione idolatrica del pontefice e della madonna di Loreto, questa linea tematica rappresenta una costante del suo pensiero negli anni successivi, come dimostra la pubblicazione del *De bestialissima idololatria* (Francken 2014, 179-89) ad accompagnare l'edizione basileese del *Colloquium*. La ricerca di una religione razionale, priva di misteri, sarà il primo obiettivo dell'inquieto girovagare di Francken nelle terre della Riforma, almeno sino alla metà degli anni Ottanta, quando scaglierà il suo più violento attacco contro il dogma trinitario, considerato un retaggio della natura pagana e idolatrica della Chiesa di Roma, pubblicando nel 1584 la *Praecipuarum enumeratio causarum* (Francken 2014, 243-58). Successivamente prenderà sempre più campo la prospettiva scettica, fino alla *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae* del 1593 (Simon 2008, 151-82) e all'*Analysis rixae Christianae* del 1595 (Francken 2014, 287-96). Il *Breve colloquium* si pone all'inizio di tale percorso, ma non è soltanto un testo di denuncia e di rottura, un *pamphlet*, come la tradizione ci suggerisce. In realtà, esso contiene idee forti, che risulteranno fondamentali nella riflessione di Francken e che gli interpreti hanno trascurato. Tra queste, la prima formulazione della critica all'argomento del *consensus gentium*, che solitamente era considerato una prova dell'innatismo, nonché dell'origine naturale della religione, e del quale egli invece ribalta il significato.

## 2 Francken: la natura umana della religione

Nella prima parte del *Breve colloquium* è assolutamente prevalente la voce di Florenius, che si profonde in un durissimo attacco contro la Compagnia di Gesù, asservita alla ragion di stato e dedita a culti idolatrici. In conclusione, egli la identifica con la seconda bestia dell'*Apocalisse* (Francken 2014, 168). Segue una lunga riflessione di Francken che, prendendo spunto da questi temi, si allarga alla questione più complessa della natura della religione. Dubbi profondi erano sorti in lui fino dal secondo anno di studi dopo la lettura del *Commentarius de rebus Indicis et Iaponicis*

---

3 È quanto afferma nel *Breve colloquium Iesuiticum* (Francken 2014, 161).

di Manoel da Costa nella traduzione latina del gesuita Pietro Maffei. In quest'opera, uno dei testi più importanti dell'epoca sulle prospettive e i problemi aperti dalla dimensione globale dell'attività missionaria, Francken aveva trovato un'attenta descrizione dei costumi religiosi del Giappone, rimanendo impressionato dall'affinità tra molti aspetti di quella civiltà non cristiana e le pratiche dei gesuiti. Anche gli abitanti di un paese così lontano credevano nell'immortalità dell'anima, curavano devotamente il culto dei morti e praticavano riti di iniziazione. Avevano sacerdoti convinti di parlare per ispirazione divina, che si sottoponevano a digiuni e privazioni per purificarsi e raggiungere la santità. L'imperatore veniva venerato alla pari di un Dio, il suo giudizio era infallibile, il suo potere assoluto, così come accadeva per il pontefice romano. Inoltre esisteva un ordine di monaci, chiamati Bonzi, che allo stesso modo di quelli cristiani vivevano raccolti in comunità, si radevano il capo, celebravano le divinità con preghiere e con canti. Questa scoperta ebbe effetti dirompenti sulla mente di Francken. Egli era entrato nella Compagnia per dare inizio a una rigenerazione spirituale completa, convinto che al suo interno l'uomo potesse nascere di nuovo, non più da genitori naturali, ma da Cristo e dallo Spirito santo. Esprimeva questa idea con una sola parola, estremamente intensa, definendo il gesuita «velut iniesuanatus» (Francken 2014, 170). In virtù di tale certezza aveva sopportato sacrifici e afflizioni corporali, e veramente aveva creduto di innalzarsi verso il cielo: «non amplius in teris, sed versari videbar in coelis». La lettura del *Commentarius* non solo aveva suscitato il suo stupore, ma lo aveva fatto rabbrivire come «si ex astris in terram relapsus fuisset» (Francken 2014, 171). Un dubbio lo aveva assalito: se la religione di popoli considerati idolatri, certamente ignari della rivelazione e guidati soltanto dall'intelletto e dalla natura, era così simile a quella dei gesuiti, in base a quali ragioni si poteva essere certi che anche il culto e i costumi della chiesa di Roma non avessero la stessa origine umana e materiale? In questo modo egli poneva il problema del principio di verità e invalidava l'argomento del *consensus gentium*, interpretando le informazioni del libro in senso diametralmente opposto a quello immaginato dall'autore e dai gesuiti. Nella loro prospettiva, infatti, tali somiglianze erano un segno della continuità tra istinto naturale e rivelazione, avvaloravano quest'ultima, fornivano una prova dell'esistenza di Dio, e sottolineavano la straordinaria importanza dell'attività missionaria, che aveva il compito di correggere e di completare la fede naturale al fine di convertire tutti gli uomini e guidarli alla salvezza.

In realtà, il tema delle affinità tra le diverse religioni e l'idea di una conoscenza naturale di Dio capace di indirizzare verso il bene le popolazioni estranee alla rivelazione vennero utilizzati anche nell'ambito del radicalismo religioso cinquecentesco a sostegno delle tendenze ireniche (il primo) e universalistiche (la seconda). Il sogno di un consenso religioso universale era stato coltivato da Erasmo e, dopo di lui, da molti altri che

furono marginalizzati proprio per la loro ricerca di una semplificazione dottrinale che consentisse di far ritrovare unità non solo all'interno della società Cristiana lacerata dalle dispute teologiche della Riforma, ma anche nell'intero mondo conosciuto, attraverso la concordia delle tre grandi fedi monoteistiche. Fu il caso di personaggi come Theodor Bibliander, che curò nel 1543 la prima edizione latina a stampa del *Corano*, e di Guillaume Postel, che al termine del procedimento a suo carico a Roma fu giudicato pazzo a causa della proposta di un accordo universale tra le religioni fondato sulla loro primigenia unità (*De orbis terrae concordia*, 1544). L'idea della ragionevolezza della religione, quindi anche di una possibilità di conoscenza che precede le divisioni teologiche, accompagnò spesso nel corso del XVI secolo le teorie universalistiche, alle quali si avvicinarono (con percorsi intellettuali diversi) singoli pensatori come Celio Secondo Curione, Antonio del Corro, Iacopo Aconcio, Giorgio Siculo, fino a Francesco Pucci, che fu in contatto con Francken e che nel *De Christi servatoris efficacitate* (1592) propose la soluzione più radicale, sostenendo che l'umanità intera consegue la beatitudine eterna, anche al di fuori delle chiese, grazie alla ragione di Dio che brilla in ogni angolo del creato. La principale frattura che attraversò il radicalismo religioso fu quella tra l'innatismo di derivazione platonica, che stava alla base della fiducia nell'esistenza di una religione naturale salvifica, e il naturalismo di origine aristotelica, che tendeva invece a negarla, come accade nel pensiero di Fausto Sozzini.<sup>4</sup> Tuttavia, l'argomento del consenso universale era accettato come prova di verità anche da Aristotele (cf. *Etica Nicomachea*, X, 2, 1172b 36), e attraverso l'alveo dello stoicismo esso era confluito nell'eclettismo di età ellenistica, assumendo in seguito particolare importanza nell'opera di Cicerone (cf. *Tusculanae Disputationes*, I, 13, 30). Si trattava, in ogni caso, di tradizioni di pensiero e di autori ben noti alla cultura umanistica. Purtroppo, le scarse conoscenze sulla formazione di Christian Francken rendono azzardata qualunque congettura circa le fonti che potevano porsi alla base del ribaltamento che egli operava nel significato del *consensus gentium*. Szczucki (1977) e Simon (2008) hanno dimostrato come nelle sue opere emergano influssi sia dell'aristotelismo padovano (Pomponazzi), sia del neoplatonismo (Ficino). Certamente egli era un profondo conoscitore dell'opera di Aristotele, come si desume dall'attività di insegnamento e dalle dispute che sostenne (per esempio quella del 1580 all'Accademia di Altdorf contro Thomas Freigius, sostenitore di Pietro Ramo) (Szczucki 1977, 179-80; Biagioni 2014, 63-4). Convinto che la vera religione non potesse porsi in contraddizione palese con l'evidenza razionale,<sup>5</sup> il problema che lo interessava nella prima fase della sua riflessione non era

4 Cf. per esempio le *Praelectiones theologicae* (Sozzini [1656] 2004, I, 538).

5 Cf. *De bestialissima idololatria* (Francken 2014, 183-4).

tanto quello dell'esistenza di Dio, quanto l'individuazione di un criterio inoppugnabile per distinguere nella dottrina delle religioni storiche ciò che apparteneva veramente alla sfera del divino e ciò che invece era residuo idolatrico. Le somiglianze tra i costumi gesuitici e quelli della civiltà giapponese gli apparivano come un'ombra minacciosa capace di oscurare l'origine divina dei primi. Questa esigenza rimase al centro della sua indagine anche negli anni successivi, come attestano i numerosi riscontri testuali nelle opere da lui composte.

In particolare la critica all'argomento del *consensus gentium* compare in forma esplicita nella *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae*, redatta a Cluj nel 1594,<sup>6</sup> e ispirata al dibattito svoltosi realmente a Cracovia non oltre l'estate del 1588 con il dotto francescano Moro Saraceno di Fossombrone.<sup>7</sup> L'intento dell'autore è quello di dimostrare l'impossibilità di giungere ad alcuna certezza in ambito religioso.<sup>8</sup> I trentasette interventi del teologo sono volti a sostenere la verità del Cristianesimo, la sua superiorità rispetto alle altre religioni, nonché ad avanzare prove dell'esistenza di Dio. Il filosofo, con altrettante repliche, rende manifesta la debolezza di ciascuno di essi. Attraverso l'uso sistematico del dubbio, viene quindi suggerita la necessità dell'*epochè* quale unico fondamento della tolleranza, in grado di porre un argine alle dispute teologiche che alimentano la «rissa cristiana» (Francken 2014, 287) e più in generale il conflitto tra le religioni.

Giunto al ventunesimo argomento, il teologo afferma l'esistenza di Dio, sostenendo l'innatismo tramite l'argomento del *consensus gentium*: «omnis gens habet cognitionem Dei. Nam et Graecus et Barbarus cognoscunt Deum. Ergo Deus est» (Simon 2008, 171). Il filosofo obietta che non tutto quanto è comune all'opinione delle genti proviene dalla natura, ma può essere anche frutto dell'attività degli uomini. Se la nozione di Dio discendesse dalla natura essa sarebbe identica per ciascuno. Poiché invece «varios deos et monstra infirmi fingant homines» è evidente che deriva «ab institutione hominum» (Simon 2008, 172). L'idea che le religioni storiche siano il risultato di costruzioni umane è il punto di arrivo del percorso intellettuale di Francken. Gli esempi di grandi legislatori del passato che usarono la religione come strumento politico per sostenere la propria autorità presso il popolo sono elencati nella prima replica del filosofo (Simon 2008, 155). Caronda, Zaleuco, Zoroastro, Licurgo, Solone, Minosse, Numa

6 Circa i problemi di datazione dell'opera si vedano Keserü 1982; Simon 2008, 23-30; Biagioni 2014, 109-22.

7 Sulla disputa e la figura di Moro mi permetto di segnalare Biagioni 2014, 109-22.

8 «Scopus huius disputationis est, ut intelligamus tantae causam diversitatis religionum in mundo non esse aliam, nisi quod certa ratione cognosci non possit hanc vel illam esse veram religionem» Simon 2008, 153.



Pompilio, Maometto: tutti questi finsero di comunicare con le divinità, e non esiste un criterio attendibile che stabilisca la falsità delle loro parole e la veridicità di quelle dei profeti e degli apostoli delle religioni storiche. La carrellata di giudizi di alcuni filosofi antichi sull'esistenza degli dei con la quale si chiude l'opera è in gran parte desunta dall'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico, che Francken quindi a quell'epoca doveva conoscere (Biagioni 2014, 120-1). Spicca tra questi il pensiero di Evemero: «Nullum esse verum Deum, sed homines potentes relatos in numerum deorum» (Simon 2008, 180). Si tratta di argomenti che saranno in seguito particolarmente apprezzati dai libertini e, più in generale, nella tradizione del pensiero scettico del secolo Diciassettesimo. La presenza di questi temi in Francken apre alcune questioni legate a due sue importanti peculiarità: un livello di consapevolezza e una profondità relativamente precoci sul piano cronologico (praticamente contemporaneo a Montaigne, precedente a Campanella), e soprattutto la collocazione all'interno del radicalismo religioso cinquecentesco di idee afferenti alla storia dell'ateismo, solitamente attribuite a una tradizione alternativa e antagonista di pensiero materialistico (Pomponazzi, Aretino, Machiavelli).

### 3 La Mothe Le Vayer: la varietà senza gerarchie delle religioni storiche

Nella cultura europea del Cinquecento la diffusione delle relazioni di viaggio (come quella di Manoel da Costa) si affiancò alla riscoperta dello scetticismo pirroniano (i testi di Sesto Empirico furono pubblicati in traduzione latina nel 1562 e nel 1569),<sup>9</sup> favorendo la riflessione intorno a una serie di questioni nuove, tra cui quella della varietà dei costumi umani. Il giudizio sull'argomento del *consensus gentium* si pose spesso al confine tra una posizione scettica e radicale, entro la quale possono collocarsi prima Montaigne e poi Bayle, e il razionalismo dogmatico dei vari Descartes, Malebranche, Newton, Leibniz. Questa linea di frattura attraversò gli anni della *crise de la conscience européenne* secondo la fortunata definizione di Paul Hazard, fino a inoltrarsi nell'Età dei Lumi. Ne è un esempio tra gli altri la tenacia con cui Bayle nella polemica contro i *rationaux* (Le Clerc, Benoît, e in particolare Bernard), che sostenevano la natura razionale del Cristianesimo, negò sempre la validità filosofica del *consensus gentium*, nonostante esso non fosse da loro considerato il risultato della conoscenza

---

9 Si tratta, rispettivamente, degli *Hypotyposeon libri*, pubblicati a Parigi da Henri Estienne, e dell'*Adversus mathematicos*, pubblicato a Parigi e Anversa da Gentian Hervet.



innata di Dio.<sup>10</sup> Proprio esaminando l'impatto che le relazioni di viaggio ebbero sulla cultura europea nell'età moderna, Sergio Landucci (2014, 76-7) ha sottolineato come parte del razionalismo illuministico si sia affermato in reazione, non in continuità rispetto alla tradizione libertina, che combatteva il senso comune e sviluppava il tema del relativismo. Così, Voltaire ricorse all'argomento del *consensus gentium* per individuare un metro di giudizio con il quale condannare abitudini ritenute contro natura, come la prostituzione sacra presso i babilonesi, affermando: «ce qui n'est pas dans la nature n'est jamais vrai» (Voltaire 1765, 43). Assai diverso, invece, fu l'atteggiamento di François de La Mothe Le Vayer, uno degli esponenti più significativi sul piano filosofico del gruppo dei *libertins érudits*,<sup>11</sup> che utilizzò abbondanti materiali provenienti dai resoconti di viaggio nei suoi *Dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, pubblicati tra il 1630 e il 1633, un'opera nella quale sembra prendere corpo quella «activity of list-making» che Zachary Schiffman (1991, 4) ha individuato come una risposta all'esperienza storica del relativismo scettico nella cultura del tardo Rinascimento in Francia. Nel dialogo *De la divinité* La Mothe Le Vayer passa in rassegna una serie che pare infinita di usi, costumi, leggi e tradizioni religiose di svariate parti del mondo per dimostrare che, in virtù del metodo scettico del «nostre grand maistre Sextus» (La Mothe Le Vayer 1716, I, 354), non ne esiste una più ragionevole dell'altra. Nel *Dialogue traitant de la philosophie sceptique* egli afferma la necessità di ampliare gli orizzonti della ricerca, uscendo da una prospettiva che ponga al centro la Francia o, tutt'al più, una parte dell'Europa, per riflettere invece «sur l'estenduë immense de ce vaste univers» (La Mothe Le Vayer 1716, I, 14). Allora apparirà chiaro che:

il n'y rien de si frivole qui ne soit en quelque part tres-important; il n'y a folie, pourveu qu'elle soit bien suivie, qui ne passe pour sagesse: il n'y a vertu, qui ne soit prise pour un vice, ni vice qui ne tienne lieu de vertu. (La Mothe Le Vayer 1716, I, 42)

Le Vayer nega la possibilità di una ragione naturale e di un criterio di verità che si fondi su di essa, così come rifiuta il senso comune, tanto da definirlo, nel suo *Opuscule ou petit traité sceptique* (1646), come la sentina di tutti i pregiudizi.<sup>12</sup> Il mondo nuovo che le scoperte geografiche e scientifiche hanno consegnato alla conoscenza dei moderni rende inopportuno qualunque dogmatismo e apre la strada alla sospensione del giudizio, all'epochè,

10 Sull'argomento si rimanda, per esempio, a Brogi 1998 e Israel 2006, 71.

11 L'espressione è, come è noto, quella coniata da Pintard 1943. Una riflessione sul significato attuale del termine in Cavallé 2008; McKenna, Moreau 2010.

12 Su questo argomento vedi Paganini 2008, 62-8, che a sua volta utilizza Giocanti 2001.

come unica forma plausibile di atteggiamento intellettuale. L'inadeguatezza del *consensus gentium* dinanzi all'erudizione seicentesca consapevole delle infinite sfaccettature del mondo è espressa a chiare lettere:

Que si nos anciens ont estimé cela si ridicule veu la multitude de tant et si diverses nations, comment le nommerons nous aujourd'huy que pour la découverte de nouveaux mondes, nous avons veu une si nouvelle face de la nature, et s'il faut ainsi dire, une humanité si différente de la nostre? (La Mothe Le Vayer 1716, 13)

Ma è dinanzi al problema della religione che il procedimento comparativo di Le Vayer produce i risultati apparentemente più radicali. Posti uno accanto all'altro e scorporati dal loro contesto teologico, riti, credenze, leggi e tradizioni della religione cristiana, islamica, giudaica, pagana, delle culture orientali o africane, perdono qualunque relazione gerarchica, tutte appaiono viziate da una logica molto umana, nessuna può vantare maggiore razionalità rispetto all'altra. Egli disinnescava la forza demolitrice di questa analisi lucida e disincantata con la ripetuta affermazione che il dubbio scettico è la premessa migliore per sostenere una scelta di fede, in quanto dimostra la vanità della ragione e la necessità di accettare la verità rivelata. Il suo scetticismo avrebbe avuto quindi un esito fideista, secondo la nota linea interpretativa di Richard Popkin.<sup>13</sup> Ma è difficile non acconsentire con quanto scrive Gianni Paganini, cioè che

nous sommes en présence d'une véritable appréhension anthropologique du phénomène religieux en son ensemble, sans que le Christianisme occupe de fait une place privilégiée. (Paganini 2008, 82)

L'impressione è dunque che Le Vayer si muova verso una prospettiva religiosa non conformista (Magnard 1992, 250), fino a suggerire esiti radicali. Nel dialogo *De la divinité*, attraverso la voce di Orasius, egli sostiene che tutto quello che noi sappiamo della religione, altro non è che quanto

les plus habiles hommes ont conçu de plus raisonnable selon leurs discours pour la vie morale, et oeconomique, et civile, comme pour expliquer les phoenomenes des moeurs, des actions, et des pensées des pauvres mortales, afin de leur donner de certains regles de vivre. (La Mothe Le Vayer 1716, 378)

Le religioni, almeno quelle storiche, sarebbero dunque invenzione umana, secondo una linea di pensiero che dal materialismo rinascimentale

---

13 La tesi di Popkin 1979 è stata posta in discussione, tra gli altri, da Giocanti 1998.

(Pomponazzi, Machiavelli) passa attraverso il libertinismo erudito, per arrivare all'anonimo autore del *Theophrastus Redivivus* (per una sintetica ricostruzione vedi Gregory 1998). Pur sempre nella forma mediata del giudizio d'altri, Le Vayer esprime la convinzione che, dinanzi alla necessità di scegliere tra superstizione e ateismo, quest'ultimo sarebbe preferibile. Egli riporta infatti l'opinione di Bacone, il quale sosteneva che l'ateismo

laisse à l'homme le sens, la philosophie, la piété naturelle, les loix, la reputation, et tout ce qui peut servir de guide à la vertu: mais la superstition destruit toutes ces choses, et s'érige une tyrannie absolüe dans l'entendement des hommes. (La Mothe Le Vayer 1716, 394)

Muovendosi lungo una simile linea argomentativa, Pierre Bayle susciterà scandalo alcuni decenni dopo, esponendo nei suoi *Pensées diverses* i motivi per cui «l'atheisme n'est pas un plus grand mal que l'idolâtrie (Bayle 1699, 337).

Tra le pieghe della «stratégie d'écriture»<sup>14</sup> comparatistica e citazionista attraverso la quale Le Vayer costruisce prudentemente il proprio discorso emerge infine un'ulteriore idea: lo scetticismo, diversamente dal dogmatismo, è l'unica forma di pensiero che può garantire la tolleranza. Il preteso possesso della verità implica anche la necessità di difenderla e diffonderla. La sospensione del giudizio, invece, consente la coesistenza pacifica di opinioni diverse (Gregory 1998, 340; Paganini 2008, 80-2). A tale proposito viene fornito non solo l'esempio degli imperatori romani Gioviano e Valente, ritenuti giusti perché fecero rispettare le leggi ai popoli sottomessi «sans violenter personne en celles de la Religion» (La Mothe Le Vayer 1716, 390), ma sono ricordati anche i numerosi casi narrati nelle relazioni di viaggio, che attestano come nella maggior parte delle Indie orientali ancora oggi tutte le religioni siano ammesse indifferentemente. Così, solo per citare pochi esempi, Odoardo Barbosa scrive che a Calcutta il re «est More, ou Mahometan, et Gentil tout ensemble», e Marco Polo ci mostra come Kublai Khan osservi i culti «des- Juifs, Mahometans, Idolatres et Chrestiens» (La Mothe Le Vayer 1716, 384-5). Difficile stabilire se l'autore intenda criticare la mancanza di ogni senso religioso in questi uomini o lodare invece la loro saggezza. Il dialogo si conclude con una lode dello scetticismo e una serie di affermazioni rassicuranti circa la distanza tra fede e intelletto, sul senso del limite umano, sull'importanza di credere anche senza capire (La Mothe Le Vayer 1716, 410-6).

14 L'espressione è usata da Moreau 2007. A tale proposito vedi Cavaillé 2011.

#### 4 Riforma radicale e formazione del mondo moderno

Nella sua ultima opera, *l'Analysis rixae Christianae* del 1595, Francken era giunto alla conclusione che non esiste una religione razionale, semplicemente perché l'uomo non può pensare il divino. Tutto quello che entra nell'intelletto deriva dall'esperienza sensibile, e niente è più lontano dall'esperienza sensibile dei concetti formulati dalla teologia (Francken 2014, 287). Le religioni storiche sono quindi un'invenzione umana. Questo è il motivo per cui diventano veicolo di idolatria e causa di conflitti. Cristiani, Giudei e Musulmani condividono però l'idea di un Dio infinito ed eterno, che dispensa premi e pene. Tale idea sarebbe stata sufficiente

ad continendos vel amore vel metu divino mortales omnes in officio et ad unam omnium communem religionem constituendam. (Francken 2014, 291)

Solo così poteva essere garantita la pace e la tolleranza. Ma l'esistenza dell'idea non implica l'esistenza di Dio.<sup>15</sup> Ciò che è nella mente, non necessariamente è *in res*. Giunto a un passo dall'ateismo, Francken si ferma. La debolezza del carattere e, soprattutto, le condizioni storiche rendevano molto difficile andare oltre. La sua esperienza intellettuale costituisce però un esempio importante per riflettere sul contributo del radicalismo religioso cinquecentesco all'idea della plausibilità e della dignità intellettuale dell'ateismo, nonché dell'opportunità del relativismo etico e religioso: nozioni che sono oggi comunemente accettate, anzi costituiscono principi fondamentali della civiltà moderna, ma che erano impensabili a quel tempo. Quando Francken nella *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae* del 1593, utilizzando la forma ambivalente del dialogo che gli consente di affermare e di smentire attraverso le voci dei due protagonisti, sostiene che nessuna legge e nessun costume può ritenersi superiore agli altri perché

quod secundum legem vestram turpe est, non est turpe secundum aliam, nec est necesse, ut sit turpe vel falsum secundum naturam. Neque enim habetis certam rationem, qua id possitis ostendere (Simon 2008, 160)

egli non solo nega implicitamente la liceità dell'argomento del *consensus gentium*, ma sembra aprire le porte al relativismo libertino, così come lo abbiamo visto espresso nelle parole di La Mothe Le Vayer. Il dibattito sulla legge di natura nel Settecento ha radici profonde, che risalgono anche alle

---

15 Nell'argomento 22 il teologo utilizza la prova a priori del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta. Ma il filosofo risponde che «non idcirco id, quo nihil magis excogitari potest, est Deus, quia per illud intelligas Deum» (Simon 2008, 172).

controversie suscitate dai riformatori radicali due secoli prima. Come abbiamo detto in precedenza, si è solitamente ritenuto che tracce di pensiero ateo e deistico nel corso del Cinquecento fossero rintracciabili solo in una tradizione alternativa e antagonista a quella del dibattito teologico.<sup>16</sup> In realtà, non solo il caso di Francken, ma anche quelli di altri personaggi in vario modo legati alla Riforma radicale (lo dimostrano i recenti studi di Addante sul radicalismo valdesiano e sui deisti di Lione, e quelli di Lavenia sui processi inquisitoriali a Niccolò Amerighi e Flaminio Fabrizi) (Addante 2010, 2014; Lavenia 2010), lasciano intendere come questo tipo di riflessione fosse presente anche all'interno dello scontro religioso, nelle frange più estreme del radicalismo. Recentemente Sarah Mortimer e John Robertson (2012) hanno criticato la tendenza degli storici del pensiero politico a ritenere che forme di ateismo e laicismo nella prima età moderna si siano manifestate necessariamente in conflitto con il pensiero religioso, convinti che questa prospettiva produca effetti deformanti. Essi sostengono invece l'idea di una relazione molto più complessa tra Illuminismo e pensiero della Riforma, ispirandosi apertamente alla posizione di John Pocock (1999, 5), il quale sosteneva che l'Illuminismo era un prodotto del dibattito religioso, non solo una reazione ad esso. Del resto, anche uno dei massimi storici della Riforma, Roland H. Bainton, riferendosi all'attività di quelli che lui chiamava «the free spirits» (in parte corrispondenti agli eretici cantimoriani) scriveva che:

The Age of the Enlightenment raised few monuments to forgotten precursors but stood none the less in their debt. (Bainton 1963, 140)

La Riforma non fu soltanto l'evento che dette origine a nuove chiese, né la storia religiosa dell'Europa moderna può essere ridotta alla storia della sua confessionalizzazione. La Riforma fu innanzi tutto uno straordinario laboratorio di idee che, almeno fino a quando non vennero fissate in dogmi, appartennero alla storia del pensiero e per questo possono essere studiate nelle loro dinamiche come tutte le altre idee. Anche quelle che non furono accolte dalle chiese istituzionali o dai movimenti organizzati dettero voce comunque a esigenze reali e condivise, contribuirono al dibattito, incisero sul corso degli eventi. Solo in una logica di contrapposizione tra eterodossia ed ortodossia, categorie che però non hanno piena giustificazione scientifica,<sup>17</sup> il pensiero dei dissidenti risulterebbe privo di interesse, oppure, come spesso accade, verrebbe confinato nello spazio di una storia ereticale minore. In questo quadro più ampio, invece, la Riforma radicale

16 Per esempio Gregory 1998, indirettamente anche Israel 2002, 14-22.

17 L'argomento della non plausibilità scientifica del termine 'eretici' è affrontato da Pesce 2014.

può assumere i tratti di un fenomeno decisivo nel processo che ha portato alla rivoluzione intellettuale del secolo diciottesimo, quella «revolution of the mind», come l'ha chiamata Jonathan Israel (Israel 2010), che rappresenta una tappa fondamentale per la formazione del mondo moderno.<sup>18</sup>

## Bibliografia

- Addante, Luca (2010). *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*. Roma; Bari: Laterza.
- Addante, Luca (2014). *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Bainton, Roland Herbert (1963). *The Reformation of the Sixteenth Century*. 9th ed. Boston: The Beacon Press.
- Bayle, Pierre (1699). *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne a l'occasion de la comete qui parut au mois de Decembre 1680*. 3a ed. Rotterdam: Reinier Leers.
- Biagioni, Mario (2014). «Christian Francken e la crisi intellettuale della Riforma». *Francken 2014*, 3-150.
- Biagioni, Mario (2015). «Un'idea larga della Riforma radicale. Alcune considerazioni storiografiche». Felici, Lucia (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*. Torino: Claudiana, 185-98.
- Biagioni, Mario (2016). *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe. A Lasting Heritage*. Leiden; Boston: Brill.
- Brogi, Stefano (1998). *Teologia senza verità: Bayle contro i 'rationaux'*. Milano: Angeli.
- Cavaillé, Jean-Pierre (2008). «Libertino, libertinage, libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti». *Rivista Storica Italiana*, 2, 604-55.
- Cavaillé, Jean-Pierre (2011). «Le 'libertinage érudit': fertilité et limites d'une catégorie historiographique» [online]. *Les Dossier du Grihl. Les dossier de Jean-Pierre Cavaillé. Libertinage, athéisme, irrégion*. URL <http://dossiersgrihl.revues.org/4827> (2017-01-10).
- Charke, William (1581). *An answer to a seditious pamphlet lately cast abroade by a Iesuite, conteyning IX articles heere inserted and set downe at large, with a discoverie of that blasphemous sect*. London: Baker.
- Francken, Christian (2014). *Opere a stampa*. A cura di M. Biagioni. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

---

18 Ho affrontato questo tema in Biagioni 2015 e Biagioni 2016.

- Giocanti, Sylvia (1998). «Histoire du fidéisme, histoire du scepticisme?». *Revue de synthèse*, 119(2-3), 193-210.
- Giocanti, Sylvia (2001). *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*. Paris: Champion.
- Gregory, Tullio (1998). «'Libertinisme érudit' in Seventeenth-century France and Italy: the Critique of Ethics and Religion». *British Journal for the History of Philosophy*, 6, 323-49.
- Israel, Jonathan (2002). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2006). *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2010). *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Keserü, Bálint (1982). «Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk 'Disputatio de incertitudine religionis Christianae'». Dán, Róbert; Pirnát, Antal (eds.), *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 73-84.
- La Mothe Le Vayer, François de (1716). *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero*. Francfort: Jean Savius.
- Landucci, Sergio (2014). *I filosofi e i selvaggi*. Torino: Einaudi.
- Lavenia, Vincenzo (2010). «L'arca e gli astri. Esoterismo e miscredenza davanti all'Inquisizione (1587-91)». Cazzaniga, Gian Mario (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 25. L'esoterismo*. Torino: Einaudi, 289-321.
- Magnard, Pierre (1992). *Le Dieu des philosophes*. Paris: Mame-Éditions Universitaires.
- McKenna, Antony; Moreau, Pierre-François (éds.) (2010). *Le libertinage est-il une catégorie philosophique?* Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Moreau, Isabelle (2007). «Guérir du sot». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*. Paris: Champion.
- Mortimer, Sarah; Robertson, John (eds.) (2012). *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750*. Leiden: Brill.
- Paganini, Gianni (2008). *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne - Le Vayer - Campanella - Hobbes - Descartes - Bayle*. Paris: Vrin.
- Pesce, Mauro (2014). «La relazione tra il concetto di eresia e la storia del Cristianesimo». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 1, 151-68.
- Pintard, René (1943). *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Paris: Boivin.
- Pocock, John Greville Agard (1999). *Barbarism and Religion. The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*. Cambridge: University Press.



- Popkin, Richard H. (1979). *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press.
- Prosperi, Adriano (2016). *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi.
- Pucci, Francesco (1592). *De Christi servatoris efficacitate in omnibus et singulis hominibus, quatenus homines sunt Assertio Catholica*. Goudae: Zassen.
- Roche, Clarissa (2013). «Usages et mises en scène de l'amitié entre Paul Florenius et Christian Francken dans les polémiques religieuses à Vienne (1578-1590)» [online]. Haan, Bertrand (Hrsg.), *Freundschaft. Eine politisch-soziale Beziehung in Deutschland im Frankreich, 12-19 Jahrhundert*, discussion 8. URL <http://www.perspectivia.net/publikationen> (2017-01-10).
- Schiffman, Zachary Sayre (1991). *On the Threshold of Modernity. Relativism in the French Renaissance*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press.
- Simon, József (2008). *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552-1610? Atheismus und radikale Reformation in Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Sozzini, Fausto [1656] (2004). *Opera omnia*. 2 voll. Irenopoli [Amsterdam]: [Philalethes]. Repr. a cura di E. Scribano. Siena: Giuseppe Giaccheri.
- Szczucki, Lech (1977). «Philosophie un Autorität. Der Fall Christian Francken». Wrzecionko, Paul (Hrsg.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 157-243.
- Voltaire (1765). *La philosophie de l'histoire*. Amsterdam: Changuion.